

EL PUESTO DE LA ETICA EN EL UNIVERSO DEL HOMBRE

Una cultura resapiencializada

PROPÓSITO

Me propongo desarrollar un ensayo, experimental y descriptivo-crítico, sobre la ética. Por contraste con las actitudes y logros de la cultura actual, dominada por el “espíritu científico”, espíritu ante el que todo cuanto cae en su ámbito se configura como realidad *exterior*, me pregunto por el hombre en cuanto realidad *interior*. El hombre como realidad interior será propuesto aquí como lugar de encuentro e identificación de la moral, si es que hay una cuestión moral específica. Intento, pues, señalar el ámbito en que lo moral se pone de manifiesto. No me interesa desarrollar su contenido. La cuestión tiene que ver por tanto con la moral como “estructura”, llamémosla *existencial*. Centrándome en lo que podría denominarse problema de identificación de lo ético, de mostrarlo o presenciarlo, sin otras aspiraciones. Por tanto no voy a ocuparme en nada que directamente tenga que ver con la promoción de la vida moral. Después de examinar dónde, cómo y por qué se produce el fenómeno moral, pasaré a fijarme en la forma de compromiso que ese fenómeno entraña, aunque con una intención limitada y concreta: ver cómo ese compromiso puede determinar una respuesta de conjunto por parte del hombre ante la cultura, ante la historia. Responder a la vida en términos morales puede significar algo muy distinto de responder a ella en términos científicos. Ambas respuestas no tienen por qué oponerse *de iure*, pero sí pueden ser actuadas como antagónicas *de facto*.

Quiero añadir que, al hablar de *ensayo*, significo que estas páginas contienen meramente una exploración sensibilizadora del asunto en cuestión. Por *experimental* entiendo un ejercicio programático y nada más tentativo, que sólo ofrecerá trazos generales. El carácter *crítico* del ensayo tendrá poco que ver con la crítica al uso; no será crítica que tiene delante adversarios para comportarse ante ellos *more militari*; no crítica para separar sino para comprender; en suma, crítica de discernimiento. Un discernimiento, finalmente, *descriptivo*, lo que significa que, aunque en la exposición parezca que se toman posiciones, concretamente favorables a la línea doctrinal que va presentándose, en realidad el escrito no quiere definirse ni en pros ni en contras, sino limitarse a observar y registrar lo observado.

Con esto, entramos en asunto. He mencionado el “espíritu científico”. La mirada fiscal de ese espíritu estará presente de continuo en todo lo que sigue, que, en buena medida, aparecerá en contraste con él, con sus dictados, sus criterios y sus consecuciones.

LA CIENCIA Y EL HOMBRE INTERIOR

Desde comienzos de la era moderna los intereses cognoscitivos representados modélicamente en la ciencia dejan en situación un tanto comprometida a la ética. La ciencia llega hasta donde hay cosas que pueden ser dominadas por un saber positivo operando sobre objetividades contextualizadas en un discurso racional exterior. Barraud puede resumir los caracteres del espíritu científico bajo las rúbricas de "positividad, racionalidad y objetividad". Para el discurso de lo personal, para el mundo interior del hombre, la ciencia se muestra muda. En cuanto orgullosa de sus poderes en el ámbito del conocimiento, y en cuanto no alcanza a extenderlos a los dominios del sujeto como hombre interior, fácilmente se sentirá inclinada a afirmar que sobre ese mundo que se le resiste fuera, no es que nada tenga que decir, sino que no hay nada que decir¹.

Arraigando en el hombre interior es, sin embargo, como se desarrolla la moral. En ocasiones ese desarrollo ha adoptado una forma mimética de la

¹ H.-J. Barraud, *Ciencia y filosofía*, tr. F. Béjar Hurtado (Madrid 1971) p. 41. Sobre la repercusión del pensamiento positivo de la ciencia y su lógica en la ética puede observar Albert: "Die Revolution im philosophischen Denken, die der an Ludwig Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* anknüpfende logische Positivismus hervorgerufen hat, schien zunächst zu äusserst destruktiven Konsequenzen für die Moralphilosophie zu führen" (H. Albert, 'Ethik und Meta-Ethik, Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie', en *Werturteilsstreit* (Varios), herausg. H. Albert y E. Topitsch, Darmstadt 1971, p. 472). En nota cita el propio Albert este texto de Ayer: "We find that ethical philosophy consists simply in saying that ethical concepts are pseudo-concepts and therefore unanalysable" (A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Londres 1956, p. 112). El espíritu científico tiende a conseguir la unificación de todo saber bajo el régimen y según los métodos de la propia ciencia. Ello representa dejar a la filosofía sin campo específico de problemas; en general tiende a reducir a pseudoproblemas todas las cuestiones tratadas, por ej., por la metafísica o la teología. Entre ellas las cuestiones de interioridad del sujeto y sentido de la vida. (Sobre la exclusión de esas cuestiones del ámbito cognoscitivo en Wittgenstein, véase W. Schulz, *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, Madrid 1970, pp. 33-43, 113; Wittgenstein, *Tractatus...*, 5.631, 5.641). Pueden observarse las mismas disposiciones en ámbitos más amplios, como en el fisicalismo derivado de las ideas del "Círculo de Viena" o en el conductismo, coincidentes en el programa de buscar una "ciencia unificada" (cf. M. da Ponto Orvieto, *La unidad del saber en el neopositivismo*, tr. Angel Curras Rábade, Madrid 1969, pp. 20, 71-77. Sobre la disolución de la interioridad y de la persona con significado no empírico, véase B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona 1972, pp. 31-37, 229 ss.; A. J. Ayer, *Concepto de persona*, Barcelona 1969, pp. 109 ss.). La observación contenida en el prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* kantiana: "tuve que poner límites a la razón para dejar sitio a la fe", le permite diferenciar los problemas de la persona, la libertad y las normas; es decir, los específicos problemas prácticos o morales. Borrando esos límites, la razón hará suyo cuanto toca, y ello como determinación objetivadora que ignora los sujetos y su mundo interior. Ante esta razón convertida en positiva, la única práctica posible consistirá en el gobierno técnico del hombre como una forma de ingeniería. En cambio, según Reichenbach, todos "los enemigos de la ciencia" se han nutrido de la fuente práctica del pensamiento kantiano, la "parte anticientífica de su filosofía" (H. Reichenbach, *La filosofía científica*, tr. H. Flores Sánchez, México 1967, p. 76). J. von Kempksi hace notar que "las posiciones kantianas del primado de la razón práctica y la doctrina de los postulados son convertidas por los llamados idealistas alemanes en el punto crucial de una reinterpretación de la crítica de la razón puesta, en última instancia, al servicio de motivos teológicos" (cit. por H. Albert, 'El mito de la razón total', en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, tr. Jacobo Muñoz, Barcelona 1973, p. 213; cf. C. Fabro, 'Genèse historique de l'athéisme philosophique contemporain', en *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, II-I, París 1970, pp. 56 ss.).

ciencia. Se organiza entonces en sistemas académicos en los que salen a primer plano también los caracteres de objetividad, positividad y racionalidad de su cometido. Pero esa moral académica aparecerá ante la mirada crítica como verbalización exterior de una problemática en la que se ha retenido la "letra" de las cuestiones a tratar, pero de las que ha quedado evacuado el "espíritu". Hablando de moral habrá que volver siempre a las cuestiones del hombre interior, a todo aquello que hace que el hombre tenga un puesto singular en el mundo y se relaciona con el sentido de su vida.

En el fenómeno de la interioridad no está implicada solamente la ética sino el contexto total de la cultura, el patrimonio humano que nos permite hablar de historia, y que está constituido por lo que genéricamente denominamos humanidades. Las humanidades son resultado de la actuación del hombre interior. Pues bien, el impacto de la ciencia ha significado una amenaza de colapso para las humanidades. No ha de sorprender que el espíritu interesado en preservarlas se manifieste con frecuencia contrario al espíritu de la ciencia, que incluso vea en él algo así como la encarnación del genio del mal. Dejemos de momento esta exageración. Lo que sí cabe entender como obra del genio del mal es la división alternativa en dos mundos incommunicados: el de la razón objetivadora y el de la imaginación creadora. El hecho, sin embargo, es patente, y desde ahora debe ser tenido en cuenta, porque en torno a él va a girar gran parte de lo que sigue.

Lo que en esa alternativa se pone de manifiesto es que además de las objetividades sobre las que el hombre puede ejercer su dominio conociéndolas, hay el hombre mismo; un sí mismo en el que está en juego su propio ser, en relación con lo cual interesa la libertad y no la dominación. En suma, además de las objetividades, hay las humanidades.

El hombre, liberado del curso causativo de la naturaleza, y capaz de situarse frente a él, puede ser tomado —ha de serlo— como punto de partida para un curso de existencia proyectivo. Los asuntos humanísticos, prevalentemente los morales, adquieren ahí la primacía. Ello nos hace entrar en la historia como curso de sentido. A la luz de la historia ocurre el fenómeno inverso de observar cómo lo amenazado de colapso es la ciencia, al menos bajo su forma de ciencia académica, fijada a su vez en una "letra" que ha perdido contacto con el "espíritu" que está llamado a nutrirla. La ciencia escaparía de ese destino reconociéndose como un momento en el contexto total de sentido; no cerrada en sí misma, como abstracta exterioridad dominante, sino vinculada por su base al hombre, y como aventura creadora de él. Habría que verla como una opción del hombre en la historia. Para la cultura actual, si se quiere, la opción más significativa, la más clara y decisivamente conformadora de lo humano. En todo caso, expresión del hombre en una, no la única, de sus posibilidades; en modo alguno neutra racionalidad exterior descansando en sí misma. Con ello la propia ciencia entraría en el capítulo de las humanidades³.

³ Para el pensamiento griego era una evidencia la inclusión de la ciencia en las humanidades, desde el momento en que la "vida teórica" se consideraba la suprema expresión de lo humano. La vida del sabio pasaba a entenderse como la auténtica forma de vida para el hombre, tendiéndose a confundir virtud y sabiduría, como acontece en Sócrates. Si bien la distinción entre teoría y práctica no es desconocida, y hasta

Esta última consideración nos invitaría a desandar el camino del espíritu tal y como lo describe Comte en su ley de los "estadios" históricos. La racionalidad positiva continuaría informada de la racionalidad metafísica y teológica, en el sentido de ser las cuestiones que ante todo interesaron a la teología y a la metafísica, las verdaderamente fundamentales, aunque latentes, para la ciencia. El uso práctico que el propio Comte da a la ciencia, junto con el discurso biográfico de su actuación, apoyan esta sugerencia. Si el espíritu científico ha de manifestarse de modo que no acarree sobre él el dictado, hoy no infrecuente, de que encarna el genio del mal, no puede eludir el compromiso humano, que se cifra en atender a aquello que importa al hombre, como exigencias del hombre interior. Atender a esas cosas significa conectar la propia ciencia con el fondo de cuestiones que se hicieron directamente explícitas en lo que, en el discurso de estas páginas, llamaremos sabidurías.

Hubo un tiempo, que coincidió con el dominado por la visión metafísica de la realidad, en el que aquellas cuestiones que alcanzaron un alto nivel de desarrollo fueron las político-morales. Frente a las maduras elaboraciones que de esa temática ofrece la obra de un Platón o un Aristóteles, nada semejante podía aducirse que tuviera que ver con la investigación de la naturaleza³. El estudio del hombre se había mostrado fecundo en resultados; en cambio todo estaba sujeto a opinión en el estudio del universo exterior.

El estudio del universo exterior llegará a adquirir autonomía y rigor explicativo, pero dejará insatisfechos a los espíritus, que verán en las preocupaciones de la tradición metafísica las verdaderamente llamadas a embargar al hombre como objeto fundamental de su interés. El "espíritu geométrico"

es puesta especialmente de relieve, como ocurre en Aristóteles, para el pensamiento griego y el intelectualismo posterior que se desarrolla bajo su influjo, es válida la caracterización con que Reichenbach le distingue, señalando un constante "paralelismo ético-cognoscitivo" subyacente en todo ese dominio espiritual; paralelismo que alcanza a Kant, y que se reproduce bajo nueva forma con Hegel, hasta anularse de nuevo posteriormente la distinción, llegándose a fundir la teoría y la práctica bajo un impulso ético de inspiración humanista. Reichenbach critica duramente esa concepción y se hace representante de una ciencia del tipo de la que desencadena el colapso de las humanidades (H. Reichenbach, *La filosofía científica*, c. IV, "La busca de directrices morales y el paralelismo ético-cognoscitivo", pp. 60-83; ver también el c. XVII, sobre "La naturaleza de la ética", pp. 285 ss.). La desconfianza, en cambio, respecto a la ciencia en una versión como la que de ella ofrece Reichenbach, y la necesidad de su reorientación en sentido humanista, es recogida por este pasaje de Mills: "La ciencia les parece a muchos no tanto un *ethos* creador y una orientación, como un juego de máquinas científicas manejadas por técnicos y controladas por hombres economistas y militares que ni encarnan ni comprenden la ciencia como *ethos* y orientación. Entre tanto, los filósofos que hablan en nombre de la ciencia con frecuencia la convierten en *cienticismo*, sosteniendo que su experiencia es idéntica a la experiencia humana y que únicamente con sus métodos pueden resolverse los problemas humanos. Con todo eso, muchos trabajadores culturales han llegado a pensar que la ciencia es un Mesías falso y pretencioso, o por lo menos un elemento marcadamente ambiguo de la civilización moderna" (C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, tr. F. M. Torner, México 1964, pp. 35-36).

³ Cf. K. R. Popper, *La miseria del historicismo*, tr. Pedro Schwarz (Madrid 1973) p. 15. La lectura de esta obra será particularmente significativa para situar el discurso del presente estudio, ya que en ella, bajo la denominación de "historicismo" se describe y critica en sus diversas manifestaciones el movimiento "etizante" que tratamos de identificar, y que desemboca en la forma de conocimiento que, frente a la ciencia, llamamos sabiduría.

discurre sin tocar el dominio de las costumbres, que para Pascal era lo que debía constituir asunto primario de la atención del hombre. Diderot mirará con despego las creaciones de la ciencia y sus formulaciones matemáticas, donde ve un camino que ha dado de sí todo lo que tenía que dar, y anunciará la vuelta del interés hacia las preocupaciones que hizo suyas el arte, la moral o la política, como asuntos llenos de fecundidad y destinados a ponernos ante la verdadera cara de lo real⁴. Rousseau denunciará ese mundo de la civilización exterior, poniendo al hombre a la escucha de la voz de la naturaleza y de la conciencia. El orden de la ciencia y su universo, indiferente a las aspiraciones humanas, debe dejar hueco al orden moral que hace de esas aspiraciones centro de consideración⁵.

Contra lo que reacciona Rousseau es contra la imagen de un mundo derivada del conocimiento del mismo logrado por sabios al estilo de Descartes o Newton. En ese mundo en que tantas cosas iban descubriéndose, quedaba encubierto el hombre. Una abstracta metafísica espiritualista no impedía, antes alentaba, los intentos de entender al hombre asimilado a la naturaleza. Descartes había convertido en máquinas a los animales. El materialismo racionalista, inspirándose en Descartes, convertirá en máquina al propio hombre. Bajo el influjo de Rousseau volverá Kant a replantear el problema hu-

⁴ Diderot, 'De l'interprétation de la nature', en *Oeuvres complètes*, ed. Assézat, II, pp. 10-11; puede verse al respecto R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature* (París 1969) p. 362; E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*, tr. Eugenio Imaz (México 1945) pp. 44-45. Rousseau asiente al dicho de Séneca: "Postquam docti prodierunt, boni desunt" (*Epist. XCV*), apoyando la disposición crítica de Catón, en el mundo antiguo, frente a los filósofos, que enseñaron a los romanos a ser sutiles, haciéndoles olvidar ser honestos; "antes se habían contentado con practicar la virtud, todo se fue a pique cuando comenzaron a estudiarla". "Podemos contar con físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos y pintores; de lo único de que carecemos es de ciudadanos", observa con respecto a su tiempo. Dice que "las ciencias y las artes deben su nacimiento a nuestros vicios". Que "los hombres son perversos, y lo serían todavía más si hubieran tenido la desgracia de nacer instruidos". "Nos ames se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se son avancés" (Rousseau, 'Discours. Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs', en *Oeuvres choisies*, París, s. f., pp. 6, 10, 20-21).

⁵ Véase la "Profesión de fe del vicario saboyano", en el *Emilio*, IV. Al recibo de una de las obras de Rousseau le contestó Voltaire, muy en su estilo, que su libro "contra el género humano", dedicado a cantar la verdad a los hombres, aunque dudando de que los corrigiera, desplegaba gran ingenio para "convertirlos en bestias": "dan ganas de andar a cuatro patas tras la lectura de su obra" (Voltaire, *Lettres choisies de Voltaire*, ed. Raymond Naves, París 1955, p. 85). En realidad Rousseau intenta lo contrario: liberar a hombres como Voltaire de la "euforia newtoniana", cuya secuencia era la irreligión y el amoralismo; en el fondo la deshumanización, llevada a cabo en nombre de una naturaleza esclavizante. Lenoble puede decir al respecto: "Les moralistes demandent les règles du bien et jusqu'à la sécurité que donne la foi en une Providence, à une Nature que, par ailleurs, les savants ont rendue incapable de signifier quoi que ce soit de plus qu'un ordre mécanique souverainement indifférent à l'homme" (Lenoble, *Ob. cit.*, p. 364). El prefacio al *Discurso sobre la desigualdad* comienza por estas palabras: "La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme; et j'ose dire que la seule inscription du temple de Delphes contenoit un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des moralistes" (*Ob. cit.*, p. 34). El párrafo final del *Discurso sobre las ciencias y las artes* contiene la conocida invocación a la virtud, "ciencia sublime de las almas sencillas", cuyas leyes se aprenden "entrando dentro de uno mismo y escuchando, en el silencio de las pasiones, la voz de la conciencia": *voilà la véritable philosophie* (*Ibid.*, p. 24).

mano como específico, como no homogeneizable con el relativo al "cielo estrellado". Ello le situará de plano en el terreno moral. Herencia de Kant, para todo el pensamiento contemporáneo a través del idealismo, serán las preocupaciones humanistas, en torno a las cuales, a lo largo del siglo XIX y todavía hoy, se recaban títulos de legitimidad para una problemática interior como la verdaderamente importante para el hombre, que de ninguna manera puede dejarse absorber por el aparato de la ciencia y su problemática exterior. Desarrollando la doctrina kantiana de la práctica, junto con sus postulados, se abren nuevas posibilidades para la filosofía, cuando todas parecían cerradas ante la invasión de la ciencia. La nueva filosofía se nutrirá de la experiencia interior concebida como discurso moral. Ese discurso llegará a identificarse con la sustancia de lo absoluto. Surge así una concepción sapiencial del mundo en la que la filosofía hace suyos los problemas últimos que venían siendo campo de reflexión de la teología⁶. La concepción de la filosofía bajo esa forma de sabiduría se mantiene, con diversas modificaciones, hasta nosotros. Su problemática se centra en el hombre y se cifrará en problemática moral. Tendremos ocasión de hablar al respecto de una eticización de la filosofía y de la misma teología, y ello como la forma en que filosofía y teología pueden ser hoy preservadas en cuanto investigación de realidades específicas y de última importancia.

De intentar ahora identificar el *locus* que impone hacer un hueco para lo moral nos encontraremos con aquello que siempre fue invocado por los

⁶ Una travestición metafísica de tesis teológicas se ha visto, ya desde Feuerbach, en la filosofía de Hegel: "Tentativa de sustituir las proposiciones teológicas tradicionales por proposiciones filosófico-religiosas *a priori*", según O. Neurath (en la *Enciclopedia de la ciencia unificada*, cf. Ponto Orvieto, Ob. cit., p. 23). Para Bertrand Russell la inteligencia de Marx hay que hacerla desde la Biblia, sin más que llenar de contenido materialista sus categorías religiosas (B. Russell, *History of Western Philosophy*, Londres 1965, p. 361). En la disputa en torno a la "lógica de las ciencias sociales", abierta entre Adorno y Popper, y recogida en el libro *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (tr. Jacobo Muñoz, Barcelona 1973), en diversos lugares se pone en relación la hermenéutica histórico-dialéctica que promueven los representantes de la "teoría crítica" con los temas de la teología, sólo que abordados "con otros medios". Este encuentro del pensamiento filosófico con la teología, aun en los casos de un pensamiento ateo, responde a las preocupaciones humanistas que subyacen a dicho pensamiento. Refiriéndose a Hegel, Reichenbach habla de "una proyección de fines morales en la historia", lo que entiende como resultado de una racionalidad que "deja de ser controlada por la lógica" (Ob. cit., pp. 80-81). Los críticos de esa posición hablarán más bien de un simple abrazo con la irracionalidad (cf. Popper, *Miseria del historicismo*, p. 89; Albert, *La disputa del positivismo...*, p. 317). No sin la respuesta de que la lógica por ellos promovida obra inspirada por el genio del mal, como aparato de dominio a base de técnicas de manipulación (así, Marcuse, en *El hombre unidimensional*, c. VI, "Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación"). Adorno calificará esa lógica de "máquina infernal", órgano de aquel "rígido caparazón del mundo" por Weber referido a la ciencia (Ob. cit., pp. 12 v 29). Se ha dicho que el filosofar de Nietzsche, no ya es ateo, sino que procede de la experiencia del ateísmo, de modo que habla de las mismas cosas que el pensamiento religioso habló en cuanto religadas a Dios, pero que ahora hay que pensar de él desligadas; dependiendo de la "muerte de Dios", se efectúa su "transvaluación de los valores". También se ha notado la afinidad de la reflexión heideggeriana, y pese a sus manifestaciones en contrario, con la problemática religiosa. "El problema religioso inspira y guía toda la filosofía de Heidegger" (A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, tr. Ramón Ceñal, Madrid 1952, pp. 360-61). Parece cumplirse en todos estos casos el dicho de san Agustín: "ut nemo ab ipsa veritate deiiciatur, qui non excipitur ab aliqua effigie veritatis" (*De vera relig.*, 39, 72).

pocos o muchos sabios que en el mundo han sido, como su principio —principio de la vida moral—, a saber el hombre, y precisamente como *homo interior*, lugar del encuentro reflexivo con uno mismo, experimentándose como persona, sujeto de responsabilidades y obligaciones.

EL HOMBRE INTERIOR Y LA ÉTICA

a) *Nosce te ipsum*

Sócrates, según el conocido dicho de Cicerón, “hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra”⁷. Del cielo se ocuparon los cosmólogos. Posteriormente lo han hecho sus sucesores los científicos. Lo que le correspondía en propio al filósofo era la máxima cuestión, la cuestión nada trivial de “cómo debe vivirse la vida humana”⁸. Sabiendo que “una vida no examinada no vale la pena de ser vivida”⁹. Haciendo descender la filosofía del cielo a la tierra, y situando en su centro la moral, la propia filosofía era rescatada para sí misma, como saber no delegable, aquel que había constituido el centro perenne de las sabidurías.

Las sabidurías habían nacido al contacto de la reflexión con el enigma de la existencia; fue su cometido descifrarlo. Los estoicos ofrecen para el pensamiento occidental el modelo, siempre de nuevo reproducido, de un interés que, cuando se desmoronan los órdenes de vida convencionales, vuelve a enhebrar el hilo de la problemática humana esencial; la relativa al hombre interior, que es la que ha de embargar al sabio, y que concierne a aquello que “depende de uno mismo”, conforme Séneca o Epicteto indicaban¹⁰. El sabio no sucumbe aunque vea conmoverse el mundo en torno a él. “El sabio salva su vida al perderla”, que decía —como se dice en el Evangelio— el propio Epicteto¹¹: no se aviene a perder sus razones de vida para salvar la vida, al modo que indica Juvenal¹². “Hacia sí mismo” se buscaba Marco Aurelio, estimulando a “velar por el genio que reside en nuestro interior”¹³.

Es la enseñanza en que se cifran los saberes de todas las culturas, el principio de la sabiduría. El sabio confuciano entendía que la razón de la existencia descansaba en el perfeccionamiento y corrección de sí mismo. Ello es lo que distingue al sabio del que no lo es. Enseñar a vivir era la cifra del conocimiento para Confucio. Su programa de acción miraba a rescatar y purificar el *yen* o principio de hombría de cara a la realización del yo y la creación de un orden moral, expresión del Tao o camino de salvación¹⁴. Si la tierra está desolada, según Jeremías, se debe a que “no hay quien recapite, entre en su corazón y reflexione sobre sí mismo”¹⁵.

⁷ Cicerón, *Tusc.*, V, 4, 10.

⁸ Platón, *Rep.*, I, 532 D.

⁹ *Ibid.*, IV, 430; IX, 589.

¹⁰ Séneca, *Consol. ad Helv.*, V; Epicteto, *Máx.*, 8.

¹¹ Epicteto, *Máx.*, 33.

¹² Juvenal, *Sátiras*, 8.

¹³ Marco Aurelio, *Ad se ipsum*, I, 8.

¹⁴ Cf. Wing-Tsit Chan, ‘El espíritu de la filosofía oriental’, en *La filosofía de Oriente* (México 1954) pp. 11-16, 47-48; el mismo, ‘Historia de la filosofía china’, *Ibid.*, pp. 64 ss. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (Nueva York 1957) pp. 100, 172.

¹⁵ *Jer.* 12, 11; *Is.* 57, 1.

Es la consigna que se había trazado Heráclito: "me he buscado a mí mismo"¹⁶. En consonancia con ella Píndaro recomendaba el "llega a ser lo que eres"¹⁷. Consignas ambas que han recorrido los tiempos y que entre nosotros ha sabido hacer revivir con nueva fuerza Nietzsche. ("Sé tú mismo", concluye uno de sus análisis de *Ser y tiempo* Heidegger). Clemente Alejandrino nos recuerda el dicho de Anaxágoras de que "la vida es meditación y la libertad que de ésta se deriva"¹⁸. La "metafísica del sujeto" que pone en escena la crítica de los sofistas abre la etapa antropológica de la filosofía¹⁹. Situándose en ella es como la filosofía desciende del cielo a la tierra; y ello ocurre teniendo por centro la máxima délfica del "conócete a ti mismo". Sócrates se interesa por "lo que sucede en las moradas de los hombres, tanto para el mal como para el bien". Este era el objeto de su interés según Diógenes Laercio. "Los árboles y los paisajes jamás me enseñan nada, sino sólo los hombres en la ciudad"²⁰. Los hombres le enseñan el arte de vivir. De eso es de lo que se preocupa en relación con ellos: la enseñanza relativa al "bien del alma", viendo en la filosofía "el cuidado del alma", su ennoblecimiento²¹. La llamada de la interioridad corre paralela en Sócrates con sus intereses morales y en éstos se cifra su filosofía. Las distintas escuelas socráticas cultivarán sobre todo ese legado del maestro. En ese cultivo sobresale el propio Cicerón. También Plotino recomendaba: "desciende dentro de ti mismo y mira"²².

El mundo del sujeto y la existencia interior constituirán particularmente objeto de estudio para la sabiduría cristiana.

Ecossocráticos y acuerdo con la misión de la filosofía atribuida por Cicerón a Sócrates encontramos en San Agustín. Observa el santo que "el hombre se desconoce a sí mismo"²³; llevando su curiosidad a lo que pasa en el mundo exterior, en ríos, montañas, mares y astros, "se olvida sin embargo de sí mismo"²⁴; no le interesa investigar los fenómenos del cielo, ni medir las distancias de los astros, ni especular sobre el fundamento de la tierra: "soy yo el que me escuto a mí mismo"²⁵.

Petrarca, leyendo las *Confesiones* en la cima del Ventoso, al tropezar con uno de los pasajes transcritos, desciende meditativo del monte al que ha ascendido, sintiéndose culpable de una curiosidad que traiciona el profundo

¹⁶ Heráclito, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 173, frag. 101.

¹⁷ Píndaro, *Pyth.*, 2, 27.

¹⁸ En Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 130; Diels, *Die Fragmente*, 12 A, 21.

¹⁹ Cf. J. Marechal, *El punto de partida de la metafísica* (Madrid 1957) I, pp. 35-36.

²⁰ *Fedro*, 250 d; cf. Diógenes Laercio, *De vitis...*, II, 21; J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica* (Madrid 1970) p. 139.

²¹ *Laques*, 185 e, 186 a; J. Vives, *Génesis y evolución...*, pp. 127-32.

²² Cicerón, *Tusc.*, I, 31, 75; I, 28, 69; *De nat. Deorum*, II, 61, 153; *De leg.*, I, 7, 23; I, 8, 24.

²³ San Agustín, *De ord.*, I, 3.

²⁴ *Confess.*, X, 8, 15.

²⁵ *Ibid.*, X, 16, 25. En *De vera religione* (39, 72) se contiene el pasaje tantas veces citado: "noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas..." "Metafísico de la interioridad" se ha denominado al santo (cf. Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tubinga 1950, pp. 237-39). Sobre el "socratismo" de los Padres de la Iglesia y la tradición mística, desembocando en san Bernardo, véase W. Hiss, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux* (Berlín 1964) pp. 31-41.

sentido de la vida²⁶. Petrarca es un adelantado del espíritu llamado a prevalecer en la era humana que renace.

Pascal distinguirá entre la morada de la naturaleza y la del hombre. Hastiado también de lo que tiene que ver con los árboles y los paisajes, con los montes y los océanos, da de lado el estudio de las "ciencias abstractas" para dedicarse al "estudio del hombre", estudio que, más que el de la geometría, lo es propio. El estudio del hombre es el de la *science de moeurs*, que contrapone a la *science de choses extérieures*²⁷. La contraposición reaparece en forma más nítida si cabe en Kant bajo la forma de sus dos "asombros": *der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*²⁸. Schopenhauer reprochará a Kant su optimismo antropológico y su conformismo con el legado de la teología al resolver la moral en un código que, aunque se define como autónomo, traduce el orden de mandatos, antes atribuidos a la divinidad, al fuero de la conciencia. No le convence esa moral intimada desde lo alto de un Sinaí, aunque en el caso tenga su puesto en el espíritu. Pero estará de acuerdo en que "las verdades físicas pueden tener suma importancia exterior, mas en el orden interno son nulas"²⁹. Kierkegaard recelaba, en medio del saber de su tiempo, "el olvido del existir y lo que tiene que significar la interioridad y el ser hombre"³⁰. Nietzsche criticará tanto a Kant como a Schopenhauer, extendiéndose hasta el mismo Sócrates. La interioridad por todos ellos promovida se le presenta como algo enfermizo, producto de haber atentado contra la seguridad de la instintos, lo verdaderamente básico y fontal. Recordando por encima de Sócrates a Heráclito y a Píndaro reemprenderá, sin embargo, la investigación de sí mismo bajo el imperativo de "llegar a ser lo que se es": el "conocerse a sí mismo" seguirá siendo para él punto de partida de la moral y el problema nuclear de la filosofía³¹. El existencialismo posterior convierte la filosofía en la cuestión de saber "si la vida tiene o no sentido"³². La orientación antropológica de ese pensamiento, con mayor radicalidad que Sócrates, hace descender de nuevo la filosofía del cielo a la tierra, interesándose por un hombre "condenado en cada instante a inventar al hombre"³³.

Puede concebirse la filosofía occidental en todo su curso, al modo como lo hace Camus, como la historia del nihilismo. Por nihilismo ha de enten-

²⁶ El pasaje a que se refiere la experiencia de Petrarca es el de *Confess.*, X, 8, 15: "et eunt homines admirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et Oceani ambitum, et gyros siderum, et relinquunt se ipsos" (Petrarca, *De rebus famil. epist.*, IV, 1).

²⁷ Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, nn. 144 y 67.

²⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Werke* (Wiesbaden 1956) IV, p. 300.

²⁹ A. Schopenhauer, *Alrededor de la filosofía*, tr. Salvador Vives (Barcelona 1969), "Ética", pp. 97-99; cf. *Fundamento de la moral*, cc. II y XVI.

³⁰ Kierkegaard, *La enfermedad mortal...*, *Obras*, VII (Madrid 1969) pp. 47 ss.

³¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Werke*, ed. Schlechta (Munich 1960) II, pp. 763-70. Recuerda Nietzsche en el prólogo de esa obra una vez más que normalmente el hombre vive como siendo para sí mismo un extraño, haciéndose entonces imposible la tarea moral, siendo así que "nada hay en el mundo que merezca ser tomado más en serio" (párr. 7, p. 769).

³² A. Camus, *Le mythe de Sisyphe* (París 1947) comienzo.

³³ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (París 1968) p. 38. Aquello que, para Sartre, tienen en común todos los existencialistas consiste en afirmar que "la existencia precede a la esencia", o en sostener que "il faut partir de la subjectivité" (*Ibid.*, p. 17).

derse el contenido de una denuncia enderezada a desmontar el valor de todas las creaciones humanas, en cuanto exterioridades que tienden a descansar en sí mismas y absorber en su propia lógica aquello que no puede ser absorbido so pena de que esas mismas creaciones pierdan su razón de ser. La denuncia significa reconocer que el hombre ha perdido sus razones de vivir. Que, por consiguiente, hay que desmontar todo lo construido artificiosamente en torno a la vida para que aquellas razones recobren libertad. Esto significa comprender que las luchas decisivas del hombre son las que libra para ser él mismo. El contenido de esa lucha ha de cifrarse en el desenmascaramiento de toda forma de servidumbre, el quebrantamiento de la letra, del fuero exterior de la ley, para que triunfe la libertad, el espíritu o la gracia. Las consignas de "vuelta a la naturaleza", o la delación de alienaciones, en figuras como las de Rousseau, Marx, Nietzsche tienen en común el sentido de intentar la recuperación del hombre en sus fuentes, en sus dotes y fuerzas no corrompidas, desembarazándole de la carga exterior acumulada sobre él y que impide que se reconozca en su figura real. Por su lado positivo el nihilismo trabaja por devolver el hombre a sí mismo. Con ello, restituirle a las condiciones que permitan reemprender el camino de la sabiduría³⁴.

La centralidad del hombre en la reflexión de tipo sapiencial se hace visible dentro de la misma filosofía siempre que ésta se orientó hacia la discusión de los problemas humanos, lo que acontece en los pensadores de talante ético. Por ello, nada enseñaban a Sócrates "la tierra y los árboles, sino los hombres en la ciudad". Eso es lo que significa decir que "trajo la filosofía del cielo a la tierra". Cuando San Agustín medita sobre la orientación socrática del pensamiento y la preponderancia que en él tiene la moral observa que esto pudo ocurrir por el hastío de ocuparse en cosas difíciles de sustraer a la opinión. De un modo semejante se había expresado Epicuro³⁵. En la *Apología*³⁶, Sócrates se atribuye un conocimiento humano, alcanzable, mientras que los empeñados en especulaciones cosmológicas parecen poseer una ciencia sobrehumana. La vuelta de la filosofía del cielo a la tierra significa haberla ocupado en asuntos al alcance del hombre³⁷.

De modo que la ocupación con el hombre y sus asuntos interiores de conciencia se produce en interés de encontrar un terreno firme sobre el que

³⁴ "Nihilista —dice Camus— no es el que no cree en nada, sino el que no cree en aquello que es" (Camus, *L'homme révolté*, París 1957, p. 93). Si esa obra registra la marcha del nihilismo europeo, no es para contradecirla, sino para, reconociendo su positiva función, superarla. "Au dela du nihilisme", es el título del apartado final (p. 373). La destrucción nihilista se rige por un imperativo moral (pp. 305-307, 376). Rousseau encuentra al hombre irrecognoscible para sí mismo en medio de las alteraciones que ha sufrido dentro de la sociedad, desfigurado por sus saberes y sus ignorancias, como aquella estatua de Glaucus de que hablan las historias que, erosionada por los elementos, más parecía una bestia que un dios (*Discurso sobre la desigualdad...*, "Prefacio", Ob. cit., p. 34).

³⁵ San Agustín, *De civ. Dei*, XIX, 1; *Sermo 150*, 3; Epicuro, en Diógenes Laercio, *De vitis...*, X, 94. Lo mismo observa Diógenes Laercio con respecto a Sócrates, *De vitis...*, II, 21. Marco Aurelio cree tener que agradecer a los dioses el no haberse aficionado a la retórica o la poesía; al dedicarse a la filosofía, el no haber caído en manos de los sofistas "para pasar el tiempo analizando autores o silogismos, o bien perderle ocupándose de la física celeste"; sino, por el contrario, haberse dedicado a conocerse y ocuparse de sí mismo (I, 17; II, 9 y 13).

³⁶ *Apología*, 20 d.

³⁷ Cicerón, *Tusc.*, V, 4, 10; *De Rep.*, I, 10, 15-16.

edificar doctrinas seguras. El dominio moral pudo conocer desde antiguo un desarrollo de cuya riqueza aún vivimos, mientras que apenas conservamos muestras de cuanto la antigüedad pensó en el campo físico.

b) *El sí mismo resuelto en la exterioridad*

Se da sin embargo la paradoja de que hoy de tal forma se han vuelto al revés los hechos, que las mentes, cuando desean llegar a resultados sólidos de conocimiento, abandonan el terreno de la conciencia, el mundo interior y los asuntos morales, para ocuparse de "la tierra y los árboles", del mundo exterior que ha hecho objeto de su interés la ciencia. Se vuelve entonces inseguro y sujeto de opinión el ámbito de lo moral. En cuanto para ese ámbito se quieren conocimientos con garantía de verdad se aplican en él los procedimientos mismos que tan buenos resultados han dado en la investigación de la naturaleza. Así resulta que si antiguamente fue la investigación del hombre la que dio la medida del conocimiento de la realidad, es ahora el conocimiento de la realidad el que se propone como medida para conocer al propio hombre³⁸. De esta forma es como el conocimiento de estructuras y regularidades, derivado para el universo exterior del examen de lo que ocurre entre "los hombres en la ciudad", devuelve el préstamo recibido. Los "hombres en la ciudad" pasarán a ser entendidos conforme al conocimiento de las estructuras y regularidades comprobadas en el universo exterior.

La racionalidad más consecuente consigo misma, hasta donde ha alcanzado su acción, ha provocado el exorcismo de la interioridad. El saber sobre el hombre, en cuanto ha entrado en los dominios de esa racionalidad, se ha seguido de la disolución del hombre interior. El yo, lo que llamamos ser personal, recibe su identificación de estructuras exteriores. Se invierte con

³⁸ Bacon, que tiene por consigna el "de nobis ipsis silemus", comienza su *Novum organum* de esta manera: "El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede" (*Novum organum*, I, 1). Entenderá la celebrada hazaña socrática de "hacer descender la filosofía del cielo a la tierra", con el predicamento alcanzado por la moral, como lo que perniciosamente "apartó las inteligencias de los estudios naturales". La filosofía natural ocupará en lo sucesivo el último puesto, siendo así que "es preciso considerarla como madre común de todas las ciencias". Los cristianos con la teología y los paganos —romanos— con la moral, equivalente para ellos de la teología, ocuparon en ellas toda la atención. La filosofía natural, cuando en alguna manera fue tomada en cuenta, se convirtió en servidora, cuando debe ser soberana (*Ibid.*, I, 79-80). Se refiere ya Bacon al temor de si el estudio de la naturaleza no conmoverá las seguridades religiosas y morales (I, 89). El, por el contrario, cree que el imperio que la filosofía —ciencia natural— concede al hombre sobre las cosas, imperio sobre la naturaleza que "sólo podrá ejercer obedeciéndola", permitirá al "hombre ser un dios para el hombre" (I, 120; I, 3; cf. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press 1933, pp. 71, 99, 108, 119). Esta obra ha sido calificada como la mejor introducción para determinar el impacto de la ciencia en la historia y la cultura. G. A. Lundberg, *Can Science Save Us?* (Nueva York 1933): la "fría objetividad" de la ciencia será para el autor la mejor base para las humanidades, no su sacrificio (pp. 74-75); mejor que las magias, ideologías, deseos emotivos, utopías..., la ciencia es como la fe apropiada a nuestro tiempo. Sobre ese mismo supuesto está concebido el ensayo sobre "Filosofía de la naturaleza" que desarrolla Monod, en *El azar y la necesidad* (Barcelona 1971).

ello el sentido del movimiento de la investigación antropológica. De un hombre a cuya imagen se entienden sus creaciones en la historia se pasa a un hombre entendido desde las estructuras objetivadas en el seno de las cuales vive. No será, por ejemplo, el lenguaje expresión del alma del hombre o creación suya, sino a la inversa el hombre es el que es hechura del universo objetivo del lenguaje. La ciencia social desde su nacimiento con Hegel o Comte procedió a partir de ese supuesto. Durkheim o Mead son ejemplos clásicos de esa inversión de perspectiva. Lo que llamamos hombre interior es reflejo y trasunto de estructuras exteriores.

Si pues el hombre interior ha delegado en la exterioridad sus atributos, esa exterioridad será el principio que explique el comportamiento moral. De ella derivarán todas las categorías éticas: la naturaleza humana, la personalidad y la libertad, la obligación, la responsabilidad, la conciencia³⁹.

c) *El problema de la interioridad permanece*

Sin desconocer que existen en la vida amplias esferas de comportamiento gobernadas por las estructuras exteriores, permanece válida la apelación al hombre interior. Sólo que esa apelación no se deja oír sino al oído con sen-

³⁹ E. Durkheim, *L'éducation morale* (París 1963) pp. 49-54; *Philosophie et sociologie* (París 1951); G. H. Mead, *Mind, Self and Society from the stand point of Social Behaviorist* (Chicago 1947) 6 ed.; la obra explica analíticamente la disolución de la interioridad reducida a aprendizaje, en la línea de Watson (p. 3), W. James (pp. 3-4); sobre la mecánica de la formación del "yo" (pp. 134-35, 222); consecuencias para la ética (pp. 260-61, 379 ss.). Los contenidos de las humanidades entendidos como "learned behavior" no disponen a ver la historia como realización de la autoconciencia o despliegue de la libertad, aunque no sean las personales, al modo hegeliano; sino como su "mecanización". Si las tendencias humanistas se inclinan a un tipo de pensamiento que haga de la nuestra una "era hegeliana", las tendencias que promueve el "espíritu científico", radicalizadas, más bien apuntan a una "era hobbesiana". Así la describe Skinner en su novela *Walden* (Nueva York 1962). El hombre no es aquella realidad singular definida desde la "mente" que pensaban los antiguos, tampoco el *petit dieu* de la tradición cristiana, sino "a delicate response mechanism" (Skinner, *Science and Human Behavior*, Nueva York 1953). Cf. G. A. Lundberg, *Social Research. A Study in Methods of gathering Data*, 1949; Lundberg-Schraglarsen, *Sociology* (Nueva York 1958); J. Madge, *The Origins of Scientific Sociology* (Nueva York 1967). Al respecto escribe Parsons: "Así llegaba Durkheim, con Freud y G. H. Mead, a esta proposición que estimamos fundamental: las normas y los valores que definen el conjunto de relaciones en que consiste la sociedad, son interiorizadas, y desde este punto de vista proporcionan a los miembros de dicha sociedad la estructura de su personalidad. Generalizando esta perspectiva concluía (Durkheim) que la sociedad es una conciencia" (T. Parsons, *Eléments pour une sociologie de l'action*. "Préface de l'auteur au lecteur français", París 1955, p. V); cuando esta perspectiva se hace sistemática queda vaciado el espacio del hombre interior. (Véase G. Gurvitch, 'Problèmes de la sociologie de la vie morale', en *Traité de Sociologie*, II, París 1963, pp. 137-72, especialmente pp. 137-44). Donde acaba la sociología es sin embargo donde empieza la filosofía moral (Ibid., p. 171). La transposición del centro de identificación y sentido de la vida desde la persona a la sociedad y la historia se da en los maestros, tanto de la dirección historicista como de la positivista, de la mentalidad contemporánea; así en Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hamburgo 1955) pp. 3-18, 142 ss.; Marx, *El capital* (Madrid 1967) I, p. 88, así como los conocidos textos de la *Ideología alemana* y del "Prefacio" a *Contribución a la crítica de la economía política*, afirmando que "no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino al contrario, su ser social lo que determina su conciencia" (Marx, *Karl Marx ausgewählte Schriften*, ed. Boris Goldenberg, Munich 1962, pp. 525, 425-26; Comte, *Cours de Philosophie positive*, Garnier, París, I, en la "Introducción" de Ch. Le Verrier, p. XXXIX).

sibilidad sapiencial. Junto a la razón autónoma que dicta la verdad está la razón a la escucha que empieza por creer para entender.

Hará falta entonces poner en acción facultades como la reflexión, la intuición, la comprensión, el *sensus interior*. Bergson se hace cargo del alcance real asignado al gobierno de las estructuras exteriores cuando habla de una moral y una religión cerradas. Pero ese régimen no toca las profundidades de la existencia que tienen su propio despliegue bajo la forma de la moral y la religión abiertas. La razón y la intuición, la ciencia que fabrica sistemas y la sabiduría que escucha a la realidad, funcionan ahí paralelamente. La filosofía ha buscado en otras ocasiones establecerse como principio de una explicación que es la única fundamental, entendiendo que sólo dentro de ella y como momento en el discurso dramático de su objeto han de ser concebidas las ideaciones de la ciencia. La racionalidad que se fija en sistemas no puede ser muda a aquella otra racionalidad a la escucha. Las respuestas de la propia ciencia serán válidas, con valor de realidad, y no meras abstracciones, en cuanto respuestas a la escucha. De otra forma no cabe sino la "doble verdad" que parecen aceptar no pocas doctrinas al presente.

Permanece en todo caso viva la cuestión del hombre interior, cuyo cometido se cifra en el programa de encontrar la *universalis via animae liberandæ*, de que hablaba San Agustín⁴⁰. De cara a esa cuestión existe la de decidir si la construcción de sistemas ocupa el puesto marginal de una dedicación meramente curiosa, cuando no dañina, o si nos hemos de quedar en la solución alternativa, lo que por su parte conduce a pensar, en perspectiva de los sistemas teóricos, que lo verdaderamente curioso, cuando no sin sentido, es todo tipo de investigación reflexiva de profundidades. En realidad, el problema apuntaría a una solución de complementariedad, en la que se reproduciría el persistente programa de una *fides quaerens intellectum*. Dentro de ese programa sería tarea constante para el hombre la de conocerse y buscarse a sí mismo, siendo entonces el "sí mismo" el lugar concreto en que, a título personal, se realizan significaciones universales.

d) *El sí mismo identificado en la interioridad histórico-social*

En confrontación con la ciencia la ética aparece como el universo del hombre cuyos dominios aquélla vino dejando aparte. Es la región reservada a los cultivadores de las "ciencias morales y políticas", en las que, desde el siglo XVIII, se refugió todo cuanto podía tener interés humano, frente al mundo de la naturaleza sobre el cual había ejercitado con éxito su dominio el científico.

Para proteger la libertad se abre paso la doctrina de "los derechos del hombre", sustancia de la lucha por la persona y la dignidad humana de la época liberal. Esa doctrina se alimenta de fuentes éticas. No fueron los moralistas de profesión los más solícitos en proclamar tal ética, sino el hombre común, sobre todo representado por el hombre de letras, los poetas y los artistas. La literatura del siglo XIX deja ver de continuo una inquietud de fondo por la causa de la libertad. Se encuentra en ella insistentemente ejemplificado el interés que sale en defensa del hombre y su patrimonio interior,

⁴⁰ *De civ. Dei*, X, 32.

enfrentándose con los convencionalismos sociales, entiéndase el orden establecido. La ideología progresista, con mayor energía la revolucionaria, está sostenida por un aliento moral.

Lo que esa moral tiene encomendado salvaguardar es la persona humana, sujeto de una existencia no delegable, por la cual hay que responder. Y esto lo hace enfrentándose con un orden de cosas que daba por supuesto el que la normativa moral había que verla representada en lo sancionado por los órdenes exteriores más allá de los individuos.

A este respecto, han cambiado poco las cosas desde ese inmediato pasado. Han cambiado poco en cuanto a actitudes y contenidos. Cabe decir que el cambio ha sido importante, sin embargo, de atender a la identificación del sujeto moral. El sujeto moral, que para la ideología del liberalismo era el individuo, se traslada a la comunidad, al todo social haciéndose en el seno de la historia. Es entonces la historia como totalidad la que ha de salvaguardarse con la misma actitud dispuesta a defender el sentido inmanente de la existencia frente a toda disolución en lo objetivo. Hoy diríamos que esa actitud está encargada de preservar la subjetividad, no necesariamente la del individuo soberano, contra la alienación.

Empieza así la que podría denominarse "era hegeliana". En su idealismo se mantiene el protagonismo de la causa de la libertad, incluso adquiere ese tema volumen apoteósico. La libertad no será sin embargo la que tiene su fuente en el espacio de la interioridad. Seguirá siendo el *nosce te ipsum* principio de la filosofía; pero un sí mismo que se cumple y revela en lo otro. La identificación del sujeto moral se descubre en la totalidad del despliegue histórico. El sujeto se desinterioriza. La revolución desde el objetivismo al subjetivismo, en el sentido personal-individual, es a su vez revolucionada. La constitución del "sujeto" histórico en principio, sintetiza la objetividad y la subjetividad, y el idealismo puede ser "objetivo". Dentro de la "era hegeliana", con las consabidas desmistificaciones, han de ser comprendidos los historicismos posteriores, incluido el materialista.

Cuando las ciencias del hombre se han sumado a las naturales en el empeño de datar y ordenar la experiencia sobre el hombre en términos de saber descriptivo, ellas han venido a añadir un frente de sobresalto para el moralista. No se ha hecho esperar la doctrina científica sobre el hombre que pretende agotar todo cuanto sobre él puede decirse contextualizando su existencia con unas u otras líneas de datos exteriores. La moral será entendida como ciencia de las costumbres. Aquello que queda sobreesfido por la ciencia de las costumbres es el hombre mismo, su identidad personal y el compromiso de responder de su vida como suya, entendiéndolo ese suyo como destino individual, como destino de cara a todos los hombres, o como destino solidario emergente de la totalidad de la historia. Ese destino es el que ha de ser preservado frente a toda amenaza de heterodirección.

e) *La ética en el contexto del humanismo*

La inquisitiva disposición del hombre que de continuo vuelve a la pregunta por el "sí mismo" es una constante de la condición humana. No algo así como el fruto de una disposición de ánimo arcaica, que habría de considerarse superada por formas de reflexión más maduras, como son las alcan-

zadas por el pensamieto científico. La morfología del proceso de "conocerse a sí mismo" es muy variada y se acomoda a diversas mentalidades según los tiempos; pero no desaparece del fondo de las preocupaciones humanas. De esa disposición inquisitiva nace la problemática de todo humanismo. Las cuestiones por las que se interesa el humanismo son las relativas a identificar y promocionar al hombre. Y estas cuestiones surgen incluso allí donde a primera vista parece resuelto todo tipo de cuestiones silenciando al hombre. Detrás de las denuncias más radicales de los *humaniora* tradicionales nos encontramos siempre con el propósito de recuperar al hombre en su verdad, que se supone deformada, inhibida o extrapolada por la compresión convencional de lo humano. Presidida por una intención humanista se ha realizado siempre la crítica de los sistemas admitidos de humanidades. Allí donde la cálida preocupación por las humanidades se sustituye por la fría racionalidad científica no se piensa destruir con ello las bases de una vida humana; por el contrario, se entiende que de esa forma el hombre afirma su existencia en fehacientes seguridades. En el caso se entenderá que abrazándose a esa racionalidad es como el hombre puede emprender el camino humanizador que le corresponde.

En la edificación del humanismo trabajan, pues, incluso quienes directamente parecen consagrados a destruirlo, y ello con frecuencia más dramática y desesperimentadamente que los demás. A veces ocurre, sin embargo, que ante esas cuestiones la reflexión se detiene como ante el misterio que mora en un santuario para penetrar en el cual no se tiene la clave. El culto a ese misterio se deja para los iniciados. Pero aún entonces el desentendimiento es más verbal que real. No es infrecuente encontrarnos con el caso de científicos que nada quieren saber de lo humano mientras ofician de fríos profesionales y que, sin embargo, reaccionan espontáneamente ante los contenidos de lo humano, ante los fueros y desafueros que tienen que ver con la dignidad de la persona, con la más cálida indignación.

Esto supuesto, resulta obvio comprobar la disposición pluralista de posiciones respecto al humanismo. Cabría al respecto y de modo esquemático establecer un cuadro de orientaciones. Embargando a todo humanismo los problemas de identificar y promocionar lo humano, según se conceda primacía a el uno o el otro de esos dos aspectos, aunque los dos son solidarios, tendríamos doble dirección: 1) teórica, 2) práctica.

En la dirección teórica se ingresa en el problema a partir del ser del hombre; ser determinado, bien metafísica, bien empíricamente. De donde resultaría nuevamente doble dirección: a) idealista, b) empirista. La primera basada en una idealidad arquetípica; la segunda, en una positividad fáctica. También aquí cabría distribuir las soluciones. Para la dirección que parte de la idealidad arquetípica, podría ésta consistir en un orden válido de constancias ejemplares en que participar, o en un patrimonio congénito de virtualidades que actualizar. Para la dirección que arranca de la positividad fáctica el interés puede centrarse, bien en un cuadro de metas a conseguir pragmáticamente, bien en la organización del caudal nativo de fuerzas y potencias.

En la dirección práctica se ingresa en el problema por el lado del hacerse humano. Si en el caso anterior el problema de identificación era el constitutivo, resultando consecutivamente lo concerniente a su promoción, ahora será primaria la dimensión promocionante, resultando de ella la identifica-

ción. El buscarse a sí mismo, que es la forma que entonces toma el conocerse a sí mismo adoptará también aquí doble forma: a) la transempírica que asienta el punto de partida en la libertad, b) la empírica que parte de la espontaneidad. Las cuestiones de orden como cuadro referencial de la vida, dominantes en la dirección teórica, son sustituidas por las cuestiones de sentido. Los humanismos en este caso asumen un punto de vista diacrónico. La apertura temporal señala el horizonte de la vida, que no se resuelve por referencia a constancias dadas, sean ideales o de hecho. El humanismo coincidirá con el despliegue de la libertad o con el impulso a la liberación.

Si esta clasificación responde a una consideración que se fija en los contenidos antropológicos, cabría establecer un nuevo cuadro clasificatorio transversal a esos contenidos, atendiendo a la disposición epistemológica. Tendríamos entonces, según los niveles de conocimiento de esos contenidos, humanismos de resolución sapiencial, metafísica o científica.

Nos encontraríamos en todo caso con que el problema del humanismo responde a la disposición inquisitiva, como problema no eliminable, que tiene que ver con el ser del hombre, en cuanto conocerse y realizarse a sí mismo. Problema resolutoriamente práctico y cuya sustancia última se concreta en las cuestiones que hace suyas la ética. La ética, en este sentido, es la sustancia misma de la filosofía, máxime cuando parece que todo otro camino para dar cuerpo sustantivo a su estudio se ve cerrado. La ciencia misma, que es la que cierra todo otro camino, ha de ser vista en perspectiva del humanismo, encontrando justificación ante ese tribunal de la filosofía en la medida en que no se hace opaca al hombre, en cuanto ella misma concreta una opción humanista.

La etización de la filosofía podría entenderse como un repliegue; en realidad ha de tomarse como la purificación de su cometido. Toda posible cuestión abordada en términos de radicalidad y totalidad, que es el modo como lo hace la filosofía, ha de plantearse de cara al hombre, es decir, en perspectiva antropológica. Ello implica su etización. La única alternativa, por la que por cierto se opta con frecuencia, es la de resolver toda posible cuestión, bien en física bien en lógica. Se intenta con esto neutralizar las cuestiones respecto a lo ético. Lo cual, a nivel profesional, puede ser aplaudido. Pero no desaparecerán por ello las cuestiones a nivel humano, es decir, las cuestiones filosófico-éticas, si metodológicamente separables, no realmente separadas. Estas cuestiones han de ser formuladas en relación con los mismos logros profesionales de físicos y lógicos, por cuanto la dimensión ética no es ajena a esos logros. Cuestiones sin embargo que sólo se hacen patentes ante la reflexión filosófica. La etización de la propia ciencia en tal situación no es un empeño añadido que se toman los filósofos; surge por el contrario de la problemática real planteada por la propia ciencia.

Coincidiendo con el período de desarrollo de la investigación científica se hizo central la cuestión de si la ética, para ser consistente, no debería ser tratada mediante los métodos positivos, y así constituirse en ciencia; derivándola, por ejemplo, de la psicología o de la sociología. Hoy podría decirse que preocupa la cuestión contraria: la que se pregunta si la ciencia merece el nombre de tal constituyéndose en plena autonomía de la ética; si la ciencia es —puede ser— moralmente neutra; si un estudio cualquiera, particularmente los que versan sobre el hombre, puede realizarse adecuadamente

sin notar que en él está presente lo humano, y sin advertir que los resultados de tal estudio lo comprometen.

HACIA LA TEMÁTICA PROPIA Y NO OBVIA DE LA ÉTICA

En relación con la ciencia, y en la medida que el espíritu científico y su específica racionalidad dominan nuestro tiempo, no existe problema alguno previo, ya que encontramos ahí su mundo en acción como aquel modo de acceder cognoscitivamente a la realidad que se justifica por sí mismo, modo de conocimiento que todo el mundo admite y que a todo el mundo convence por su seguridad y por su eficacia.

No ocurre lo mismo con la ética, y, en cuanto ella es la sustancia de la filosofía, con esta última. La filosofía que tiene por núcleo el sujeto en cuanto mundo interior que corta con las objetividades de la ciencia, que no ofrece seguridades homogenizables con las de ésta y que se vivencia en forma de preguntas de sentido, no consta como temática obvia. Lo primero que hace falta hacer al respecto es legitimar los títulos de ese reino interior y su discurso de sentido como algo que hay, que acusa una forma de presencia ineludible y que puede ser aprehendido del alguna manera por la reflexión constituyendo un campo específico de cuestiones, incluso el campo fundamental en el que toda otra cuestión se da. El carácter no obvio de esa temática obliga a acceder a ella presencializándola, mostrando que se da, como algo previo a meterse a demostrar nada a su respecto. La filosofía antes de sistematizarse tiene que legitimarse, para lo cual el primer problema consiste en forzar su presencia, no el de establecer su consistencia. A este respecto hay que proceder algo así como los israelitas en torno a Jericó, circunvagando al son de las trompetas para conseguir que las murallas protectoras de la bien defendida plaza del saber objetivo se derrumben y se haga patente que en vano se edifican fortalezas segregadas y cerradas sobre sí mismas, también en el caso, y sobre todo, las de la ciencia, si no se alcanza a ver cómo su formación descansa en la apertura a aquello que precisamente su autodefensa niega.

De otro modo a la ética no le queda alternativa ninguna para ser sí misma. Su única alternativa estribará en rendirse al enemigo. Se definirá entonces como una de las formas de las reglas de juego admitidas en el recinto cerrado. Reglas de juego en que se juegan las bazas de una antropología descriptiva, que se asumen en un contexto de órdenes con alcance funcional. Vaciado ahí el hombre de su capacidad de quebranto de los contextos objetivos, desaparece su espacio interior. No sólo la moral, sino la filosofía en cuanto metafísica quedan sin objeto. Este es el punto en que las fuerzas de la interioridad entran de nuevo en escena manifestándose en una primera función de denuncia del estado de cosas así establecido, fuera del cual no se reconocen problemas válidos.

La denuncia afecta a lo empírico positivo y se hace en nombre de lo intuitivo o lo reflexivo utópico. Supone que la experiencia ha de responder ante la trascendencia.

Entre tanto las dos posiciones se contraponen en forma antagónica, en el sentido de ver la vida, por una parte, obediente a estructuras codificadas, se entiendan éstas dadas en el contexto físico de una base mecánico-natura-

lista o bien en un techo de codificaciones solidarias de una civilización; por otra, ver rescatada la existencia de manos de esas estructuras para la libertad.

El problema para la metafísica o en el caso para la moral consiste en la recuperación de la interioridad, insertando la vida en un texto en que la reflexión presencialice al sujeto hombre como lugar en el que ocurren todos los demás eventos, incluidas las ciudades fortificadas y cerradas hacia dentro. Presencialización que deja en libertad un discurso en el que se aliena la memoria y la esperanza. Una "memoria crítica", que se apoya en las estructuras, pero no las dogmatiza, no las convierte en muros. Una "esperanza permanente", que no prescinde de ciudades, que no juega a utópicos futuros en los que nunca podrá hacerse pie, aunque no renuncie a siempre nuevas creaciones.

En suma, el problema de encontrarse con el "sí mismo", en lo que toda moral puso su principio, no se resuelve obedeciendo a ningún consecutivo régimen heterónimo u orden establecido, lo que resulta ciego para la realidad. Ni tampoco a una constitutiva liberación anómica, lo que resulta mudo a toda comunicación. El problema consiste en ver cómo el discurso de lo humano sabe aliar complementariamente la memoria y la esperanza, los códigos y la espontaneidad.

Al sujeto se llega a través de su actividad; cabe decir que es actividad, "forma de vida". Al decir "forma de vida" entendemos que la vida no se sustenta en sí misma, concluyéndose con ello la cuestión. Ese terminal sustentarse en sí misma equivaldría al silencio. Deja de ser lo silenciado, comienza a tener realidad, en cuanto recibe expresión. Y esto acontece en cuanto *forma* de vida. Pero por razón de ser *forma* de vida ha de entenderse como selectivamente pronunciada, selectividad que acontece en un contexto de significaciones. Lo originario, al modo que pensaba Platón, se encuentra en el verdadero mundo, aquel "tercer mundo" que "da razón" de la vida por una parte, y del hablar codificado por otra. Como la filosofía sigue siendo y consistiendo en "notas a pie de página de Platón", la nota que aquí habría que poner diría lo siguiente: Ese "tercer mundo", como lugar referencial de lo silenciado que pide expresión y de la expresión que pide realidad, no tiene por qué tener su *topos* aparte, como mundo noético autónomo o de principio. Se genera en la acción del vivir, como precipitado del dialogante curso de preguntas y respuestas y como lugar referencial ante el que las preguntas y respuestas, de otra forma dicotomizadas, dualísticamente escindidas —las preguntas por mudas, las respuestas por sordas—, alcanzan su síntesis. Más allá de este lugar de síntesis no hay razón que dar, no hay asunto con sentido. Es ahí donde incide el problema metafísico, trascendente a física y lógica, trascendencia que significa centrarse en el lugar inteligible, antes del cual, por separado, sólo hay la tiniebla exterior, y después del cual, por separado, sólo hay la ideología dogmática.

Conocerse a sí mismo, y ser sí mismo resumen todo el programa moral. No ha de entenderse, no de modo necesario, ese sí mismo referido al autónomo ser de la persona individual. Más uno mismo que el propio sí mismo personal encontraba San Agustín a Dios presente en la persona: *interior intimo meo et superior summo meo*⁴¹. Por interioridad puede entenderse el

⁴¹ *Confess.*, III, 6, 11; *De vera relig.*, 39, 72.

todo del discurso de la historia o la unidad de sentido que tiene por sujeto la sociedad, como tiende a pensar el mundo contemporáneo. Pero siempre será cuestión de entender las objetivaciones, los momentos y los hechos concretos, como expresión de la unidad significativa que hay que buscar en la inmanencia del discurso interior. El programa de vida será en todo caso el de rescatar al hombre de la servidumbre exterior para descubrirle resuelto en la libertad. En esta dirección trabajaron siempre las doctrinas sapienciales: denunciando la vida aparente para ganar la esencial. Los reformadores religiosos y los profetas se pusieron de parte de la existencia verdadera, del espíritu y el sentido oculto de la vida contra la superficialidad y las convenciones. Sócrates aguijoneaba a los atenienses para librarlos de una vida desarrollada entre sombras, como diría su discípulo Platón, y se convirtieran a la existencia auténtica. El sabio estoico sabía que la manera de estar consigo mismo era la de estar con el destino universal. San Agustín encontraba la libertad trascendiendo al cuerpo, incluso al propio espíritu para unirse a la inmutable verdad. Tanto en Pascal como en Kant la dirección al centro de la vida seguía un camino inverso al seguido para encontrarse con el cielo estrellado. Esta común orientación resume la ida al encuentro de aquello que siempre se entendió por humanismo. La reflexión en sus formas más profundas tuvo como cometido salvaguardar el patrimonio de lo humano, sacar al hombre del contexto lineal del orden de la necesidad para ponerle a la carta de sí mismo, en un juego existencial en el que lo ventilado era el propio ser. Algo de continuo amenazado, y no de la manera menos insidiosa a través de las propias creaciones del hombre. Cuando éste se experimenta libre de la necesidad de la naturaleza puede quedar preso en su propia obra. Si en ella no se hace transparente lo humano, puede convertirse en segunda naturaleza, tan opresora como la primera.

La ciencia de lo humano, y particularmente en su expresión moral era lo que encomendaba Kant salvaguardar a la filosofía⁴². Whitehead entendía la religión como "aquello que el hombre hace con su soledad"⁴³. Marcel veía

⁴² *Kritik der praktischen Vernunft, Werke, IV* (Wiesbaden 1956) p. 302. Se trata de la "doctrina de la sabiduría", que "la filosofía debe siempre permanecer custodiando": "deren Aufbewahrerim jederzeit die Philosophie bleiben muss". Popper, que se inclina por tomar la ciencia en cuanto a su valor más significativo, en cuanto aventura teórica, y en tal sentido "una de las aventuras más grandes que el hombre haya conocido", admite la importancia de los problemas prácticos, y ello en el sentido que refleja una cita de Kant, que aduce, y en la que se reconoce que "es la sabiduría la que tiene el mérito de seleccionar, de entre los innumerables problemas que se presentan, aquellos cuya solución es importante para la humanidad" (Popper, *Miseria del historicismo*, Madrid 1973, pp. 69-70).

⁴³ A. N. Whitehead, *Religion in the Making* (Cambridge University Press 1926); cita por la edición francesa, *Le devenir de la religion* (París 1939). Contra la interpretación de aquella sociología que hace derivar la interioridad y la vida personal de la presión social o del aprendizaje, y sin separar lo humano de lo social, ya que también el hombre se comporta gregariamente, se niega a admitir que fenómenos como el religioso o el moral sean "hechos sociales" (pp. 36, 46, 106). Sostiene, por el contrario: "La vida es un hecho interior, vivido por sí antes de ser hecho exterior relativo a otros"; aunque condicionada por el medio, su valor como vida interior es la "realización espontánea de la existencia" (p. 23). Lo colectivo "deja intacto el hecho último: el ser humano, consciente por sí de su soledad consigo mismo. La religión es aquello que el individuo hace con su propia soledad" (pp. 23 y 59).

en la metafísica el “exorcismo de la desesperación”⁴. Soledad y desesperación son denominaciones emotivas que traducen eso mismo que venimos denominando interioridad. Decir que la sabiduría religiosa o la sabiduría metafísica son empleos de la soledad o la desesperación significa lo mismo que decir que son empleos de la interioridad. Desde el momento que es la sustancia moral el fondo de toda sabiduría, ello quiere decir que la existencia tiene un empleo constitutivamente moral. De hecho hoy los vocabularios tradicionales, tanto metafísico como religioso, se ven traspuestos a vocabulario moral. El único frente en el que el pensamiento puede luchar y sigue luchando contra los asaltos de la necesidad exterior, sobre todo la necesidad creada por el círculo de objetivaciones de los logros positivos de la civilización, es el que se hace fuerte en la sustancia ética de la vida, un frente representado por todos los que no se resignan a evacuar de la consideración las perennes demandas del humanismo. En la respuesta a las apelaciones que intiman esas demandas coinciden cuantos no se han resignado a dar por cosa del pasado una tarea filosófica que consista en algo más que en analizar los resultados de cualquier otro tipo de tareas cognoscitivas. La filosofía sigue teniendo objeto. Su objeto es precisamente el hombre, presente, y más que en parte alguna, en sus propias obras. Esta presencia es tanto más efectiva cuanto más oculta, como de la presencia de Dios, y a partir de su mirada teológica, decía San Agustín. La problemática filosófica así entendida coincide funcionalmente con la que desde el fondo de los tiempos se nos muestra como contenido de la sabiduría. En este sentido hablaremos de una resapiencialización del pensamiento. Vuelven en él a fundirse todos los intereses humanos, articulados en torno a los intereses mayores religiosos y morales. En nuestro siglo secular los propios intereses religiosos se revisten de eticidad. Es vocabulario ético el usado por los mismos teólogos. El sujeto ético puede identificarse con la persona individual, como tendió a hacerlo el existencialismo, o con la totalidad histórica, como tiende a hacerlo el marxismo. Existencialismo y marxismo han ofrecido el ámbito de experiencias en contacto con las cuales ha conseguido su revitalización la teología. Desde Hegel toda una línea de filósofos ha expuesto sus ideas en no disimulada contextualidad teológica. Heidegger y Marx desarrollan sus doctrinas en contexto ateo. Pero no se equivocan quienes ven en esa doctrina un *Ersatz* de la teología. Cuando se habla de “teología de la liberación”, sea personal sea social, o cuando se habla de “teología política”, se están exponiendo sabidurías, frecuentemente por teólogos de profesión. Pero las categorías que califican su doctrina tienen definida conotación ética. En concreto, la “teología política” es aquella ética que corresponde a una concepción del mundo humano que tiene por sujeto interior la sociedad y cuyo horizonte de despliegue es la política. De lo que en común se nos habla es de un camino de perfección o mejor de una economía de redención. De lo que los autores tratan al ocuparse de estas cosas es funcionalmente de lo mismo, de ahí que se dé entre ellas una coincidencia de actitud, aunque discrepen en el modo de entender materialmente los contenidos. Todos siguen la vía del encuentro consigo mismos. El sí mismo en cuestión es el todo interior que hay que liberar de servidumbres para que triunfe la libertad. Una libertad desembarazada del

⁴ G. Marcel, *Etre et avoir* (París 1935) p. 126.

peso del yugo de la ley para que obre la gracia. Hoy por hoy, y no por obra del marxismo solamente, aunque sí fundamentalmente bajo su influjo, la unidad interior apelante a la reflexión y a la acción es la sociedad. La base antropológico-social y el compromiso de "eternizarla", rescatarla de lo particular para lo general, al modo de los viejos maestros, es toda nuestra teología y toda nuestra metafísica: sabiduría concretada en una tarea moral. Todo lo demás es reasumido por la naturaleza y de ello trata el hombre lo mismo que lo hace con la naturaleza, mediante y bajo el régimen de la ciencia.

Son muchas sin embargo las cosas desamparadas por la ciencia que tocan a zonas del hombre a las que no cabe renunciar cuando hay sensibilidad no sólo para los resultados sino para las exigencias. Cosas que no pueden darse por borradas con simples ejercicios irónicos sobre su existencia o sobre su importancia. Ante esas cosas no hay más remedio que buscar otra guía que la de la ciencia. Más aún, esa nueva guía tendrá que preguntarse por qué la propia ciencia ha venido a instalarse en el horizonte humano y cómo cumple su función, por ser obra humana, de salvarle.

LA OPCIÓN ÉTICA DE CARA A LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA

Si algo ha quedado visible como resultado del impacto de la mentalidad científica sobre las conciencias es su efecto destructivo sobre cuanto venía constituyendo la sustancia del mundo humano, particularmente el moral, como también el religioso. De esta manera experimentaron la acción de la ciencia los hombres implicados en la revolución por ella provocada, aunque no por ella seducidos. Si hay que dejar de verla por ese lado destructivo, lo cual es lógico para muchos, aunque no evidencia para todos, no es fácil hacerlo sin ver escindida la cultura en una especie de dos reinos antagónicos. Hemos indicado algo al respecto, y volveremos sobre el particular en seguida.

No se trata de que al espíritu científico no le diga nada lo ético. Podrá ser sordo a su demanda bajo la forma tradicional de entenderlo. Pero se interesará vivamente, al menos como disposición más común, por hacerlo entrar dentro de sus dominios. Este interés se significa sobre todo al paso que el hombre se va haciendo accesible a los métodos científicos y nacen las ciencias humanas, tales la sociología o la psicología. Se extiende entonces la convicción de que al fin se ha dado con la clave para dar respuestas positivas a los problemas que en vano había tratado de resolver la metafísica. Esas respuestas consistían en reducir lo ético a lo físico: en hablar del sujeto en términos de objetividad y en hablar de lo normativo en términos descriptivos. La vieja fraseología ética en cuanto tal quedará relegada a lo carente de significación. Fuera de esa ética reducida a física como "ciencia de las costumbres"⁴⁵, se desarrollará una forma de ética reducida a lógica,

⁴⁵ Una "ciencia normativa" será en tal caso algo superfluo o simplemente contradictorio; si más allá de lo descriptivo, que define el cometido de la ciencia, hay asuntos normativos, no serán objeto de ciencia (L. Lévy-Bruhl, *Ya morale et la science des moeurs*, París 1903. Ejemplo de un tratamiento descriptivo de la moral en E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Londres 1906-1908; A. Bayet, *La science des faits moraux*, París 1935; M. Ginsberg, *On the Diversity of Morals*, Londres 1956).

con el cometido de analizar el lenguaje moral, admitiendo que hay un uso "deóntico" del lenguaje cuyos mecanismos procede codificar⁴⁶.

La filosofía repitió de diversos modos el ensayo de retener para sí, salvando la racionalidad, ese mundo humano que, dentro de las codificaciones positivas, quedaba en realidad neutralizado respecto a lo sustancial de su problemática. Se trata del mundo humano interior que, frente a la corriente objetivadora del saber positivo, se consagrará como objeto filosófico a través del idealismo.

El más significativo de esos ensayos procedió de la corriente fenomenológica. Sus métodos "comprensivos", y no meramente explicativos o descriptivos, permitirían acceder a la interioridad del espíritu, personal o histórico, traduciendo sus realidades a un lenguaje adecuado a las mismas. Campos privilegiados del ejercicio de ese método eran el moral y el religioso. Sus cuestiones, no reducibles al mundo de la física, no por eso perdían relación con el *logos*; aunque tampoco admitirán resolverse en lógica.

Sin embargo, estos ensayos de recuperación filosófica de la problemática humana, del patrimonio de lo cultural y el discurso de lo histórico, no han resultado unánimemente convincentes. Los intentos de dar consistencia a una normativa esencial se vieron contrarrestados por los mismos hechos. La vida contemporánea, en efecto, ha sido rica en experiencias dramáticas, ante las cuales parecieron mudos los valores. En tal situación no parecía quedar otra salida que la de aceptar que el mundo, incluido el hombre, en cuanto racionalizable, quedaba dentro de las objetivaciones de la física y las legalidades de la lógica. Fuera de eso podía quedar el hombre mismo en sus dimensiones de interioridad como desnudo fenómeno existencial. De ese mundo hará su objeto la filosofía, pero dejando atrás el pensamiento de esencias u objetividades. Ese objeto "no objetivo" de la reflexión filosófica lleva a ésta a identificarse con el actuar. La virtud y la sabiduría vuelven a ser la misma cosa, y esta cosa se resuelve en una forma de vida; pero se han mudado los papeles en la comprensión de esa forma de vida. El factor formal determinante de la misma no será el teórico sino el práctico. La penetración en la misma exigirá métodos hermenéuticos capaces de descifrar sentidos internos; la expresión de ese descifrado tomará la forma de mensaje. Visto desde fuera este intento de filosofar hermenéuticamente, desde fuera

⁴⁶ Las diversas posiciones que resultan del análisis de sus problemas en términos de "lógica" del lenguaje moral, en J. S.-P. Hierro, *Problemas del análisis del lenguaje moral* (Madrid 1970). Para determinadas de esas posiciones los enunciados éticos carecen de significado cognoscitivo. En todo caso el problema de la ética concierne a la determinación del significado lógico de los conceptos valorativos o las proposiciones normativas. (Cf. S. Alvarez Turienzo, 'La filosofía lingüística y el problema moral', en *Lenguaje y Filosofía*, Actas de la IX Semana Española de Filosofía, Madrid 1969, pp. 133-62). Esta resolución de la problemática moral en lógica de su lenguaje constituye la Meta-ética. Frente a ella el modo común de tratar esa problemática no ha consistido sólo en una "ciencia de las costumbres", es decir, en la descripción del comportamiento humano de hecho, sino en preguntarse por aquello "que debe ser". Muchas de las respuestas a esa pregunta, sin embargo, acaban por expresarse en términos de "ser"; es lo que denunciaba Moore como "falacia naturalista" (G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903). En todo caso, son tres los planos en los que se ha desarrollado la investigación en torno a la moral: 1) Ciencia de las costumbres; 2) Ética; 3) Meta-ética.

se entiende desde la mentalidad positiva objetivadora, aparecerá como sin sentido o como vano esfuerzo por reducir a expresión lo inexpresable⁴⁷.

En todo caso, en esa línea se encuentran los intentos actuales por preservar un pensamiento que no se rinde a los dictados de la razón positivizadora. En esa región tienden a confundirse teología y metafísica, centradas ambas en el hombre en cuanto hecho de sustancia moral.

Un pensamiento que, por una parte, se produce a la escucha de lo absoluto identificado en el hombre, cuando ya no hay dioses y cuando el propio hombre se experimenta amenazado de perderse a sí mismo, y que, por otra, para preservar la realidad del hombre y de los dioses, se vea mirarlo cara a cara, hablar de ello en términos de positividad y objetivarlo, es un pensamiento negativo, que para conservar la sustancia de su objeto tiene que negar todas sus determinaciones. Nueva especie de teología o metafísica negativas, que retrotrae los planteamientos a un estadio anterior, o los empuja más allá, de los planteamientos clásicos, bajo nueva forma de saber sapiencial.

Esta resapiencialización del pensamiento es la que, de un lado, consagra como su problema central el ético; de otro, encara y resuelve ese problema excéntricamente a los usos de la propia racionalidad filosófica, bajo una forma que habría que denominar religiosa. Lo mismo que hicieron, lo que han hecho siempre las religiones, es lo que intentan hacer ahora, allí donde subsisten, las filosofías. Ello explica por qué los hombres religiosos, que no se resignan a ver evacuada su propia experiencia por las explicaciones de los filósofos, acudan al lugar de la discusión con disposiciones que hacen difícilmente discernibles al metafísico y al teólogo. Para ambos se convierte en cuestión básica la moral. No parece exagerado afirmar que teología y metafísica se entienden hoy entre sí como nunca antes, o sólo en los casos en que una y otra, desolidarizadas de la racionalidad, se acercaron a la mística. Ese acercamiento a la mística impone matizar lo que ha de entenderse por su común orientación ética. La eticidad de que se habla en el caso resulta del primado que toma la práctica y de centrarse el interés en el problema del sentido de la vida⁴⁸.

⁴⁷ Es lo que axiomáticamente hace constar Wittgenstein en los últimos párrafos de su *Tractatus*. Nada de lo que pueda hacerse con el sujeto, con la interioridad, es decir, su empleo en humanidades, dice nada al "mundo que es el caso": "el sujeto no pertenece al mundo". La solución de los problemas interiores consiste en hacer ver que no son problemas solubles. "La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema". Ese problema pertenece a aquello "de lo que no se puede hablar", respecto a lo que lo "mejor es callarse". Un tratamiento del problema ético en ese sentido puede verse en *Lecture on Ethics*, del propio Wittgenstein (*Philosophical Review*, January 1965). El último Wittgenstein ha dado pie para acentuar la pseudo-problematicidad de los asuntos tratados en una ética normativa. Los analíticos de Oxford y la "escuela de Uppsala", bajo la dirección de Hägerstrom, han sacado todas las consecuencias al respecto; aunque los oxfordianos, a la escucha del "lenguaje ordinario", respeten una pluralidad de "usos" de las palabras, que bajo la "navaja de Ockham" de los logicistas (empirismo o neopositivismo lógicos), y en nombre de su "lenguaje bien hecho", había desaparecido. En todo caso, y de nuevo, la ética, que es evacuada en el último caso por la lógica, quedará en el primero resuelta en una forma de física.

⁴⁸ K. Britton, *Philosophy and the Meaning of Life* (Cambridge University Press 1969).

CONFLICTO DE CULTURAS

La realidad se abre a doble consideración. 1) La que deriva de su condición de *res*, de universo dado, que consta en términos definidos, que se agota en ser lo que es. 2) La que deriva de su condición de *signum*, de universo con sentido, donde cada cosa aparece como un momento cuya realidad resulta de su significación en el contexto del todo. Esta doble perspectiva puede encontrar dificultades para reducirse a unidad. De ahí, derivarse su tratamiento por separado, provocar visiones globales del mundo donde cada orientación se agota en sí misma, desconociendo la contraria, y hasta considera uno de los capítulos principales de su cometido el combatir la opuesta.

A la doble consideración de la realidad corresponde una actitud espiritual diversa. En un caso dominada por la teoría y en el otro por la práctica, según que prevalezca el discurso lógico de las cosas o la espontaneidad significativa de su proceso. La mentalidad lógica se concreta en universos de discurso que descansan en la positividad cerrada de unas estructuras. La mentalidad práctica se concreta en la asunción de un discurso inmanente abierto. Ello determina doble tipo de saber. De un lado el saber de la ciencia positiva, que responde a una comprensión de la realidad sustentada en el ver. De otro, el saber temporalizado, que responde a una concepción transpositiva de la realidad sustentada en el oír⁴⁰.

Cada una de estas posiciones, así como la naturaleza del objeto que contemplan requiere sus propios recursos metodológicos para alcanzar la peculiaridad de dicho objeto. Que serían, bien los recursos analíticos, bien los hermenéuticos.

La prosecución por separado de esta doble consideración se aloja hoy en la cultura como uno de sus rasgos más definidos. De un lado, la cultura del ver dominada por la lógica y que tiene su expresión más saliente en las consecuciones de la ciencia. De otro, la cultura del oír, a la escucha de los signos de los tiempos, que tiene su más saliente expresión en las humanidades. Bajo el régimen que sobre la realidad establece la ciencia que informa sobre lo que hay tiende a quedar marginada la práctica, que será un consecutivo dependiente y derivado de la teoría. A la escucha de los signos de los tiempos se promueve un saber que margina la teoría, vista como variable dependiente del momento signifiante dentro de la totalidad del proceso de sentido.

Estas condiciones son básicas para determinar el puesto de la ética en el contexto actual de la cultura así como el espectro fundamental de orientaciones que la desarrollan.

Bajo la concepción positivo-analítica la ética pierde su específica fundamentalidad, convirtiéndose en un capítulo de la general administración del mundo regida por la lógica y que podemos denominar régimen técnico. En

⁴⁰ Cf. U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Tubinga 1965). El autor parte de la tesis de Kamlah (*Christentum und Geschichlichkeit*, 1951), que distingue una "ontología del ver" de una "ontología del oír"; asocia esta última al pensamiento cristiano inspirado directamente en la Biblia tal y como se desarrolla desde Lutero, mientras que la primera se inspiraría en la filosofía griega. Duchrow se pregunta al respecto donde haya que situar a san Agustín, respondiendo que en definitiva hay que entenderle adscrito a la tradición filosófica griega, dominando en él la primacía del ver. Desde Lutero, en cambio, prevalece la adscripción contraria, que encuentra su fuente en la sabiduría bíblica.

cambio, bajo la concepción humanístico-hermenéutica sale a primer plano lo ético, aunque quede inmerso en la totalidad de la práctica, tendiendo a confundirse ética con ontología.

Es decisivo comprender cómo esa posición alternativa rompe con un esquema humanista sustancialmente constituido por estos rasgos:

1) Implantación del hombre dentro de un esquema explicativo tridimensional, dimensiones que denominaríamos idealidad, materialidad, formalidad; dicho en otros términos; fines, vida y normas.

2) Primacía dentro de ese esquema de la dimensión idealidad o de los fines sobre los otros dos momentos.

3) Articulación de vida y normas en función de los ideales o fines, siendo éstos el criterio garantizador, a la vez que de esa articulación, de su ajuste a las últimas estructuras de lo real.

Para la ética este esquema tridimensional significa: a) que ostenta primacía explicativa la dimensión del bien (ideal - fin); b) que referida al bien es honesta la vida y son justas las normas; c) que vida y normas —*physis* y *nomos*— se sintetizan en el bien, de otro modo extremos antagónicos.

En este supuesto lo que representa la mentalidad contemporánea es la ruptura con ese esquema tridimensional por neutralización, puesta entre paréntesis o supresión, de ese eslabón armonizador. De modo que el modelo de mundo humano se entiende en función de la polaridad materia-forma o vida-códigos.

Dada esa polaridad, que es resultado de tomar como punto de partida lo que, como fenómenos registrales, se ofrece a una consideración positiva, sustituyendo a la pasada consideración metafísica, los elementos de la misma se relacionan en términos antagónicos.

Se buscará para ellos la síntesis antes lograda por la tercera instancia de procedencia metafísica, pero tal síntesis se hace difícil de alcanzar: la vida rechaza los códigos y los códigos paralizan la vida. De este modo el modelo explicativo universal para analizar el mundo humano toma un sesgo dicotómico, dicotomía que concierne al ser y al hacerse del hombre. Esa dicotomía provoca la mencionada perspectiva doble en el enfoque de los problemas, según que se haga ese enfoque desde la vida (enfoque diacrónico) o desde los códigos (enfoque sincrónico). Desde cada uno de ellos se buscará resolver la problemática de su contrario.

Ello provoca doble posición: la que, entrando en la problemática humana por la vida o la historia, accidentaliza el plano de los códigos; o la que, entrando a esa problemática desde los códigos, accidentaliza la historia y la vida.

Ambas posiciones toman marcado acento crítico, crítica que significa, bien la denuncia de lo codificado como manipulador de la realidad de base, que debe ser liberada a ella misma; bien la denuncia de la espontaneidad como lo que debe ser dominado so pena de dejar ese dominio en manos del silencio o del caos. La denuncia en el primer caso, hecha en nombre de la base, pone en cuestión la ciencia; la denuncia en el segundo, en nombre del techo, pone en cuestión la realidad.

En este contexto, el hombre interior, el sujeto, sea el personal, sea el

histórico, es una realidad moral; mientras que la naturaleza, el ser exterior, es amoral. La ciencia, que investiga la naturaleza, está gobernada por el principio de neutralidad respecto al sujeto y los valores. El sujeto y los valores son el asunto que embarga a la moral.

Este planteamiento alternativo se encuentra en el centro de las actuales indagaciones epistemológicas y ontológicas. Ha sido ampliamente debatido, sobre todo a partir de la conferencia dada en 1959 por Charles P. Snow bajo el título de *Las dos culturas*. La problemática que suscita ese título, sin duda descriptivamente feliz, es, de cara a buscar soluciones, fastidiosa. El propio Snow ha vuelto repetidas veces sobre sus reflexiones en vistas a resolver esa antítesis, esa dualidad cultural, en una síntesis unitaria. También aquí parece necesitarse un “tercer hombre” —“tercera cultura”—, que pueda mediar entre la “génesis” y la “idea”, el sujeto y el objeto, los valores y los hechos, la práctica y la teoría⁵⁰. A falta de esa mediación, nos encontramos ante circunstancias culturales en las que se reproduce, en versión actualizada, la vieja doctrina de “las dos verdades”. La que puede establecerse por procedimientos racionales y la que se revela en el corazón de los iluminados. Frente a la verdad que se sostiene en pruebas, la que se pronuncia carismáticamente. Parece como si esa cuestión de “las dos culturas” no tuviera salida: entre una ciencia, sorda a todo para imponer sus dictados, y una humanística a la escucha de profundidades que no admiten expresión identificable. Por un lado marcha la cultura de ciencias y objetividades y por otra la cultura de letras y humanidades⁵¹.

Para la “tercera cultura” en cuestión falta el *locus* en el que pueda definir su identidad. Los tradicionales “reconocimientos” humanísticos son rechaza-

⁵⁰ C. P. Snow. *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (Cambridge University Press, Nueva York 1959). Refiriéndose Bronowski a Snow y a ese tema de “las dos culturas”, recuerda el antecedente clásico de Galileo que, en su *Diálogo sobre los grandes sistemas del mundo* (1632), señala la división cultural marcada por la ciencia: “Parece que los dos sistemas mundiales que se contraponen en el *Diálogo* de Galileo constituyen meros enfoques científicos distintos: lo que diferencia a uno y otro sistema no pasa de ser un matiz técnico, a saber, si la tierra es o no el centro del universo. Pero, desde luego, el problema fundamental planteado por ambos sistemas no tenía naturaleza técnica, y dividió la cultura de la época de manera tan radical como sigue estando dividida la cultura de nuestros días” (J. Bronowski, *Ciencia y valores humanos*, tr. Carlos Ribalta, Barcelona 1968, pp. 10-11).

⁵¹ En esta situación, viene siendo problema el de encontrar un “puente” que salve la distancia entre esa doble “aventura” humana; nueva manifestación del “puente” buscado por la filosofía desde Descartes entre el sujeto y el objeto. Manuel Garrido cree que la “lógica simbólica” acaso proporcione el “medio más idóneo para construir el tanto veces buscado *puente* entre la cultura de letras y la cultura de ciencias” (Garrido, *Lógica simbólica*, Madrid 1973, p. 7). Pero seguramente ese recurso parecerá insatisfactorio a muchos, que ven en esa lógica el producto más depurado del “espíritu científico”, cuyos oficios de mediación deberán ser rechazados por venir de manos de una de las partes, y que viene con talante de vencedora. Parsons estima que el “puente” puede encontrarse en el lenguaje en general, ciudadela de los estudios humanísticos. La lingüística es, a la vez ciencia natural, rama de las humanidades y ciencia social (T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, p. 181; de interés los capítulos III y VI, el primero con el título “Evaluación y objetividad en la ciencia social: una interpretación de las contribuciones de Max Weber” (pp. 79-101); el segundo, con el de “Unidad y diversidad en las disciplinas intelectuales modernas: el papel de las ciencias sociales” (pp. 166-91). El propio C. P. Snow escribió un ciclo de novelas, en las que late la denuncia de la oposición de culturas, y se hace el intento de tender “el tantas veces buscado puente” entre ellas (*Strangers and Brothers*, 1940; *Time of Hope*, 1958; *The Affair*, 1960; *Corridors of Power*, 1964).

dos por el vocabulario significativo para la ciencia, y no parecen capaces de encontrar el lenguaje que, siendo adecuado a su mensaje, no quede sin descifrar, sino que exija ser de nuevo universalmente reconocido. En esta contienda es la "cultura de letras" la que parece llevar la peor parte. Aunque se vea asistida con febril entusiasmo, su voz no consigue audiencia en el otro campo, que permanece frío y sordo a ese mensaje. No se ve que haya un mundo humanístico "reconocido". El esfuerzo de sus promotores parece consumirse en una extenuante lucha en la oscuridad en busca de nueva identificación.

LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

Ciencia y ética suponen ellas mismas dos opciones metafísicas, aunque contrapuestas. Las suponen aunque el saber metafísico haya caído hoy en universal descrédito. Su descrédito se admite como hecho consumado dentro del área que hace suya la opción científica. Podrá esa opción suponer una metafísica, pero esto no inquieta a sus promotores. Dejan que se hable del asunto, cuando haya gentes con humor para hacerlo, mientras ellos prosiguen su labor como si no hubiera otra que realizar. Esto es lo que ocurre al menos como norma. La cuestión es diferente vista desde el lado de la opción ética. Tampoco aquí se parte de una metafísica, al menos no la que se entiende caducada ante el impacto de la ciencia. Lo que pasa en el caso es que tenderá a identificarse la metafísica con la ética, en el sentido de que las cuestiones sometidas a última reflexión reciben una definida especificación ética⁵².

No es la primera vez que en la historia aparece la filosofía nutriéndose de problemática moral. En contexto moral desarrolla Sócrates su doctrina. La distinción entre teoría y práctica queda borrada también en Platón. La dedicación filosófica, en el período clásico griego en que se establece la filosofía, no era una profesión intelectual neutra; significaba vivir filosóficamente, ejercer una "forma de vida": la vida recta o virtuosa, cuyo cometido era conducir al hombre al bien y preservar la justicia del estado. Filosofar implicaba un compromiso práctico. El vivir filosófico tenía cumplimiento de cara a los quehaceres ético y político, es decir, a la práctica. Hablar en tales circunstancias de una "filosofía práctica" suena a tautología; la expresión "filosofía teórica" será una *contradictio in adiecto*. Aristóteles distinguió esos dos aspectos, pero no los separó⁵³.

⁵² Barraud, *Ciencia y filosofía*, pp. 31-36. Cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental* (Madrid 1969). Advirtiendo el autor que no pretende "de ningún modo hacer una moral, una ética" en su tradicional sentido *normativo*, situándose en un plano antropológico descriptivo, el propio de una "antropología existencial", añade: "Heidegger y Sartre insisten con razón en que no escriben una ética aun cuando manejan continuamente nociones morales. Nosotros diremos por nuestra parte lo mismo. Pero notando que hacemos inevitablemente algo de lo que podríamos llamar una *Moral fundamental*. Sin buscar presentarse como normativa, una antropología existencial que incluya el aspecto práctico humano contiene los gérmenes de una completa moral. Por eso, hechas las reservas y precisiones que acabamos de hacer, no temeremos en adelante referirnos a los autores existenciales y nuestra propia posición en términos simplemente éticos" (p. 171).

⁵³ G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles* (Munich 1973) p. 164; para ver el significado práctico del pensamiento de Platón, pp. 160-70; la posición de Aristóteles, pp. 195 ss.; sobre el pensamiento presocrático, pp. 166-70.

La resolución de la filosofía en la moral se pone de manifiesto particularmente en aquellos períodos, perturbadores pero llenos de fuerza atractiva, que llamamos críticos. Desaparecen en ellos las estructuras y órdenes de vida sancionados y el universo se pone a marchar dejando al descubierto y en primer plano el proceso mediante el cual se abre camino. Tales épocas son definitivamente prácticas. Un practicismo de esta índole es el que se produce y llena el período helenístico con epicúreos y estoicos. En momentos igualmente críticos orienta San Agustín su reflexión proponiendo como filosofía el programa de iluminar la vida en su camino de salvación: *nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit*⁵⁴.

La filosofía verdaderamente tal, la orientada a las realidades fundamentales era para Kant la "práctica". En él, como en sus sucesores, concretamente Fichte, el fenómeno ético abre el horizonte a la metafísica. Los hombres románticos, que vivieron la crisis de todo un viejo orden de cosas, decididamente entraron por la vía de identificación de la filosofía con la moral. Pueden entenderse como metafísica sus especulaciones, pero aquello que se ventila en esas especulaciones es ante todo el problema moral; si se quiere el problema del universo, pero que no es otro que moral⁵⁵. Es ahí donde tiene sentido entender la clase de filosofía que se tiene referida al hombre que se es. Entender el mundo significa entenderse con él como despliegue de un sentido inmanente que se identifica en el caso con el despliegue de lo absoluto bajo la forma de un orden o discurso ético. No hay filosofía en el siglo XIX, en el caso de que merezca de algún modo el calificativo de metafísica, que no se desarrolle en ese contexto, sin excluir a Marx. Nietzsche veía toda gran filosofía como la confesión de su autor, expresión de una experiencia nutrida de intención moral. Las metafísicas más recientes, como las existencialistas, si por la letra pueden parecer ontologías, por el espíritu son éticas. No necesita Heidegger redactar una ética específica porque ya lo es su doctrina del ser⁵⁶.

Donde quiera que tropezamos con un pensamiento que para expresarse en su forma radical toma esta versión ética nos encontramos cerca de las fuentes perennes y universales de la sabiduría. Siempre que al margen de

⁵⁴ *De civ. Dei*, X, 32; *Ibid.*, XIX, 1.

⁵⁵ C. Fabro, 'Genèse historique de l'athéisme philosophique contemporain', en *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, II-I (París 1970) pp. 61 ss. La metafísica, desde Fichte, desarrolla la filosofía práctica de Kant, teniendo por objeto lo absoluto, lo divino, identificado con el "orden moral del mundo" (p. 63). El puesto de lo absoluto, desde Feuerbach, pasa a ocuparlo el hombre; permanecerán sin embargo en primer plano las preocupaciones morales a través de una forma de teoría resuelta en praxis. La fuerza profética de Marx está inflamada de idealismo, aunque se ejerce en destruir todos los ideales admitidos, y esa llama es moral. Polanyi puede hablar al respecto de la "moral force of immorality" (M. Polanyi, *Personal Knowledge. Toward a Post-Critical Philosophy*, Nueva York 1964, p. 227). De la misma manera el inmoralismo de Nietzsche se sustentaba en un propósito moral. Esta misma fue la inspiración que dio aliento a lo más significativo de la literatura contemporánea.

⁵⁶ Esa es la contestación que Heidegger da por supuesta cuando el "joven amigo" le pregunta, tras la aparición de *Ser y tiempo*, "Wann schreiben Sie eine Ethik?" La necesidad de una ética, específica y nominalmente desarrollada, será necesaria en cualquier caso menos en el suyo. Lo que responde Heidegger es que no ve la razón de separar los campos tradicionalmente separados de física, lógica y ética (M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Francfort 1947, p. 38; cf. J. L. L. Aranguren, *Ética*, I parte, cap. XIV, "Sentido ético de la filosofía", Madrid 1958, pp. 121-27).

los grandes sistemas racionales nos encontramos con pensamientos disidentes, generadores de "sectas", sale a primer plano la versión práctica de las preocupaciones, preocupaciones que son a la vez las sustantivas⁵⁷. Lo religioso y lo lógico quedan fundidos en tales especulaciones, precisamente como sello que definió siempre todo tipo de especulación sapiencial. Cuando actualmente la propia teología avanza desde el estudio positivo de las fuentes de la revelación y se expresa en alguna forma de reflexión, el resultado es ese tipo de sabiduría, cuya sustancia de nuevo tiene carácter ético. Quien explora hoy la literatura, tanto filosófica como teológica, y no es insensible a la problemática moral, reconoce al instante el lenguaje de fondo que allí se está utilizando. Con categorías tomadas de distintas procedencias —procedencias a veces antitéticas— se está hablando de las mismas cosas. Spinoza, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Tillich... se servirán de distintas claves, pero traduciendo a través de ellas, o intentando hacerlo, la sustancia ética del universo. Ese denominador común permite acercar pensamientos en apariencia tan dispares, viendo en ellos una fraternidad de fondo, que explica el que la inteligencia, o al menos el diálogo, pueda establecerse entre sus aportaciones de una manera obvia⁵⁸.

La correspondencia entre ética y filosofía, cuando todo lo demás, fuera de la moral, de que se ocupó la filosofía ha venido siendo reclamado por la ciencia como objeto de estudio propio, se encuentra taxativamente afirmada en Lévi-Strauss. Su Antropología cultural es una especie de crítica, según el modelo de Kant, del universo humano, ofreciendo el inventario de las constricciones mentales, "el denominador común de todo pensamiento y de toda reflexión", que permite conocer al hombre en la medida en que "el espíritu humano no es libre"; es decir, en la medida en que queda neutralizado el hombre interior. Piensa que el objeto de la filosofía tradicional consistió en "afrontar el problema de saber en qué medida el espíritu humano es libre". Acepta por consiguiente que "toda filosofía es filosofía moral". Las

⁵⁷ Marcuse reivindica las aspiraciones y el legado de esas sectas que, constantemente marginadas en la historia, entiende que fueron portadoras de un interés centrado en la genuina moralidad, en servir al "auténtico destino del hombre", al "ideal de la *humanitas*", por encima de los órdenes convencionales e instituciones establecidas (H. Marcuse, *El marxismo soviético*, tr. Juan M. de la Vega, Madrid 1958, pp. 192-93). Fabro señalaba en los practicismos subsecuentes a Kant (por su parte preocupado ante todo por la filosofía encargada de "instaurar el reino de los fines"), doctrinas regidas por ideales tendientes a establecer "el reino de Dios" en medio de los hombres, y por mano del propio hombre; especie de "joaquinismos" de una era secular y atea (Fabro, loc. cit., p. 63).

⁵⁸ S. Alvarez Turienzo, *Revisionismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo* (Madrid 1969) pp. 275 ss. En la función de "formar el espíritu", tarea constante de la filosofía, para Piaget, ésta se manifiesta en dos formas "que podrían llamarse centrípeta y centrífuga"; la primera ha mantenido constante su cometido, que entiende radicado en "un esfuerzo de coordinación de los valores en el más alto sentido, que trata de situar los valores del conocimiento en el conjunto de los restantes fines humanos. Desde este punto de vista [concluye], la filosofía conduce esencialmente a una *sabiduría* o especie de fe razonada, sea de naturaleza moral, social o metafísica". En el sentido centrífugo, añadirá, "cuando un grupo de conocimientos filosóficos llega a alcanzar una cierta precisión da lugar a la formación de una ciencia particular nueva que se separa del tronco común". En relación con ese movimientos centrífugo del saber hacia la ciencia resultará la "innegable crisis de la filosofía", entendida como constante cognoscitiva de áreas específicas de objetos (J. Piaget, *Psicología pedagógica*, tr. F. J. Fernández Buey, Barcelona 1969, al hablar de "la enseñanza de la filosofía, pp. 67-69).

constricciones a que se refiere Lévi-Strauss son “constricciones exteriores”, en relación con las cuales la humanidad queda regulada por “los grandes determinismos de orden biológico y demográfico”, es una perspectiva bajo la cual el hombre está comprendido en “la fatalidad de su naturaleza”, propia de una ciencia que tiene por sujeto un “observador” no participante: el “observador de otro planeta que poseyese una perspectiva absolutamente objetiva y completa”. Esto es lo que entiende Lévi-Strauss por ser “un científico”. Su única preocupación consiste en someter al hombre a la mirada neutral de la ciencia, en “transformar las ciencias humanas en ciencias”⁵⁹.

La “muerte del hombre”, diagnosticada dentro de esa línea de pensamiento⁶⁰, sucede a y se corresponde con la muerte de la filosofía, que había tenido siempre su tema central en la reflexión sobre el hombre interior. La muerte de la filosofía ocurre cuando se volatiliza el mundo del sujeto. La perspectiva objetiva se convierte en punto de vista absoluto y completo. Las cuestiones relativas al hombre pasan a ser pseudocuestiones, acaso tolerada como fondo de creencias incommunicables, pero sin crédito para integrarse dentro del estatuto de la ciencia. Aquel saber que todavía, y a pesar de todo, figura bajo estos supuestos como filosofía decidirá que no hay cuestiones, es decir, problemas reales, propiamente filosóficos; y que la filosofía tendrá

⁵⁹ P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, tr. F. Serra Cantarell (Barcelona 1969) pp. 24-33. Un lugar donde se recogen y definen esta posición en la obra de Lévi-Strauss es el de la presentación del primer tomo de *Mythologiques*. La investigación etnográfica se ocupa de “trazar el inventario de constricciones mentales, un nivel donde una necesidad se revela, inmanente a las ilusiones de la libertad”; “exigencias de la vida social objetivadas en las instituciones, repercuten en el espíritu de los hombres”. Leyes operantes en profundidad explican de hecho lo que parece arbitrario o se pretende libre. El espíritu, de cara a sí mismo, aunque con apariencias contrarias, se ve reducido a cuadrar con los objetos: “les loi de ses opérations n'étant pas alors fondamentalement différentes de celles qu'il manifeste dans l'autre fonction [un espíritu que parece perfectamente libre de abandonarse a su espontaneidad creadora], il avère ainsi sa nature de chose parmi les choses. Sans pousser aussi loin le raisonnement, il nous suffira d'avoir acquis la conviction que si l'esprit humain apparaît déterminé jusque dans ses mythes, alors *a fortiori* il doit l'être partout”. Lévi-Strauss admite que su posición ofrece una problemática cercana a la del kantismo, en el sentido de tratar de descubrir la red constrictiva referencial para toda experiencia, pero sin suponer un sujeto, un “kantismo sans sujet transcendantal”, como observó Paul Ricoeur. En efecto, el sistema de verdades a que llega el estudio científico del hombre apunta a un “pensamiento objetivado”, que remite a un “objeto dotado de realidad propia, independiente de todo sujeto”. “Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, at à leur insu” (C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, *Le cru et le cuit*, Paris 1964, pp. 18-20).

⁶⁰ C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, tr. F. González Aramburo (México 1964) p. 357; M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, tr. Elsa Cecilia Frost (México 1968) p. 332; M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg. Génesis del “homo typographicus”*, tr. Juan Novella (Madrid 1969) pp. 35 ss.; A. Dumas, ‘Dios como protesta contra la muerte del hombre’, en *Concilium*, junio 1972, pp. 391-98.

⁶¹ Ayes, de acuerdo con Ryle, y bajo el influjo del tardío Wittgenstein, piensa que “la tarea del filósofo consiste más en resolver enigmas que en descubrir verdades” (J. A. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, tr. Ricardo Restá (Buenos Aires 1965) p. 33; cf. J. S.-P. Hierro, *Problemas del análisis del lenguaje moral* (Madrid 1970) pp. 13-34. No toda la filosofía analítico-lingüística se pronuncia tan radicalmente. Lo que sí mantiene es que “el lenguaje filosófico, cuando es responsable, is scientific language about scientific language: the task of philosophy is to elucidate the logic of scientific language itself” (Varios, *Philosophy of Science*, “Introduction” por A. Danto y S. Mor-

por cometido demostrar justamente eso: que no hay problemas al respecto que resolver, sino únicamente preguntas a disolver en su inanidad⁶¹.

Kierkegaard advertía: “mi pensamiento capital es que se ha olvidado el existir y lo que tiene que significar interioridad y ser hombre”. Camus, al comienzo de *El mito de Sísifo* sostiene que la cuestión de saber “si la vida tiene sentido es el problema filosófico fundamental”.

De ahí que nos encontremos por una parte con la “suspensión” de lo personal ante los códigos objetivos; por otra, la denuncia de las objetividades ante el credo de la conciencia. Si Wittgenstein coloca esto último en la zona de “lo místico”, de aquello “de lo que no cabe hablar”, Polanyi afirma de lo primero: “el ideal del estricto objetivismo es absurdo”⁶².

LA FILOSOFÍA-ÉTICA COMO FORMA DE SABIDURÍA

Ha sido tentación frecuente, experimentada y consentida, en el mundo occidental moderno y contemporáneo, la de poner fe ilimitada en la ciencia. En ella se creyó encontrar la base de la única civilización capaz de ofrecer crédito sin límites para asegurar la existencia. Sin embargo, no se ha correspondido el avance científico con la satisfacción de las aspiraciones humanas. La “opción por el racionalismo”, como valor medular de la vida, llamado a asegurar todos los demás, si bien propugnada con energía a partir de la mencionada fe en la ciencia y en el espíritu que llevó a desarrollarla, no ha significado para muchos ninguna especie de redención, antes al contrario ese racionalismo nos aleja de la “filosofía humanística” que Aristóteles consideraba importante llevar a la perfección. Lo más fundamentalmente humanístico quedará silenciado. La ciencia y su racionalidad se hacen opacas a los intereses que parecen los más vitales del hombre. La opción por el racionalismo científico tienden a convertirse en aproblematismo humanista. Hay problemas humanos en efecto que, entendidos como pseudoproblemas por el espíritu científico, son sin embargo los más vitales, al menos para quienes no han depositado previamente su fe en la ciencia. Husserl denunciaba este hecho en 1933; ante esa problemática vital “la ciencia nada tiene que decirnos”.

El universo de la ciencia, universo a imagen de la razón positivo-analítica, podrá ser asumido, y estará llamado a serlo, como vía fértil de acceso a la realidad para resolver, a un determinado nivel, sus problemas. Pero serán denunciabiles tales soluciones por parte de quienes experimentan cómo de hecho ese universo repercute negativamente en la comprensión de la propia realidad, en concreto la humana, por cuanto excluyen del área de la comprensión precisamente todo aquello que es más importante atender. Esa denuncia se ha proseguido desde Husserl en diversas direcciones. Se ve puesto en peligro el hombre desde dentro de su morada, desde la mentalidad que se ha formado y en la que hace consistir la empresa de ser hombre. Una

genbesser, Cleveland-Nueva York 1961, p. 21). La posición clásica de la escuela analítico lingüística, representada en la escuela de Oxford, puede verse criticada en E. Gellner, *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology* (Londres 1959).

⁶² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522, 5.4541 y 7; M. Polanyi, *Personal Knowledge...*, p. XIII.

nueva forma de “vida teórica” domina la vida, considerándola como objeto de manipulación técnica. Pierde en el caso todo significado originario la práctica. La realidad —también la histórica— queda desposeída de su dimensión de *signum*, produciéndose en un puro contexto de *res*. Esa desposesión incide en la libertad y la responsabilidad; es decir, en la sustancia moral de la existencia. Lo que por moral cabe dentro del universo positivo-analítico es la fuerza que el sistema contiene para provocar un proceso de adaptación. Lo que se ha dejado fuera es la problemática que mira a la identificación interna y a su despliegue de sentido. Desde la segunda de esas posiciones la primera coincide, en efecto, con el discurso neutro que la positividad establece sobre la naturaleza como técnica de administración de la misma ⁶³.

Para quebrantar ese discurso administrativo se impone un cambio en la orientación del espíritu, que se interese por revelar y actuar potencialidades en vez de dominar acontecimientos.

Nada puede detener la acción de quienes, de espaldas al sistema, promueven el ejercicio de las potencialidades, urgen su toma de conciencia y estimulan su discurso autónomo en orden a conseguir para cada hombre aquella vida que por sus caminos propios le lleve a cumplimientos significativos. Ningún orden de cosas dado se ha establecido cronológicamente de otra manera. No existe justificación para sancionar lo una vez constituido como canónico respecto a lo que siempre de nuevo ha de constituirse. Las exigencias que se plantean de este lado de lo llamado a constituirse según su propia razón de existencia no son acalladas por ningún orden sancionado, por más que se pretenda que esa sanción tiene mejores garantías. Los dictados del positivismo dejan libre la voz que de continuo ha de expresarse en su lenguaje, tanto más distante, menos audible, cuanto que la distancia entre lo sancionado y la voz de las aspiraciones sea más marcada. Cuando lo establecido lo es por una mentalidad positivo-analítica la voz interior no tiene otra opción que la revolucionaria. Pero si la revolución no ha de quedar muda tiene que cargarse de aquellos contenidos en libertad que precisamente se hacen patentes en los estadios que el positivismo prejuzga haber superado: los contenidos que constituyeron la sustancia de las religiones y las metafísicas. La revolución no conduce pues a la mudez sino a las significaciones orientadoras para dar sentido a aquellas cosas que en el hombre son las más fundamentales. La mentalidad humanístico-hermenéutica entra en contacto con esas significaciones y se expresa en concepciones sapienciales que son la antítesis de las positivas.

De alguna manera la sabiduría estuvo presente en toda visión metafísica de la realidad. Hoy, sin embargo, podemos hablar, en el sentido fuerte de la expresión, de una *resapiencialización* del pensamiento filosófico cuyo primer cometido es el de “destruir” las racionalizaciones y sistemas del pasado. Se replantean así los perennes problemas de la filosofía a nivel de una *Ur-Metaphysik*, como aquello en que precisamente consiste la sabiduría.

⁶³ Cf. Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, “Introducción”, pp. 11 ss.; véase en *Werturteilsstreit*, ed. por H. Albert y E. Topitsch (Darmstadt 1971), las colaboraciones del propio Albert y compararlas con las de J. Habermas (esta última, pp. 334-52; para Albert, pp. 497-517); E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Werke*, VI (La Haya 1954).

En la concepción filosófica tradicional gobernada por la razón en su uso lógico dominan categorías como las de unidad, orden, regularidad. Incluso en la representación de la existencia humana y sus peripecias: la política, la moral, la religión. La lógica es insolidaria con la profética. La filosofía de Occidente, en cuanto específicamente occidental, se desarrolló significando el desplazamiento de lo profético por lo lógico. Esto tiene especial significación por lo que concierne a la ética⁶⁴.

Es de notar que el modelo de un mundo en orden regido por leyes lo encontraron los griegos realizado inmediatamente en el ámbito del gobierno político del Estado, de la *polis*. La categoría de *nomos*-ley en la que se expresa el orden fue originariamente pensada teniendo presentes las regularidades del comportamiento ciudadano en seguimiento de una tradición, como costumbre, o ajustándose a imperativos provenientes de la autoridad. Costumbres e imperativos traducen las normas sobre las que se sostiene el orden sancionado. Ante la observación de las regularidades y armonía de conjunto de la naturaleza, se proyecta posteriormente sobre ella la categoría de ley, en principio de significado político-moral, y se piensan las cosas exteriores al hombre constituyendo el orden del universo mantenido por regularidades o leyes naturales. Hombre y mundo se encuadraban en una visión armónica respondiendo a principios constituyentes y rectores que permitían ver el todo de lo existente amparado por la unanimidad de la naturaleza. Pero la naturaleza contemplada a la luz de un modelo originariamente expresivo del orden político dejaba traslucir el esquema de elementos que en el ámbito de lo humano tenía su inmediata identificación. Los rasgos de esta visión, que será la cultivada por la filosofía, tal y como ésta se configura en su forma clásica, pueden reducirse a estos tres: armonía, racionalidad, antropomorfismo.

La *armonía* se entenderá como orden o arquitectura consonante de elementos supuesto lo cual cada realidad, definida en sí misma, tiene un determinado puesto ajustado en la unidad del todo.

La *racionalidad* pone de relieve como principio de esa constitución y ajuste el principio del *logos*. Todo lo que es y todo lo que acontece está determinado por ese principio. Entenderse con el mundo es "dar razón" de él, una razón que es la sustancia del propio mundo.

⁶⁴ Oriente ha sido la patria de las sabidurías. Notemos cómo la mentalidad sapiencial que estamos registrando y que cunde hoy en Occidente tiene rasgos comunes con los del saber oriental. Sabios de esas latitudes tienen en la actualidad notorio predicamento entre nosotros. Como en pocas otras ocasiones de la historia el pensamiento de Asia presiona sobre Europa con indiscutible poder de contagio. Refiriéndose a esas dos áreas de mentalidad escribió Hans Freyer, y ello puede servir para caracterizar por contraste la naturaleza de la sabiduría: "Más profundos que nosotros son muchos, también más sabedores de potencias oscuras, mejor dotados para el éxtasis, para ponerse acordes con el innominado todo y para hundirse en la nada. Pero nosotros somos más claros y, en caso de duda, incluso duda de pensamiento, tomamos el partido de nuestra propia existencia. La fuerza para esto la han defendido los griegos contra Asia, quizá fueron los primeros en luchar por ella, nosotros somos sus herederos. En este sentido, los griegos justificaron de verdad la filosofía, al cultivarla no al comenzar el crepúsculo, como síntoma y principio de su decadencia, sino en la plenitud de su vida y como parte integrante de su humanidad" (H. Freyer, *Historia universal de Europa*, tr. Antonio Tovar, Madrid 1958, p. 337).

Antropomorfismo quiere decir que el hombre es “microcosmos”, modelo inmediatamente comprensible que permite ingresar en la comprensibilidad del universo o “macrocosmos”. Lo mismo que el mundo humano se explica por recurso a las instancias de ser, querer y pensar, así se explicará también la naturaleza. Una naturaleza constitutiva, una fuerza operativa y una providencia rectora son los datos radicales de esta visión, en la cual la estructura del microcosmos está modélicamente presente en el macrocosmos.

Pero esas tres características mencionadas no son fácilmente aliables entre sí. Concretamente el antropomorfismo implica factores, como son los relativos al querer y al providenciar, que suponen introducir causas activas y anticipar planes u obrar por fines, que resultan difícilmente permeables a la racionalidad. La racionalidad, en su versión lógica, tiene su campo propio de aplicación definido en la constitución dada de las cosas y sus estructuras invariables. Pero allí donde entra en cuentas la acción con signo de cambio o proceso en el tiempo, la racionalidad sólo puede hacerse presente por reducción de las causas y fines a la constitución. La estructura del ser domina el curso del acontecer. El tipo perfecto de racionalidad lo ofrecerán las matemáticas.

En todo caso, el proceso racionalizador abierto por la filosofía griega se manifestará como autocrítica de los sistemas heredados cuyo resultado será la eliminación en el cuadro de consistencias filosóficas de todo elemento no encuadrable dentro de la racionalidad según el modelo matemático.

Esto quiere decir que el tipo de pensamiento que se impone en la filosofía pasará a consistir en sistemas que puedan ser pensados sin residuo irracional. El gobierno del pensar tenderá a ser autónomo. El pensamiento no será ontocrático. El pensar consistente será logocrático, en el sentido de teoría impersonal y vacía⁶⁵. El modelo matemático en su forma general de lógica se instala en el centro de la reflexión crítica para que el pensamiento tenga solidez. De este pensamiento del que desaparece el ser desaparece también el hombre. Con ello se hará patente la oposición entre antropomorfismo y racionalidad.

El estudio de la naturaleza a la luz de la racionalidad matemática da origen a la ciencia positivo-natural. Aquello que el conocimiento de la ciencia mantiene es la actual estructura de un mundo del que han sido eliminados los elementos antropomórficos de motivaciones, orientaciones o fines. Con esto las leyes de la naturaleza se independizan del marco humano que les había dado origen. La ciencia, que tiene por cometido principal descubrir y formular esas leyes, puede hacerlo en la medida en que silencia la presencia de cualquier residuo humano en el universo en que esas leyes imperan.

Un problema abierto es el del propio hombre. Se ofrecen al caso dos salidas. La primera consiste en devolver el préstamo de inteligibilidad recibido. El orden del universo natural se entendió por analogía con el orden humano en sociedad según la vieja racionalidad antropomórfica. ¿No podrá acaso, y a la inversa, entenderse el orden humano en cualquiera de sus ma-

⁶⁵ Cf. M. Honecker, *Konzept einer sozialetischen Theorie* (Tubinga 1971) p. 28, citando a Arend Th. van Leeuwen, 'Das ontokratische Kulturmodell', en *Das Christentum in der Weltgeschichte*, 1966, pp. 114 ss.

nifestaciones como trasunto o análogo del nuevo orden natural conforme al modelo de la racionalidad matemática?⁶⁶.

La segunda salida discurre a base de denunciar el modelo explicativo matemático como inepto para penetrar en el mundo del hombre en cuanto el hombre no es realidad exterior encuadrable dentro del ámbito de cosas naturales. Para el hombre interior, definido por ser el reino de las voliciones y los planes, el pensar según el modelo matemático es inadecuado. Kant delimitó en la *Crítica de la razón pura* el alcance de la racionalidad según ese modelo matemático, pero cuidando de poner aparte al hombre, al hombre interior, sujeto de libertad y habitante del reino de los fines, como no alcanzable por esa racionalidad. El hombre como sujeto moral responde a una legalidad autónoma —ley moral interior— distinta de las leyes que rigen para el “ciclo estrellado” o mundo exterior⁶⁷. Hegel denunció esa racionalidad matemática como inadecuada para comprender un mundo entendido como el devenir de una conciencia, comprendido por tanto de nuevo antropomórficamente, y en el que la voluntad y el fin de la práctica kantiana se extiende a reino que engloba la totalidad. Frente al subrayado de la racionalidad que se manifestó imposible de aliar con el querer y el providenciar, y que al privilegiarse termina eliminando a estas dimensiones, Hegel privilegia lo contrario, lo que implica evacuar la vieja racionalidad. Frente a la racionalidad mecánica, neutra a las voliciones y los fines, cuyo órgano propio eran las matemáticas, se impondrá una racionalidad que se adecue a un universo que comporta un designio inmanente. Con ello desaparece la imagen del mundo como orden y armonía, para tomar la de sentido. Esta nueva racionalidad se llamará dialéctica, podría llamarse genéricamente orgánica, contrapuesta a la lógica. El sentido es iluminador de la realidad como discurso en el tiempo. El modelo para ingresar en la comprensión del universo lo ofrecerá la historia⁶⁸.

Con este cambio de perspectiva reingresa en la visión todo aquello que paso a paso había sido eliminado por la racionalidad de la ciencia; o sea, la comprensión del mundo como interioridad cargada de sentido. La ciencia responde a una vocación tal que, oída y secundada, hace enmudecer todo otro oráculo. Quien ha sido llamado por la ciencia queda dentro de ella. Cualquiera voz venida de fuera, incitante a romper su contextualidad lógica,

⁶⁶ Partiendo de la “bête machine” cartesiana llega a su “homme-machine” La Mettrie. *Système de la nature*, del Baron de Holbach, es una especie de suma del materialismo mecanicista, en la cima de la que ha podido llamarse “era hobbesiana”, en la que el hombre podía ser estudiado dentro de un discurso geométrico, hablando de sus sentimientos como si fueran “líneas, planos y cuerpos” (Spinoza, *Oeuvres complètes*, París 1954, p. 468; *Ibid.*, 405, 543-46). Fontenelle (1657-1757) se expresa por su siglo cuando afirma que “l’esprit géométrique” no tiene por qué limitarse a ser aplicado a los asuntos geométricos, sino que bien puede ser transportado a otros conocimientos: política, moral, crítica y hasta la elocuencia; una obra de éstas “en sera plus beau, toutes choses d’ailleurs égales, s’il est fait de main de géomètre” (*De l’utilité des Mathématiques et de la Physique*, *Oeuvres*, París 1818, I, p. 34).

⁶⁷ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, loc. cit.; para ver la reacción del idealismo alemán contra el mecanicismo, G. Lukács, *Prolegómenos a una estética marxista*, tr. M. Sacristán (Barcelona 1969).

⁶⁸ La presentación, en tono crítico, de esa tendencia, en K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton 1950); también la citada obra *La miseria del historicismo* (*The Poverty of Historicism*, 1944, Londres 1961).

será tenida por engaño o superstición⁶⁹. El científico no conoce el entusiasmo ni el profetismo. Esto es precisamente lo que vuelve a ingresar en la consideración con la racionalidad histórica que propone Hegel.

Tras la imponente fachada de sistema que ofrece el pensamiento de Hegel, se oculta el fin de todo lo que para la filosofía había sido sistemático, a saber los sistemas basados en la racionalidad griega. Lo que se pone en su lugar tiene que ver, en cambio, muy de cerca con las viejas sabidurías. La orientación teórica tradicional vuelve a ser práctica y priman los intereses ético-religiosos sobre todos los demás. La sustancia de esos intereses en el caso de Hegel derivarán de la moral y teología cristiana, aunque en él reciban una expresión secular⁷⁰.

La concepción de la filosofía en función de la ética depara una comprensión de aquélla como sabiduría. Decir sabiduría equivale a acercar los extremos de hacer, pensar y creer. La pregunta fundamental y que resume todas las demás para la sabiduría es la que inquiriere sobre el "sentido de la existencia". Ante esa pregunta no caben las distinciones entre teoría y práctica; dentro de la práctica, entre ética, política y designio inmanente de la historia. Siempre que en la propia marcha del discurso filosófico ocurre ese acercamiento o fusión de intereses, tropezamos a la vez con visiones del mundo que se acercan a lo sapiencial. Es el caso de Platón frente a Aristóteles, de San Agustín frente a Santo Tomás, de Hegel frente a sus antecesores del racionalismo⁷¹. Ese pensamiento sapiencial está imbuido de componentes utópicos. Su racionalidad tiene que ver con el sentido abierto de la libertad, contra la otra racionalidad, la que distingue entre lo teórico y lo práctico, y ve en la práctica la actualización de órdenes teóricos dados. No es que en esta última racionalidad no tenga un puesto la ética. Lo tiene y perfectamente diferenciado, aunque consecutivo a las estructuras teóricas, que en el caso tienen la primacía⁷². En las sabidurías el centro y principio de la reflexión es de sustancia moral: moral como actitud, inspiración o estructura existencial, al margen de contenidos. Ser y ser moral se identifican. Todo hablar del hombre, como último hablar metafísico, será en el fondo moral.

El pensamiento no se identifica con un sistema de verdades objetivas, sino que coincide con el despliegue de la existencia interior, del drama de vivir. El contenido de ese pensamiento es un mensaje en acción. Dentro del pen-

⁶⁹ Un claro ejemplo en J. Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, tr. F. Ferrer Lerín (Barcelona 1971); cf. S. Alvarez Turienzo, 'El proceso al hombre en Jacques Monod', en *Arbor*, n. 324, dic. 1972, pp. 363-75.

⁷⁰ Cf. supra, notas 1 y 6.

⁷¹ Para la comparación entre Platón y Aristóteles, véase G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles* (Munich 1973) pp. 160-66; en relación con san Agustín y santo Tomás, Varios, *Saint Augustine* (Nueva York 1960): J. Maritain, 'St. Augustine and St. Thomas Aquinas', pp. 197-223; E. Gilson, 'The Future of Augustinian Metaphysics', pp. 287-315; M. Blondel, 'The latent Resources in St. Augustine's Thought', pp. 317-53). Para Hegel, véanse las obras de Popper, cit. en n. 68; también las referencias a Hegel en C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica* (Madrid 1961).

⁷² Se dará la tendencia a entender los mandamientos sustituidos por reglas de juego (P. Koubiczek, *Ethical Values in the Age of Science*, Cambridge University Press 1969, p. VII, 61-64).

samiento que consiste en sistemas de verdades objetivas, la ética empieza por ser un código. El principio de la misma es teórico, y su organización como saber gira en torno a los problemas de un específico tipo de razonamiento. También hoy, y frente a la ética entendida como autorrealización, o saber sobre el ser que llega a ser lo que es, está aquella otra que entiende por ética, en conexión con la racionalidad científica, el discurso analítico sobre un cierto género de enunciados, aquellos que reciben expresión normativa. En ese discurso analítico se tratan cuestiones teóricas, las relativas a encontrar “buenas razones” para validar, vindicar o justificar la funcionalidad de los mismos en el contexto de la vida⁷³. Ante la actitud sapiencial penetrada de sustancia ética, siendo esa sustancia el principio mismo de la realidad, esa otra ética aparecerá como algo espectral, derivativo y producto de una mera denominación extrínseca. La racionalidad sapiencial encontrará evacuada aquí la realidad misma que interesa poner de manifiesto. Para la racionalidad teórica se trata de hacer lo único que cabe hacer en términos de fehaciente racionalidad.

Si se prescinde en cierta literatura actual, precisamente aquella que se acepta por más radicalmente progresiva —en concreto la literatura eético-religiosa—, si se prescinde en esa literatura de una contextualización externa, meramente verbal, con la doctrina que transmite el núcleo teológico-moral de la tradición, la propia sustancia de esa literatura tiende a remitirnos a unos principios que están más allá de aquella cima en que la tradición vio la “plenitud de los tiempos”. En esa “plenitud de los tiempos” más bien se daría una manifestación felizmente comprensiva y armonizadora de algo que tendría su origen y se habría mostrado en toda su fuerza en momentos anteriores. En filosofía la plenitud socrático-platónica sería vista como una “acomodación” frenadora del empuje del pensamiento que se manifestó en los orígenes de los grandes presocráticos. Esta misma tendencia “arcaizante”, en el sentido de vuelta, no a lo primitivo informal, sino a las protoformas, a los principios o “archai”, de los “primeros que filosofaron” en el caso, se advierte en el campo religioso-moral.

Refiriéndose Jaspers a los eventos espirituales cumplidos en el “tiempo-eje”, entre los años 800-200 antes de Cristo, ve ahí la época en que “se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos”⁷⁴, y cuyos protagonistas fueron sincrónicamente en separadas áreas geográficas, Lao Tsé y Confucio, Buda, Zarathustra, Parménides y Heráclito, Elías, Isaías y Jeremías. Se pregunta si la importancia y significación del salto histórico que por entonces y mediando estos hombres, se cumple, no aumenta “en la misma medida que profundizamos en el tiempo”; si no es este tiempo, no “son sus creaciones, medida de valor para todo lo posterior...”. Si “la amplitud del salto a nuevos mundos espirituales en los fenómenos del tiempo-eje” no “significan la cima espiritual de la historia hasta el presente”. Es decir, la verdadera plenitud de los tiempos. Si, por consiguiente, ante su

⁷³ Cf. E. E. Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*, tr. I. F. Ariza (Madrid 1964); la cit. obra, *Werturteilsstreit*, dedica su parte IV, pp. 417 ss., a los problemas de validación, justificación o conocimiento del mundo axiológico.

⁷⁴ K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, tr. Fernando Vela (Madrid 1953) p. 8.

altura y su insustituibilidad, no “palidece lo posterior ante lo anterior, Virgilio ante Homero, Augusto ante Solón, Jesús ante Jeremías”⁷⁵.

Atendida la literatura antes aludida estas preguntas recibirán una respuesta afirmativa. Y ello también en el caso religioso. El pensamiento ateo-radical, aunque se presente como ciencia, se hace más comprensible si se le entiende en contexto religioso. Un pensamiento como el de Marx o Nietzsche entra en esta categoría⁷⁶. El pensamiento teológico parece contagiado de este mismo arcaísmo. Tras la aceptación de la “altura e insustituibilidad” de todo lo posterior, se nos describe con colores pálidos, cuando no grises o tenebrosos, por comparación con lo anterior. Lo anterior aquí es Jesús. Pero el propio Jesús recibe una identidad que obliga a pensarle más que como sí mismo como un Jeremías. La palabra exabrupta, desnudamente profética de los orígenes, parece ser la verdadera “medida del valor”, la verdadera “cima espiritual”, la inequívoca “plenitud de los tiempos”; en caso de que para esa expresión se conserve algún sentido. El predominio que en esa literatura tiene la interpretación genética o *a tergo*, la disposición hermenéutica ante los textos y contexto históricos, lo mismo que ha llevado a resolver a Sócrates en los momentos más plenos del filosofar originario, permite llevar a resolver a Jesús en lo que parece más pleno que él mismo, en las imágenes monstruosas a fuer de sobrehumanas, como las veía Nietzsche, de los viejos profetas⁷⁷.

Las implicaciones de este hecho son múltiples. Aquí sólo quiero subrayar una: la que comporta el sentido arcaizante, de vuelta a los principios, presente en esas actitudes y doctrinas. Se trata de la puesta entre paréntesis de la medida, la racionalidad, el orden, o de los impulsos orientadores a esos resultados, para afirmarse en la fuerza, la espontaneidad y el carisma. A esta forma de retroceso de la reflexión a los principios y a la puesta a existir desde ellos, frente a la reflexión crítica de la filosofía o su correspondiente religioso la teología, es a lo que llamamos, en el sentido estricto de la palabra, sabiduría. Como el pensar y hablar en términos sapienciales según lo descrito, es característico de la mentalidad del presente, en cuanto no deriva a su contrario —la racionalización analítica que nada sabe de principios—, podemos hablar de una *resapiencialización* de los problemas que plantea la realidad, precisamente y sobre todo de los problemas humanos, los que dicen relación al ser del hombre y sentido de la existencia, los problemas antropológicos y los religioso-morales.

Desde el momento que actualmente aparecen como fungibles posiciones, al menos difusamente tomadas, como las de Marx, Nietzsche o Heidegger con las de ciertos teólogos, ello quiere decir que han dejado de importar los contenidos; lo importante son las actitudes. Por sus contenidos de doctrina,

⁷⁵ Ibid., pp. 26-27.

⁷⁶ Huelga decir que de nada parece más cuidadoso el pensamiento de esos autores, y no sólo de ellos entre sus contemporáneos y sucesores, que de “destruir” los sistemas filosóficos de las épocas que se habían considerado de madurez, rastreando después en fuentes de inspiración más originarias. Los “presocratismos” e incluso “antisocratismos” han florecido con profusión. La aversión con que la teología mira a las doctrinas que tradicionalmente se desarrollaron en relación con la filosofía griega es rasgo bien definido de la literatura actual al caso.

⁷⁷ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Werke*, ed. Schlechta, II (Munich 1960) n. 52, p. 614.

Confucio, Buda y Jesús, cada uno por su lado, representa *una* visión, orientación o programa de vida. Pueden descubrirse elementos comunes en sus doctrinas; pero lo verdaderamente común, lo que les sitúa en un plano de universalidad es su actitud. Actitud que se cifra en preguntarse por el sentido de lo existente en relación con el problema de redimir al hombre de servidumbres, de rescatarlo para la libertad.

La resapiencialización de la vida a que nos hemos referido se resume en su repraxización. Ocurre entonces que el único problema verdadero es el antropológico. La respuesta a ese problema no es de índole lógica o teórica, sino ética o religiosa.

Dentro de este contexto las nuevas sabidurías coinciden con las viejas, haciendo viable una base de comunicación ecuménica⁷⁸. Comunicación efectiva en tanto se trate de rescatar y activar las disposiciones salvacionistas que por debajo de credos, códigos y programas, traducen las últimas aspiraciones de las conciencias. Cuando reaparece la separación es cuando, más acá de las actitudes, empiezan a perfilarse los contenidos. A nivel de los contenidos comienza a producirse de nuevo la particularidad. Las sabidurías consecuentes consigo mismas rehuirán por eso toda dogmática.

No es la primera vez que se da en la historia un movimiento de denuncia de la racionalidad crítica supuesta por los sistemas. Esa denuncia la ha hecho siempre la sabiduría, y ello en nombre de la voz profética que apela a nueva vida; nueva vida que adviene a la escucha de significaciones llamadas a concretarse en un tiempo abierto; contra la voz o la palabra definitiva que termina en conocer las cosas y darlas de una vez para siempre por establecidas.

Los sistemas clásicos de pensamiento se cifraron en captar el mundo como orden racional, trasunto de un hombre comprendido como razón. La imagen consecuente de Dios era la del pensamiento absoluto, siendo el mundo el espejo de su sabiduría. En el pasaje de la *Metafísica* en que Aristóteles se refiere a la sobria lucidez de Anaxágoras, frente a la confusa visión de su predecesores, ve su hazaña en haber alcanzado a tener la justa imagen del principio del universo, que era la mente, es decir, la sustantivación absolutizada de la idea socrático-platónica del sabio⁷⁹.

La sabiduría, al contrario, no se interesa por la racionalidad establecida del ser, sino por el sentido de lo que adviene. Considera que lo importante no es saber qué sea la realidad, sino realizarla; no busca la definición del

⁷⁸ La interpretación que Nguyen-van-Huy da de la obra de Camus es reveladora de lo que constituye una tendencia de épocas. Ordena su exposición bajo una "metafísica de la felicidad", donde lo ontológico se resume en lo ético, dentro de un contexto integrable en la *philosophia perennis* que se cuida ante todo de encontrar sentido a la vida, al modo como entiende Huxley la *philosophia perennis* (P. Nguyen-van-Huy, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Neuchâtel 1962, p. X; A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, Londres 1961, p. 9; Whitehead, *Le devenir de la religion*, París 1939, pp. 166, 221-23). No debe olvidarse que la filosofía en su forma metafísica nunca había perdido el contacto con el saber sapiencial como fondo de su inspiración (J. Pieper, 'Qué significa filosofar?', en *El ocio y la vida intelectual*, Madrid 1962, 148-52; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Nueva York 1957).

⁷⁹ Aristóteles, *Metaph.*, I, 4, 984 b; aunque Aristóteles critica a Anaxágoras por no haber mantenido en la realidad ese principio, después de haberlo afirmado verbalmente. La misma crítica había sido hecha por Sócrates, según *Fedón*, 97 B ss.

hombre y menos la de Dios, busca salvar al hombre, desvelar la economía de una redención. La sabiduría es camino de vida, no sistema de conocimiento. Su expresión tendrá la forma de mensajes que estimulan la reflexión e iluminan las decisiones. Dios, sujeto absoluto de la sabiduría, será concebido a imagen del profeta, no del filósofo. Profeta absoluto en el que el mensaje se identifica con el poder, siendo entonces el mundo profecía —no idea— realizándose. Dios será el proferidor de la historia, donde el proferir significa a la vez hablar y realizar.

Frente a una metafísica de principios la sabiduría en cuestión se orienta escatológicamente. Liberado el hombre del círculo de la necesidad natural tiene por morada la historia como hecho suyo y horizonte de su existencia. Esa existencia en la historia se despliega bajo el impulso del carisma. Pierden importancia los órdenes sancionados que pueden actuar opresoramente como “segunda naturaleza” y en su puesto se hace operativa la anticipación del futuro abierto al reino de la libertad, de contenido moral. Ha podido señalarse el hecho de ver cómo la teología, dentro de esta orientación escatológica, invierte la relación tradicional del estudio de las postrimerías, que, de ser tratadas como conclusión del desarrollo de la dogmática, pasan a ser capítulo introductorio e incluso resolutorio de la misma. El tratado *De novissimis* en efecto viene a constituir “los prolegómenos de toda teología”⁸⁰. Para la visión profética de la historia esta inversión resulta, no ya obvia, sino obligada. La forma que toma la sabiduría en la actualidad se hace solidaria, a todos los niveles, no sólo el teológico, de ese pathos profético, que es el llamado a orientar la realización del reino del hombre. En eso se cifra justamente la sabiduría.

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO

⁸⁰ Cf. Honecker, *Konzept einer sozioethischen Theorie*, pp. 3, 74, 86. La apocalíptica o la escatológica dominan en la imagen que del mundo del hombre nos dan las sabidurías del presente, sean de inspiración cristiana o ateas. Lo postrimero es lo primero en el ámbito de la práctica, que se regirá por “el principio esperanza” (Bloch, Moltmann). Esa práctica se vive desidentificada respecto a todo tipo de “reconocimientos” convencionales, compensando la extenuación de contenidos con la autenticación de actitudes. Las sabidurías son pobres en el registro analítico de la realidad; su riqueza hay que buscarla en la línea que persigue la indagación global de sentido, al modo como Huxley ve el discurso de la “*Philosophia perennis*”, o como san Agustín entiende la “sabiduría” frente a la ciencia (*De Trin.*, XIV, 8, 11). La pregunta por el “sentido de la existencia” recobra entonces plena actualidad. (Cf. H. Reiner, ‘El sentido de nuestra existencia’, en *Vieja y nueva ética*, Madrid 1964; H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, Düsseldorf 1971; K. Britton, *Philosophy and the Meaning of Life*, Cambridge University Press 1969, pp. 1-3; obra interesante por discutir el problema del sentido del universo y de la persona en relación con la filosofía analítica, desde Hume a Wittgenstein, pp. 205-13).