

Grandes Obras
del Pensamiento

José Luis L.
ARANGUREN

Ética


Altaya

José Luis L.
ARANGUREN

Ética

Altaya

Título:
Ética

Dirección Editorial: Julià de Jòdar
Director de Producción: Manuel Álvarez
Diseño de la colección: Víctor Vilaseca

Distribuye para España: Marco Ibérica. Distribución de Ediciones, S.A.
Ctra. de Irún, km. 13,350 (Variante de Fuencarral) - 28034 Madrid
Distribuye para México: Distribuidora Intermex S.A. de C.V.
Lucio Blanco, 435 - Col. Petrolera 02400 México D.F.
Distribuye para Argentina: Capital Federal: Vaccaro Sánchez
C/ Moreno, 794, 9º piso - CP 1091 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)
Interior: Distribuidora Bertrán - Av. Vélez Sarsfield, 1950
CP 1285 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)
Importación Argentina: Ediciones Altaya, S.A.
Moreno 3362 / 64 - 1209 Buenos Aires - Argentina

© José Luis L. Aranguren, 1958
© Revista de Occidente, S.A., 1976
© Alianza Editorial, S.A., Madrid 1979, 1981, 1983, 1985, 1986, 1990

©Por esta edición: Ediciones Altaya, S.A., 1998
Musitu, 15. 08023 Barcelona

ISBN Obra Completa: 84-487-0119-4
ISBN: 84-487-0197-6
Depósito Legal: B. 334-1995
Impreso en España - Printed in Spain - Junio 1998
Imprime: Litografía Rosés, S.A. (Barcelona)
Encuadernación: S. Mármol, S.A. (Sabadell-Barcelona)

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el artículo 534-bis del código penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujesen o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

INDICE

PRÓLOGO: Treinta años después	i
PRÓLOGO	9

PRIMERA PARTE

LOS PRINCIPIOS DE LA ÉTICA

1. El punto de partida	15
2. El principio etimológico	19
3. El principio prefilosófico	27
4. El principio genético-histórico	31
5. Ética y sociología	39
6. El principio psicológico o antropológico	43
7. La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura	47
8. Psicología de la moralidad	58
9. El principio metafísico	64
10. Metafísica y ética de los valores	70
11. La ética no-metafísica en Inglaterra	77
12. La ética francesa de los valores	81
13. La vinculación de la ética y la metafísica	85
14. Sentido ético de la filosofía	89
15. Ética y teología	95
16. Moral y religión	103
17. Primacía de la moral sobre la religión	108
18. Moral separada de la religión	114
19. Abertura de la ética a la religión	122
20. Recapitulación de los resultados obtenidos	128

SEGUNDA PARTE

EL OBJETO DE LA ÉTICA

1. El objeto material de la ética	133
2. Carácter, hábitos, actos	140
3. Tematización de la ética	148
4. La contracción del bien y la determinación de la felicidad	158
5. La felicidad como virtud y la felicidad como contemplación	165
6. La felicidad como perfección	171
7. Moral como contenido	176
8. El formalismo ético	188

Índice

9. El objeto formal de la ética	199
10. La fuerza moral	210
11. El talante	215
12. La teoría de los sentimientos y la tabla escolástica de las pasiones	219
13. La esperanza	224
14. El amor	228
15. Las virtudes	234
16. La virtud de la prudencia	242
17. La virtud de la justicia	249
18. La virtud de la fortaleza	256
19. La virtud de la templanza	261
20. Descubrimiento histórico de las diferentes virtudes morales	266
21. El mal, los pecados, los vicios	274
22. La vida moral	279
23. El <i>éthos</i> , carácter o personalidad moral	292
24. La muerte	298
25. Repetición panorámica de la investigación	309
Notas	315
Índice onomástico	343

PROLOGO: TREINTA AÑOS DESPUES

Sí, no exagero, pues aunque la primera edición de esta obra, publicada por la Editorial de la Revista de Occidente, es de 1958, su texto, refundido, procede, en la realidad, de la Memoria que hube de presentar para mis oposiciones a la Cátedra de Etica, que tuvieron lugar en 1955. Y la preparación de aquella primera versión me llevó, cuando menos, un par de años. Es, pues, un libro ya lejano que, sin embargo, lo sigo sintiendo, en algunos respectos, cerca de mí. Y ahora, por primera vez, vuelvo sobre él para explicar el porqué de esa, a la vez, lejanía y cercanía.

A quienes más debe el libro, según decía en su primero y, hasta ahora, único Prólogo, es a Aristóteles, a Santo Tomás, a Xavier Zubiri. Pero si echamos una ojeada al Índice de Autores Citados, advertimos que Heidegger es tanto o más mencionado que Zubiri (evidentemente, por la menor extensión de obra escrita de éste) y casi al par de él se cita a Kant. Inmediatamente tras ellos aparecen, más o menos por este orden, Platón, Ortega y Gasset, N. Hartmann, Nietzsche, Sartre, Scheler, G. E. Moore, Kierkegaard, Suárez, Sócrates, Hegel y Jaspers: es decir, filósofos antiguos, escolásticos, los grandes pensadores del idealismo alemán, fenomenólogos, filósofos de la existencia, y sus contemporáneos españoles. Relativa novedad para la época era la mención, bajo el patrocinio de Moore, de filósofos anglicanizados, como Wittgenstein y Popper, e ingleses y americanos, como Wisdom, Broad, Ayer, Toulmin y Stevenson. Y en el capítulo sobre el formalismo ético, me refería a la filosofía analítica y el análisis del lenguaje moral. Pero la orientación del libro no era, de ninguna manera, *formalista*, sino que yo diría que decididamente *antropológica*. Y el impulso decisivo procedía de Xavier Zubiri, mucho más de sus cursos orales, que de su obra por entonces impresa.

La presencia de fuentes literarias y material procedente de la literatura constituyó, creo, una aportación original entre nosotros: llevé a cabo aquí, con respecto a la ética, lo que anteriormente, en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, había hecho con la religión. Y no por azar acerco aquí la ética a la religión: la abertura de la primera a la segunda es una de las tesis centrales del libro. Libro que, en su tiempo, pudo parecer relativamente avanzado (aun cuando provisto, como era de rigor en la época, de los correspondientes *Nihil obstat e Imprimatur*), en tanto que síntesis de filosofía tradicional y filosofía contemporánea; y que, desde hace años, se ha convertido en obra *plausible* y de texto para la enseñanza en Centros religiosos. Quizás su voluntad de sistema, un tanto cerrado, pese a la voluntad de apertura, ha ayudado a ello. Durante el franquismo, los católicos no afectos a él vivíamos una época de transición hacia lo que habría de traer el Concilio Vaticano II. Como la Iglesia de la Modernidad ha ido siempre *detrás*, se comprende que solamente tras el esfuerzo —por lo demás, pronto cesado— de *aggiornamento*, fuese aceptado por sectores de ella.

Ya he afirmado que el punto de vista del libro es antropológico y tiene poco que ver con el formalismo kantiano del deber, menos con el formalismo lingüístico del análisis del lenguaje moral y, claro está, nada con las síntesis actuales que, procediendo, en principio y paradójicamente, de Gadamer, discípulo de Heidegger, están hoy construyendo Habermas y Apel. El objeto de mi estudio es la *vida buena*, el *bios ethikós*, lo que hemos de hacer y vamos haciendo de nuestra vida, a partir de nuestro talante, labrado por la sucesión de actos más o menos decisivos, que configuran hábitos, talante del que brotan sentimientos y *fuerza* moral que terminan por configurarlo como *ethos*. El proyecto en que siempre consistimos, el proyecto o, más bien, utopía de felicidad, intramundana o ultramundana, a la que aspiramos y que, siguiendo el actual *way of life*, tiende a reducirse a «bienestar» o «calidad de vida».

Sí, era casi una *ética bio-gráfica* lo que, pienso, habría querido yo, oscuramente, hacer de este libro, si sus académicos origen y destino me lo hubieran permitido. Ahora bien, la otra cara del proyecto, en su más o menos logrado cumplimiento, es nuestra *conciencia* de él: moral como *autonarración e interpretación* del «texto vivo» en que consistimos. Del año 1979 data un trabajo, «Los 'textos vivos' y la ética narrativo-hermenéutica», que di a conocer en la UNED y que ahora, junto con otros estudios de ética e historia de la ética de diferentes autores, parece que, al fin, va a ser publicado. Y en la misma idea de la moral en tanto que conciencia narrante e intérprete, abundo en un librito de inminente publicación, *Moral de la vida cotidiana*. Más arriba juzgué el libro como relativamente cerrado sobre sí mismo. Ello, unido a mi muchas veces reconocida incapacidad para volver sobre mis propias obras que, por lo demás, pienso que deberían quedar todas —no sólo las más— siempre intocadas, como testimonios o «narraciones» de lo que, al hacerlas, fuimos, determinó que ni por lo más remoto se me ocurriese una reelaboración de la obra retrolle-

vando a ella, con todas sus consecuencias, textos como los que acabo de citar.

Y que no son los únicos. Deben agregarse a ellos, cuando menos, el librito que se publicó primeramente bajo el título de *Lo que sabemos de Moral* y, años más tarde, aumentado con un nuevo Prólogo y un Anexo, «Nuevos enfoques de la moralidad», con el nuevo título de *Propuestas morales*; asimismo mi contribución sobre ética social al volumen colectivo, *Nuestra sociedad. Introducción a la Sociología*, Editorial Vicens Vives, de Barcelona; y el estudio «La situación de los valores éticos en general», incluido en *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, publicado por el Instituto Fe y Secularidad y la Fundación Friedrich Ebert (y asimismo en las últimas ediciones de *Propuestas morales*). Y debo recordar también los libros *Ética y Política*, *La Ética de Ortega*, *El marxismo como moral* y *Moralidades de hoy y de mañana*.

¿Puede formarse con todo ello, no precisamente un sistema, sí la *ética bio-gráfica* o *Biografía ética*? Así lo supongo, pero, probablemente, no seré yo quien lleve a cabo la tarea. Todavía, pese a mis años, con más esperanza que memoria, me faltan tiempo, paciencia y autocomplacencia para ponerme a re-crear, anudando ilativamente y narrando, mi andadura ética. ¿Llegaré algún día a estar lo bastante tranquilo para, en esto y en todo, poder mirar sosegadamente hacia atrás? Si eso me ocurre, o cuando eso me ocurra, habré pasado de la ética del proyecto, la tarea y la futurición, a la del examen de la conciencia, y la vida como pura re-flexión.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

PROLOGO

Aunque manual por el tamaño y porque puede servir a los estudiantes de Ética, es éste un libro de investigación, dotado, según creo, de alguna originalidad, incluso principal. Originalidad que no obsta a que, modestamente, se inserte en una tradición cuyos principales eslabones son Aristóteles, Santo Tomás y Zubiri. La *Ética a Nicómaco* es el primer libro de Ética y también el más importante que se ha escrito nunca. Los tomistas de estricta observancia sueldan a Aristóteles con Santo Tomás, y forman con ambos un cuerpo único, denominado filosofía aristotélico-tomista. Esto en ninguna parte de la filosofía es menos justo que en la ética. Santo Tomás está separado de Aristóteles, no sólo por dieciséis siglos, sino, lo que es mucho más grave todavía, por el acontecimiento del cristianismo, que ha abierto a la moral perspectivas absolutamente nuevas. Por otra parte, desde el punto de vista del método —repárese en que digo del *método*—, es hoy más fecunda y utilizable la obra de Aristóteles que los estudios de Santo Tomás. Esto ya justifica una consideración separada de ambos sistemas morales. Pero, además, Santo Tomás, unas veces, es más platonizante o más seguidor del estoicismo que de Aristóteles; otras, al revés, prolonga la intensidad original del Estagirita, liberándolo de su maestro más de lo que él mismo llegara nunca a liberarse. Creo, pues, que es importante enfrentarse directamente y por separado con Aristóteles y con Santo Tomás. En Suárez y, en general, en la escuela jesuita he aprendido, aparte otras muchas cosas, a leer libremente al Angélico. La riqueza, la pluralidad de solicitaciones, la insinuación de vías que ofrece Santo Tomás, es mucho mayor de lo que parece a través de sus comentaristas «oficiales». La Escolástica *está* en los grandes autores del siglo XIII y del siglo XVI y tránsito al XVII. Después, incluso hoy, presenta un interés infinitamente mayor el pensamiento moderno. Pero decir que nuestra concepción de la ética se funda en la de Aristóteles y Santo Tomás no sería cualificarla exactamente; y tampoco aun cuando a tales nombres se agregue el de Suárez, porque este libro no es ni aristotélico, ni tomista, ni suarista (aunque en sentido hondo tal vez sí), sino muy abierto al pensamiento moderno. Yo no soy la persona llamada a juzgar el valor de esta obra. Pero, si realmente lo tiene, debe ser puesto junto a *La espera y la esperanza*, de Pedro Laín (libro que sí

estoy calificado para juzgar y admirar), como muestra de que los cursos de Xavier Zubiri durante estos últimos años, aun inéditos (y nadie desea más que yo su publicación), han dado fruto, puesto que ambos libros dependen mucho más estrechamente de la obra no impresa de nuestro gran filósofo que de la ya recogida en libro.

Es el presente un libro de *ética filosófica* (y, para ser más precisos, de lo que antes se llamaba «ética general»; quédese el apasionante tema de la ética social y política para otra ocasión). Subrayo las dos palabras: *Ética* porque no constituye una «fuga» a la metafísica, una evasión de los genuinos problemas éticos; *filosófica* porque rechaza con energía la disolución de la filosofía moral en teología moral o moral cristiana. En cuanto a lo primero, reconozco que la filosofía es unitaria y que en su parcelación en diferentes disciplinas tiene mucho de convencional. Pero ¿estaremos obligados *todos* a empezar desde el principio, a proceder a la manera de nuestros historiadores del siglo pasado, quienes, igual los encumbrados, como Menéndez Pelayo, que los modestos, se creían obligados siempre a remontarse, cuando menos, a la España prerromana o, lisa y llanamente, hasta los primeros pobladores de nuestra Península? Creo que cada cual tiene derecho —cuando no deber— a acotar el área de su investigación. Yo la he acotado no sólo hacia atrás, mas también hacia adelante, hacia la abertura de la ética a la religión. Es verdad que cabría «repetir» otra vez el objeto de esta investigación, ahora desde la nueva «formalidad» o «luz» religiosa revelada. Sí, pero eso sería ya moral cristiana y no ética filosófica. Reconozco que para el cristiano auténtico, que vive la realidad moral plenaria, la «moral natural» resulta una abstracción. Pero el profesor de filosofía lo es, constitutivamente, *in partibus infidelium*, lo es moviéndose precisamente en esa realidad «natural». Por tanto, no puede partir de la religión, aunque sí puede —y eso es lo que yo he hecho aquí— «llegar» a ella, mostrar su acceso a ella.

Con lo que acabo de decir se enlaza la última observación que, sobre el contenido de la obra, quiero hacer. Este libro, por ser filosófico, es de *moral pensada*. Sin embargo, he procurado mantenerlo siempre muy abierto a la *moral vivida*, religiosa o secularizada, minoritaria o social, personal o usual. Creo que este «empirismo», sobre todo si se conjuga con el principal de una fundamentación antropológica y psicológica *positiva*, es de una importancia capital.

Es verdad que los libros *habent sua fata*, están dotados de vida propia; pero también lo es que ocupan un lugar en la biografía de quien los ha escrito. Aunque, lo repito, éste es un libro de filosofía y nada más que de filosofía, a su manera continúa la línea de otros libros anteriores, porque no puedo evitar que sea del mismo autor. De un autor que, por católico, quiere rendir en todas sus obras un testimonio religioso eficaz, sin caer en apologéticas a troche y moche. De un autor que, pese a su modesta valía, se ha propuesto mostrar con hechos que se puede —y se debe— conocer el pensamiento moderno y apreciarlo en lo mucho que tiene de positivo;

que se puede —y se debe— poseer una sensibilidad filosófica (y no filosófica) actual; que se puede —y se debe— pensar que la filosofía es una tarea constitutivamente inacabada; que se puede y se debe ser todo esto y, a la vez, ser católico. Directa o indirectamente —en adelante más bien indirectamente, pues, por razones obvias, estoy poco animado a escribir, por modo temático, sobre cuestiones religiosas— todas mis obras son, y si Dios quiere seguirán siendo, *acción católica*.

Primera parte

LOS PRINCIPIOS DE LA ETICA

Capítulo 1

EL PUNTO DE PARTIDA

Se trata de aprehender el objeto de la Ética. Podríamos partir, como es usual, de una definición simplemente recibida. Nos parece más filosófico conquistar esa definición. Pero «definición» significa, por de pronto, «delimitación». Será, pues, menester «definir» o delimitar el objeto de la Ética, acotando el área de esta investigación frente al de otras investigaciones colindantes¹. Esta labor será lenta y habrá de ser cumplida paso a paso, porque son varios y muy diferentes entre sí esos y otros saberes frente a los cuales la Ética tiene que ser delimitada. ¿Cómo y por dónde empezar esta tarea? Se plantea así la cuestión del *punto de partida* o *principio* desde el que se parte.

La importancia de la cuestión del principio o punto de partida es fundamental. Husserl ha dicho que el filósofo es *ein wirklicher Anfänger*, un verdadero principiante. ¿Por qué «verdadero principiante»? Principiantes en el sentido obvio de la expresión lo somos muchos, lo somos casi todos. Pero el filósofo es principiante porque se ocupa de la *arkhé*, del principio mismo. Y por eso, según el mismo Husserl², la filosofía podría llamarse también arqueología o, mejor, arcología, tratado de la *arkhé* o principio.

Evidentemente, la Ética no es la arcología, no es el principio de la filosofía. Este papel incumbe, como su nombre mismo lo proclama, a la «filosofía primera» o metafísica. Por tanto, tendremos que estudiar despacio este primer principio de la Ética, su *principio metafísico*. De aquí resultará la primera definición de la Ética: su definición o delimitación con respecto a la metafísica; es decir, el tipo de relación que mantiene con ella.

Pero la metafísica no es el único principio, la única *arkhé* de la Ética. Hay, por otra parte, la cuestión de la *arkhé* u origen de la moral en el hombre. ¿Cómo aparece la moral en el hombre? ¿Es algo que, por decirlo así y como quiere el sociologismo, le adviene «desde fuera»? ¿O más bien la moral es algo constitutivamente humano, enraizado en la psicología —sea o no reducible a ella— o, si se prefiere este otro modo de expresión, en la antropología? He aquí un segundo principio de la

Ética: el *principio psicológico o antropológico*. Y una segunda de-finición de la Ética: la que ha de establecerse con respecto a la psicología.

El principio que acabamos de mencionar se refiere al origen de la moral en cuanto tal. Junto a él puede y debe estudiarse el principio u origen —y el desarrollo en sus líneas esenciales— de la ciencia moral; es decir, de la Ética como una parte de la filosofía. Aparece así un tercer principio, el *principio genético-histórico* de la constitución de la filosofía moral. También aquí surgirán problemas de de-finición. La Ética en Platón y Aristóteles es concebida como una parte de la Política. Sócrates, por el contrario, tuvo una comprensión más individualista de la moral. Después, entre Kant y Hegel o, ya en nuestros días, entre personalistas y doctrinarios del bien común, se repetirá la contraposición. ¿Quién tiene razón? ¿Debe concebirse la Ética primariamente como individual (= Ética general) o como Ética social? Otro problema de delimitación frente a la Política, enormemente interesante, aunque fuera ya, por su especialidad, del marco del presente trabajo, sería el de la relación entre la ética y la política como actitudes reales. La tensión entre la «actitud ética» y la «actitud política», estudiada en el orden fáctico y en el de los principios, merecería una monografía aparte.

Los principios a que nos hemos referido son principios a los que nos remontamos o, mejor dicho, a los que habremos de remontarnos en el curso de la investigación. Pero hay un cuarto principio, el *principio pre-filosófico*, en el que nos encontramos ya, desde el que realmente partimos. En efecto, el hombre, antes de ponerse a hacer filosofía, tiene una concepción prefilosófica de la realidad. Y antes de abrazar un sistema ético posee unas convicciones morales, una actitud ética ante la vida. Debe, pues, distinguirse entre una *ethica docens* o filosofía moral elaborada y una *ethica utens* o «moral vivida»³. Esta *ethica utens* o consideración prefilosófica de la moral es también primordial y principal, hasta el punto de que Heidegger ha podido afirmar que una tragedia de Sófocles nos dice más sobre la esencia de la ética que un libro de Ética⁴.

A través de toda esta primera parte de nuestra investigación se tratará de alcanzar una de-finición que conduzca finalmente a una definición de la Ética; pues solamente cuando aquella delimitación haya sido suficientemente realizada estaremos en condiciones de contestar *quid sit* la Ética. Pero desde ahora podemos y debemos responder al *quid nominis*. Surge de este modo nuestro quinto principio, el *principio etimológico*. Una indagación sobre el sentido etimológico de las palabras «ética» y «moral» puede ser el comienzo de una adecuada «definición», porque tal vez se nos anticipe en ella algo —o mucho— sobre el *quid sit*.

¿Cómo es posible esa anticipación? Porque el *método de la Ética* —cuestión sobre la que ahora sólo hemos de decir dos palabras porque será ampliamente tratada al final del libro— y, en general, el método de la filosofía, no es el *método lineal*, como pensaron Descartes al querer partir del cero de la duda metódica y los escolásticos al empezar desde

la *tabula rasa*, los hábitos de unos principios y la experiencia sensible, sino el *método circular* de anticipación y repetición (al que, dentro del utilaje escolástico, pertenecen los conceptos de los «presupuestos» y los *praecognita*). La estructura metódica de las ciencias filosóficas es siempre circular: las consideraciones principales —en nuestro caso, muy especialmente, como veremos, la antropológica, la prefilosófica y la etimológica— *anticipan* la consideración temática; y ésta, a su vez, *repite* —en el sentido heideggeriano—, esto es, asume y asimila, y también desde el nuevo nivel alcanzado revisa, amplía y confirma cuanto había aparecido ya en «quellas».

Antes de proseguir nuestra investigación iniciando el estudio, por separado, de cada uno de los mencionados principios o *arkhai* de la Ética, debemos explicar, por vía de justificación, por qué renunciamos a tratar a fondo, por ahora, la cuestión del método. Pues ¿no parece obligado empezar con ella toda investigación? En efecto, si abrimos cualquier libro usual de Ética, en seguida nos encontramos con las consabidas especulaciones metodológicas, a saber: si la Ética es ciencia especulativa o práctica (a lo que, como para no equivocarse, se suele contestar que es «especulativamente práctica»); si su método de proceder ha de ser el análisis o la síntesis» (a lo que por la misma razón anterior se ha llegado a contestar, por increíble que parezca, que la «síntesis» y la «análisis»); si la inducción o la deducción (a lo que, naturalmente, se responde que el método inductivo-deductivo), etc. De esta suerte ha llegado a constituirse una *metodología* separada que no es, en realidad, sino una *nachhinkende Logik*⁵, una especulación que, caminando renqueante detrás de la ciencia concreta y real, pretende hacer creer que va delante, simplemente porque ha convertido en abstracción el proceso metódico real.

Evidentemente, a la base de tales construcciones hay un concepto equivocado de lo que es el método: método, como nos dice la significación etimológica de este vocablo, es el hacerse, el irse haciendo de la cosa misma, de la ciencia misma. Método es el «camino» de la ciencia, que no está trazado de antemano (¿quién iba a haberlo trazado?), sino que se hace al andar hacia adelante, al investigar. Por eso, sólo *a posteriori*, volviendo la vista atrás, reflexionando sobre el «método» o camino recorrido, puede considerarse, en sí mismo, la cuestión del método. Al ser imposible separar la reflexión sobre el método de la investigación concreta, más bien que de metodología, debe hablarse de *metodización*; es decir, de «encaminamiento» de la investigación.

Sin duda, ahora se comprende bien por qué, renunciando a una exposición prematura, iremos tratando del método «a lo largo del camino»; haremos, de trecho en trecho, un «alto en el camino» para ver éste, mirando hacia atrás. Y, sobre todo, trataremos del método al final, cuando el «camino» esté ya recorrido y trazado, completamente a la vista. La investigación sobre el método será así la más genuina y completa *repetición*. Sólo tras la repetición se verá claro el camino, incluso

en su punto de partida, incluso en estas consideraciones principales con las que iniciaremos nuestra investigación. Porque, como escribió Pascal, *la dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première.*

En esta primera parte del libro vamos a estudiar los *principios de la Ética*. Ellos nos proporcionan no sólo, como es obvio, una *fundamentación*, sino también, conforme a lo que llevamos dicho sobre el método, una *anticipación* de ulteriores investigaciones. Tomando como punto de partida los cinco principios mencionados, a saber: el etimológico, el filosófico, el genético-histórico, el antropológico y el metafísico, estudiados por este orden, tenderemos a una de-finición de lo ético, y a través de ella, a una determinación del objeto propio de la Ética.

Capítulo 2

EL PRINCIPIO ETIMOLOGICO

Las viejas investigaciones sobre las ciencias, sobre cualquier ciencia, comenzaban siempre con una explicación etimológica. Pero esta explicación, sobre ser muy somera, nunca pretendía tener la menor importancia. Se contentaba con esclarecer el *quid nominis* y habría considerado quimérico el intento de acercarse a la realidad, al *quid rei*, a través de la etimología. Y, sin embargo, con referencia a las ciencias filosóficas, el método etimológico, como una de las vías de penetración en lo real, está plenamente justificado, y las páginas de este capítulo tienen por objeto mostrar su fecundidad para el estudio de la Ética.

Es un hecho de toda evidencia el acercamiento contemporáneo de la filosofía a la filología. Por supuesto, todo filósofo, por el hecho de serlo, es ya *philólogos*, o sea, como dice Platón², amigo de razonar y argumentar. Pero el filósofo no puede contentarse con ser «amigo de las razones»; necesita ser también «amigo de las palabras». Pensamos con palabras y en cada palabra importante queda prendido un pensamiento y predeterminado, hasta cierto punto, el destino intelectual de quienes habrán de usarla en el futuro. Cada palabra es un cauce³ por el que discurrirán, con libertad, sí, pero *dentro* de él, cuantos comienzan a investigar aceptándola simplemente sin hacerse cuestión previa de ella.

Naturalmente, después de Heidegger y Zubiri es ya completamente ociosa toda justificación desde el punto de vista filosófico de la investigación etimológica. La etimología nos devuelve la fuerza elemental, gastada con el largo uso, de las palabras originarias, a las que es menester regresar para recuperar su sentido auténtico, la *arkhé*, que es, como diría Zubiri, no lo *arcaico* por el mero hecho de serlo, sino por lo que tiene de *árquico*.

La etimología nos da, pues, y por de pronto, la autenticidad de la palabra originaria; pero también, a través de ella, la auténtica realidad (lo cual no quiere decir, naturalmente, que nos dé *toda* la realidad). Reparemos un momento en la etimología de la palabra «etimología»:

μῆτος significa, como *ἐτεός* de donde deriva, lo verdadero, lo real, «lo que es en realidad»⁴. Pero como si fuese todavía poco descubrimos la realidad, la etimología hace aún más. Según ha hecho ver Zubiri, con la

conexión semántica se manifiesta la pertenencia a un mismo ámbito de ser, y de este modo es puesto en nuestras manos un valioso hilo conductor de la investigación y el razonamiento (cfr., por ejemplo, la conexión entre $\eta\theta\omicron\varsigma$ y $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, sobre la que habremos de hablar).

Es verdad que la orientación filológica de la filosofía encierra, como todo, sus peligros. Hace algunos meses un distinguido profesor de Hispanoamérica, excesivamente precavido, tal vez, contra ellos, me escribía esto: «... la nueva edición de las *Obras completas de Scheler* viene apareciendo en medio de la casi total indiferencia de los círculos filosóficos alemanes. Créame que considero esto tremendamente injusto e hijo de un desvío de la filosofía hacia la filología, de que se abusa hoy mucho en los círculos heideggerianos. Por ese camino pienso que la filosofía podría llegar a un nuevo alejandrismo, así sea de tipo más perfecto.» Personalmente me inclino a pensar que el riesgo estaría más bien en la atención exclusiva al habla lejana (raíces griegas, germanas y sánscritas), con olvido o preterición del *étymon* actual, del habla viva. La etimología nos devuelve las palabras a su plenitud original, y patentiza, en el canto rodado, gastado, de hoy, la figura aristada, enérgica, expresiva que poseyó. Pero lo malo de los cantos rodados no es que lo sean, sino que no sepamos que lo son. Cuando acertamos a verlos tal y como a través de un largo proceso han llegado a ser, humildes y batidos, cansados y limpios, ¿cómo rechazarlos?

*Die armen Worten, die im Alltag darben
die unscheinbaren Worten, lieb ich so,*

escribió Rilke. Y Quevedo supo sacar espléndido partido de las «frases hechas». Se dirá que esto es literatura o poesía, pero no filología. Sin embargo, Xavier Zubiri está haciendo la suya, y cada vez más, apoyándola en locuciones del habla castellana, cuyo sentido más hondo acierta a desentrañar: «hacer un poder», «no somos nada», «cada cual es cada cual», etcétera. Una filosofía plenamente filológica tiene que cuidar no sólo de la palabra lejana, sino también de la cercana; no sólo de la lengua muerta, sino también del habla viva. La una y la otra lo son *de* la realidad.

Una investigación etimológica sobre la ética parece desde el principio mismo que, en cierto modo, puede ser más provechosa aún que la llevada a cabo sobre la metafísica, por ejemplo. La razón es que en nuestro caso disponemos de dos vías de acceso al origen: la griega y la latina. Se ha hecho notar muchas veces, sobre todo por Heidegger, y sin duda con razón, que las traducciones latinas de las palabras griegas filosóficamente más importantes, han oscurecido su genuino sentido. Los romanos, privados probablemente de aptitud filosófica y, en cualquier caso, vueltos a la cultura griega cuando la hora de la filosofía creadora había pasado ya, mal podían aprehender a través de una transmisión escolar —estoicos, epicúreos, académicos, peripatéticos, neoplatónicos—, que, para usar la

expresión de Heidegger, hubiera sido menester «destruir», lo que de verdad pensaron los grandes filósofos griegos. Pero las cosas presentan un cariz algo distinto por lo que se refiere a la ética. En primer lugar, el hombre puede dispensarse de hacer metafísica; pero quiera o no, y por muy «inmoral» que llegue a ser su comportamiento, es siempre, es constitutivamente moral. Por otra parte, tanto el pueblo romano como la época en que éste vivió, estuvieron vertidos a la filosofía práctica, a la filosofía como medio de vida; es decir, a la ética. El pensamiento postaristotélico, y concretamente el pensamiento romano desde el punto de vista ético, son importantes. En tercer lugar, el hombre romano, en la mejor hora de su historia, se distinguió por su firme carácter moral. Y en la lengua ha quedado constancia de ello.

La disciplina filosófica de que tratamos se conoce con dos nombres: Ética y Moral (filosofía moral), procedentes del griego uno, del latín el otro. Analicemos la etimología griega, en primer lugar, y la etimología latina después.

La palabra ética (ἠθική ἐπιστήμη, τα ἠθικά) procede del vocablo ἦθος que posee dos sentidos fundamentales. Según el primero y más antiguo, significaba «residencia», «morada», «lugar donde se habita». Se usaba, primeramente, sobre todo en poesía, con referencia a los animales, para aludir a los lugares donde se crían y encuentran, a los de sus pastos y guaridas. Después, se aplicó a los pueblos y a los hombres en el sentido de su país. Esta acepción de la palabra ἦθος se ha visto filosóficamente prestigiada en nuestro tiempo porque Heidegger ha apoyado en ella su concepción de la ética, expuesta en la *Carta sobre el humanismo*. Heidegger hace notar en este texto⁵, estudiado más adelante, que la Ética (que para él es lo mismo que Ontología) es el pensar que afirma la morada del hombre en el ser, la verdad del ser como elemento originario del hombre. Helene Weiss, discípula de Heidegger, ha partido también de este primer sentido de la palabra *ethos* para interpretar en un bello libro⁶ la ética aristotélica desde categorías heideggerianas. Según ella, esta significación fundamental nos abre la intelección del concepto de *ethos* vigente en la época aristotélica, que en seguida estudiaremos. Pero ahora ya no se trataría del lugar exterior o país en que se vive, sino del «lugar» que el hombre porta en sí mismo, de su actitud interior, de su referencia a sí mismo y al mundo (*hexis*, *habitud*o de los escolásticos). El *ethos* es el suelo firme, el fundamento de la *praxis*, la raíz de la que brotan todos los actos humanos.

La interpretación del *ethos* como el *desde* del hombre es, según veremos en seguida, parcial, pero no arbitraria. Hay rastros de ella en Aristóteles, y Zenón el estoico sostuvo, según el testimonio de Estobeo⁷, que el *ethos* es la fuente de la vida, de la que manan los actos singulares:

ἦθος ἐστὶ πηγή βίου ἀφ' ἧς αἰ κατὰ μέρος πράξεις ῥέονται.

Sin embargo, es la acepción más usual del vocablo *ethos* la que, según toda la tradición filosófica a partir de Aristóteles, atañe directa-

mente a la Ética. Según ella, significa «modo de ser» o «carácter». Xavier Zubiri ha precisado esta significación con las siguientes palabras: «El vocablo *éthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra 'ética'. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad se podría traducir por 'modo o forma de vida' en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple 'manera'»⁸.

Retengamos esta palabra, «carácter». Carácter, pero no en el sentido biológico de «temperamento» dado con las estructuras psicológicas, sino en el modo de ser o forma de vida que se va adquiriendo, apropiando, incorporando, a lo largo de la existencia. ¿Cómo acontece esta apropiación? Es la etimología quien nos lo dice, según hace notar Aristóteles: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται ὄθεν καὶ τὸνομα ἐσχηκε χρόνῳ παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους⁹. La etimología nos guía: *éthos* deriva de *éthos*, lo cual quiere decir que el carácter se logra mediante el hábito, que el *éthos* no es, como el *páthos*, dado por naturaleza, sino adquirido por hábito (virtud o vicio). Pero no por eso tiene menos realidad, y de ahí la enérgica y usual expresión «segunda naturaleza». *ἔθος* equivale así, en vocabulario no técnicamente filosófico, al vocablo técnico *ἔξις*. Acabamos de decir que el *éthos* se adquiere mediante hábito, pero a su vez los hábitos nacen por repetición de actos iguales, ἐκ τῶν ὁμοίων ἐναργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται¹⁰. Mas, recíprocamente, los hábitos constituyen el principio intrínseco de los actos¹¹. Parece haber, pues, un círculo *éthos*-hábitos-actos. Así se comprende cómo es preciso resumir las dos variantes de la acepción usual de *éthos*, la que ve en este «principio» de los actos, y la que lo concibe como su «resultado». *Ethos* es carácter, χαρακτήρ, acuñado, impreso en el alma por hábito. Pero de otra parte, el *éthos* es también, a través del hábito, fuente; πηγή de los actos. Esta tensión, sin contradicción entre el *éthos* como *kharaktér* y el *éthos* como *pegé*, definiría el ámbito conceptual de la idea central de la ética. En efecto, de cuanto llevamos dicho en este párrafo parece resultar que los tres conceptos éticos fundamentales son el de *éthos*, el de *éthos* o *héxis* y el de *enérgeia*. Según la etimología, el fundamental, aquel del que deriva el nombre mismo de «ética», debe ser el primero. Y, sin embargo, la ética clásica y moderna se ha ocupado constantemente de los actos morales y de los hábitos (virtudes y vicios), pero ha preterido el *éthos*. ¿Por qué? Tal vez la etimología latina ayude a explicar este extraño fenómeno. Pero antes de pasar a ella debemos esclarecer las nuevas dimensiones éticas que aporta la palabra *héxis*.

La palabra *héxis* no es, ni mucho menos, sinónima de *éthos*. En primer lugar, porque antes de su sentido ético posee otro natural¹², según el cual significa «modo de ser» y, refiriéndose al cuerpo, «constitución». Modo de ser que uno posee (*héxis* significa también *posesión*). Lo que nosotros hemos llamado «talante», es decir, el modo de vivir anímica-

mente el «atemperamiento» (*temperamentum*) sensitivo a la realidad, es también, y aun primariamente, *héxis*, a diferencia de lo que hemos llamado «actitud»¹³, y que se correspondería más bien con la *diáthesis*¹⁴. El *ἡσυχία τοῦ ἕκαστου ἐστὶ*¹⁵ es la definición misma de la *héxis*, tomada en este primer sentido primordial: *héxis* como «naturaleza», *héxis* como talante. No somos irrevocablemente nuestro talante, porque podemos modificarlo —aun cuando no de manera fácil—, y podemos, sobre todo, encauzarlo; pero somos, sí, según la bella expresión de Aristóteles, y en cierto modo, sus cómplices, τῶν ἕξεων συναιτιοὶ τῶς αὐτοὶ βοῦμεν¹⁶.

Sobre este primer sentido se levanta el sentido moral de la palabra: *héxis* que adquirimos, hábito que llegamos a poseer, modo de comportarnos y, sobre todo, la nueva dimensión de hábito, totalmente ausente de *éthos*. El verbo ἔχω, del que deriva ἔτις construido con adverbio significa, como se sabe, «se habere —bene, male, etc.— ad». Esta dimensión, sumamente importante, es claramente visible, como mostraremos más adelante, en el vocablo latino *habitus* en el sentido de *habitud*, sobre todo a través de los escolásticos. Pero se encuentra ya inequívocamente en *héxis*.

La comunicación entre el sentido natural y el sentido moral de la palabra *héxis* (la *héxis* moral es un modo de ser adquirido) anticipa el carácter real de la moralidad (el *éthos* y la *héxis*, repitámoslo, como modo de ser y no, por ejemplo, como meros «deberes») sobre el cual, como en realidad sobre todo lo descubierto etimológicamente en este capítulo, habremos de volver una y otra vez a lo largo del libro.

En latín no hay una palabra para traducir *éthos* y otra para traducir *héxis*, sino que ambas se expresan con la misma, *mos*. Esta indiferenciación verbal ha tenido, a mi parecer, gran influencia en una concepción ulterior de la ética, la concepción que ha prevalecido a lo largo de toda su historia. Pero, naturalmente, el hecho de que sólo exista una palabra no significa que desde el principio se perdiesen sus distintas acepciones, claramente perceptibles en el latín clásico. Hemos visto ya que la obra moral del hombre parece consistir, al hilo de la etimología griega, en la adquisición de un modo de ser. Pero este modo de ser se logra y afirma gradualmente, por lo cual se dan diferentes niveles de apropiación, por así decirlo. El más bajo sería el del *pathos*, el de los *sentimientos*, que son ciertamente míos, pero tal vez pasajeros y, de cualquier modo, escasamente dependientes de mi voluntad. Las *costumbres* significan ya un grado mucho más alto de posesión. Por encima de ellas, el *carácter* constituye una impresión de *rasgos* en la persona misma: el carácter es la personalidad que hemos conquistado a través de la vida, lo que hemos hecho de nosotros mismos, viviendo. Pues bien, sin necesidad de recurrir a índices ni especiales estudios de vocabulario, la simple lectura de un par de textos —entre muchísimos que podrían citarse— nos muestra en seguida este escalonamiento de sentidos. *Mores*, con el significado de «sentimientos», aparece en este pasaje de *De legibus*, de Cicerón: «Natura... speciem ita

formavit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret», y también, muy pocas líneas después, «vultus... indicat mores»¹⁷. La significación de *mos* o *mores* como «costumbre» o «costumbres» no necesita ser documentada porque es la más frecuente y la que acabó por prevalecer. *Mores*, con el sentido de «carácter», ocurre reiteradas veces en un escrito tan breve como el *De amicitia* del mismo Cicerón: «Quid dicam de moribus facillimis?»¹⁸ («Qué diré de la dulzura de su carácter?»); «Mutari etiam mores hominum saepe dicebat»¹⁹ («Decía que frecuentemente cambian los caracteres»); «periclitatis moribus amicorum»²⁰ («tras haber probado el carácter de los amigos»); «suavitas... sermonum atque morum»²¹.

Mos, en su sentido *plenior*, significa, pues, como *êthos*, modo de ser o carácter. Pero el carácter se adquiere por hábito, se adquiere *viviendo*. Recuérdense los versos de Goethe:

*Es bildet ein Talent sich in der Stille.
Sich ein Charakter in dem Strom der Welt.*

Mos significa, pues, también, costumbre. Y, en fin, puede significar ocasionalmente «sentimientos», porque éstos constituyen una primera *inclinatio* que, *perteneciendo* tal vez en los comienzos al *genus naturae*, puede ser asumida libremente y pasar así al *genus moris*.

Ya hemos dicho, sin embargo, que la diferencia de sentido entre *mos* = *êthos* y *mos* = *êthos* estaba amenazada desde el principio por la identidad del vocablo. Es verdad que Santo Tomás continúa señalando agudamente la distinción²², pero la verdad es que ya desde el mismo Aristóteles, la reflexión ética había comenzado a deslizarse desde el plano del *êthos* al de los *êthe* (*hêxeis*), desde el plano del carácter moral al de su desgajamiento en los distintos hábitos (virtudes y vicios). De tal manera que el concepto plenario de *êthos* está presente en Aristóteles, pero sólo de una manera latente y por eso únicamente un aristotelista, Sir W. David Ross, ha acertado a traducir *êthos* —a veces hasta cuando el texto griego no emplea exactamente esta palabra— por *status of character*²³. Y tal vez no sea una simple casualidad el hecho de que Teofrasto, a quien ha sido atribuido recientemente por Zürcher la redacción del *corpus aristotelicum*, haya escrito un libro titulado precisamente *Los caracteres éticos*. La Stoa antigua tendió a contener aquel deslizamiento mediante tres conceptos: el del *êthos* como raíz o fuente de los actos, al que ya nos hemos referido antes; el de que el fin de la vida consiste en «vivir consecuentemente» (*homologouménos*), es decir, en inalterable, en constante conformidad consigo mismo; y el de la *unidad* fundamental de la virtud. El estoicismo antiguo funda su ética en el carácter, si bien tiene de éste un concepto puramente «racionalista»; el carácter como afirmación de la *razón* frente a los afectos, «perturbaciones» o pasiones. Pero el deslizamiento se acentúa después, dentro del área del latín, al prevalecer el sentido de *mos* como hábito. El mismo plural *mores*, tradu-

viendo anormalmente un singular, y no solo gramatical sino, sobre todo, real, el singular *êthos*, ayudaba a la pérdida del concepto fundamental de la Ética, el que le había dado su nombre mismo. *Mos* termina por perder su sentido *plenior* para significar en la filosofía escolástica *habitus*, que es más que *consuetudo* o *êthos*, pero menos que *êthos*, aunque, por otra parte, contenga una nueva dimensión, la de *habitudo*, que traduce el griego *hêxis*.

La etimología de *mos* es desconocida. El padre Santiago Ramírez se ha ocupado de ella²⁴ con una cierta amplitud más bien insólita entre los escolásticos, y cita un sabroso texto de Guillermo de Auvernia que, por arbitrario que sea etimológicamente, muestra cómo a su autor le quedaba todavía sentido para el *mos* como «segunda naturaleza» del hombre, como realidad conquistada. Helo aquí:

Determinavimus tibi quae differentia sit inter habitus et mores, et dicemus quia mores sunt habitus ex quibus sine praemeditatione est frequentia operum, ut ait Avicenna; et exemplum de hoc est in hominibus, qui non solum sine praemeditatione sed etiam sine meditatione et cordis appositione percurrunt psalmos vel alias narrationes, quibus assueti sunt. *Mos* igitur dicitur vel ab eo quod *mox*, hoc est sine mora ex eo est operatio; vel verissimilius a *mora*, hoc est longitudine assuefactionis. Unde vulgata acceptione pro eodem accipiuntur *mos* et *consuetudo*: unde idem est dicere secundum vulgatam intentionem: *iuxta consuetudinem*. Habitus ergo non statim ut est *mos*, sed per *moram* transit in *morem* ita vere dici possit quia *mos est habitus morosus*.

Naturalmente, el padre Ramírez rechaza tal etimología para aceptar la de *modus* y *moderatio* dada como posible (nunca como cierta) por la filología antigua. Esta última etimología, sobre no ser ya admitida por la investigación actual, tiene el inconveniente de que está forjada, no desde la filología, sino desde una interpretación ya ética, y por cierto muy alejada de la primitiva moral griega, la moral homérica, por ejemplo: la de que la moralidad consiste en la moderación de las pasiones por la razón. *Mos* sería el modo de ser positivamente moral, pero ¿no se toma así la parte buena por el todo, como por lo demás ha terminado ocurriendo tantas veces (ejemplos: «fortuna», «valetudo»)? Pues la verdad es que tan carácter es el malo como el bueno, de la misma manera que tan fortuna es la mala como la buena. El *êthos* se forja no sólo mediante las acciones ajustadas a la recta razón, sino también, como dice Aristóteles, con las cumplidas *κατα τον φειδον λόγον* y asimismo las *παρα τον φειδον λόγον*.

Al terminar de leer el par de páginas que el padre Ramírez ha dedicado a esta cuestión comprendemos que, en el fondo, no le interesaba la «definición etimológica» y que sólo ha accedido a ella por cumplir un requisito, la explicación del *quid nominis*. Por eso, casi no nos sorprende su precipitada afirmación de que *ἔθος* tiene la misma raíz, *αΓεθ*, que *ἦθος* y *ἄθος*²⁵. Su método de filosofar no tiene nada que ver con la filología.

Agreguemos ahora, a manera de inciso y crítica generalizadora, que uno de los problemas que tiene planteados la Escolástica de nuestro tiempo es justamente éste, el de su relación con la filología. La paradoja de que una filosofía que se titula aristotélico-tomista esté contribuyendo tan escasamente al mejor conocimiento de Aristóteles, se comprende si reparamos en que hoy una filosofía que tiene por modo de expresión y de pensamiento el latín, difícilmente puede cumplir con ninguno de los requisitos de una filosofía plenamente filológica: *extrañarse* de la lengua de ayer y *entrañarse* en el habla de hoy. Al pensar en latín deja de mantenerse a la vista la distancia que nos separa del mundo antiguo y así perdemos la capacidad de sentir aquel asombro del que, según Aristóteles, surge la filosofía: asombro ante las palabras que, por más que hayan dado origen a las nuestras, no son las nuestras, son extrañas, pero están en el «origen» del pensar. Y, por otra parte, se renuncia a enraizar el pensamiento en el habla viva. Es verdad que, a cambio de eso, se gana una *precisión* recibida y de validez universal.

Mas ¿acaso esta precisión no se salvaría igualmente, apelando siempre que se creyese conveniente a la expresión latina acuñada, pero inserta en un texto y, lo que es más importante, en un pensamiento abierto a la palabra viva? El problema de la Escolástica —de la Escolástica que, contra lo que creen algunos, está muy lejos de haber perdido virtualidad—, está, pues, en su modo de expresión, que es, a la par, su modo de pensamiento. La Escolástica medieval fue creadora, primero, porque fue sintética, y después, porque continuó exprimiendo el jugo filosófico de una lengua que los romanos beneficiaron muy escasamente. La «segunda Escolástica» prosiguió siendo creadora porque el latín continuaba siendo la lengua de cultura, permeable a las sollicitaciones de la realidad. Impulsos éticos tan importantes como los dados, no sólo por los escolásticos de la Contrarreforma, sino también por Hugo Grocio, Spinoza, Leibniz, Pufendorf, Thomasius, etc., penetraron a través del latín. ¿Continuamos hoy en la misma situación? Evidentemente, no. Toda filosofía que aspire hoy a ser creadora —aunque lo sea, como la Escolástica, dentro de una tradición— tiene que volverse al lenguaje de la realidad (aun manteniendo para sus conveniencias y como medio auxiliar y meramente transmisor el latín). Creo que los escolásticos más atentos a la realidad vienen ya comprendiéndolo así.

Capítulo 3

EL PRINCIPIO PREFILOSOFICO

Hemos dicho ya que el concepto de la Ética no puede, no debe ser un punto de partida, sino un punto de llegada. Sin embargo, cuando iniciamos una investigación, cualquiera que ésta sea, sabemos ya, a lo menos imprecisa, vaga o aproximadamente, algo sobre ella; sabemos de que, más o menos, se trata. Por de pronto poseemos el *quid nominis*. Pero ante, cuando se ahonda en él, siempre da algo sobre el *quid rei*, como acabamos de ver. Sería imposible iniciar ninguna investigación sin disponer previamente de algo *praecognitum*, aunque, por supuesto, esos *praecognita* sean sometidos, en el curso de aquélla, a revisión, precisión y corrección, es decir, a lo que, siguiendo a Heidegger, hemos empezado ya a llamar *repetición*. Veamos, pues, prefilosóficamente, de qué entendemos tratar cuando se trata de «ética». Pero entiéndase bien nuestro propósito. En las pocas líneas que siguen bajo el presente epígrafe no pretendemos dar, ni mucho menos, una exhaustiva descripción fenomenológica de «lo moral» que no nos interesa, entre otras razones, porque nuestro método —sobre el que a su tiempo hablaremos— no es simplemente el método fenomenológico. Lo que nos importa retener de la fenomenología es su enseñanza de mirar «a las cosas mismas», a la realidad, frente al proceder especulante en el vacío. Pero, naturalmente, una auténtica investigación no puede consistir en mera «intuición de esencias». Necesita recurrir a la interpretación, necesita proceder a una fundamentación y sistematización, y necesita, en fin, estar haciendo uso, constantemente, de la «anticipación» y la «repetición». Recuérdese que nuestro actual propósito es el de definir, el de acotar la ética. Pero para ello hemos de empezar por saber «hacia dónde cae» esa tierra con el fin de encaminarnos a ella y situarnos sobre ella. Esto es lo que tratamos de hacer ahora, partiendo, según el ejemplo de Aristóteles¹ y de Kant², de τα φαινόμενα, del conocimiento común.

Por de pronto se advierten en el lenguaje usual dos empleos, a primera vista completamente diferentes, de la palabra «moral». Según el más frecuente, ésta envuelve una calificación ética. Pero otras veces hablamos de «tener una moral baja» o «elevada», preguntamos: «¿cómo va esa moral?», o decimos de alguien que «está desmoralizado». Al pa-

recer, estas expresiones no hacen referencia a la «ética», sino más bien al «estado psicológico» de aquel a quien se aplican. Entonces ¿es que se ha convertido el vocablo «moral» en un término equívoco? Mas, ¿por qué el lenguaje moderno ha creado esta nueva acepción de la palabra «moral»? ¿Arbitrariamente? ¿No será que por debajo de las apariencias estos dos sentidos están ligados entre sí? Naturalmente, la pura descripción prefilosófica no puede responder a estas preguntas. Pero retengamos el hecho lingüístico observado porque, según veremos a su tiempo, es significativo.

Del anterior sondeo etimológico ha resultado, como concepto o pre-concepto central de la Ética, el de «carácter» adquirido por «hábito». Los «actos», tomados aisladamente, tendrían, pues, una importancia moral subordinada. La obra de Aristóteles que, pese a su profundidad o precisamente por ella, es en buena parte descripción prefilosófica, expresa gráficamente esto mismo en el refrán «una golondrina no hace verano»³. Lo que importaría entonces es la *vida entera*, nuevo concepto que, como veremos a su tiempo, es importante para nosotros.

Veamos ahora qué nos dice el saber común. Por una parte se habla, ciertamente, de «acciones buenas»; se reputa de «buena» una acción y de «mala» otra. Pero esto nos dice todavía muy poco sobre su autor, porque todos o casi todos los hombres, por buenos que sean, han cometido alguna acción censurable, y no hay apenas hombre, por malo que sea, que no haya hecho en su vida algo bueno.

Damos un paso más para la caracterización moral cuando decimos de alguien que es «de buenas costumbres». Del preconcepto de acto pasamos así al de hábito (virtud o vicio). Pero los hábitos de adquieren y se pierden y enraízan en la vida o se desarraigan de ella. Así se dice de alguien que «lleva una vida virtuosa» o «una vida viciosa». Pero estas expresiones son, o pueden ser, ambiguas. Por ejemplo, «mala vida» puede significar, de una parte, un, por decirlo así, *status* de imperfección como la «vida religiosa» o «vivir en religión» significa un estado de perfección. Estado o *status* es aquí un concepto sociológico, el marco dentro del cual se vive, el «tipo» de vida. Pero, evidentemente, no todos los que viven en un *status* de perfección son perfectos y, por el otro extremo, la categoría «mala vida» o «vida airada» funciona, para el saber ético-popular de hoy, análogamente a como, para el saber ético-popular de la época de Jesús, funcionaba la categoría «publicanos». Es un mal modo de vivir. Pero aparte del modo hay luego el vivir concreto, cambiante, real de cada cual: nuestra vida, moral o inmoral, redimible o irredimible, la inmanencia o la salida del marco vital al que un día ajustamos nuestro vivir concreto.

De las acciones pasamos a los hábitos y de los hábitos a la vida concreta, individual, real. ¿Hay todavía alguna otra instancia más hondamente entrañada en la persona? Un hombre que ha vivido toda su vida honradamente puede caer en el último instante y, viceversa, el hombre

de vida más depravada puede «arrepentirse» a la hora de la muerte. Por eso el saber popular hace compatibles a veces las malas acciones y la «mala vida» con el *ser bueno*⁴. La calificación moral parece estar siempre pendiente, *sub iudice*, abierta: asediada y amisible la bondad, pero también apropiable y asequible... El carácter moral no es, como el genio y figura, «hasta la sepultura». Un solo acto, cuando es decisivo, puede sobreponerse a los hábitos, por inveterados que sean, y aun a la vida entera. Pero el saber popular valora este acto, no tomándolo aisladamente, sino por pensar que en él se ha revelado el auténtico y definitivo modo de ser. Pues lo que importa no es el *acto bueno*, sino el *hombre bueno* que se revela como tal en los actos decisivos de su vida. El hombre, según el juicio popular, es moralmente coherente; su bondad no depende de la veleta de sus actos, sino que se revela —o se oculta— a través de ellos. Y por lo demás, también el saber popular toma parte contra la pretensión de hacer consistir la moralidad de un acto solamente en la buena intención, cuando afirma que «el infierno está empedrado de buenas intenciones».

Mas, por otra parte, hablamos de quien es bueno «por naturaleza», en contraste con quien «se propone» ser bueno, contrariando su «inclinación». El problema de la bondad como «inclinación» y la bondad como «deber», del que habremos de ocuparnos filosóficamente, aparece ya, como se ve, en una reflexión prefilosófica. Desde un punto de vista distinto, hay personas que nos parecen buenas y no son religiosas; otras, al revés, muy religiosas no nos parecen «de buenos sentimientos». El problema anterior del deber y la inclinación se entrecruza aquí con el de la distinción entre la religiosidad y la moralidad. Cuando alguien se muestra religioso y no es moralmente bueno, ¿qué es lo que acontece en su alma? Contestar que se trata de un fenómeno de fariseísmo no siempre es satisfactorio. ¿Y si el hombre religioso se reconoce, se confiesa malo? ¿Y si lo que está haciendo, a lo largo de su vida, es luchar por ser menos malo? ¿Será verdad que, como pretendía Lutero, el hombre no puede ser moralmente bueno delante de Dios? ¿Cabe separar así la religión de la moral? La descripción prefilosófica deja aquí este problema, que volveremos a tomar, filosóficamente, cuando estudiemos las relaciones entre la moral y la religión.

Algunas veces calificamos a un hombre de «inmoral»; otras de «amoral». ¿Qué queremos decir con esta distinción? Llamamos inmoral al hombre que, comprendiendo lo que debe hacer, no lo hace. Al que posee sentido moral, pero carece de fuerza moral (por eso Aristóteles habla expresivamente, en este caso, de *akrasia*) y es arrastrado por las pasiones. Es el *video meliora proboque, deteriora sequor*. Por el contrario, llamamos amoral al que parece carecer de sentido moral. El problema de la «ceguera» para el «valor moral», o para determinados valores morales, aparece aquí, antes de que nadie hubiese hecho filosofía de los valores. Pero, vistas las cosas desde otro ángulo, ¿puede el hombre ser in-moral

o mucho menos a-moral? (Recuérdese que estas palabras son de formación moderna: la Escolástica habla de lo «in-honestum», pero no de lo «in-morale».) Conducta (en francés, más explícitamente, *conduite*) significa conducción, acción de «conducirse». ¿Pero el hombre deja alguna vez de conducirse, de hacer su propia vida? La vida, como ha hecho ver Ortega, es *quehacer*, pero el quehacer, éticamente, es *quehacerse*, y por eso pudo Cicerón definir prefilosóficamente la moral como *vitae degendae ratio*⁵, modo de conducir la vida. Es verdad que se dice de alguien, por ejemplo, que «no tiene carácter», que se deja llevar por los demás, por los acontecimientos o por sus propios impulsos primarios, y que su vida es un puro *se laisser aller*. Pero, en rigor, en tal caso sólo se trata de un modo deficiente de conducirse —por eso es absurda la expresión, también francesa, *inconduite*—, de la *forma deficiente de carácter* de quien da rienda suelta a sus pasiones, se deja dominar, etc. (La Bruyère ha descrito la forma de carácter de quienes «no tienen carácter».) El hombre, como veremos, es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, tiene por fuerza que hacerse —suficiente o deficientemente— su propia vida. He aquí, pues, otro grave y primordial problema ético: el de la realidad inexorablemente moral del hombre. Heidegger ha dicho que la metafísica como comportamiento —y también la ética— consisten en tener que ocuparse del ser, en tener que estar o morar en el ser. Paralelamente puede decirse, como veremos, que el hombre tiene que ser moral, es decir, tiene que conducir su vida, o como diría Aristóteles, tiene que obrar siempre con vistas a un *agathón*. Justamente por eso la vida tiene siempre un sentido. Y ese *sentido de la vida* es precisamente lo que llamamos moral.

Pero ¿con vista a qué hace el hombre su vida? ¿Hacia dónde la conduce? La respuesta prefilosófica surge inmediata: todos los hombres persiguen la felicidad. Sí, más ¿en qué consiste la felicidad? ¿Dónde y cómo conseguirla? Y, por otra parte, esa búsqueda de la felicidad ¿es una tarea propiamente ética? ¿No consistirá la tarea ética, más bien, en realizar el bien, en cumplir el deber o en lograr la perfección? Y ¿qué tipo de relación se da entre estas cosas: felicidad, perfección, bien, deber?

He aquí un haz de cuestiones morales que se encuentran ya planteadas, previamente a toda reflexión filosófica. Intencionadamente las dejamos por ahora, no sólo incontestadas, sino hasta imprecisamente formuladas. Esta rápida descripción prefilosófica únicamente pretendía ser una primera aproximación al tema de la moral. A continuación iremos, poco a poco, delimitándolo.

Capítulo 4

EL PRINCIPIO GENETICO-HISTORICO

Hemos visto el origen etimológico de la palabra «ética». Veamos ahora el origen histórico de la disciplina que Aristóteles denominó con este título.

La Ética no se desgajó del cuerpo unitario de la Filosofía formando desde el principio una disciplina separada y suficiente, sino subordinada a la «Política». El hombre griego de la época clásica sentía la *pólis* como inmediatamente incardinada en la Naturaleza, en la *physis*. La *dike*, justicia o justeza, que es una categoría cósmica antes que ética, consiste en el ajustamiento natural, en el reajuste ético-cósmico de lo que se ha desajustado (*némesis*) y en el reajuste ético-jurídico del dar a cada uno su parte (justicia). La *dike*, pues, se reparte, es decir, se hace *nómos*. Mas, por otro lado, la función del *lógos* como *physis* propia del hombre (cada cosa tiene su *physis*, también, por tanto, el hombre; de ella emergen sus propios movimientos frente a los extrínsecos que proceden de la *tykhé*) consiste en comunicar o participar en lo común, y en lo común *κατ' ἐξωχήν* es la *pólis*. Pero ya hemos visto que el *nómos*, como concreción de la *dike*, es precisamente lo que ajusta y reajusta lo común, es decir, lo que cósmicamente ordena la *physis* y lo que ético-jurídicamente ordena la *pólis*. El *nómos*, por valer para la *physis* entera (*νόμος φυσικός*) vale, por tanto, para la *pólis* (*νόμος πολιτικός*)¹. La ley no es sentida como una limitación de la libertad, sino precisamente, según ha hecho ver Zubiri, como su supuesto y su promoción (*eleuthería* frente a la esclavitud y la tiranía, y autarquía de la *pólis*) Leon Robin ha señalado el arcaizante doble sentido con que emplea Platón la palabra *deón*, como fuerza imperecedera que *liga* ordenadamente el cosmos y como obligación moral. La moralidad pertenece *primo et per se* a la *pólis*; las virtudes del individuo reproducen, a su escala, las de la *politeia* con su reducción conforme a un riguroso paralelismo. Es verdad que la concepción platónica no expresa directa, espontáneamente el viejo equilibrio comunitario, sino que representa, con su intento de plena eticización del Estado, una reacción extremada ante la amenaza del fracaso del *nómos* de la *pólis* (muerte de Sócrates, aparición del individualismo, interpretación del *nómos* como convención, desintegración social). Platón piensa,

con razón, que ha habido un individualismo reprobable, el de los sofistas, y un individualismo bienintencionado y en cierto modo plausible, el de Sócrates. Pero él reacciona contra ambos, contra el individualismo en general², porque a su juicio es el individualismo —del que la sofística no representa sino una expresión— el que ha conducido a lo que Jaeger llama una *reductio ad absurdum* del Estado entero. He aquí por qué la ética de Platón es, rigurosamente, *ética social*, *ética política*. Es la *pólis*, y no el individuo, el sujeto de la moral. El bien del individuo, en la medida en que importa³, está incluido en el de la *pólis*, y ambos en el de la *physis* o *cosmos*, presidido por la Idea del *Agathón*. Precisamente por eso, la virtud suprema es la virtud de la *dike* o articulación, la *dikaioσύνη*⁴. Pero *dikaioσύνη* y *nómos* no tienen simplemente un origen «natural», sino que por ser natural es también divino. Véase, por ejemplo, el mito contado en el *Protágoras* sobre la *τέχνη πολιτική* como don de los dioses. El Platón viejo, el Platón de *Las Leyes*, es un hombre pesimista y, al revés que Sócrates, no confía en que los hombres puedan alcanzar la virtud como resultado del esfuerzo personal, sino que, según piensa, es necesaria la producción de un sistema legal y la instauración de un gobierno oligárquico que logre el establecimiento de una sociedad directamente enderezada a la realización de los fines morales. Solamente unos pocos hombres —los mejores, los gobernantes— son capaces de practicar la virtud por sí mismos. Los demás tienen que ser conducidos a ella, no por la dialéctica, sino por la persuasión, por la retórica. Platón, como casi todos los pensadores que piensan por reacción, rechaza demasiado tajantemente una tesis y, en cambio, se deja contagiar por otras, en este caso por la tesis vitanda de la retórica. En efecto, para conseguir que el hombre ordinario, incapaz de dialéctica, se comporte bien, casi se requiere, como en la ciudad de Magnesia, inculcarle la virtud por encantación; es decir, se requiere operar sobre sus estados de ánimo y suscitar, a falta de convicción, el entusiasmo de la virtud. Con el correr de los años, Platón fue deslizándose a posiciones más y más transpersonalistas (por emplear un vocablo moderno) hasta llegar a la tremenda ironía, subrayada por Gould, de que el mismo hombre que denunció con palabras inolvidables la condena a muerte de Sócrates, hace que en *Las Leyes* el Consejo Nocturno condene a muerte al hombre que, sintiéndose fuera de la tradición de la *pólis*, rehúse guardar para sí solo sus puntos de vista⁵. La *política* termina así devorando a la *ética*⁶.

Es Aristóteles quien va a templar el autoritario rigorismo platónico. Mas también para él, como nos dice explícitamente al comienzo de la *Ética nicomaquea* y de la *Ética eudemia*, la Moral forma parte de la ciencia *κρηϊωτάτη* y *μάλιστα ἀρχιτεκτονική* de la «Política», porque la vida individual sólo puede cumplirse dentro de la *pólis* y determinada por ella, de tal modo que, como veremos en seguida, hay también aquí una correspondencia entre las formas éticas del *bíos* individual y las formas políticas de las *politeiai*. La Política pre-scribe como νομοθετοῦσθαι lo que se

debe hacer y evitar y abraza los fines de las otras ciencias por ser el suyo el ἀνθρώπινον ἀγαθόν. Y el bien político es el más alto de los bienes «ἡμιπῆπος», pues aunque en realidad sean uno mismo el bien del individuo y el bien de la ciudad, parece mejor (καλλίον) y más perfecto (θαιότερον) — más divino — procurar y salvaguardar el de esta que el de aquel⁷. Y Santo Tomás, comentando este texto⁸, dice que en Aristóteles «ostendit quod politica sit principalissima». En fin, para Aristóteles la justicia depende de la Ley, de tal modo que, cuando ésta ha sido rectamente dictada, la justicia legal no es una parte de la virtud, una virtud, sino la virtud entera.

Por ser éste un libro de ética general y no de ética social no habremos de tratar en él la doctrina del «bien común» que, evidentemente, tiene su origen en estos textos aristotélicos y otros afines. En general, las exposiciones escolásticas de la doctrina del bien común adolecen de dos defectos fundamentales. En primer lugar se estudia el *bonum commune* tomista sin tomarse la molestia de esclarecer sus supuestos aristotélicos, muchos de ellos ni siquiera claros para el propio Santo Tomás, por falta de sentido histórico. Los textos aristotélicos encierran graves problemas. Por ejemplo, ¿cuál es el alcance de las expresiones «bien humano» y ἀνθρώπινα φιλοσοφία, empleada esta última al final de la Ética nicomaquea, con referencia a la política? ¿Se refiere a lo divino en el hombre (νοῦς) y a la vida conforme a él (vida teórica, inmortalización) o solamente al ἀνθρώπινος βίος? No se puede responder negativamente demasiado de prisa porque hemos visto que Aristóteles llama divino e incluso «más divino» al bien de la pólis. En segundo lugar, la doctrina del bien común suele estudiarse en abstracto, sin atención al *kairós*, a la oportunidad del tiempo histórico. En las épocas de integración —o de esperanza en la reintegración, como la de Aristóteles— del individuo en el Estado —así, por ejemplo, en la plenitud medieval del siglo de Santo Tomás— se establece la supremacía relativa del bien común. Cuando Aristóteles afirma la subordinación de la ética a la «Política», lo que probablemente quiere afirmar es la sustentación del bien particular en el bien común. El intento aristotélico es el postrer esfuerzo para salvar la forma de convivencia de la pólis, con su armonía del bien privado y el bien público. Pero en las épocas, como la posaristotélica y la actual, de Estados enormes y omnipotentes, el interés ético se desplaza hacia la persona y se centra en la defensa de la «libertad interior» (epicureísmo y estoicismo) o en la afirmación del «personalismo» frente al totalitarismo. Esta función esencial de la dialéctica histórica, con su juego de corrección y compensación, es la que no suele ser tenida bastante en cuenta por los mantenedores de tesis abstractas, ajenas a la realidad de cada situación político-social. La idea aristotélica del *kairós* es capital para entender rectamente aquellas actividades en las que la categoría del tiempo juega un papel decisivo. La doctrina aristotélica —y por tanto también, por lo menos en su origen y aunque Santo Tomás no lo supiese, la tomista— es una doctrina *antitética* más que *tética*, como, por lo demás, también la doctrina opuesta del personalismo. Quien, sin plantearse toda

una serie de problemas previos, absolutiza una u otra, comete un error principal.

En la doctrina aristotélica el fin de la ética y el de la política son idénticos: la felicidad, el vivir bien (a diferencia del simple vivir), la vida perfecta y suficiente, para la que se requieren, lo mismo en el caso del Estado que en el del individuo, no sólo la virtud, sino también, en la medida precisa, los bienes exteriores⁹. Decíamos antes que, según Platón, existe un riguroso paralelismo entre las partes del Estado y las del alma, con sus respectivas virtudes. Aristóteles afirma, a su manera, un paralelismo semejante al distinguir en el alma y en el Estado dos partes, la que tiene por sí la razón y la que, no teniéndola, es capaz de obedecer a la razón. La crítica de los Estados guerreros, como el de Lacedemonia, es hecha precisamente desde este punto de vista. El fin de la *paideia* es educar a los ciudadanos, no primordialmente para el *negotium* (*ασχολία*), sino para su fin, que es el ocio (*σχολή*), no para la guerra, sino para su fin, que es la paz; y el adiestramiento en el trabajo y la guerra debe ser hecho supeditándolo a la consecución y aseguramiento del fin, común en cierto modo al Estado y al hombre¹⁰; la posibilitación de la forma suprema de la vida, el *bios theoretikós*.

Cuando se traduce *pólis* por Estado y *ἡ πολιτικὴ οὐ τὰ μολιτικά* por la Política, se interpreta en sentido político una realidad helénica que se movía en la frontera indecisa de lo social y lo político¹¹. Esto es evidente. Así, por ejemplo, cuando Aristóteles dice del hombre que es un *zoon politikón*, lo que quiere decir es que es un animal social, en el sentido de que las formas de vida común de la familia y la aldea le resultan insuficientes y necesita de la *pólis* que es la sociedad perfecta y autosuficiente. La sociabilidad es una esencial habitud humana, envuelta en la definición aristotélica del hombre, *ἄφρον λόγον ἔχον*, definición en la que *lógos* quiere decir siempre, antes que razón, lenguaje.

Frente a los epicúreos y pese a su fuerte tendencia, común con ellos, de salvaguardar la libertad interior, los estoicos fieles a la tradición platónica, se sitúan en el extremo opuesto a la posición individualista. Los epicúreos afirmaban que la sociedad ha sido creada *θέσει*, por convención. Los estoicos afirman que es una comunidad natural, y no la única. En primer lugar, el hombre es miembro del universo: el cosmos forma una gran unidad, un gran cuerpo, regido por el principio de la simpatía universal y por un *commune ius animantium*¹². Dentro de esta unidad se da una comunidad racional y jurídica¹³ de todos los seres racionales, dioses y hombres. El hombre es el único animal que participa de la razón. La comunión superior de los dioses y los hombres es, pues, de razón («prima homini cum deo rationis societas»), pues, como dice Cleantes en su himno a Zeus, «somos de tu linaje y parecidos a ti por la razón y por la lengua». Pero entre quienes es común la *ratio* debe serlo también esa *recta ratio* que es la ley. Por tanto, también en cuanto a la ley somos socios de los dioses. Pero al haber *communio legis* ha de haber también *communio iuris* y *communio*

civitatis. En efecto, *mundum esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum*¹⁴. En esa comunidad suprema se inscribe la del género humano. El hombre, para los estoicos, antes que ciudadano de esta o la otra *pólis* es *kosmopolites*, ciudadano del cosmos, y ha sido creado para la sociedad como lo muestra la posición erguida que permite presentar el rostro, éste como expresión de los sentimientos, la disposición de las demás partes del cuerpo, en especial de las manos, aptas para la indicación y la cooperación, y la palabra. Y hay, en fin, la comunidad política estrictamente dicha. O, como escribe Séneca, existen *duas res publicas*, una, la de los dioses y los hombres, *magnam et vere publicam*, y otra, la ciudad¹⁵. Puesto que el individuo no es sino una parte de ella, «de él se sigue por naturaleza que antepongamos la utilidad común (*communem utilitatem*) a la nuestra. Porque lo mismo que las leyes anteponen la salvación de todos a la del particular, así el varón bueno y sabio y ciudadano que no ignora el deber civil, cuida más bien de la salvación de todos que de la de alguno determinado o que de la suya»¹⁶.

Se ve, pues, que el pensamiento estoico se propone conjugar la afirmación y aun sublimación de la libertad interior del «sabio» con un comunitarismo de corte platónico. Una moral individual a la defensiva, del hombre que se repliega sobre sí mismo, porque, como veremos cuando tratemos de la virtud de la magnanimidad, ha perdido la confianza en el mundo, se inserta en el más amplio marco de una ética social de acento comunitarista.

Sin demasiados recursos filológicos —más bien con demasiado pocos— la Escolástica ha seguido a su manera el pensamiento de Aristóteles, en cuanto a las relaciones entre la «Ética» y la «Política», al entender esta segunda como «Ética especial social» o «Ética política». De apuntarse en su haber la concepción del hombre como *animal sociale*, en el sentido de que las comunidades inferiores le son insuficientes para ejercitar plenamente la «obra del hombre» y por eso necesita de la *societas perfecta*. La sociabilidad es una esencial *habitus*¹⁷ humana envuelta en la definición del hombre como *rationalis*. La ética individual y la ética social se constituyen así como dos dimensiones igualmente necesarias. La Ética no se subsume ya en la Política, pero se sostiene decididamente el sentido ético de ésta, lo mismo frente al sacrificio del individuo que frente a la inhibición política cínica, epicúrea o liberal, o que frente a toda suerte de maquiavelismos que pretenden hacer a la política independiente de la moral.

Naturalmente no se trata en este estudio del principio histórico, de presentar, ni mucho menos, una historia de la Ética. Lo único que pretendemos es dejar planteada la tensión entre una moral orientada fundamentalmente hacia el individuo, y otra que propone, ante todo, exigencias transpersonales. Hemos visto que la primera manifestación de esta tensión se personifica en Sócrates y Platón. Vamos a ver ahora que, cuando a fines del siglo XVIII vuelve a plantearse radicalmente el problema de la Ética, se repite esa tensión, personificada en Kant y Hegel.

Es innegable una cierta analogía de situación histórica entre la época de Kant y la época de Sócrates. Tanto la Sofística como la Ilustración son expresiones de un individualismo racionalista reacio a la metafísica. La crisis del pensamiento tradicional se manifiesta en el siglo V antes de J. C. Y ambas expresiones filosóficas transcurren en el seno de una sociedad en descomposición. Sócrates tenía, sin duda, supuestos comunes con los sofistas; también Kant ha sido considerado, con razón, como un pensador de la Ilustración, aunque, por otra parte, acabe con ella. La ética kantiana es de un individualismo radical, individualismo que procede inmediatamente de la Ilustración, pero que trae su origen de la adscripción de Kant a un luteranismo no por secularizado menos real en el plano de los estilos del pensar. La moral de la buena voluntad pura no se ocupa de las realizaciones exteriores, objetivas (las únicas que importan a los demás). El imperativo categórico impone *mi* deber y la metafísica de las costumbres se ocupa del deber de la *propia* perfección, pues nunca puede ser un deber *para mí* cuidar de la perfección de los otros. Esto no obsta, ciertamente, a que en Kant puedan rastrearse principios de una ética social que, en cierto modo, anticipan ideas de Hegel. Así, por ejemplo, en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* distingue entre una *rechtllich-bürgerliche* y una *ethische bürgerliche Gesellschaft* a la cual llega a llamar *ethischer Staat*¹⁸. Su principio unitario no es la ley, sino la virtud libre de toda coacción y su realización plena, la fundación de un «reino de Dios sobre la tierra». Pero, a pesar de estas y otras indicaciones semejantes a éstas, es innegable que el tono general de la ética kantiana es individualista.

Fichte, con su idea de la dialéctica del yo y del tú, paralela a la dialéctica del yo y el no-yo, y con su afirmación de una ética social en la cual cada hombre se sabe co-responsable del destino ético de los demás hombres, y Schelling con la idea romántica del «organismo» frente al atomismo social de la Ilustración, señalan la reacción antikantiana que alcanzará su apogeo en Hegel.

Hegel quiere representar, frente a Kant, una vuelta a la realidad concreta, y por otra parte, de acuerdo con los grandes neohumanistas alemanes contemporáneos y amigos suyos prefería la armonía griega a la represiva escisión kantiana. Según su sistema, el espíritu subjetivo, una vez en libertad de su vinculación a la vida natural, se realiza como espíritu objetivo en tres momentos, que son el Derecho, la moralidad y la eticidad (*Sittlichkeit*)¹⁹. En el Derecho, fundado en la utilidad (la influencia inglesa es visible en Hegel bajo la forma de posiciones insertas en su sistema total, así como en Kant era visible bajo la forma de críticas negativas que obligaban a buscar soluciones nuevas) la libertad se realiza hacia afuera. La moralidad agrega a la exterioridad de la Ley la interioridad de la conciencia moral (*Gewissen*), el deber y el propósito o intención (*Absicht*). La moralidad es constitutivamente abstracta («*Absicht enthält etymologisch die Abstraktion*», escribe Hegel), para ella *das Gute* (es

decir, el «bien moral» separado del bien «communiter sumptum» o *Wohl*) es lo absolutamente esencial y su lema podría ser *Fiat iustitia, pereat mundus*. El rigorismo del pensamiento moralista procede de su carácter abstracto; el Terror —escribe Hegel en otro lugar— es Kant puesto en marcha, y la Revolución del 93 es Terror porque es abstracta. Lo que Hegel llama la «tentación de la conciencia» es sublime en el orden individual, pero no hace la historia, pues carece de efectividad. Por eso el momento de la moralidad es superado en la síntesis de la eticidad. Hegel piensa, contra Kant, que el *deber* no puede estar en lucha permanente con el *ser*, puesto que el bien se realiza en el mundo y por eso la virtud —que no es sino realización del deber, encarnación del deber en la realidad— tiene un papel importante en su sistema. Paralelamente cree que el *fiat iustitia* no exige como consecuencia el *pereat mundus*²⁰, antes al contrario, porque lo *Gute* es, en la realidad, inseparable de lo *Wohl* (reintegración, de acuerdo con el pensamiento tradicional, del «bonum morale» en el «bonum communiter sumptum»). Y en fin, Hegel sostiene —no por casualidad su sistema es contemporáneo del utilitarismo inglés— que la auténtica eticidad es eficaz y, por tanto, debe triunfar. (He aquí por qué el hegeliano Croce pudo incorporar con facilidad a su sistema importantes elementos pragmatistas.) Hoy los existencialistas piensan que el *engagement* total exige optar entre la pureza de un deber abstracto y las «manos sucias». Hegel, como hemos visto, no tenía la menor inclinación por el deber abstracto, pero su optimismo hacía conciliables la justicia y la salvación del mundo.

La eticidad se realiza a su vez en tres momentos: familia, sociedad (*civil society* de los economistas ingleses) con su *System der Bedürfnisse* y Estado. Este, que es el que nos importa aquí, es concebido como el momento supremo de la eticidad, como el más alto grado ético de la humanidad. El Estado aparece así como la vida moral en su concreción final. Con esta eticización del Estado, Hegel empalma, pues, con Platón, frente a Kant. De la ética individualista hemos pasado otra vez a su extremo opuesto, la ética socialista. ¿Cabe hablar, en Hegel, de una divinización del Estado? Sí y no. El Estado es una forma terrena y sólo terrena de la vida, pero representa el paso de Dios por la tierra, lo *Irdisch-Göttlichen*²¹.

Nuestro tiempo ha replanteado este tema de la tensión entre la ética personal y la ética transpersonal. Aparte las posiciones unilaterales de personalistas y partidarios de la primacía del bien común, tal vez Jaspers y Heidegger son los pensadores que lo han tratado más temáticamente. En Jaspers, como en Hegel, la teoría del Estado se sitúa por encima del deber individual y del reino económico-social. La existencia del Estado corresponde a la realidad esencialmente dramática de la existencia y a la realidad del destino común. El individuo participa en la cultura y en la dignidad humana a través del Estado. Y, sin embargo, el Estado no es en último término más que la forma privilegiada de la «objetividad social». El hombre tiene que trascender toda «fijación», toda «objetivación», in-

cluso la del Estado, siempre impersonal, para alcanzar la «subjetividad» de la «existencia», porque, como pensaba Kierkegaard, últimamente estamos solos²².

La posición de Heidegger es, en cierto modo, homóloga a la de Jaspers, si bien en Heidegger el aspecto comunitario está tal vez más acusado frente al «liberalismo» de Jaspers. El *Mitsein* es el modo primero y cotidiano de darse la existencia, de tal modo que el *Selbstein* es una conquista y tarea, un logro. La existencia es aceptación del peso del pasado, es herencia, y es «destino» (ser para la muerte). Justamente por eso es afectada por su destino y, fundamentalmente, puesto que estar en el mundo es estar con otros, es afectada por el destino histórico de la comunidad, del pueblo. El cual destino común es anterior al destino individual, de la misma manera que el *Mitsein* es anterior al *Selbstein*. La existencia de la comunidad consiste en la «repetición» de las posibilidades recibidas, en la asunción de la herencia con vistas al futuro. En virtud de esta «repetición» *das Dasein seinen Helden wählt*, la existencia misma elige sus héroes²³.

Posteriormente, en «El origen de la obra de arte»²⁴, Heidegger ha considerado el acto de constituir el Estado (*die Staatgründende Tat*) como uno de los cinco modos de fundar la verdad: y comentando la elegía de Hölderlin «Heimkunft» ha considerado *die Heimat* como cercanía al origen y arraigamiento en el ser, en contraste con la *Heimatlosigkeit* característica de nuestro tiempo, con la «alienación» de Marx, con el internacionalismo y también con el nacionalismo.

El resultado obtenido a través de esta demasiado rápida consideración del principio genético-histórico de la Ética, puede tal vez resumirse del modo siguiente:

1) En el origen *ethica utens* primitiva, Platón y Aristóteles como reacción ante la sofística y Sócrates —la Ética aparece subordinada a la Política, esto es, la ética individual y la ética social. Hegel —como reacción frente a la ilustración y Kant—, también. El comunismo saca las consecuencias extremas de esta posición: «Es moral toda acción que favorece al partido, inmoral la que lo perjudica» (Lenin).

2) Lo justo de esta exageración consiste en que la ética social no es un apéndice o aditamento de la Ética en cuanto tal, ni tampoco su mera aplicación a una zona de la realidad, sino una de sus partes constitutivas. Lo cual significa que las expresiones «Ética general» y «Ética individual» no son equivalentes. La Ética general, por ser Ética de la persona, ha de abrirse, necesariamente, a la ética social. Por ejemplo, la crítica marxista del capitalismo y la complicidad con la injusticia establecida de quien «no elige», complicidad puesta de manifiesto por Sartre, nos ha ayudado a formularnos esta pregunta, que es, en buena parte, *el tema ético de nuestro tiempo*: ¿Puede ser considerado como verdaderamente bueno el hombre que acepta, cuando menos con su pasividad y con su silencio, una situación social injusta?

Capítulo 5

ÉTICA Y SOCIOLOGÍA

Hemos visto que en Platón y Aristóteles la Ética se insertaba en la Política. ¿Podrá ser hoy reducida a un capítulo de la Sociología, como pretende el sociologismo? Platón pretendió moralizar, de arriba abajo, la *politeia*. Recíprocamente se pretende hoy —o ayer— sociologizar la moral. Veamos en qué ha consistido este intento.

Ciertamente el hombre es constitutivamente social. Vive inmerso en la sociedad y recibe de ella un sistema de valoraciones morales —la moral socialmente vigente— que, con frecuencia, acepta sin más. Esto es verdad. Pero a esto agrega el sociologismo que la fuerza moral de estas valoraciones procede, pura y simplemente, de la presión social. Augusto Comte fue, como se sabe, el fundador de la Sociología, que para él constituía la ciencia suprema. Su discípulo Durkheim acometió, de una manera sistemática, la tarea de reducir la moral (así como la religión) a la sociología. La sociedad impone al individuo tanto sus costumbres como sus creencias. El supuesto —nada positivista, por cierto— de esta teoría es la hipótesis de una «conciencia colectiva», realidad distinta de los individuos, anterior y superior a ellos, que se apodera de las conciencias de éstos. Según Durkheim, el «hecho moral» es, pura y simplemente, un «hecho social», es decir, una manera de proceder susceptible de ejercer sobre el individuo una *contrainte* exterior. Pues, en efecto, todos los hechos sociales son *data*; no productos de nuestra voluntad, sino al revés, determinantes de ella, o sea —continúa diciendo en *Les règles de la méthode sociologique*¹— moldes en los que somos forzados a vaciar nuestras acciones.

Claro que frente a tal concepción surge, obvia, esta pregunta: ¿Qué lugar queda entonces para seguir hablando de moralidad? Durkheim la responde en *L'Education morale*². Es verdad, dice allí, que la regla moral es una obra colectiva, que recibimos mucho más de lo que contribuimos a formularla, de tal modo que nuestro arbitrio con respecto a ella es predominantemente pasivo. Sí, pero nosotros podemos averiguar la naturaleza de esta regla impuesta, determinar sus condiciones y su razón de ser y, en una palabra, hacer ciencia sobre ella. Cuando esta ciencia se halla ya plenamente constituida, el conformismo originario ya no tendrá

nada de presión; análogamente a como pensaban los estoicos y Spinoza, la heteronomía comprendida deja de serlo y nos convertimos en los señores del mundo moral.

Para Lévy-Bruhl la función de la *science des moeurs*³ es, de acuerdo con Durkheim, puramente descriptiva. Pero cabe un *art moral rationnel* que, de acuerdo con los resultados de aquélla, tiende a la *amélioration* del orden social, sin proponerse, sin embargo, fin alguno trascendente a la experiencia. Así, por ejemplo, mostrando que una intuición determinada está anticuada y no corresponde ya a la realidad social actual.

El sociologismo ha sido refutado ya muchas veces incluso por sus propios adeptos, como Gustavo Belot, que cita los ejemplos de Sócrates, Jesús, el socialismo premarxista y Tolstoi, que se opusieron a las *moeurs* de su época⁴, o como Albert Bayet⁵, que hace notar cómo el arte moral racional no puede concebirse sin un ideal; pero este ideal no puede ser dado por la *science des moeurs*, sino que pertenece a la libre elección de los reformadores morales. Y el utilitarista inglés Sidgwick señaló la frecuente contradicción, vivida como tal, entre el «código de la opinión pública» o el «código del honor» y la moralidad⁶.

Henri Bergson ha sido uno de los grandes filósofos modernos que se han opuesto a la concepción sociologista. Pero la eficacia de su oposición estuvo condicionada por la aceptación —a lo menos parcial— de los supuestos del sociologismo. El adversario intelectual de Durkheim afirma, con lenguaje muy próximo al de éste, que «los miembros de la ciudad son, entre sí, como las células de un organismo». Desde pequeños se nos inculca la costumbre de obedecer, de tal modo que pronto la obligación social es vivida como una ley natural a la que es imposible sustraerse. Es verdad que, si queremos, podemos saltar desde una ventana, pero la consecuencia ineluctable será que nos estrellaremos contra el suelo. De la misma manera podemos, ciertamente, infringir un uso social, pero seremos reprobados y, si el uso en cuestión es vivido por la sociedad como necesario para su conservación, la infracción podrá llegar a ser pagada con la vida, exactamente igual que el salto desde la ventana. «L'obligation est à la nécessité ce que l'habitude est à la nature.» La obligación —continúa Bergson—, como su nombre lo indica, nos liga a los otros miembros de la sociedad, es una ligazón del mismo género que la que une entre sí a las hormigas de un mismo hormiguero o a las células de un organismo. La obligación se nos aparece, en fin, como la forma misma que adopta la necesidad, en el dominio de la vida, cuando exige, para realizar ciertos fines, la inteligencia, la elección y, por consiguiente, la libertad⁷.

Bergson concede, por tanto, al sociologismo que la moral puede no consistir sino en pura presión social. Pero en este caso se trata, a su juicio, de lo que él llama «moral cerrada», estática, pasiva, meramente recibida. Junto a ella, o mejor dicho, sobre ella, puede darse la «moral abierta», dinámica, activa, de aquellos hombres —a los que él llama héroes— que reaccionan frente al medio social, se liberan de su presión y, llamados por

una «aspiración», conquistan emociones nuevas —por ejemplo, la caridad cristiana— capaces de cristalizar luego en representaciones e incluso en doctrina⁸.

La teoría de Bergson es inadmisibile. En primer lugar, como ya hemos apuntado, porque concede demasiado al sociologismo. La obligación, aunque *de facto* sea impuesta por la sociedad, *de iure* nunca puede traer su origen de ésta. Como hace notar Zubiri, la sociedad no podría nunca imponer deberes si el hombre no fuese, previamente, una realidad «debidoria»; es imposible prescribir deberes a una mesa. Y hablar de las «obligaciones» de una célula o de una hormiga es, realmente, sacar las palabras de su quicio.

Pero no solamente el «hecho moral» es peculiarmente humano, sino también el «hecho social». Quizás Ortega ha hecho ver esto último con más claridad que nadie. El fenómeno social nada tiene que ver con las llamadas «sociedades animales». Su sujeto es impersonal, «nadie determinado», «la gente», pero no existe, de ningún modo, un «alma colectiva» o «una conciencia colectiva». Al contrario, como dice Ortega con frase poderosamente expresiva, «la sociedad es la gran desalmada». Ortega está de acuerdo con Durkheim —a quien considera el sociólogo más importante⁹— en la idea de la presión social, exterior a la persona. Pero rechaza la racionalidad de lo social y su supuesto, la existencia de un «alma colectiva». Y, en cuanto a lo que aquí nos importa, la vida personal, y por ende la moral, son totalmente ajenas a esa presión. En efecto, así como el animal está siempre traído y llevado por las cosas, enajenado, «alterado», lo propio del hombre es su capacidad para retraerse del mundo y recogerse en sí mismo o ensimismarse. Ahora bien: el ensimismamiento acontece con vistas a la acción en el mundo; el hombre se retira de éste para proyectarlo y deja de ser arrastrado por él para elegir y decidir, para inventar su vida o para —según veremos, es lo mismo— ser moral en un sentido elemental de esta palabra. Pero junto al comportamiento personal y moral existe otro comportamiento, propio del hombre también, que no es, sin embargo, «ensimismado»: el comportamiento social. Se ve, pues, en resumen, que, según Ortega, primero, el «hecho moral» (para emplear la terminología de Durkheim), lejos de ser reducible al «hecho social», casi es su contrario, y segundo, que el «hecho social» es también exclusivamente humano¹⁰.

¿Cuál debe ser entonces la actitud del moralista con respecto a la «ciencia de las costumbres» y en general con respecto a la sociología de la moral? Aceptarla como acopio de material para el estudio de las morales concretas, porque la Ética ha de ser, a su modo, ciencia positiva —no positivista—, es decir, ciencia que parte de la experiencia total humana (en este sentido obras como las de Summer, Westermarck, Malinowski, Benedict, etc., tienen un gran interés ético); pero no aceptar de ningún modo lo social como fuente de la moral; ni siquiera de la supuesta «moral cerrada», sino solamente como su posible vehículo. El individuo ordinario, el

que nada tiene de reformador moral, puede, en efecto, limitarse a ordenar su vida conforme a la moral socialmente vigente, y de hecho tal vez sea esto lo que ocurre las más de las veces. Pero entonces surge una nueva cuestión: una moral totalmente impuesta por parte de la sociedad, meramente recibida por parte del individuo, ¿merece realmente el nombre de moral? He aquí el problema que Heidegger ha tratado —sin hablar para nada de «moral» ni de «sociología»¹¹, porque él entiende la filosofía como una realidad unitaria— bajo las rúbricas de existencia impropia o inauténtica, *Durchschnittlichkeit, Man y Verfallen*¹².

A esta pregunta hay que contestar en primer término que, como veremos poco más adelante, el hombre es constitutivamente moral, cualesquiera que sean el contenido de su moral concreta, la observancia o la inobservancia («inmoralidad») de ésta y el posible origen social de ciertas normas morales que a veces, sin duda, el individuo acepta, simplemente porque se hacen las cosas así dentro de su grupo social.

Pero, en segundo lugar, hay que mantener separados, frente a Heidegger, el origen impersonal y social del contenido de nuestras acciones y su carácter de impropiedad e inautenticidad. Zubiri ha escrito que, admitiendo una filosofía ya hecha, pero apropiada mediante un esfuerzo personal, puede llegarse a tener una auténtica vida intelectual. Y paralelamente ha dicho que el hombre de vida moral puede aceptar contenidos impersonales siempre que se los haya apropiado por razones personales. Porque la «medianía» no consiste en hacer las cosas *como se hacen*, sino en hacerlas *porque se hacen* así.

Vemos, pues, que no es menester ser un «héroe», como pensaba Bergson, es decir, un reformador moral que rompe con los usos recibidos o inventa una nueva emoción, para levantarse a una alta vida moral. Existen, en efecto, gentes sencillas, que no se plantean problemas éticos y son profundamente morales. El hombre, aun cuando no sea ningún «genio» moral, es siempre personalmente responsable de su vida y no puede transferir esta responsabilidad a la sociedad; este es el resultado de las consideraciones hechas bajo el presente epígrafe. Porque, por fuerte que sea la presión social, el hombre puede siempre rebelarse contra ella —junto al fenómeno de la *unanimidad* se registra el fenómeno del *conflicto*—, y aun cuando no lo haga, el ajustamiento, la *justificación* de sus actos, tiene que ser cumplida por él mismo y juzgada por su propia conciencia.

La ética es, por tanto, irreductible a la sociología y autónoma frente a ella.

Capítulo 6

EL PRINCIPIO PSICOLOGICO O ANTROPOLOGICO

Hasta ahora, para nuestra comenzada tarea de definición de la Ética nos hemos remontado a su origen histórico, y así hemos empezado por definir el nombre griego con que se la designa y a continuación hemos pasado a delimitarla frente a la «Política», de la cual en un principio formaba parte. Pero «política» en sentido aristotélico es un término equívoco que, por lo menos incoativamente, envolvía en sí la significación de «sociología»; he aquí por qué a continuación hemos procurado acotar nuestra disciplina del lado de la sociología. La moral, según el sociologismo, sería algo exterior al hombre, impuesto a él desde fuera. Conforme al principio antropológico, al revés, viene dada en el hombre mismo, en cada hombre, en su psicología. Pero ¿significa esto que la moral no sea más que la psicología, que quepa reducirla a ella? Eso es lo que ha pretendido el psicologismo inglés. Por tanto, antes de pasar a analizar el sentido justo del principio antropológico, conviene empezar por la consideración de aquél.

El psicologismo moral no debe ser confundido con el subjetivismo moral. Los hedonistas, por ejemplo, son subjetivistas, pero no son necesariamente psicologistas. Otro ejemplo todavía más claro es el de Kant: su ética puede ser calificada —con razón o sin ella, ese es otro problema— de subjetivista; pero sería absurdo tacharla de psicologista. Ha sido la filosofía inglesa —contra la que, justamente, reaccionó Kant— la que, por primera vez, ha pretendido convertir la moral, como por lo demás toda la filosofía y aun la religión, en psicología. Ya en Locke se encuentran indicaciones en este sentido (su idea de la «opinión pública» como origen de normas morales se queda, indecisamente aún, entre el psicologismo y el sociologismo), y más abundantemente, aunque presididas por una visión católica del problema moral, en Shaftesbury. El punto de partida de la meditación de Shaftesbury es decididamente introspectivo. En *A letter concerning enthusiasm* dice así al destinatario de la carta: «Pienso, señor, que sería bueno para nosotros que antes de ascender a las más altas regiones de la Teología («Divinity») deberíamos descender un poco al interior de nosotros mismos, y dedicar algunos pensamientos a las sencillas y honestas cuestiones de la moral (*upon plain honest Morals*).» Dos ideas de

Shaftesbury, estrechamente enlazadas entre sí, nos interesan en especial para la historia del psicologismo. La primera, desarrollada en el *Soliloquy*, es la de los *reflex affections* (*reflex approbation or disapprobation*). En el soliloquio o diálogo del hombre consigo mismo es como si éste se mirase en un espejo; se produce un desdoblamiento del alma. Este *Adviser or Guide* que surge así en nosotros se personifica, en el terreno de la moral religiosa, en el Daimon, el Genio o el Ángel. Y por otra parte, no ya en el soliloquio, sino en las relaciones interpersonales acontece algo análogo. En *An Inquiry concerning Virtue or Merit* muestra Shaftesbury cómo cada hombre se constituye en «*Spectator of Auditor of others minds*», y surgen así los efectos de «*pity, kindness, sympathy*» o sus contrarios, es decir, afectos, otra vez, de aprobación o desaprobación.

Los verdaderos fundadores de la ética psicológica, es decir, los pensadores para quienes el problema moral se transforma en el del origen psicogenético de la moral, a saber: David Hume y Adam Smith, han aprovechado estos precedentes. La idea de la «opinión pública» experimenta ahora un giro decididamente psicológico. Es el «espectador desinteresado» quien, movido por simpatía o antipatía, emite juicios inmediatos de gusto. Por su parte, el «actor» está «interesado» (por egoísmo y utilidad, según el pensamiento de Hobbes), no sólo en el acto mismo, sino también en despertar con él la simpatía del observador; el segundo interés corrige el primero (pero la idea de la utilidad es insuficiente porque racionalizaría con exceso la vida psíquica y porque, a juicio de Hume, junto al sentimiento de egoísmo se da originariamente el sentimiento de simpatía), y así es como surge la moral. En nuestra alma se reflejan las impresiones que causamos a los demás y, consecuentemente, vamos ajustando nuestra conducta, en adelante, a producir en ellos sentimientos de aprobación. Es decir, que el movimiento de simpatía es recíproco: por la simpatía nos introducimos, afectivamente, en la vida de los otros hombres, y viceversa, aprendemos a juzgarnos desde el punto de vista de «los otros», de tal modo que la «conciencia» no sería sino la instalación introafectiva y virtual en nuestra alma de ese «espectador desinteresado» y, por tanto, una especie de «desdoblamiento» psicológico.

Por supuesto, es imposible que la existencia moral sea reductible a simpatía o antipatía aun cuando de hecho se produzcan esos procesos que los psicólogos ingleses han analizado sutilmente. Al psicologismo pueden hacerse todas las objeciones válidas frente al sociologismo moral, del cual no ha sido sino su estadio previo, puesto que el «se» del hipotético «espectador desinteresado» es tan impersonal como el «se» social y, en definitiva, viene a coincidir con él. El psicologismo inglés, que ha ejercido una gran influencia en el pensamiento ulterior, incluso en el aparentemente más alejado de él, el alemán —en Kant, en Fichte, cuya idea del *ius naturale* procede de Hobbes, en la concepción hegeliana del Derecho y de la Sociedad, en la «*Einführung*» de Lipps, en Scheler, etc.— está hoy sobrepasado y reemplazado en la «intención» por el behaviorismo. Lo per-

durablemente válido de él es, a mi juicio, el punto de partida positivo, empírico, y la incardinación en la psicología. Sin embargo, esto último es lo que —por una explicable reacción— los más importantes cultivadores ingleses de la Ética, a partir de G. E. Moore, tienden hoy a desdeñar. La ética anglosajona contemporánea, de Moore a Toulmin, se mueve en el plano lógico, como análisis de los juicios éticos. Para Moore, que ha sido sin duda el filósofo moral más importante de habla inglesa en lo que va de siglo, la «cuestión de cómo ha de definir lo bueno es la cuestión más fundamental de toda la Ética»², y «la peculiaridad de la Ética no es la investigación de asertos sobre la conducta, sino de esta propiedad de las cosas denotada por el término *bueno*»³. Y, a propósito de Sidgwick, rechaza que el tema ético sea la felicidad, la bondad o la perfección de la existencia humana⁴, añadiendo, con no poca ingenuidad, que el tema de la buena conducta no es problema, porque todos sabemos muy bien lo que es «conducta»⁵. En esta concepción, lo ético no es adecuadamente deslindado. Por las razones que más adelante veremos, Moore se ve abocado a desconocer el carácter dinámico-existencial de la moralidad. El tema de la ética no es *lo bueno en cuanto tal*, sino el *hacerse bueno* del único ser a quien este hacerse le compete, el hombre; la bondad operativa y no la bondad entitativa (o el análisis lógico del predicado «bueno» como quiere Moore), o, en suma, el *comportamiento humano* (en cuanto bueno o malo). Justamente por eso la Escolástica habla de la «subalternación» de la Ética a la Psicología. Por tanto, lo que tenemos que indagar ahora es el sentido profundo de esa «subalternación».

En ciertos pensadores católicos de hoy —por ejemplo, en Jacques Leclercq— es frecuente ver el punto de partida positivista y sociológico del «hecho moral». El «hecho moral», es decir, el hecho de creer en una regla moral, es un hecho humano. «Dondequiera que encontramos hombres, los encontramos en posesión de una moral, creyendo en una moral.» El gran servicio prestado por el positivismo sería entonces el de haber llamado la atención sobre este «hecho moral»; pero el quedarse en él sería su gran limitación. Porque, en efecto, el hecho moral plantea inmediatamente el «problema moral» que los positivistas rehúsan considerar, pero cuya solución es preciso buscar.

Estos moralistas tienen razón, pero dan al positivismo una importancia que, desde el punto de vista filosófico, no merece en este punto concreto y, sobre todo, tampoco radicalizan la cuestión. Partiendo del hecho del comportamiento, es menester poner de manifiesto cómo emergen los actos morales en cuanto morales. Para ello empecemos por decir unas palabras sobre la psicología del comportamiento, en su forma de behaviorismo o conductismo. La adopción de este punto de partida específico, en el sentido restringido de la palabra —estudio «desde fuera» antes que «desde dentro»— comporta la doble utilidad de conectar la filosofía con la ciencia, salvaguardándola de la especulación, y de batir al psicologismo

conductista actual, partiendo de sus mismos supuestos, y no por virtud de una crítica exterior, fácilmente espiritualista.

El conductismo⁶ no es una teoría unívoca, sino más bien un método de observación y experimentación científica que admite diferentes interpretaciones de la realidad. La más sencilla y extremista de todas es la *Stimulus-response contiguity theory*, según la cual el aprendizaje acontece siempre por conexión directa entre el estímulo y la respuesta, de tal modo que aquél suscita inmediatamente ésta. La *reinforcement theory* de Thorndike y Hull completa la anterior, mostrando que el comportamiento ulterior se ve reforzado por la tendencia a repetir un comportamiento que ha dado buen resultado. Entonces la reducción de lo moral a lo psíquico se presenta bajo el nombre de «meliorismo» y explicada por la «ley del efecto» puede expresarse en los términos siguientes: «La tendencia del hombre a lo que concibe como 'bien' no es más que el 'efecto' consciente de la conexión fisiológica reforzada entre la situación en que se encuentra el sujeto y el buen resultado obtenido anteriormente en una situación análoga.» Evidentemente esta teoría, positivista —advírtase el «no es más que», es decir, el prejuicio de recortar, de disminuir la realidad—, cierra deliberadamente el paso de la psicología a la moral, al reducir ésta a aquélla. Miller y Dollard han dicho que «toda sociedad es aprendizaje»; el meliorismo, contrayendo el problema, pretende que «toda moral es aprendizaje». Es curioso que Thorndike no siempre pensó así. Su primera posición era la de que la vida mental surge precisamente como una «mediación» entre el estímulo y la respuesta. Pero después ha querido prescindir de la mediación y explicar el comportamiento por la «conexión directa»; o sea a «to say 'no' to ideas».

Ahora bien, el «reinforcement» es uno de los «intervening variables» o variables intermedias. Desechada la simplista teoría de la contigüidad, es forzoso admitir siempre una mediación. El «reinforcement», por otra parte, es variable: puede constituir un hábito firme o una mera tendencia; puede presentarse, por el contrario, un hábito inhibitorio de frustración, y un análisis escrupuloso descubre ciertamente otras variables intermedias. En este punto es donde incide una tercera teoría, la *cognitive theory* (G. W. Allport, Goldstein, Tolman, etc.), que, en términos siempre de operacionismo y no de introspección, dice «sí» a las ideas, es decir, amplía el concepto de «intervening variables», que pone en relación con la «creative instability», inestabilidad que, al producir la ruptura del equilibrio vital, fuerza a la constante reestructuración y, mediante la aplicación de conceptos como los de «sing» y «meaning», así como con frecuencia otros procedentes del gestaltismo, muestra la realidad de un «purposive behavior».

Perdónese esta relación, sin duda demasiado sumaria, de las principales posiciones conductistas, que no tiene otro objeto que servir de introducción y de marco al capítulo siguiente.

Capítulo 7

LA REALIDAD CONSTITUTIVAMENTE MORAL DEL HOMBRE: MORAL COMO ESTRUCTURA

Seguiremos en este capítulo las ideas antropológicas de Xavier Zubiri, que nos muestra al hombre *qua* moralizado, es decir, en tanto que moral. La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un «ideal», sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas. Ver surgir la moral desde éstas equivaldrá a ver *surgir el hombre desde el animal* (naturalmente, no se trata aquí de un surgir genético-evolucionista).

Zubiri parte, para su análisis, de la confrontación entre el comportamiento animal y el comportamiento humano. En el animal, la situación¹ estimulante de un lado y sus propias capacidades biológicas del otro, determinan unívocamente una respuesta o una serie de respuestas que establecen y restablecen un equilibrio dinámico. Los estímulos suscitan respuestas en principio perfectamente adecuadas siempre a aquéllos. Hay así un «ajustamiento» perfecto, una determinación *ad unum* entre el animal y su medio. Al carácter formal de este ajustamiento le llama Zubiri «justeza».

El hombre comparte parcialmente esta condición. Pero el organismo humano, a fuerza de complicación y formalización², no puede ya dar, en todos los casos, por sí mismo, respuesta adecuada o ajustada, y queda así en suspenso ante los estímulos, «libre-de» ellos (primera dimensión de la libertad). Las estructuras somáticas *exigen* así, para la viabilidad de este hiperformalizado ser vivo, la aparición de la inteligencia. ¿Qué significa aquí, primariamente, la palabra «inteligencia»? Pura y simplemente que el hombre, para subsistir biológicamente, necesita «hacerse cargo» de la situación, habérselas (concepto de «habitud»)³ con las cosas —y consigo mismo— como «realidad» y no meramente como estímulos. La inteligencia es, pues, primariamente, versión a la realidad en cuanto realidad⁴. El medio animal cobra, por virtud de ella, el carácter de «mundo».

El animal define de antemano, en virtud de sus estructuras, el umbral y el dintel de sus estímulos. En el hombre también ocurre esto hasta cierto punto. Pero tanto aquello a que debe responder —la realidad— como aquello con que debe responder —la inteligencia— son inespecíficos. ¿Se puede seguir hablando en él de «justeza»? El hombre tiene que

considerar la realidad antes de ejecutar un acto; pero esto significa moverse en la «irrealidad». En el animal el ajustamiento se produce de realidad a realidad —de estímulo a respuesta— directamente (teoría de la *contiguity* más o menos corregida). En el hombre, indirectamente, a través de la *posibilidad* y de la *libertad*, que no reposa sobre sí misma, como piensan Heidegger y Sartre³, sino sobre la estructura inconclusa de las tendencias o «referencias» que abren así, exigitivamente, el ámbito de las «preferencias». He aquí la segunda dimensión de esta «situación de libertad»: libertad no sólo *de* tener que responder unívocamente, sino también libertad *para* pre-ferir en vista de algo, convirtiendo así los estímulos en instancias y recursos, es decir, en «posibilidades». En una palabra, al animal le está dado el ajustamiento. El hombre tiene que *hacer ese ajustamiento*, tiene que *justum facere*, es decir, tiene que *justificar* sus actos.

La justificación es, pues, la estructura interna del acto humano. Por eso, en vez de decir que las acciones humanas tienen justificación debe decirse que tienen que tenerla; que necesitan tenerla para ser verdaderamente humanas; que han de ser realizadas por algo, con vistas a algo. Y esto lo mismo en sentido positivo —como buenas— que en sentido negativo —como malas. Pero que sean justificadas no quiere decir que lo sean totalmente —ya dijimos antes que el hombre comparte, hasta cierto punto, la condición del animal—, porque los resortes que para la ejecución de los actos se ponen en juego penden de las estructuras, y sólo dentro de los límites biológicos dados ha de hacerse el trazado del ajustamiento, la justificación.

Pero ¿en qué consiste, más estrictamente, esta justificación? Hasta ahora hemos visto que existe la justificación, que tiene que existir y que se encuentra en la línea de las posibilidades. Empleemos ahora un rodeo verbal. Se dice «pedir cuentas de un acto» (a otro o a sí mismo). ¿Qué es dar cuenta de un acto? Dar razón, pero no meramente explicativa; dar razón de la «posibilidad» que he puesto en juego. La realidad no es, dentro de cada situación, más que una. Por el contrario, las posibilidades, como «irreales» que son, son muchas, y entre ellas hay que pre-ferir. Por tanto, también entre las mismas posibilidades hay, a su vez, un ajustamiento propio, una pre-ferencia. Consiguientemente, el problema de la justificación no consiste únicamente en dar cuenta de la posibilidad que ha entrado en juego, sino también de la pre-ferencia.

Pero hay más. Hasta ahora hemos considerado las posibilidades como si estuviesen todas indiferentemente delante del hombre. Si así fuese, la justificación pendería, sin más, de la libertad. El «porque quiero» sería la última instancia y la única. No habría previamente «lo preferible».

Las cosas no ocurren de ese modo. El ámbito de «lo posible» se abre por las tendencias (que en sí mismas no tienen «justificación») en tanto que inconclusas. La *pre-ferencia* pende, pues, de las *ferencias* o tendencias previas. Las ferencias hacen, inexorablemente, preferir.

Pero ¿qué es lo que nos hace preferir? La bondad misma de la realidad. En tanto en cuanto el hombre prefiere la realidad buena, queda justificado. Así se abre un nuevo ámbito, el de la realidad buena.

Antes de seguir adelante resumamos en unos pocos puntos el resultado de nuestra investigación hasta el momento presente.

1. Hemos analizado una estructura radical del comportamiento humano, que es la del ajustamiento del acto a la situación. Al animal este ajustamiento le viene dado. El hombre tiene que hacerlo por sí mismo: por eso en su caso lo hemos llamado «justificación». Todo acto para ser verdaderamente humano tiene que ser «justo», es decir, ajustado a la realidad, coherente con ella, «respondiente» a ella. Pero, entiéndase bien, se trata de una primera dimensión de la «justificación», *justificación como ajustamiento*. A esta primera dimensión la llamaremos, con Zubiri, *moral como estructura*.

2. La justificación puede tener un segundo sentido, al que apenas se ha hecho más que aludir al final de nuestra exposición, *justificación como justicia*. Consiste en que el acto se ajuste, no ya a la situación, no ya a la realidad, sino a la norma ética (fin último, ley natural, conciencia moral). «Justo» ahora ya no significa simplemente «ajustado», sino que significa «honesto» (recuérdese que para Aristóteles y en cierto modo también para Santo Tomás la justicia no es una parte de la virtud, sino toda la virtud. Es decir, que justicia puede tomarse como sinónimo de honestidad, como *facere bonum*). A esta segunda dimensión —de la que todavía no hemos hablado porque nada tiene que ver con el principio psicológico, pero de la que naturalmente tendremos que hablar— la llamaremos, con Zubiri, *moral como contenido*.

3. Los actos del hombre y —lo que nos importa más, como a través del análisis de los principios etimológicos y prefilosóficos hemos empezado ya a ver y habremos de ver con más claridad—, el hombre mismo, en el segundo sentido de las palabras «justificación» y «moral», ciertamente pueden ser justos o injustos, morales e inmorales, y hasta si se quiere tal vez amoraes también.

4. Pero en el primer sentido, el hombre en cada uno de sus actos verdaderamente humanos y, desde luego, en el conjunto de su vida no tiene más remedio que ser «justo» o ajustado a la realidad. En el análisis prefilosófico vimos que el hombre «conduce» su vida y que a su modo de conducirla le llamamos «conducta». Ahora hemos visto que tiene que hacerlo así porque su vida no está predeterminada por sus estructuras psicobiológicas, como en el caso del animal. Al revés, estas le exigen que sea libre. El hombre es necesariamente —con necesidad exigida por su naturaleza, al precio de su viabilidad— libre. Por eso ha podido escribir Ortega que somos «a la fuerza libres», y este es el sentido justo de la conocida sentencia de Sartre: «Estamos condenados a ser libres.» En lo que se refiere a esta primera dimensión de la moral, carecen por tanto

de sentido, referidas al hombre, las expresiones «inmoralidad» o «amoralidad»: el hombre es constitutivamente moral⁶.

Sin embargo, la disposición para hacer este «ajustamiento» de la moral como estructura puede ser, según el estado psicosomático en que el sujeto se encuentre, según su tono vital o temple (determinado por la salud o enfermedad, por «buena forma» o por fatiga) mayor o menor, suficiente o deficiente. Es entonces cuando se habla de «moral elevada» o bien de encontrarse «bajo de moral», «desmoralizado», expresiones que, como se recordará, aparecieron ya en el análisis prefilosófico. Ahora se ve que estas expresiones *tienen que ver* (¡claro que tienen que ver!) con la moral, pero precisamente en el plano de la moral como estructura.

5. De las dos dimensiones de la moral, la moral como contenido se monta necesariamente sobre la moral como estructura y no puede darse sin ella. Precisamente porque al hombre no le es dado por naturaleza el ajustamiento a la realidad, sino que tiene que hacerlo por sí mismo, cobra sentido demandarle que lo haga, no arbitraria o subjetivamente, sino conforme a determinadas normas, conforme a determinados sistemas de preferencias.

Expuesta ya nuestra manera de entender la articulación de la Antropología y la Ética, es decir, lo que los escolásticos llaman «subalternación» de la Ética a la Psicología, debemos hacer una rápida referencia a otras concepciones éticas que llegan a resultados más o menos próximos.

La distinción entre la moral como estructura y la moral como contenido es en cierto modo homóloga a la distinción escolástica, en la que insisten mucho los grandes jesuitas españoles, entre el ser moral en común y su especificación en bueno y malo. Hay una *moralitas in genere*, una razón moral en común, un *genus moris* —en contraste con el *genus naturae*— del que el hombre no puede evadirse por inmoral que sea. También para estos pensadores el ser humano es siempre, quiera o no, moral, puesto que es racional y libre. Solo los animales o los hombres completamente idiotas pueden ser in-morales (mejor a-morales). El modo *in-honestum* de ser es ya un modo *moral* de ser. (La palabra *mos*, como la castellana «costumbre», es genérica y vale tanto para los buenos como para los malos hábitos.) Por eso justamente pudo Suárez decir que «los actos de la voluntad incluyen, en su entidad natural, la especificación moral»⁷. Pero, sin embargo, es preciso añadir que, para los escolásticos, este primer plano moral de la *moralitas in genere* envuelve siempre⁸ la especificación en bondad o malicia moral. La razón de esto es que entienden inmediatamente por moral la moralidad o la mensurabilidad de los actos humanos por la *regula morum*.

Por otra parte, y como se sabe, Santo Tomás puso el mayor interés filosófico en mostrar la estrecha vinculación entre la inteligencia y la libertad. Recuérdese aquel conocido texto suyo: «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas concep-

ciones boni»⁹. Efectivamente, la libertad para preferir esta o la otra posibilidad procede de que la inteligencia como versión a la realidad concibe o proyecta diversas posibilidades de salida de la situación actual. Pero ¿cómo ha podido surgir una situación que —como contraste con todas las situaciones animales— no está, en su futuro inmediato, unívocamente determinada por sus condiciones estimulantes, sino que admite desenlaces diversos? Porque el hombre, previamente a la inteligencia (naturalmente se trata aquí de un *prius* abstracto y meramente lógico; no entramos en el problema genético), ha quedado, a diferencia del animal, en suspenso ante los estímulos, *libre-de ellos*. En rigor se trata, pues, como se ve, de una estructura a la vez compleja y unitaria.

Por lo demás, la afirmación de Aristóteles y de la Escolástica de que el hombre en cuanto tal se comporta siempre *sub ratione boni*, lo que no significa que su comportamiento sea siempre moralmente bueno, supone implícitamente la distinción entre moral como estructura y moral como contenido. El hombre se conduce siempre conforme a lo que le parece «mejor»; pero el «bien» de este «mejor» puede ser no el *bonum moral*, sino el *bonum communiter sumptum*.

Desde supuestos completamente diferentes, un filósofo moderno, Benedetto Croce, ha llegado a resultados no lejanos de éstos. Benedetto Croce¹⁰ distingue dos grados de la vida práctica: el primero consiste en la actividad *económica*; el segundo, que implica el anterior, consiste en la actividad *moral*. Querer económicamente es querer un fin. Querer moralmente es querer un fin racional como universal. Pero quien obra moralmente tiene que hacerlo también económicamente, pues ¿cómo querer algo como universal si no lo quiere al propio tiempo como fin particular? Pero, en cambio, la proposición recíproca no es verdadera, como lo prueban —continúa Croce— los ejemplos de un Maquiavelo, de un César Borgia, del Yago de Shakespeare. Aun cuando bajo la influencia de la teoría utilitarista de la Ética se ve claramente que lo que Croce quiere decir aquí corresponde con lo arriba dicho. Esta distinción de Croce ha sido recogida posteriormente por W. G. De Burgh, que establece dos sentidos de *right*: 1) lo que ha de hacerse, es decir, lo requerido por un eficiente tratamiento de la situación, y 2) lo que debe ser hecho, esto es, lo exigido por la ley moral dentro de esa misma situación. Es el doble sentido de *faciendum* como *must* y como *ought*. Ambos consisten en un ajustamiento práctico (*adjustment*) —ajustamiento a la particular situación de facto o ajustamiento a un *general pattern of behaviour*—, y el primero es previo al segundo¹¹. Antes que De Burgh ha aplicado a la Ética el concepto de ajustamiento o, como él dice, de *fittingness*, el filósofo también inglés C. D. Broad¹².

La vía de la estratificación —tan frecuentada hoy por psicólogos, caracterólogos y psicoanalistas— consiste, como su nombre lo indica, en distinguir en el hombre distintos niveles o estratos, y procede, en definitiva, de Platón. El nivel inferior, de naturaleza biológica, es el de los

impulsos o apetitos (la *epithymia* platónica) y reconoce por principio fundamental el placer. Sobre él se extiende el estrato del *trymos*, el de la fuerza (*andreia*) y la grandeza del alma (*megalopsykhia*); y, en fin, por encima de ambos se alza el nivel del espíritu¹³. El tercer estrato provee de sentido a los dos primeros, pero, a su vez, se alimenta de ellos. Los estratos inferiores son, de este modo, sobre todo el segundo, importantes factores de la vida ética (sentido ético de las «pasiones», etc.). El error de esta hipótesis es de principio al hacer incomprensible la unidad radical del hombre.

A la teoría de los estratos pueden también reducirse, en último término, las ideas de Nicolai Hartmann y de René Le Senne. El primero distingue la «fuerza» y la «altura». Los principios más elevados dependen de los más bajos y sacan su fuerza de ellos («principio de la fuerza»); pero al mismo tiempo los conforman («ley de la materia»), y, pese a su dependencia, son libres frente a ellos («principio de la libertad»)¹⁴. De aquí la «doble faz» de la moral, negativa y positiva, de auto-dominio y de despliegue, de fuerza y de espiritualidad. Lo positivo de la aportación de Hartmann consiste, desde nuestro punto de vista, en su entrevisión de que la libertad no reposa sobre sí misma, sino que se levanta sobre las estructuras psicobiológicas.

René Le Senne, prolongando esta línea de pensamiento y fundiendo la «fuerza» con la antigua virtud de la «fortaleza» bajo el nombre de *courage*, encuentra en este, con su doble dimensión, puramente psíquica y, a la vez, ya moral, el puente que comunica la psicología con la ética. El valor moral o virtud no sería sino *le courage du bien*. «C'est la mission du courage d'accoucher le bien.» La fortaleza o *courage*, al vencer el obstáculo, abre el ámbito de la vida moral. «C'est un obstacle de l'existence qui, en provoquant une réaction d'approbation de l'un ou l'autre signe, change de psychologique en moral le caractère du facteur considéré»¹⁵. Esto acontece porque favorecer o contrariar un dinamismo psíquico cualquiera equivaldría, a lo menos implícitamente, a probarlo o desaprobarlo, es decir, a calificarlo moralmente.

Como se ve, en Le Senne hay un intento de trascender la teoría de la estratificación abriendo, desde la psicología, el ámbito de la moral, sin caer, como los psicólogos, en la confusión de ambas esferas. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje¹⁶: «La primera prueba de la irrecusabilidad de la moral es su indispensabilidad vital. En el seno de una contradicción que nos desgarras o al pie de un obstáculo que nos detiene, lo que no podemos no preguntarnos es: ¿Qué hacer?» No obstante, es manifiesta la insuficiencia de su esfuerzo.

Merleau-Ponty, igual que Zubiri, se apoya constantemente en la biología y en la psicología. Para su filosofar parte, como él dice, «desde abajo», y se vale de la idea de «estructura», de una fecundidad apenas entrevista. Pero su idealismo dialéctico y una idea totalmente insuficiente de la «inteligencia»¹⁷ le impiden desembocar, al estudiar la «estructura

del comportamiento», en una constatación de la forzosidad del comportamiento moral humano. En todo el libro apenas se encuentra una alusión a la conducta libre del hombre frente al encauzamiento del animal forzado por el *a priori* de la especie. Todas las investigaciones semejantes a la de Merleau-Ponty, bien sigan la orientación del behaviorismo, bien la de la *Gestalttheorie*, y por más que intenten trascender los resultados de aquellas, se muestran impotentes para lograr, desde la psicología, el acceso a la esfera moral¹⁸.

Llegamos, en fin, para cerrar esta serie de confrontaciones, a la más importante de todas. Como se sabe, la vida humana consiste, para Ortega, fundamentalmente, en tarea o quehacer. Dentro de este marco general se ha referido en diversas ocasiones a lo moral, aun cuando nunca con el detenimiento que hubiéramos deseado. Creo que, en toda su obra, el pasaje más decisivo desde nuestro punto de vista es el siguiente:

Me irrita este vocablo, «moral». Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino¹⁹.

El hecho de que este texto no tome como punto de partida la psicología positiva no le priva de su valor capital, sobre el cual únicamente habría que hacer un par de reservas. La primera, porque en él no aparece claro que el concepto de «desmoralización» no es sino un concepto límite: un hombre totalmente desmoralizado dejaría absolutamente de comportarse como hombre. En segundo lugar, parece —pero antes de hacer una afirmación rotunda sería menester estudiar seriamente la ética orteguiana, tarea que está por cumplir— que el alumbramiento de la dimensión que hemos llamado «moral como estructura» se hace a expensas de la «moral como contenido». En cualquier caso, Ortega ha visto bien que la vida humana, antes de ser honesta o inhonesta, es moral. La ética se halla anclada en la psicología y aun en la biología, lo que no significa, es claro, que «toda moral sea de esencia biológica», como opinó Bergson²⁰, ni aun tomando este último término, como él lo hacía, en el más amplio y contundente sentido. Sino que no se trata de ningún «reino ideal», y que la ética constituye un capítulo esencial de la antropología o idea unitaria del hombre.

Decíamos al principio que las especulaciones usuales en torno al método de la Ética suelen referirse a la cuestión de si es la Ética una ciencia especulativa o una ciencia práctica. Vamos nosotros ahora a ahondar

libremente en ella, a la manera como lo acabamos de hacer en la «subalternación» de la *Ética*²¹.

La doctrina recibida y más comúnmente aceptada afirma que la *Ética* no es, en rigor, ni una ciencia especulativa pura ni una ciencia práctica pura, sino una ciencia especulativa, sí, pero *circa operabilia*, una ciencia *late* práctica o una ciencia «especulativamente práctica». Práctica porque busca el *cognoscere* como fundamento del *dirigere*. Especulativamente, porque, a diferencia de la dirección espiritual y de la prudencia, no se propone inmediatamente dirigir, sino conocer. Es una ciencia directiva del obrar humano, pero solamente en cuanto a los principios generales. No se propone decir a cada cual lo que ha de hacer u omitir.

Esta es, expresada muy someramente, la doctrina tradicional. A los efectos que ahora nos importan, también la de Kant. Es verdad que la *Ética* formal kantiana no enuncia *lo que* se ha de hacer, sino *cómo* se ha de hacer. Pero en definitiva, no deja por ello de ser ciencia directiva, directiva de nuestra intención. Sin embargo, la afirmación de que la *Ética* es especulativamente práctica, o sea, que tiene una dimensión especulativa y otra práctica, puede entenderse en otro sentido, que es, justamente, el sentido en que la vamos a tomar aquí.

Tengamos presente, en efecto, la fundamental distinción entre la *moral como estructura* (que el hombre ha de hacer) y la *moral como contenido* (lo que el hombre ha de hacer). La realidad humana, decíamos, es constitutivamente moral, el *genus moris* comprende lo mismo los comportamientos honestos que los llamados impropriamente «inmorales». La moral es, pues, una estructura o un conjunto de estructuras que pueden y deben ser analizadas de modo puramente teórico. No se trata simplemente de que sea posible una psicología de la moralidad y ni siquiera de una fenomenología de la conciencia moral. No. Es que la segunda dimensión, moral como contenido, moral normativa, tiene que montarse necesariamente sobre la primera, según hemos visto ya.

La *Ética* en esta primera dimensión, la *Ética* como antropología o, según la terminología escolástica, la *Ética* como subalternada a la psicología, es puramente teórica, se limita a estudiar unas estructuras humanas. Pero la *Ética* no puede ser *solo* eso, so pena de quedarnos en un puro «formalismo», del que, como veremos a su tiempo, la *ética* existencial está muy cerca. La «forma» *ética* está siempre demandando un «contenido» con el que llenarse. ¿De dónde procede ese contenido? De la «idea del hombre» vigente en cada época. Pero esta idea del hombre se nutre de elementos religiosos y de «inclinaciones» naturales —ligación a la felicidad, obligación a la ley moral natural, etc—, así como de otros condicionamientos situacionales e históricos. Esta es la «materia» moral. Ahora bien: esta materia, para ser tomada en consideración por la ciencia *ética*, ha de ser justificada metafísicamente (subordinación de la *Ética* a la *Ontología* y a la *Teología* natural) y además ha de esclarecerse con precisión la relación entre la moral y la religión, es decir, la necesaria abertura de

la moral a la religión. En esta doble y articulada dimensión de la moral es en la que nosotros reparamos para asumir aquella doble caracterización de la ética como especulativamente práctica. La Escolástica ha descuidado a veces el aspecto estructural. El psicologismo y el sociologismo, por el contrario, han querido hacer de ella una ciencia puramente explicativa o descriptiva, tratando de «reducirla» a la psicología o de rebajarla a mera «science des moeurs». De este modo han desorbitado la «subalternación» (a la psicología y a la sociología), dando de lado la «subordinación» (a la metafísica), lo que la ética tiene de momento activo de la metafísica, de hacer que sea plenamente lo que es. En este sentido, la ética de Aristóteles señala el equilibrio, no estático, sino dinámico, logrado a través de tensiones internas, entre el punto de vista heredado de Platón —«sí de los jueces a la meta o al revés»— y el hallazgo propio de Aristóteles; el primado de la «subordinación» o el de la «subalternación». Lo nuevo de Aristóteles es la orientación de la ética a la experiencia, la psicología y la caracterología, y el descubrimiento de un grado distinto y propio de *akribéia*.

Por otra parte, la separación de *theoría* y *práxis* es artificiosa. En el pensamiento de Aristóteles la *theoría* era la forma suprema de la *práxis*, y justamente por eso tiene sentido que para él la forma suprema de *éthos* sea la alcanzada en el *bíos theoretikós*. La filosofía actual ha ahondado en esta antigua idea, radicalizándola al caer por su base el ideal de la *autárkeia*. En primer lugar, el hombre filosofa para huir del no-saber —*διὰ τὸ φεῦγειν τὴν ἀγνοίαν ἐφιλοσόφησαν*²². Por tanto, en el mejor de los casos, alcanzaría la autosuficiencia a través de la filosofía, pero esta sería siempre práctica en su origen: nacida para sacar al hombre de la indigencia, para ayudarle a sobrellevar su encadenamiento a la naturaleza²³. Así, pues, también Aristóteles habría podido hacer suya esta frase de Nicolai Hartmann: «Der Mensch ist in erster Linie praktisch, in zweiter erst theoretisch»²⁴. Toda teoría envuelve una toma de posición y está sustentada por un *éthos* y, recíprocamente, a través de la ocupación teórica se define y traza una personalidad. Como ha escrito José Gaos, «también con el hacer teoría se hace el hombre a sí mismo. Cuanto hacemos los hombres, sin exceptuar las teorías, es práctica, es hacerse a sí mismo...; en esto radica el famoso comprometerse y la famosa responsabilidad del filósofo, que son la confección existencial misma de la esencia de uno u otro hombre —confección ética porque la esencia en confección es un *éthos*»²⁵. (Para poder aceptar estas expresiones en su sentido recto es menester tener presente la distinción de Zubiri entre *ousía* o esencia «substante» y *enlía* o esencia «superstante».) Pero toda *theoría* además de ser *práxis* es a la vez *poiesis*, al menos incoactivamente, porque, como también ha hecho ver Zubiri, el saber implica el «penetrar», «registrar» e «intervenir», y hay, por tanto, una unidad interna entre saber y modificar. Por todo ello, podría tener tal vez razón Marx en su crítica a los filósofos —«los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero la

cuestión es cambiarlo»—, referida a tales o cuales filósofos, pero no, de ningún modo, si pretende alcanzar a la actitud filosófica —filosofía en su pleno sentido, filosofía como ética también— en cuanto tal. La filosofía, en su vertiente ética, realiza la síntesis de conocimiento y existencia, tiende constitutivamente a la realización.

Hasta ahora hemos considerado la preferencia como el acto de preferir que pone en juego el sujeto para ajustar su comportamiento a la situación en que se encuentra. Pero la preferencia puede ser considerada también en la otra vertiente suya como realización de una posibilidad. La posibilidad preferida queda, en efecto, realizada. Pero realizada ¿dónde? Queda realizada, por supuesto, en la realidad exterior a mí, en el mundo. (Es lo que mi acción tiene de *poiesis* o *facere*.) Si mato a un hombre, por ejemplo, el resultado de mi acción es, en el mundo, la sustitución de un ser humano por un cadáver. Pero el resultado en mí mismo es que la posibilidad que yo tenía de ser homicida me la he convertido en realidad, o lo que es igual, la he incorporado a mi realidad: desde ese momento yo *soy* un homicida. Pero este «ajustamiento» y la consiguiente apropiación es claro que ocurre, no una vez, sino constantemente a lo largo de la vida; y a este inexorable hacer la propia vida a través de cada uno de sus actos y la consiguiente inscripción de ese hacer, por medio de hábitos y carácter, en nuestra naturaleza, es a lo que llamamos moral como estructura.

Si, según hemos visto a lo largo del presente capítulo, el hombre es constitutivamente moral por cuanto tiene que conducir por sí mismo su vida, la moral, en un sentido primario, consistirá en la manera cómo la conduzca, es decir, en las posibilidades de sí mismo que haya preferido. La moral consiste no solo en el ir haciendo mi vida, sino también —y esta es la vertiente que ahora estamos examinando— en la vida tal como queda hecha: en la incorporación o apropiación de las posibilidades realizadas. La moral resulta ser así algo *fisicamente real* o, como decía Aristóteles, una *segunda naturaleza*. Tal es el sentido fuerte, el sentido pleno de los vocablos que clásicamente ha empleado la Ética; *éthos*, *mos*, *héxis*, *habitus* y *habitud*, *areté*, *virtus*, *vitium* (Zubiri suele aconsejar, para que se comprenda bien la «realidad» del vicio, que se piense en la acepción de esta palabra en expresiones tales como, por ejemplo, «el vicio que ha cogido esta puerta»).

Ahora bien: esta apropiación real de posibilidades, buenas o malas, va conformando en una «segunda naturaleza» mi personalidad. O, como decía Zubiri, al apropiarme mis posibilidades constituyo con ello mi hábitud en orden a mi autodefinición, a la definición de mi personalidad. Sobre mi «realidad por naturaleza» se va montando una «realidad por apropiación», una «realidad por segunda naturaleza» que, inseparablemente unida a aquella, la conforma y cualifica según un sentido moral. Mi realidad natural es mi propia realidad, en tanto que recibida; mi realidad moral es mi propia realidad, en tanto que apropiada. Porque

al realizar cada uno de mis actos voy realizando en mí mismo mi *éthos*, carácter o personalidad moral. He aquí, pues, cómo volvemos a encontrar un concepto, central para la Ética, aunque pocas veces se haya visto así, que ya habíamos descubierto etimológicamente y sobre el que hablaremos de volver una y otra vez.

En este sentido, los libros más profundos de moral que se han escrito, porque apuntan directamente al concepto central, son los que, tal el de Teofrasto, han llevado el título de *Los caracteres*. Pero hay que tener presentes dos observaciones: en primer lugar, que debe distinguirse cuidadosamente el «carácter» en nuestro sentido, que es una realidad moral del «temperamento», que es una realidad biopsíquica. Y en segundo lugar, que, como ha dicho muy bien Ortega²⁶, el libro de Teofrasto —y sus semejantes— nos dan «unos cuantos esquemas de estructuras humanas, figuras típicas a cada una de las cuales pertenecen muchos individuos humanos». En cambio, el *éthos* es estrictamente individual.

Capítulo 8

PSICOLOGIA DE LA MORALIDAD

Hemos visto en el capítulo anterior que la moral emerge de la psicología, pero no es reducible a psicología. Los ingleses intentaron esta reducción «explicando» su génesis mediante el recurso al espectador desinteresado y que, por tanto, puede juzgar sin egoísmo, mediante la utilidad y la costumbre, esto es, recurriendo, como dice Nietzsche, a «la partie honteuse» de nuestro mundo interior, a lo que hay en nosotros de «Gründlich-Stupidem». Y posteriormente han intentado cosa semejante los conductistas norteamericanos. También el propio Nietzsche se ha esforzado en *Zur Genealogie der Moral* para «deducir» psicológicamente la moral vigente desde una moral del puro *thymos*. Pero con ello queda dicho que no hay aquí, en rigor, un intento psicologista, sino la descripción psicológica del tránsito de una moral a otra. Pues, como reconoce el mismo Nietzsche, «Jenseits von Gut und Böse» no quiere decir, de ninguna manera, «Jenseits von Gut und Schlecht».

Hemos mostrado que la moral emerge de la psicología y que este emerger acontece en dos momentos: el acto, cada acto en cuanto tal, con el peculiar ajustamiento a la realidad que en él se lleva a cabo, y la apropiación de la posibilidad que, mediante el acto en cuestión, tiene lugar.

El acto se cumple y pasa. Si, continuando con el ejemplo del capítulo anterior, yo mato a un hombre, le mato de una vez, no le estoy matando siempre; la historia de mi homicidio tiene un comienzo y una terminación. Pero ¿de verdad tiene una terminación? Si en vez de considerar el acto recortado considero ahora la posibilidad que he realizado, hay que contestar negativamente. Soy ya, de una vez para siempre, homicida. Incluso aunque me arrepienta, mi acción se conservará siempre bajo la forma de «haber matado».

Esto aun en el caso de un acto único. Pensemos ahora, por ejemplo, en el repetido descuido de preparar las lecciones. Si dejo de estudiar un día y otro, contraigo el hábito de la pereza, hábito que determinará, o al menos condicionará, mi carácter.

¿Qué quiere decir todo esto? Que la moral, que emerge de la psicología como «justificación» y «preferencia», vuelve a ella como «hábito»

y «carácter». O sea que no sólo los actos, sino también los hábitos y el carácter morales pueden ser estudiados como tales actos, hábitos y carácter morales, psicológicamente. Se constituyen así como disciplinas científicas la Psicología de la moralidad y la Caracterología¹. Y la pregunta a la que trata de contestar el presente capítulo es esta: ¿Qué valor pueden tener estas investigaciones para la Ética?

Prima facie ya parece que este valor ha de ser grande. Pensemos, por ejemplo, en las siguientes palabras del caracterólogo Welck²: «El 'carácter' en el sentido psicológico, del que trata la Caracterología, es, en sí, estrictamente, el mismo a que se refiere el concepto ético de carácter. La diferencia no está en el objeto, sino simplemente en el modo y método de su consideración.» Pero conviene que fijemos este valor con una cierta precisión.

La Ética se vale no solamente de estas disciplinas científicas ya mencionadas, sino también de las observaciones de los «moralistas» y de la literatura en general, especialmente la novela y el teatro, 1) como descripción de la realidad moral sobre la cual ha de operar la Ética, y 2) como descubrimiento empírico de los fines del hombre y en particular de los auténticos «fines operantis». Examinemos a continuación uno y otro empleo con algún detenimiento.

Los tratados de Ética, incluso los mejores, suelen presentarse cerrados sobre sí mismos. La *ethica docens* aparece en ellos vuelta de espaldas a la *ethica utens*. ¿Cómo juzgar esta extraña incomunicación? La distancia entre la moral vivida o moralidad real y la ética sistemática es injustificable. Los profesores de ética olvidan con demasiada frecuencia que la ética no crea su objeto, sino que se limita a reflexionar sobre él. Toda moral, también la moral verdadera, se ha manifestado *en la vida, en la experiencia, en la historia, en la religión, en la Revelación*. Por eso el método de la Ética tiene que ser la *epagogé*, en el sentido primario e intraducible de esta palabra. Esta separación de la realidad se echa sobre todo de ver en los libros de historia de la Ética. ¿Se puede estudiar la historia de la Ética prescindiendo de la historia de la moral? Sin embargo, esto es lo que se acostumbra a hacer. Y no solo por lo que se refiere a las morales orientales. Dentro ya del cristianismo, ¿qué tratado de ética considera suficientemente la actitud de Lutero frente a la moral, la revolución moral a la que ha dado lugar el calvinismo, la moral del hidalgo, la del *honnête homme*, la del *gentleman*, la del *citoyen*, la del «caballero cristiano»? ¿Se estudian en los libros de Ética, como debieran, las máximas y reflexiones sobre moral viva de los escritores moralistas, un Quevedo, un Gracián, un La Bruyère, un La Rochefoucauld, etc.? René Le Senne ha querido trazar en su *Traité de Morale générale*, para dar plasticidad a la ética, para presentar, junto a las doctrinas, los «modelos morales», una serie de *Portraits moraux*. Ahora bien: hay que decir que el laudable intento ha quedado, en su realización, completamente frustrado: ni es un estudio serio sobre modos de vida moral, ni tiene

cualidades artísticas como para constituir una «galería de retratos» de los distintos tipos de *éthos*. Nuestro libro *El protestantismo y la moral*, y en parte también *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, han sido inspirados por la conciencia de ese vacío, de esa distancia entre la moral y la ética. En la parte final del primero de esos dos libros y en el artículo «La actitud ética y la actitud religiosa», hemos subrayado la importancia que para la moral —y, por tanto, también para la ética— tienen los «filósofos» franceses del siglo XVIII; y a propósito de Mauriac, Simone Weil, Graham Green y Albert Camus, hemos insistido en el mismo punto de vista. El nombre de Voltaire, por ejemplo, es, para la historia de la moral y de la ética, sumamente importante, pese a que no haya escrito nunca, ni mucho menos, un tratado de Ética. La separación entre la moral vivida o *ethica utens* y los tratados de Ética que para casi nada la toman en cuenta, es incomprensible.

Ahora bien: ¿dónde puede leerse esa *ethica utens* o moral vivida? Precisamente en el tipo de obras a que se refiere este capítulo. Por supuesto, hay excepciones, la más ilustre de las cuales es la *Ética nicomaquea*, sumamente abierta a la moral vivida por los griegos, en la que se describen de mano maestra caracteres como el del magnánimo y las virtudes reales —no las «librescas» o ideales— de los griegos. Teofrasto a continuación nos da la estampa opuesta: no los caracteres virtuosos, sino los viciosos, pero igualmente ricos, sin abstraer de su concreción.

Después, durante largos siglos, se pierde el interés, y, consiguientemente, el sentido psicológico y caracterológico. Pero en la Edad Moderna se produce toda una brillante serie de moralistas que nos van describiendo los caracteres, virtudes y vicios (más estos que aquellas) de la época. Empieza Montaigne por pintarnos introspectivamente, su propio carácter. Pascal nos ha descrito de mano maestra el del hombre de la diversión. La Bruyère, con su actitud *detachée*, objetiva, que no se propone enseñar directamente cómo se ha de vivir, nos ha dado, a su manera, un anticipo de lo que, andando el tiempo, había de ser la moral como pura observación y descripción, la *science des moeurs*, y por otra parte, ha trazado muchos caracteres, a alguno de los cuales, el que parece consistir en no tener ninguno, el de quien se cansa de unos mismos vicios y virtudes y se diría que hasta de ser él mismo, ya hemos hecho referencia. Gracián, que es de un enorme interés desde este punto de vista, ha trazado los caracteres del «héroe» y el «discreto» barrocos, y nos ha presentado con sin igual vivacidad la deformación moderna de la virtud de la prudencia. Tras él, y sin duda influido por él, La Rochefoucauld, con su desenmascaramiento sistemático de las virtudes como vicios disfrazados, el descubrimiento del vicio como ingrediente, cuando menos, en la composición de las virtudes y, en fin, la descripción de un «arte de vivir» o moral mundana. Rousseau nos pintó el carácter delicuescente, prerromántico, del hombre traído y llevado por sus sentimientos. En las obras de Voltaire y Kant aparece el carácter, esencialmente moderno, del «homo moralis»

«In religión o con esta reducida a mero apéndice residual. La aportación caracterológico-moral de Kierkegaard con su descripción del hombre estético, del hombre ético que es el hombre de la decisión y el comprometerse, del *engagement* total, y del hombre religioso, ha sido capital. También la tipología moral de Nietzsche —los «ciegos», para quienes todos somos iguales, los «filisteos de la cultura», los «comediantes de lo grande», los resentidos, los que por pesimismo niegan la vida y, frente a ellos, los del «pesimismo heroico» y la «voluntad de poder», etc.— es muy valiosa. Y, en fin, citemos para terminar, porque de otro modo la lista se haría inacabable, a los tres últimos grandes moralistas franceses, el «inmoralista» Gide, Mauriac y Camus, que en *La Chute* reactualiza a La Rochefoucauld.

Junto a los moralistas hay que poner el testimonio de la novela, en especial la gran novela psicológica del siglo XIX y primera parte del siglo XX. Hoy la novela psicológica ha sido sustituida por la novela de situación³. El cambio del interés novelístico ha sido resumido por Bergenson⁴ con estas palabras:

Hay algo que yo describiría como el arte absoluto de la narración y que veo en un cierto contraste con el de los modernos. Este arte absoluto de la narración se alcanza en los Primitivos y en los Anónimos. Se manifiesta menos en la novela que en las historias cortas, en las fábulas y, especialmente, en los cuentos. No conoce nuestra psicología analítica, ni la problemática de los casos singulares; en su lugar acontece la eterna y siempre recurrente problemática de la vida del hombre. El arte absoluto de la narración crea con los acontecimientos primordiales de la vida del hombre y del mundo, con las situaciones y con los motivos originarios.

Es el hombre en cuanto tal, el hombre en su pura condición humana, sin particulares especificaciones psicológicas, quien se ve enfrentado con el dolor, la culpa, la muerte. La diferencia se percibirá bien con un par de ejemplos tocantes al tema de la homosexualidad y al tema del sacerdote. Al autor de novelas psicológicas le interesaba, como protagonista, el homosexual, por su anormalidad psíquica, la complicada inversión de sus sentimientos, etc. Al novelista actual le importa el hombre homosexual por su soledad radical, por estar condenado a no poder vivir la «vida normal», sentirse extrañado de la sociedad y empujado a la clandestinidad, etc. Cosa análoga ocurre con el sacerdote en la novela. Antes, solía atraer la atención del escritor por los modos como en él se resolvía psicológicamente el encuentro de la fe y la razón, etc. Hoy se ve el sacerdote como hombre mediador y dividido entre el cielo y la tierra, como el «lugar» donde se produce el desgarramiento de la gracia y el pecado, etc.

Pero si las novelas actuales ya no se ocupan de «psicología» ni de caracteres, ¿continuarán teniendo interés desde el punto de vista ético? Ciertamente que sí. Por ejemplo, en cuanto personifican en Bernanos y Graham Greene —y antes en Dostoiewski— al hombre religioso sin

sustrato moral, o en el mismo Graham Greene y en Camus, al hombre moral e irreligioso. El «creyente pecador» y el «justo sin Dios» se enfrentan así como dos posibilidades extremas de lo humano⁵. Los problemas ético-religiosos suscitados por tales planteamientos son capitales y, en cierto modo, clásicos: problema luterano de la separación entre la religión y la moralidad, problema ockamista de la posibilidad de poseer las virtudes teologales sin las virtudes morales, etc. Muy sumariamente, porque no es este el lugar para tratar con la debida amplitud tal cuestión, a través de cuanto llevamos dicho se bosqueja una tipología cuyos tipos principales serían el hombre lábil, de textura moral deficiente (el hombre de quien suele decirse que no tiene carácter), que puede ser agitado por sus sensaciones (hombre pascaliano del *divertissement*) o arrasado por sus sentimientos (hombre romántico); el hombre del deber y el *engagement* que se va haciendo su vida a golpes de decisión; el hombre ecuaníme y bien asentado en su juicio moral, hombre de carácter y virtud; y, en fin, el hombre solo religioso, inconsistente desde el punto de vista moral, zarandeado por fuerzas sobrenaturales opuestas. Me es imposible seguir desarrollando este tema, pero creo que con lo dicho basta para que se adviertan las virtualidades de —por decirlo con una frase de Marías— «la novela como método de conocimiento» moral.

Indicamos antes que la psicología puede colaborar con la Ética mediante el descubrimiento empírico —actual e histórico— de los fines concretos que el hombre persigue en su vida. Es Ortega quien ha reclamado un estudio de los diferentes bienes en que los hombres han ido poniendo, históricamente, su felicidad. De este modo se remediaría el carácter excesivamente abstracto —«el placer», «la riqueza», «los honores»— de la teoría ética del fin humano. Hace poco tiempo leía yo en un bien compuesto folleto⁶, como comentario a la vista de una cola, en la calle, para presenciar una película erótica, que las gentes, *en la carne* y *en el placer*, lo que realmente buscan, esperan y quieren, es amor. ¿No serían convenientes estudios de psicología positiva para probar experimentalmente este tipo de hipótesis? Pienso en un libro como *Die Frommigkeit der Gegenwart*, de Werner Gruhn, que ha tratado conforme a los métodos de la psicología científica, el problema de la religiosidad actual. ¿No sería muy útil tratar paralelamente los problemas de la moralidad contemporánea?

La Ética, en su aplicación concreta, necesita también de la psicología, más particularmente, para la determinación de los verdaderos *finis operantis*. Como señala finamente Jacques Leclercq, los casuistas reunieron, para la práctica del confesionario, un inmenso caudal de observaciones psicológicas que, desprovistas de carácter científico, constituyen no obstante un importante precedente de la psicología de la moralidad, tan cultivada hoy, y un copioso material que debe ser utilizado por esta. Se dice, en el lenguaje escolástico, como a su tiempo veremos, que los especificativos de la moralidad son el objeto, las circunstancias y el fin (*finis operantis*).

Este último corresponde a la vida moral en tanto que vida interior, y aquí justamente es donde la agudeza psicológica, caracterológica e incluso psicoanalítica⁷, tiene un vasto campo de acción. Se trata, como es bien sabido, de análisis practicados en la línea de la llamada psicología descriptiva y comprensiva, en oposición, o al menos diferencia, de la psicología explicativa o causal; una psicología que procura comprender los procesos psíquicos en función de la totalidad de la vida y del sentido que ella delata. Quizá su logro más perfecto y, desde luego, el más conocido sea el libro de Max Scheler, traducido al castellano bajo el título de *El resentimiento de la moral*, en el que, partiendo de la mencionada obra de Nietzsche, se hace ver cómo un sentimiento a menudo ni siquiera plenamente consciente, un sentimiento escondido en el último repliegue del alma, puede alterar todo el sistema de valoración o preferencia moral. Los tres pensadores del siglo XIX más próximos, probablemente, por su similitud, a nosotros, a saber, Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey, nos han dejado bellas páginas sobre psicología de la moralidad. Antes que ellos, los casuistas y, con belleza literaria, los grandes moralistas clásicos franceses. Hoy cabe citar, entre otros muchos, los libros de Vladimir Jankélévitch *L'ironie ou la bonne conscience* y *La mauvaise conscience*. El capítulo de *L'être et le néant*, de Sartre, sobre la «mala fe» (entendida como enmascaramiento a uno mismo de la verdad) es también, prescindiendo de la intención metafísica con que es utilizado, una importante contribución a la psicología de la moralidad. Naturalmente, la literatura, otra vez, y en especial la novela —para no citar más que un ejemplo, en *The quiet American*, la última novela de Graham Greene, se contiene un ejemplo interesante de ambigüedad en el *finis operantis* de quien se hace cómplice de un homicidio⁸—, son, en este sentido, de una riqueza inagotable.

En resumen, los fenómenos morales, las virtudes, los vicios, el carácter, etc., pueden y deben ser estudiados psicológicamente. De este modo la psicología se convierte en colaboradora de la moral teórica y un eficaz auxiliar de la moral práctica, en desenmascaradora de ocultos *finis operantis*.

Capítulo 9

EL PRINCIPIO METAFÍSICO

Siguiendo el hilo conductor, que hemos adoptado para proseguir nuestra tarea de acotación, del modo de inserción de la ética en el cuerpo de la filosofía, debemos tratar ahora de la *arkhé* o principio metafísico de la Ética.

Este principio puede tomarse como tal en un doble sentido: en cuanto *punto de partida* del filosofar concreto sobre cuestiones éticas y como *justificación* última de ese filosofar. Acontece lo primero cuando, partiendo de unos principios metafísicos, se construye una ética puramente deductiva. Tal es el caso de Spinoza y también —pese a su progeñie aristotélica— el de la Escolástica, en la cual, al formularse en concreto como filosofía moral, el punto de vista de la «subordinación» a la metafísica prevalece sobre el punto de vista de la «subalternación» a la psicología y, como acontece en Santo Tomás, se toma como comienzo de la ética la idea metafísica del «fin último».

La filosofía moral moderna, admita o no la metafísica como saber último y radical, prescinde, en general, del punto de partida metafísico que sustituye por el *factum* del yo (Descartes) o de la conciencia (Kant), por el análisis de la «naturaleza humana» (Suárez incoactivamente, Hugo Grocio y, sobre todo, los moralistas ingleses) o, como hemos hecho nosotros, por el análisis del comportamiento humano. Por razones metódicas parecerá pertinente que, antes de proseguir, dirijamos una mirada hacia atrás para ver lo que realmente hemos hecho nosotros. Es claro que nuestro punto de partida no ha sido el principio genético-histórico, del que solamente nos hemos servido para poner de manifiesto la constitutiva dimensión social de la Ética que, sin embargo, debe guardarse de incidir en el transpersonalismo. Tampoco a los principios etimológicos y prefilosóficos puede dárseles otro valor que el de *anticipaciones* (y, a *posteriori*, corroboraciones). Nuestro auténtico punto de partida ha sido el principio psicológico o antropológico de tal modo que el principio metafísico lo es, para nosotros, en el orden de la justificación o validez, no del efectivo comienzo. Se objetará, con razón, que todo esto la Escolástica lo ha comprendido y lo ha expresado muy bien. Sí, lástima que no lo haya practicado igualmente bien. Pero prosigamos.

La Ética, desde Platón y Aristóteles, se había levantado siempre sobre una concepción metafísica (por lo menos, como acabamos de decir, desde el punto de vista de la *justificación*). Siempre, hasta que los empiristas ingleses se propusieron reducirla, como vimos, a pura y simple psicología. Este fue el *status quaestionis*, tal como se le presentó a Kant. Por una parte, la metafísica le parecía ya imposible, por lo cual no podía satisfacerle una *moral metafísica*; por otra, una *moral psicológica* era la negación de la moral. Pero, en fin de cuentas, ahí estaba, junto al hecho de la ciencia, el hecho de la moralidad. Así, pues, la justificación de la moral va a ser paralela a su justificación de la ciencia físico-matemática. Tanto en uno como en otro caso se encuentra con un *factum* inconcuso a su entender. La *Crítica de la razón práctica* será dedicada a justificar el hecho de la moralidad. El giro copernicano que imprime Kant a la moral consiste en fundamentarla, no como antes, sobre la idea del ente como bueno y de Dios, el ente increado como *summum bonum*, y sobre una teoría de la causa final, sino precisamente sobre la conciencia misma. La moral deja así de estar subordinada a una metafísica considerada como imposible. No reposará ya sobre las afirmaciones de que «todo ente es bueno», de que «omne ens agit propter finem», ni mucho menos sobre presupuestos teónomos. Estos últimos se han tornado inválidos, puesto que la teología natural quedó destruida en la *Crítica de la razón pura*, y puesto que la religión, como había de mostrar Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, lejos de servir de fundamento a la moral, es, al revés, exigida por ella. Una auténtica moralidad no puede ser teónoma, sino autónoma: la voluntad es *selbstgesetzgebend*, tiene que darse la ley a sí misma y, precisamente en esta autonomía de la voluntad y el entendimiento es en lo que ha consistido, a su juicio, lo positivo de la Ilustración. Por tanto, frente a toda suerte de presupuestos teónomos, Kant considera que la conciencia es el supremo legislador, por lo cual la fundamentación de la moral habrá de consistir, simplemente, en un análisis crítico de la conciencia moral. Por lo que atañe a la «bondad del ente», el giro antropocéntrico de Kant es completo: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.» Ni dentro ni incluso fuera del mundo hay nada bueno sin limitación, salvo la buena voluntad, salvo la disposición para el bien y por el bien mismo¹. Por otro lado, la teoría de la causa final y la afirmación de que «omne ens agit propter finem» han quedado invalidados, a juicio de Kant, por la ciencia y la epistemología moderna. Es verdad que el hombre puede obrar *propter finem*, tanto *aprehensive* (lo que Kant llamará por inclinación, *Neigung*), como *elective* (lo que Kant llamará por propósito, *Absicht*), pero obrar *propter finem*, ¿es obrar moralmente? Para Kant, no. El fin a que tendemos, por elevado que sea —la felicidad, Dios—, es una aspiración al «bienestar» (*Wohlgefallen*), no pura y desinteresadamente al bien moral. En ese y en los demás casos

semejantes puede hablarse de un *Wohl*, pero no, en rigor, de un *Gut*. (La separación kantiana del bien *communiter sumptum* y el bien moral se funda en una distinción lingüística alemana de la que carecían todos los idiomas filosóficos anteriores, desde el griego). Este último, el bien moral, pertenece a un orden diferente y no es determinado sino por la «ley». Pero ya no se trata tampoco de una ley general, de una «lex naturae», quien nos dicte *lo que* tenemos que hacer, el «contenido» de nuestra conducta. Es un puro imperativo que, independientemente de nuestros propósitos, fines, afanes, deseos e inclinaciones —imperativo categórico—, nos dice, simplemente, *cómo* hemos de obrar: por respeto (*Achtung*) a la ley. Se trata, pues, de una ley puramente «formal»; lo que importa solo es la intención, la «buena voluntad», el cumplimiento del deber, entendiendo por deber «die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz», la necesidad de obrar por respeto a la ley. La personalidad (moral) es, para Kant, la idea de la ley moral junto con el respeto inseparablemente unido a ella, de tal manera que el «respeto-por» es la manera en la cual una ley se nos manifiesta (compárese con la teoría de los sentimientos intencionales). «Buena voluntad» es, en fin, la que elige lo que la razón (razón práctica), independientemente de toda inclinación y de todo propósito, ha reputado como bueno, por puro respeto a la ley.

Pero ¿de dónde proceden el deber y la ley? Ya lo hemos dicho antes: Kant prescinde de todo fundamento metafísico —que estaría en contradicción con los resultados de la *Crítica de la razón pura*— y, dejando a un lado la ontología y la teología natural, erige a la conciencia moral en la instancia suprema: «Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist», la conciencia moral es una conciencia que es deber para sí misma.

La condición antigua de la moral —aunque la cuestión se discuta por algunos respecto de Aristóteles— y lo mismo la medieval y aun la moderna del racionalismo continental, consistía en hallarse subordinada a la metafísica, en constituir, por decirlo así, un «momento», el momento humano de la metafísica. Los empiristas ingleses negaron, a un mismo tiempo, la metafísica y la independencia de la moral. Frente a una y otra posición, Kant afirma la plena autonomía de la moral, y al psicologismo inglés responde con el moralismo.

Sin embargo, constituiría un error pensar que Kant ha renunciado a toda metafísica: su sistema consiste también en una metafísica, metafísica del deber («metafísica de las costumbres»), en lugar de metafísica del ser. El fundamento de la obligación no ha de buscarse «en la naturaleza del hombre o en las circunstancias en que este ha sido colocado», sino que es *a priori* y válido no solo para los hombres, sino para todo ser racional (*Vernunftwesen*). Justamente por eso da lugar para distinguir, por un lado, entre la filosofía pura de la moral aplicada a la naturaleza humana; por el otro lado, entre una voluntad divina y, en general, santa, para la cual no hay imperativos, porque en su caso el querer concuerda

por sí mismo, necesariamente², con la ley, y la voluntad subjetivamente imperfecta del ser humano, cuya relación con las leyes objetivas del querer en cuanto tal se expresa mediante el imperativo categórico.

El moralismo de Kant significa, en definitiva, el establecimiento de un primado filosófico de la Ética y la fundación de una metafísica ética. Con ello se abre la vía de las metafísicas no ontológicas: del saber, del valor, de la vida, de la intuición, de la acción, etc.

La concepción de una moral autónoma con relación a la metafísica no desapareció, ni mucho menos, después de Kant. Es verdad que Fichte elabora ya deliberadamente —y no solo por modo subrepticio, como aquella— una metafísica. Pero en virtud de una inversión de los términos clásicos, en él es la metafísica la que aparece subordinada a la moral, convirtiéndose así la «autonomía» kantiana en una declarada «soberanía» ética. El idealismo trascendental de Schelling y Hegel y el positivismo negaron, cada uno a su manera, esta autonomía de la moral. Pero tras ellos vuelve la moral a reclamar su independencia. La filosofía del pragmatismo obedece, con su primacía de la acción, a una inspiración ética, por lo menos en el sentido de la «moral como estructura». Es el pensamiento el que debe probarse en la acción, en vez de regular esta, como quería el intelectualismo, puesto que el pensar busca, según Dewey, no una certidumbre intelectual, sino una hipótesis que dé resultado. Esto ocurre así porque la verdad no es ya, para los pragmatistas, una *adaequatio*, pero tampoco un descubrimiento en el sentido heideggeriano, sino un invento, una invención: «Tandis que pour les autres doctrines une *verité* nouvelle est une *découverte*, pour le pragmatisme, c'est une *invention*», escribió Bergson. La ética pragmatista es, conforme a estas premisas, una ética de la acción y el resultado. El bien o valor no es para Dewey una «esencia», sino una *evaluación* o conducta que vale en función de la acción³ y dentro de cada situación concreta, que es siempre única e irreductible, por tanto, a normas generales⁴.

El pragmatismo es una concepción que ha tenido a la vez «mala prensa» y enorme influencia entre los pensadores que han seguido otras direcciones filosóficas. Su influjo sobre Bergson o sobre Heidegger es evidente y, por lo demás, este ha afirmado últimamente el sentido técnico, es decir, pragmático, vertido a la explotación del mundo de la auténtica metafísica actualmente vivida, a partir de Nietzsche. Por eso no debe extrañarnos que las ideas morales de ciertos pensadores no estrictamente pragmatistas, como Benedetto Croce o Frédéric Rauh, estén completamente penetradas de influencias pragmáticas. De la distinción de Croce —doblemente influido por el utilitarismo inglés y el pragmatismo norteamericano— entre la actividad económica o útil y la actividad moral, y la articulación entre ambas, ya hemos hablado. En toda acción moral, según él, hay un aspecto utilitario, como forma concreta de la moralidad o «fenómeno», del cual es «nómeno» lo ético. Por otra parte, Frédéric Rauh⁵ afirma la primacía de la acción y la experiencia morales

con respecto a las doctrinas y rechaza la pretensión de fundar metafísicamente la moral. Esta «ne se prouve pas, elle s'éprouve». Es el «honnête homme» quien «vive» la moral y tiene, por lo mismo, un «saber» inmediato, experiencial, de ella. La función de la filosofía moral no consiste, pues, sino en reflexionar sobre la experiencia moral inmediata, en situarse mentalmente dentro de la «creencia» moral, con el fin de analizarla.

El pragmatismo ha supuesto para la ética el comienzo de recuperación de algo que se había perdido desde Kant. Como veíamos al final del capítulo dedicado al análisis del principio antropológico, cada una de nuestras acciones en el mundo tiene dos vertientes: una transeúnte, exterior, de *poiesis* o *facere*, y otra —la propiamente ética—, interior, de *praxis* o *agere* (pero que también tiene su aspecto *realista*: se trata de hacernos —segunda naturaleza— a nosotros mismos). La ética kantiana era una ética de la *buena voluntad* sola, con indiferencia para el *resultado* (la discusión de Kant con Benjamín Constant en torno a la mentira no hace sino poner de manifiesto, casi caricaturalmente, esta unilateralidad). La ética pragmatista reacciona extremadamente frente a tal concepción. Pero al poner su atención en la dimensión transeúnte, exterior del acto, es, en primer lugar, justa, porque la bondad o malicia moral se especifica ante todo —como dice Santo Tomás— por el objeto del acto; es decir, por lo que tiene en sí de bueno o malo. Pero, naturalmente, esto es una especificación ontológica; por tanto, el pragmatismo, si fuera consecuente, tendría que desembocar en ontología. Por otra parte, esta concepción es justa, pero unilateral, porque la objetividad considerada, haciendo abstracción de los motivos, es una falsa objetividad. En segundo lugar, la reacción pragmática es oportuna hoy porque en una época de «morales del fracaso» (Jaspers), de consideración del hombre como «pasión inútil» (Sartre) y de inadecuación entre la intención y el resultado (*Le diable et le bon Dieu*) se necesita predicar que, como decía Eugenio D'Ors, «tener éxito es también un deber». La ética del hombre bien implantado en el mundo ha sido siempre una ética triunfal. Lo fue desde la ética griega, hasta Aristóteles, con su ideal del magnánimo, el capaz de realizar grandes empresas. Lo fue y lo es la ética cristiana, ética de la gloria (palabra que, como «triunfo», se aplicaba originariamente al héroe vencedor). En las épocas de crisis o instalación deficiente del hombre en el mundo, como la época estoica o la actual, es cuando este se repliega sobre sí mismo, amparándose tras su intención y su «buena voluntad». El acto no está completo mientras no esté: 1.º, exteriormente realizado, y 2.º, coronado por el éxito. Pero el éxito no se mide pragmática, sino ontológicamente. La implantación del hombre en el mundo es una implantación metafísica.

Actualmente estamos asistiendo a una resurrección de la metafísica. Sin embargo, en no pocos filósofos persiste el empeño de afirmar la certidumbre propia y separada de la experiencia moral, frente a la cual el designio de fundar esta en hipótesis metafísicas no sería sino la autodispena del penoso, solitario y noble esfuerzo ético que, cuando se cumple

hacia el fin, nos otorga una seguridad inquebrantable. «Lo primero es siempre mi convicción del bien, firmemente fundado en sus propios cimientos. Esto es válido también para toda fundamentación metafísica de la ética. No es lo primario la concepción del mundo, y la ética su consecuencia, sino al revés: las experiencias éticas fundamentales son los datos primordiales decisivos de toda concepción del mundo. Esta deriva luego como metafísica... Aunque se derrumben la teología y la metafísica, las experiencias morales siguen persistiendo...»⁶.

Capítulo 10

METAFISICA Y ETICA DE LOS VALORES

Hemos esbozado, rápidamente, la línea de pensamiento ético, que, partiendo de Kant, y prolongándose hasta nuestros días, rompe con la subordinación de la filosofía moral a la metafísica y afirma la autonomía de aquella. Su fallo es bien visible: cuando es verdaderamente consecuente, no puede menos de caer en el relativismo y el subjetivismo moral.

Conviene ahora estudiar una «vía media», muy en boga durante los últimos tiempos, que, sin recurso a la metafísica, ha pretendido «fundamentar la moral». Me refiero, como es obvio, a la teoría de los valores. Se ha señalado que el concepto de valor —«echt moralischer Wert»— se encuentra ya en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, de Kant¹. Sin embargo, el primero en manejar temáticamente esta idea fue, como se sabe, Lotze, que parte precisamente de Kant. Tras él, Nietzsche lanza el concepto de una «tabla» o «jerarquía» de valores. En Nietzsche puede rastrearse bien de dónde ha venido a la filosofía el concepto de valor. Fue un traspaso procedente de una por entonces nueva, pero ya prestigiada ciencia, la Economía. García Morente no lo vio así, deslumbrado por la fuerza sugestiva de la teoría de los valores, pero al menos advirtió la relación al escribir que la «teoría pura de los valores (útiles) constituye el fundamento de la economía, sépanlo o no los economistas»². Así Nietzsche habla del «valor de la moral» y, tratando de la deuda, del cambio y de la compraventa, dice que el hombre se singulariza como el animal que mide valores, como el «abschätzende Tier an sich». El subjetivismo —«precio» y «aprecio» de una cosa por parte de aquel a quien «interesa»— y una realidad entitativa, visible ya en el hecho de que el lenguaje financiero reserve la denominación de «valores», en contraste con la de «bienes» —a nadie se le ocurre llamar «valor» a una finca; la finca tendrá un valor, pero no «es» un valor— para designar una «participación» (una «acción») puramente económica, sin gestión real, en una sociedad «anónima», se encuentran así en el origen mismo del concepto de valor, quieran o no los que luego irán echando mano de él. Después de Nietzsche, emplean este concepto los discípulos de Brentano, Wundt, Rickert, etcétera, hasta llegar a Max Scheler... y todos los posteriores. En su *Einführung in die Metaphysik* observa Heidegger que, en una bibliografía sobre

la filosofía de valores, aparecida en 1929, figuraban ya 661 títulos. ¿A qué cifra llegarán los libros publicados sobre este tema hasta hoy?

Creo que pueden distinguirse tres etapas principales en la historia de la ética de los valores: la anterior a Scheler, la que comienza con este y continuada por Hartmann e Hildebrand llega hasta hoy mismo y, en fin, la que toma en cuenta las nuevas posiciones del existencialismo.

No nos detendremos en la primera etapa porque ninguno de sus cultivadores llega a afirmar inequívocamente la objetividad de los valores (Brentano, formado en Aristóteles y en la Escolástica, no puede ser considerado, sin más, como un filósofo de los valores, y la significación justa de su doctrina moral plantea problemas de los que no podemos tratar aquí) y, por tanto, no entran propiamente en esa «vía media» entre la subordinación a la metafísica y la ética inmanente. Scheler, sí. Pero en Scheler hay que distinguir dos problemas distintos: uno es el de la crítica del formalismo ético y la defensa de una ética material, problema verdaderamente fundamental —para mí el problema por excelencia de la ética, hoy— sobre todo si se tiene en cuenta que el formalismo de Kant es solo una de las especies posibles de formalismo sustituida hoy por el formalismo existencial. Este problema habrá de ser tratado aquí, más adelante, bajo la rubrica de «la ética formal» y cuando exponamos nuestro concepto de la ética. El segundo problema de Scheler, el que nos concierne en este momento, y que de ningún modo debe ser confundido con el anterior, es el de la elaboración de una «ética de los valores».

Según Scheler, los valores son cualidades enteramente objetivas, aprehendidas por los sentimientos intencionales, de análoga manera a como los actos intelectuales aprehenden las verdades, y los actos de la percepción sensorial alcanzan la experiencia de los objetos y procesos materiales. Scheler distingue diferentes clases de valores: los valores de personas —que se refieren a la persona en sí misma— y los valores de cosas valiosas, es decir, de «bienes», entre los que cuentan no solo los materiales, sino también los espirituales; los valores propios y los valores extraños; los valores de actos, los valores de función y los valores de reacción; los valores de la disposición de ánimo, los de la acción y los del éxito; los valores de vivencias intencionales y los valores colectivos; y, en fin, los valores por sí mismos y los valores por referencia³. La jerarquía apriorística de los valores comprende estos cuatro órdenes, de menor a mayor altitud: 1.º, la serie de lo agradable y desagradable; 2.º, los valores vitales; 3.º, la esfera de los valores espirituales, que comprende los estéticos, los de lo justo e injusto, y los valores filosóficos o del «puro conocimiento de la verdad»; y, en fin, 4.º, el reino de los valores religiosos⁴.

Se observa en esta tabla que no aparecen los valores morales (que, según Scheler, no coinciden con el orden, puramente «objetivo» e «impersonal», de lo justo y lo injusto). Esto se debe a que los valores morales —es decir, lo bueno y lo malo— no poseen una «materia» propia, como los otros valores, sino que su realidad consiste en la realización de los de-

más valores, conforme al orden justo de preferencia, según su jerarquía. Pero todavía ha de distinguirse entre la «preferencia» y la «resolución». Hay un acto de preferir o de postergar el valor más alto. Este acto no es aun «bueno» ni «malo», porque es un acto de conocimiento, y la bondad moral —lo mismo que la maldad— residen en la voluntad. El bien y el mal consisten en decidirse por la realización del valor que —acertada o equivocadamente, a estos efectos es igual— ha sido reconocido como preferible o como postergable, respectivamente. Se ve, pues, la dependencia de Scheler respecto de Kant. Para este, lo ético tenía que ser puramente formal. También, en cierto modo, para Scheler, puesto que consiste en pura «dirección». «Únicamente se hallan en conexión bueno y malo con bienes y males —escribe Scheler— en las cualidades valiosas *extramorales*, penetrándolas»⁵. Esta dependencia kantiana va todavía más lejos: según Scheler, únicamente podemos realizar el valor del bien moral —esto es, en definitiva, ser buenos— en tanto que no intentemos convertir este bien moral en fin de nuestra acción, en tanto que no pretendamos, directamente, ser buenos. La razón es esta: acabamos de ver que la «materia» de la voluntad es siempre un bien extramoral; por tanto, si pretendemos realizar inmediatamente el valor moral, entonces es que ya no nos importa el valor material por sí mismo, sino que lo que nos importa es aparecer como buenos ante nosotros mismos, con lo cual incurrimos en fariseísmo. El concepto de fariseísmo, no en su estricto sentido, sino tal como fue desmesuradamente amplificado por Lutero⁶ y aceptado por Kant, llega a través de Kant a Max Scheler.

Lo que nos interesa retener aquí, sobre todo, de la posición de Scheler, aquello en que le siguen los principales cultivadores de la ética de los valores, Hartmann, Hildebrand y Reiner, es que mediante los valores se propone fundamentar objetivamente la moral, pero sin subordinarla a la metafísica, y así, en el prólogo a la tercera edición de su obra, declara que su ética es totalmente independiente de su metafísica y que las variaciones metafísicas y religiosas del autor no modifican la ética, sino, si acaso, más bien a la inversa. Los valores son «esencias» que incumbe a la persona realizar; esto es, convertir en existencia. Un nuevo platonismo, un *χωρισμός* entre la esencia y la existencia, es la nota característica de esta filosofía. La ética de los valores no es, como quieren sus cultivadores, un progreso frente a la ética de los bienes, sino un retroceso, como lo sería volver a Platón desde Aristóteles.

Nicolai Hartmann, siguiendo en lo fundamental a Scheler, supone un cierto avance, aunque más virtual que realmente, por su voluntad de ontología y por su contacto con el aristotelismo. Hartmann hace notar, frente a Scheler, que la aprioridad de los valores no garantiza, sin más, su carácter absoluto (podría tratarse de prejuicios o, mejor dicho, de pre-disposiciones simplemente humanas), y es precisamente la mostración de la objetividad absoluta de los valores uno de los propósitos de su obra. Por otra parte, su diferenciación entre la «fortaleza» de los valores y su «altu-

ta» introduce en esta ética un rasgo realista: de hecho puede ser moralmente superior la realización de ciertos valores, reconocidos en sí mismos como inferiores, cuando sean el presupuesto de los más elevados. Por ejemplo, es menester proveer a las necesidades materiales del necesitado antes de suministrarle «cultura»; y la predicación del catecismo no debe servir de escapatoria para no darle lo que es de justicia. Esto es verdad. Pero con esto Hartmann se limita a destruir el criterio, demasiado simple «idealista», de Scheler, sin remontarse por su cuenta a darnos otro que unifique el punto de vista de la «fuerza» y de la «altura».

Hartmann admite, con Scheler, que el querer de una acción moralmente buena no consiste en el querer del ser —moralmente— bueno de una acción, sino en el querer de otro bien, el de un contenido valioso. Pero esto no significa para él⁷, como para Scheler, que todo querer-ser-bueno sea un querer sin sentido, un querer imposible o un querer farisaico. Por el contrario, puede darse, y de hecho se da, una intención directamente dirigida al valor moral, a «ser bueno».

El reciente libro de Dietrich von Hildebrand, *Christian Ethics*, es, en cierto modo, un retroceso en relación al de Hartmann, por su oposición radical al aristotelismo ético y su incapacidad, por tanto, para reintegrar a la ética, desde el reino de las «esencias» al de la realidad. La justificación última de la moralidad es aquí la conciencia moral, que aprehende los valores y distingue entre lo moralmente relevante y lo que es, desde el punto de vista moral, irrelevante. Con lo cual se desvanece la realidad moral, el ser moral; moralidad es, simplemente, respuesta adecuada a los valores, *Wertantwort*.

Finalmente Hans Reiner, en el librito *Das Prinzip von Gut und Böse*, y después, más ampliamente, en el libro *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sttlichkeit*, ha pretendido exponer, según sus propias palabras, «los rasgos capitales de un nuevo sistema de la ética». Este «nuevo sistema» se halla completamente en la línea de la más ortodoxa filosofía de los valores.

En lo que concierne al problema de que nos estamos ocupando —la relación de la ética con la metafísica—, Reiner declara expresamente esto: «La Ética es una ciencia filosófica; pero no necesita de las disciplinas filosóficas centrales, la ontología y la metafísica, para su fundamentación suficiente, sino solo, todo lo más, para la garantía última de esta fundamentación. Es decir, que la base y el suelo sobre que se levante la Ética están ya dados en el modo de consideración de la vida moral cotidiana; y basta este modo de estar dado aquel suelo para la discusión de la mayor parte de los problemas éticos»⁸.

Reiner distingue —con distinción equivalente a la que hacía Scheler entre el acto de «preferir», propio del conocimiento, y el de realizar, perteneciente a la voluntad— entre dos pares de conceptos: el del bien y el del mal moral y el de lo recto o falso moralmente. Esta segunda distinción, la de lo recto y lo falso, envuelve sin duda una actitud moral, pero, en sí

misma, compete a la razón, si bien no a la razón pura, sino a lo que Reiner llama, siguiendo a Pascal y a Scheler, «razón del corazón». Al llegar aquí Reiner se adelanta a la obvia objeción de que la distinción de aquellos dos pares de conceptos coincide con la distinción escolástica entre el bien o el mal subjetivos y el bien o el mal objetivos; y rechaza la objeción porque, para él, la distinción ética fundamental es la primera; y si se aceptase la coincidencia entre ambas terminologías, habría que precisar que el supuesto bien «subjetivo» es el genuino, es el auténtico bien moral, lo que, naturalmente, no sería aceptado por los escolásticos. Reaparece aquí la negativa de Reiner a fundar la ética en la metafísica; el bien y el mal se determinan para él, exclusivamente, por la conciencia moral. Es verdad, concederá, que ese bien y ese mal morales pueden no ser lo moralmente recto y lo moralmente falso, respectivamente. Pero esto último ya no constituye, en rigor, un problema ético —o, por lo menos, no constituye el problema ético central—, sino un problema que, antes que a la ética, corresponde tratar a la gnoseología y a la ontología de lo moral.

En esta concepción de Reiner, como por lo demás antes en Scheler, se ve que la orientación del pensamiento actual hacia la objetividad quiere hacerse compatible con la primacía moral de la «buena voluntad» y de la «conciencia». Aun cuando Reiner no emplea, me parece, la expresión última, probablemente por la influencia de Heidegger, que ha raído estas palabras del lenguaje filosófico alemán, es evidente que él es, en este sentido, más kantiano que Scheler, el cual en unas agudas páginas —tal vez extremadas— sobre la «subjetividad» moral y la «libertad de conciencia» estudia las diferentes y sucesivas acepciones de la palabra «conciencia», desde la escolástica —aplicación de la ley natural al caso particular, dictando qué se ha de hacer aquí y ahora, pero solo *speculative*, a diferencia de la prudencia que lo hace *practice*— hasta la de órgano íntimo de conocimiento de lo bueno y de lo malo, y hace notar que nunca habría podido llegar esta a recibir el carácter de una instancia última o inapelable si no hubiese sido porque, en un estudio anterior, se creyó que «la voz de Dios» se hacía oír en la «conciencia moral»; «El *pathos* con que se presenta la explicación: 'esto me dice mi conciencia', es una mera resonancia de aquella antigua interpretación tradicionalmente consagrada, resonancia que, al suprimir enteramente y para siempre la interpretación, había de desaparecer con la misma seguridad con que desaparecería la fe de que existía en nosotros una voz ecuaníme y jamás engañosa. La conciencia moral, en este último sentido, pertenece, pues, a la violácea luz crepuscular del sol en el ocaso, que es la creencia religiosa. Y si el principio de la libertad de conciencia se mantiene sin aquella interpretación, como en la Edad Moderna, en la que hasta los ateos apelan y se emplazan al mismo, haciendo exigencias en su nombre, quiere decirse que se ha convertido, naturalmente, en el 'principio de la anarquía moral'».

La disociación de la «rectitud» moral y la «bondad» moral es, pues, más palmaria en Reiner que en Scheler (y, por supuesto, que en Hart-

mann). Reiner cree encontrar una prueba de la necesidad de hacer esta separación en el hecho de que la rectitud y la falsedad moral se refieren no solamente a las acciones, sino también a formas enteras de organización, como lo son la organización política, la económica y la social. Pero «¿quién será capaz de determinar esta rectitud partiendo solo de la 'conciencia moral' y de la 'buena voluntad'?» Mas a esta pregunta debe contestarse con otra: ¿No se trata aquí más que de problemas propiamente éticos, de cuestiones, por una parte, puramente teóricas; por la otra, de sentido de la realidad y la oportunidad, de sentido del *kairós*; es decir, de cuestiones políticas?

No entro ahora en la determinación que hace Reiner de los principios del bien y el mal y de la rectitud y la falsedad moral, porque es un tema que deberá ser tratado cuando nos ocupemos del concepto del bien moral. Lo que importaba hacer ver aquí, en principio y también con un cierto detalle, es que la teoría de los valores, fiel en esto a la posición kantiana, rompe la subordinación de la ética a la metafísica.

La ética de los valores ha sido criticada principalmente por la Escolástica y por Heidegger; es decir, por las dos concepciones metafísicas realmente vigentes hoy. La Escolástica, aparte del reproche de antiintelectualismo, que será estudiado en su lugar, rechaza, con razón, el vano intento de fundamentar lo moral en los evanescentes «valores» que no son, para ella, más que los trascendentales que, separados del ser, quieren subrogarse en su lugar, pues, como dice Santo Tomás, «impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens»¹⁰. En dos razones pretenden basarse los que prefieren la palabra «valor» a la palabra «bien»: en que esta es equívoca y en su «realismo». Pues bien, a la primera razón hay que contestar, desde el punto de vista de la Escolástica, que si alguno de los dos términos es realmente equívoco, antes lo será el de «valor», puesto que se aplica a los valores morales, a los religiosos y, lo que es más grave, por algunos hasta al mismo Dios, a los estéticos y hasta a los lógicos. Y en cuanto a la segunda razón, ese «realismo» es, justamente, la inserción de la moral en la realidad, la garantía de que el bien no es nada que flota vaporosamente, «irrealmente», en un reino platónico de esencias separadas y fantasmales, sino, pura y simplemente, el ser mismo en cuanto conveniente al apetito, en cuanto deseable y querido. El valor es, pues, el ser mismo o, cuando menos, algo del ser, algo que si no está *físicamente* en él, está, por ejemplo, si se trata de un valor de «recuerdo» en su historia: es una «conveniencia» fundada en otra anterior de ese ente, de esa cosa, a la voluntad o al apetito de otra persona que gustaba de ella, y a la que, por ello, de uno u otro modo, perteneció.

Creo que, en sus líneas generales, la crítica escolástica a la ética de los valores es justa y además muy oportuna con respecto a los escolásticos eclécticos, que incrustan en su viejo sistema elementos de novedad o sostienen que esta novedad «estaba ya» en la Escuela. A mi parecer, las posi-

ciones puras son preferibles a las «armonistas». Naturalmente, lo mejor, aunque más difícil, es la síntesis desde la raíz.

Para Heidegger, el «valor» es el último y más debilitado descendiente del *agathón* platónico. Este era un concepto metafísico —procedente del entendimiento de la verdad como *idéa*— que suele traducirse por la expresión «el Bien», con lo que se piensa inmediatamente en el bien moral. Naturalmente, no es este el sentido platónico, pero la interpretación del «bien» como «idea» ha dado ocasión para pensar el «bien» moralmente y terminar «computándole» como «valor»¹¹. En efecto, con la *idéa* του *ἀγαθοῦ*, Platón intentó ir *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, más allá del ser. Pero más allá del ser solamente está lo que aun no *es* y *debe ser*. Así aparece el *deber* —en Kant— en contraste con el ser. Pero después, en el curso del siglo XIX, se siente la necesidad de fundar filosóficamente el deber. ¿Cómo justificar esta exigencia del deber? Por cuanto que encierra en sí misma un valor. El valor se pone así a la base del deber y se extiende a la realidad entera de modo que, según se llegará a decir, la historia no es sino la realización de los valores¹². El hombre occidental ha acabado así por poner la verdad de los entes en las «ideas» y por apreciar lo real según valores¹³. Claro está que la oposición heideggeriana a pensar según valores no afirma que aquello que se cualifica así, por ejemplo, cultura, el arte, la ciencia, la dignidad del hombre, el mundo y Dios, carezcan de valor. Lo que dice Heidegger es que, al caracterizar algo como valor, *ipso facto* se le arrebató su dignidad, reduciéndolo a objeto de la estimación humana. Toda «valoración» es una subjetivación. No deja al ente «que sea y nada más», sino que le hace *valer* para el hombre. El esfuerzo por probar la objetividad de los valores ni siquiera sabe lo que quiere, pues objetivación y subjetivación son conceptos correlativos. Y cuando, finalmente, se proclama a Dios, al Ente de los entes, el «valor supremo», se rebaja atrocemente su esencia. Pues el más duro golpe contra Dios no consiste en tenerlo por incognoscible o en hacer ver la indemostrabilidad de su existencia, sino en transformarle en «valor». El pensar según valores es la mayor blasfemia que se puede pensar contra el ser, y el oponerse a esta forma de pensar significa, sencillamente, traer ante el pensar la iluminación de la verdad del ser¹⁴.

La crítica heideggeriana, seca, despectiva y dura, de la ética de los valores coincide con la Escolástica en condenar en nombre de la metafísica la «desrealización». Pero a esta crítica agrega, como acabamos de ver, otra sumamente interesante: la de que la teoría de los valores, en el fondo, es subjetiva; y que cuando sus cultivadores actuales rechazan esta acusación, admitiéndolo solamente para sus predecesores, no se dan cuenta de que con esa pretensión de objetividad —que, por otra parte, envuelve en sí misma subjetivismo— contradicen sus propios supuestos y la línea de pensamiento en la que quieran o no, se mueven. Porque el pensamiento no es solo una tarea personal, sino también, por debajo y por encima de ella, un destino, en este caso el destino de la filosofía moderna.

Capítulo 11

LA ETICA NO-METAFISICA EN INGLATERRA

Estudiaremos en este capítulo los intentos principales que se han hecho en la Inglaterra contemporánea para constituir una ética desligada, por una parte, de la metafísica y sin caer, por la otra, en psicologismo, hedonismo o utilitarismo. Entre estos intentos descuella, con mucho, el de G. E. Moore, cuya filosofía moral, muy importante, presenta coincidencias notables con la teoría de los valores, y también profundas divergencias de ella. Pero antes hemos de estudiar la posición de una serie de filósofos cultivadores de la ética del deber, procedentes de Kant, que complementan, subrayando la importancia de la ética empírica de aquel y siguiendo, a su modo, la línea de pensamiento crítico de Schiller y Hegel, con lo cual su concepción resulta esencial e irreductiblemente dualista. Estos pensadores son H. A. Prichard, E. F. Carritt, C. D. Broad y W. G. de Burgh. Dejaremos para más adelante el estudio de las concepciones de un logicismo extremo. Pero conviene tener presente que, como ya se advirtió más arriba, toda la filosofía moral anglosajona, desde Moore, consiste en lógica de la ética.

La idea fundamental de H. A. Prichard¹ es la de que el concepto de «moral obligation», «duty» o «right» es fundamental, irreductible a ningún otro² e intuitivamente aprehendido, de modo análogo a como ocurre con las verdades matemáticas. Si dudamos de si una suma es correcta, para salir de la duda no hay otro recurso que hacer la suma de nuevo; y si dudamos de si una obligación existe, tampoco hay otro recurso que mirar otra vez los hechos, o sea, hacer de nuevo la suma moral. El intento de suministrar razones para el cumplimiento de una obligación moral es completamente vano, porque esta es, como ya se ha dicho, irreductible y primaria.

Primaria, sí, pero no única en el reino ético, porque junto al concepto de obligación o deber que pertenece al *orden moral* se da el *orden de la virtud*. Por eso su crítica de Aristóteles es la crítica del equívoco —el equívoco a que se refiere el título de su primero y más famoso artículo—, según el cual la moral consiste en «tratado de las virtudes». En realidad, según Prichard, hay dos formas de hacer el bien, por sentido de la obligación y por virtud; es decir, por inclinación nacida de un «motivo», «pro-

pósito» o «fin» (pues, como decía Aristóteles, el virtuoso procede siempre de buena gana, con placer).

Esta distinción entre la virtud y la moralidad como formas de bondad coordinadas e independientes explica hechos que, de otro modo, serían, según Prichard, muy difíciles de comprender. Si desde los libros de filosofía moral volvemos los ojos a una viva descripción de la existencia y las acciones humanas³ tal como la encontramos, por ejemplo, en Shakespeare, nos sorprende la distancia a que parecen estar aquellos de la vida real. Esto es así porque la filosofía moral ha de concentrar su atención, muy justamente, sobre el hecho de la obligación; pero la verdad es que, en el caso de muchos de los personajes que más admiramos y cuya vida posee, sin duda, el mayor interés humano, el sentido del deber, por importante que sea, no es, ni mucho menos, el factor dominante. Esto nos lleva a la conclusión, dice Prichard, de que el hombre realmente mejor —«the really best man»— es aquel en el que aparecen unidas la virtud y la moralidad.

E. F. Carritt, discípulo de Prichard, le sigue en lo esencial, aunque inclinándose hacia un monismo deontológico. Carritt subraya la ambigüedad de la palabra «good»⁴, que puede tener varios sentidos: el instrumental de bueno-para o eficiente; el ejemplar (un buen artista, un buen zapatero), el universal y el que se particulariza según el «interés» de cada cual. A causa de esta ambigüedad Carritt piensa que la Ética debe prescindir de este término⁵.

El concepto capital es, según Carritt, el de *right*, más aun que el de *duty*, porque este es general, en tanto que la *rightness* es una característica de relaciones actuales, dentro de «situaciones particulares», por lo cual es imposible deducir ningún código de deberes de la noción general de deber, como tampoco, por supuesto, de la noción de bien. Los deberes concretos, es decir, el acto *right* dentro de cada situación, se percibe por intuición «in particular instances»⁶. Como se ve, en Carritt vuelven a encontrarse, como en los pragmatistas, precedentes de la ética de situación, junto a la afirmación del *factum* de la moralidad concreta, independiente de principios generales de orden metafísico.

La concepción de C. D. Broad es mucho más compleja porque, como él mismo dice, el peligro del que con más cuidado ha huido es el de la simplificación⁷. Los conceptos de *right* y *ought* son sintéticos *a priori* y, por tanto, indefinibles e irreducibles al concepto de *good*. Pero la *rightness* de una acción es función, por una parte, de la *fittingness* o ajustamiento; por otra, de su utilidad (Broad, discípulo de Sidgwick, recoge en su concepción ideas hedonistas y utilitaristas).

Finalmente, para W. G. de Burgh⁸, la distinción entre las acciones hechas *from a sense of duty* y las acciones cumplidas *from desire of good* es en el plano natural no solo irreducible, sino también aporética. La ética de los valores ha intentado superar este dualismo mediante la introducción de la idea del deber-ser (*Tunso-llen*) como intermedia entre el valor y el deber (hacer). Pero tanto el intento de este enlace como la idea

misma del valor son severamente criticados, de tal modo que no se ve otra posibilidad de síntesis entre los dos principios morales que la religión. Esta concepción encuentra, pues, su justificación última en la religión, pero con exclusión de la metafísica, por lo cual también se hace mención de ella aquí.

En los países anglosajones ha habido asimismo cultivadores de la ética de los valores propiamente dicha, como Sorley y A. E. Taylor, Laird y Dwing. Sin embargo, mucho más que ellos y que todos nos importa aquí el pensamiento de G. E. Moore⁹.

El propósito de Moore es edificar una ética científica o, dicho más molesta y kantianamente, los prolegómenos de una futura ética que pueda pretender ser científica¹⁰. Pero no debemos pensar a propósito de Moore en el ciencismo, sino más bien en la «ciencia rigurosa» de Brentano¹¹ y Husserl. Lo que Moore —y tras él toda la ética inglesa contemporánea— ha hecho es un análisis de los juicios éticos. En efecto, para él la pregunta de cómo ha de ser definido lo «bueno» (*good*) es la cuestión fundamental de toda la ética¹². Moore insiste en que ha de empezarse por delimitar muy bien esta pregunta de otras dos, conexas con ella, pero que no han de ser objeto primario de la indagación. Su pregunta, repitámosla, es esta: ¿Qué quiere decir el predicado «bueno»? Contestarla es el objeto de la Ética teórica. La segunda pregunta es: ¿Qué cosas o cualidades de las cosas son buenas (en sí mismas)? Responderla es el objeto de la Casuística. Y la tercera pregunta es la siguiente. ¿Qué debemos hacer o qué es bueno (como medio) que hagamos? Su respuesta es el objeto de la Ética práctica.

La teoría del bien en general pertenece, como se sabe, a la metafísica. Moore la trae a la Ética poniéndola en el lugar central de ella (si bien él no emplea el sustantivo *goodness*, «bien», sino el adjetivo *good*, «bueno»). ¿Por qué? Por dos razones, una de las cuales, su concepción a-existencial de la ética, en este momento no nos atañe. Pero la otra es su prejuicio antimetafísico¹³. Moore no quiere subordinar la ética a la metafísica. Su intento es más consecuente que el de la teoría de los valores que eludiendo una metafísica del ser incide en una metafísica del valor. El precio de esta radical renuncia de Moore a la *metafísica* es quedarse en una *lógica* y tener que echar mano, como veremos en seguida, del recurso, hoy ya un poco desacreditado, del «intuicionismo».

A juicio de Moore, la «ética metafísica» se basa sobre lo que él llama «falacia naturalística», consistente en suponer que lo *bueno* es algo *real*. Ahora bien, este objeto real en que se hace consistir lo bueno puede ser un objeto de experiencia, en cuyo caso estamos ante una *ética naturalista*, o bien un objeto cuya existencia, en un mundo suprasensible, no se percibe, sino que se infiere, en cuyo caso estamos ante la *ética metafísica*¹⁴. Frente a una y otra concepción, Moore separa cuidadosamente la pregunta «¿qué es bueno?» de la pregunta «¿qué es real?»¹⁵. Probablemente nunca se ha construido un sistema ético tan fina y asépticamente limpio de

metafísica como el de Moore. Porque no solo elimina de su concepción ética todo rastro de la metafísica del ser real —es un error, afirma, pensar que las proposiciones éticas contienen juicios de existencia, cuyo sujeto y predicado son reales¹⁶—, sino también de la metafísica de la voluntad, procedente de Kant, y la metafísica idealista de la «selfrealization»¹⁷.

Entonces, si lo bueno no es nada *real*, ¿qué es? Sería un error pensar que Moore cae en afirmar que es una *calidad irreal* en el sentido de la ética de los valores. No, el valor —si es que quiere llamarse así— no es separable de lo que tiene valor, carece de objetividad esencial afirmada por los axiólogos y que inevitablemente conduce a una metafísica. La bondad, ha precisado Moore años más tarde¹⁸, es una propiedad natural en el sentido de que, en lugar de ser una parte de la descripción o de las propiedades naturales de la cosa que la tiene, su presencia en ella es una resultante necesaria de todas las otras propiedades de esa cosa.

Pero con esto no se ha definido todavía el predicado «bueno». Ni se ha definido, ni puede definirse, porque es una noción simple como «amarillo»¹⁹. Puede, ciertamente, denominarse mediante sinónimos, pero es inanalizable porque todas las proposiciones que contienen este predicado son sintéticas. «Bueno es bueno y nada más»²⁰. Y puesto que se trata de una característica simple, única e irreductible, esto quiere decir que solo puede ser conocida inmediata e intuitivamente (compárese con la «intuición de los valores»).

Moore contesta también, largamente, a la segunda y a la tercera preguntas de las al principio citadas. Sería interesante seguir exponiendo su doctrina y, en especial, las teorías de los «organic wholes» y del «utilitarismo ideal», como ha calificado a este sistema, en lo que se refiere al concepto de «right», su discípulo Hasting Rashdall, pero no es este capítulo el lugar procedente para ello. Bastará, sin embargo, con lo dicho para suscitar el interés por este importante filósofo desconocido en España. Ahora que nuestros estudiosos comienzan a leer a Wittgenstein y cuando ya los libros de Russell están traducidos al español, es imperdonable que Moore, unido a ellos en la docencia de Cambridge y en la amistad, continúe entre nosotros prácticamente inédito.

Capítulo 12

LA ETICA FRANCESA DE LOS VALORES

Hasta ahora, y aparte de Moore, que no puede ser estrictamente considerado como un filósofo de los valores, no hemos estudiado más que la escuela alemana de la ética de los valores, sin decir nada de la francesa. ¿Alcanzarán a esta y en qué medida las críticas expuestas? Esto es lo que vamos a ver a continuación.

La teoría de los valores ha sido cultivada en Francia principalmente por los representantes de la llamada *philosophie de l'esprit*, Louis Lavelle y René Le Senne, de los cuales el primero se ha ocupado preferentemente de la teoría general del valor, en tanto que el segundo ha dirigido especialmente su atención a los valores éticos.

A René Le Senne, cuyo *Traité de Morale Générale* es muy posterior a la *Ética* de Hartmann (la *Ética* es de 1925; la primera edición del *Traité*, de 1942), volvemos a encontrarle, como antes, desempeñando una todavía confusa función de transición. Le Senne admite una metafísica, es decir, una teoría del ser; pero rechaza la escolástica identidad *in re* del ser y el bien, del *ens* y el *bonum*. El ser *está ya ahí* y solo cabe descubrirle por el conocimiento; en cambio, el bien debe ser instituido y creado. No puede asimilarse al objeto de la metafísica, a las «cosas» que existen ya y a las que uno puede volverse —«retroversión»— porque es un ideal de «proversión» o versión humana hacia el futuro. La metafísica envuelve, a juicio de Le Senne, una primacía del pasado sobre el porvenir. Pero Le Senne, para apoyar su tesis del primado del porvenir sobre el pasado, invoca la autoridad de Hegel y la de Heidegger, por cierto dos metafísicos, aunque no entiendan la metafísica a la manera clásica, hechos estos en los que parece no haber reparado el pensador francés. La reducción de la moral a la metafísica, dice, es la solución clásica y procede del intelectualismo de la moral tradicional. Según esta solución, la metafísica constituiría el fundamento de la moral y la moral no sería más que una consecuencia de la metafísica. Fue menester la revolución, provocada por Rousseau y llevada a cabo por Kant, para «emancipar» a la moral del conocimiento y particularmente del conocimiento más dogmático, el conocimiento «metafísico». «Es menester admitir, en efecto —concluye Le Senne—, que la metafísica no es la condición necesaria y suficiente de la moral. La meta-

física y la moral, como, por otra parte, la ciencia, el arte, la religión, son modos originales de proceder y cada uno exige de quienes se consagran a ella que respeten su intencionalidad propia»¹. Siguiendo esta vía, Le Senne concibe a Dios, en cuanto al absoluto, como el «Valor absoluto»², exactamente a la manera que, según vemos, despierta la indignación de Heidegger. Y Jules Pirlot, autor del libro *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*, titula uno de sus capítulos con estas palabras: «El Valor o Dios».

La insuficiencia del libro de Le Senne, precisamente desde el punto de vista de lo que busca, es no comprender que cabe una metafísica que vaya más allá de la metafísica del «tout-fait», como él dice, o del «en-soi», como dice Sartre. Ahora bien, esta metafísica es, en Francia, precisamente la de Sartre. El problema se presenta entonces, para quien pretenda seguir en la línea de la ética de los valores, como la tarea de integrar estos en la nueva metafísica. Casi no es menester decir que se trata de una vía apenas empezada a recorrer, puesto que, aun cuando el mismo Sartre y Simone de Beauvoir emplean el término «valor», lo hacen después de haberlo «desvalorizado», por decirlo así.

Sartre³ invierte los términos de la filosofía de los valores, pues su moral posee un fundamento metafísico, pero, en cambio, despoja a los valores de toda subjetividad. El *primordium* en la meditación metafísica de Sartre es un *ser en sí* originario, increado, cerrado sobre sí mismo y perfectamente coincidente consigo mismo, opaco y macizo, compacto y, por decirlo así, totalmente lleno de ser, lleno de sí. Pero, igual que en la mitología, un ser intemporal, sin que pueda saberse cómo, aparentemente como si el *ser en sí* se hubiese dado una modificación, aparentemente como si se hubiera producido en él una «descompresión» del ser, un «agujero en el ser», una segregación de *nada* en el interior mismo del *en sí*, habría surgido el *ser para sí*. En el *ser para sí* la coincidencia consigo mismo ha sido remplazada por la discordia y distancia de la libertad: ser lo que no se es y no ser lo que se es. Y la cerrazón sobre sí mismo es sustituida por la esencial abertura de la conciencia.

Metafísica, pues, la de Sartre, de estos dos tipos de ser: *en sí* y *para sí*. ¿Habría lugar en ella para ese otro tipo de ser que llamamos Dios? A juicio de Sartre, la noción de Dios es una unión contradictoria del *en sí* y el *para sí*. Pero un *en sí* absoluto no puede tener conciencia de sí y un *para sí* absoluto es una *contradictio in terminis* porque el *para sí* es esencialmente conciencia y la conciencia es siempre conciencia-de, es decir relatividad, y de ningún modo entidad absoluta. Es preciso rechazar la posibilidad siquiera de la existencia de Dios: es preciso sostener el ateísmo. Ateísmos ha habido —o parece haber habido— muchos, pero ninguno ha sido consecuente. Se ha negado a Dios, pero en su lugar se han colocado entidades absolutas de carácter metafísico («estadio metafísico» de Comte). Lo que Sartre se propone —con gran rigor dialéctico— es sacar, al fin, todas las consecuencias del hecho de la «muerte» de Dios, de la

inexistencia de Dios. Y «no hay Dios», quiere decir, entre otras cosas, que *no hay valores*, no hay un Bien y un Mal exteriores a nosotros. El «espíritu de seriedad» se aferra a la consideración de los valores como datos objetivos y trascendentes; busca en ellos desesperadamente el sucedáneo de un Dios en el que ya no cree, porque no se atreve a enfrentarse con la cruda verdad de que por encima del hombre ya no hay nada, ni personal (Dios), ni ideal (valores). No hay más que la libertad que nos exige existir haciéndonos a nosotros mismos y tener el arrojo de inventar nuestros propios valores. «La vida no tiene un sentido *a priori*. Es a nosotros a quienes corresponde darle un sentido y el valor no es otra cosa que el sentido que cada uno elija» (*moral de l'invention et du choix*).

No es este el lugar procedente para hacer una crítica de la metafísica kantiana y en especial de un ateísmo, del cual, como hemos visto, pende todo lo demás. Pero no hay duda (como ha visto Pedro Lafín) de que el *en sí* originario e increado es un concepto de estilo precristiano. Mas la realidad de Dios, el Dios vivo, no puede reducirse a conceptos lógicos y es anterior a los dos tipos de ser estudiados por Sartre. Por otra parte, deducir el *para sí* del *en sí* es —confiesa Sartre— imposible. Lo inexplicable permanece, pues, más allá de toda dialéctica. Pero Sartre nos ha prestado un servicio muy estimable: al destruir las engañosas soluciones intermedias de lo que hemos llamado con Comte el «estadio metafísico» —las Ideas, los Valores, el Progreso, etc.—, nos obliga a escoger entre el Misterio o el Absurdo. Esta es la consecuencia última que —como todavía habremos de volver a ver en el presente libro— se saca siempre de su lectura.

Si descendemos ahora al nivel del problema moral, se advierte en seguida que la ética existencialista no es, propiamente, ética de los valores, puesto que niega la validez de estos. ¿Qué mantiene, sin embargo, de común con ella? La *separación del ser y el valor*. La idea de la distancia interior, de la no-coincidencia del hombre consigo mismo, es una adquisición definitiva de Sartre, aunque, claro está, no completamente original, porque ahí estaban antes que él Heidegger, Ortega y el mismo Blondel, que percibió claramente la realidad de la desproporción que nos constituye y que se revela en la acción, pues nunca logramos igualar nuestra afirmación. Aquí es donde se encuentra, creo yo, algo de lo mucho válido de la filosofía existencialista, perfectamente separable de su sectarismo. Y por aquí debe buscarse la impronta de la moral existencialista. Veámoslo.

La conciencia, como decía Hegel, es un «agujero en el ser». Un agujero que perfora el bloque compacto de lo que Sartre llama el ser-en-sí, haciendo al hombre que sea lo que no es y que no sea lo que es. Este agujero, visible ya en el orden de la conciencia psicológica —el hombre, al conocer, es, en cierto modo, todas las cosas; pero, claro está, no las es, realmente—, es mucho más patente en el orden de la conciencia moral. La conducta-conducción (recuérdese lo escrito arriba sobre esto) se separa de lo que ya es para volverse hacia el porvenir —la «proversión» de Le

Senne— y hacia la posibilidad. La cuestión entonces se plantearía así: ¿La proversión no consistirá más que en el «desarrollo», en el «despliegue» de lo que es? A esta altura de la meditación es donde, poco más o menos, toma el hilo Georges Bastide⁴, cuyo propósito parece ser el de insertar el concepto de valor en el marco de la nueva metafísica, más o menos readaptada para ello. ¿Constituirá el valor el fundamento del ser y, por decirlo así, su «bien» su *ousía*, como dirían los griegos? Si se contesta afirmativamente se admite la coincidencia de lo real y lo posible —lo posible como lo que todavía no es, pero indefectiblemente, salvo contingencias, llegará a ser, porque está ya en «germen» ahí—, la coincidencia entre el ser y el valor. Entonces «nous devrions pouvoir dire en toute certitude que tout vaut de tout ce qui est et que chaque être a l'être qu'il mérite». Pero esto —continúa Bastide— no podríamos admitirlo más que suscribiendo con un enorme e ilimitado amén todo lo que ocurre en el mundo. Y acarrearía la muerte de la persona, cuya razón de ser consiste en la tensión suscitada por el intervalo —difícil, doloroso, moral— entre el ser y el valor. La conciencia surge precisamente en la encrucijada donde el ser se rompe en los cuatro valores cardinales, los valores de prospección y los de retrospectión, los valores lógicos y los valores existenciales. Una fisura, un «abismo de inadecuación», separa un ser-nada del auténtico advenimiento del ser valor. Y justamente en esta peregrinación por los caminos de lo siempre problemático es en lo que consiste la vida moral. Así, pues, hay que concluir que el valor *hace* el ser de la persona; pero no como un abstracto en sí, sino como una conciencia que se abre a la alteridad y se eleva, y «en esta ascensión, siempre precaria y amenazada», llega verdaderamente a ser. El hombre es esta distancia que separa el que es del que tiene que ser. La falta aumenta esa distancia, produciendo una grieta por la que se infiltra la nada, es decir, el mal. Por el contrario, la confesión de la falta, la conversión, disminuye el intervalo y pone en camino de la «realización» de la persona moral.

He aquí, pues, una muestra de cómo, sobre el fundamento de la metafísica existencialista, libremente interpretada, puede levantarse una ética que siga siendo en cierto modo «ética de los valores», pero con posibilidades de abertura a la metafísica y, cualquiera que sea la posición personal de Bastide, también a la religión.

Capítulo 13

LA VINCULACION DE LA ETICA Y LA METAFISICA

Hemos estudiado hasta aquí, en relación con el principio metafísico de desvinculación que de él han afirmado Kant y sus discípulos, el pragmatismo y la filosofía influida por él, la ética de los valores y Moore, y, finalmente, hemos considerado la posición de Sartre. Veamos ahora las tres concepciones, a nuestro juicio más importantes, de subordinación de la ética a la metafísica, a saber: la de Heidegger, la de la Escolástica y la de Zubiri.

En Heidegger no se trata, en realidad, de subordinación de la ética, sino de negativa a aceptar la parcelación de la filosofía en diferentes «ciencias». Aunque casi todas sus páginas están penetradas de elementos éticos o, precisamente por eso mismo, no ha hablado directamente más que una vez, en la *Carta sobre el Humanismo*, acerca de su concepción de la ética.

Heidegger hace notar en este texto¹ que la «ética», igual que la «lógica y la física», se desgajan por primera vez como discípulas independientes en la escuela de Platón. Es el tiempo en que el pensar empieza a convertirse en «ciencia». Los grandes presocráticos nada sabían de «ética». Y, sin embargo, una sentencia de Heráclito, la sentencia ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, nos descubre, en tres palabras, la esencia misma del *êthos*.

Heidegger traduce la palabra *êthos* atendiendo a su significación originaria —de la que ya se hizo mención al comienzo de este libro— por el lugar donde se habita. Entonces la citada frase significaría lo siguiente: «El hombre habita, en tanto que hombre, en la cercanía del dios.» A continuación interpreta esta sentencia a la luz de aquello que cuenta Aristóteles² sobre Heráclito. Como llegasen a él unos extranjeros que querían conocerle y se quedaran sorprendidos —en realidad defraudados— al encontrarle, como a cualquier otro, calentándose en la cocina, les hizo entrar diciéndoles: «También aquí están los dioses.» También aquí, es decir, en este lugar doméstico, donde todo es cotidiano y corriente, «también aquí» están los dioses. Pero entonces lo que de verdad quiere decir ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, es que «su morada habitual es para el hombre lo abierto a Dios (a lo inmenso e indecible)». («Der [geheure] Aufenthalt hat dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes [des Ungeheuren].») Alcanzada esta significación profunda de la palabra *êthos*, la

Ética resulta ser el pensar de la verdad del ser, como el originario elemento del hombre en tanto que existente. Pero este pensar es precisamente la Ontología. He aquí, pues, por qué Heidegger no ha accedido a la petición que, a poco de publicarse *Sein und Zeit*, le hiciera un joven amigo, de que escribiera una ética: no hay una ética separada, ni aun distinta, de la ontología. La ética trata de la «morada» del hombre, pero la morada del hombre es el ser, el hombre es *Dasein*, está en el ser, junto al ser, en su vecindad, como guarda y pastor. Aquí no procede hablar de subordinación de la ética a la metafísica, sino de identificación de la ética en la metafísica. Pero ¿qué quiere decir esto desde el punto de vista de la ética práctica? Que la moral, como mera doctrina y exigencia, de nada sirve si no se coloca al hombre en otra relación con el ser: en una relación de auténtica abertura al ser³.

El sentido de la subordinación de la ética a la metafísica, según la Escolástica, es bien conocido. La bondad es una propiedad trascendental del ser, que, como tal, no le añade nada real, sino, simplemente, una relación de razón, la adaptación o conveniencia al apetito, la deseabilidad. Esto quiere decir que «omne ens est bonum» y que «bonum convertitur cum ente», que el bien y el ser son convertibles, de tal modo, que el grado de bondad se mide por el grado de ser. Los griegos entendían por *agathón*, bien, la aptitud, propiedad o perfección propia de cada cosa, es decir, su bien, su haber. Mas en Aristóteles aparece otro sentido del *agathón*: no lo que se posee, sino lo que se apetece poseer. La conexión entre uno y otro sentido estriba en que las cosas son apetecibles en tanto que son, en sí, buenas. El primer sentido, el sentido entitativo de la palabra *agathón*, es el que la Escolástica conocerá bajo el nombre de bien metafísico.

El bien entitativo y metafísico es lo que, en el plano operativo, todos (o, mejor dicho, todas las cosas, *πάντα*, *omnia*) apetecen. También quienes apetecen el mal, puesto que lo apetecen *sub ratione boni*, en cuanto que, como ser, es bueno. De tal manera que cuanto estimamos bueno lo es por cierta semejanza y participación del sumo Bien; y así puede decirse que en cada bien se apetece, en cierto modo, el sumo Bien. Más aún: incluso las cosas que carecen de conocimiento apetecen al bien, puesto que naturalmente tienden a él o son movidas por Dios hacia él, a la manera como la flecha es movida por el arquero hacia el blanco⁴. El bien se llama fin en cuanto es el término del apetito; la razón intrínseca del fin es la bondad o perfección.

La ordenación del hombre a su fin es, pues, un caso particular, aunque eminente, de la teleología general del universo: «omne ens agit propter finem». Unos, como los animales y las plantas, *executive* tan solo; otros, como los animales, *executive* y *aprehensive*, por virtud de la estimativa; en fin, los hombres, *elective*, esto es, libremente. La causa final es la primera de las cuatro causas y todos los seres creados, racionales e irracionales, animados e inanimados, están sometidos a ella⁵. Pero el hombre

está sometido *ex amore*, por amor fundado en conocimiento, ya que «nihil volitum nisi praecognitum». El bien *communiter sumptum* es la conveniencia del ser al apetito en general. El bien moral es la conveniencia al apetito racional, a la voluntad. Esta conveniencia a la voluntad se determina por el fin último de la naturaleza, que —como el de todas las cosas— es Dios, y se mide por esa participación de la ley eterna que se denomina ley natural.

¿Por qué el hombre apetece racionalmente el bien? Porque se perfecciona con él. Ahora bien, el hombre se perfecciona también con la verdad. ¿Cuál es la diferencia existente entre estos dos modos de perfección? La verdad perfecciona solamente «secundum rationem speciem». El entendimiento no aprehende la realidad según su «ser natural», sino solamente su «ser intencional». En cambio, el bien es perfectivo según el ser mismo de la naturaleza de las cosas («secundum esse quod habet in seipsum natura»), precisamente porque el bien, a diferencia de la verdad, *per prius* está en la realidad y no en el entendimiento.

En fin, el bien puede perfeccionar de dos maneras: en cuanto es directamente perfectivo, por modo de fin, y, secundariamente, en cuanto es *ductivum in finem*. En este segundo caso tenemos el bien útil. Y he aquí, expuesta sucintamente, la serie de conceptos metafísicos en que se funda la ética tomista.

También para Xabier Zubiri la ética está subordinada a la metafísica o, como él prefiere decir, a la filosofía primera. Pero la filosofía primera no es aquí, en primer término, ciencia del ser, sino ciencia de la realidad. No estamos en condiciones de exponer la filosofía primera de Zubiri sino muy sucinta y, sin duda, insuficientemente. Digamos solamente que, según ella, el ser es solamente la manera (humana) como la realidad le es presente al hombre y que, por tanto, remite a la realidad; «lo que es» envía a «lo que hay». El hombre tiene una inteligencia sentiente, cuya esencia consiste en estar en realidad. Este estar en realidad tiene carácter «noérgico», o sea, decir, es un estar real en realidad (*reduplicative*). De ese estar en realidad como dimensión primaria de la inteligencia derivan la acción noética de entender y después la idea, que nos pone ya, no siempre como antes, en la realidad física, sino también ante la realidad objetual; el concepto, que es la captación de cualquier realidad al captar la idea, y el juicio, que nos difiere la realidad objetiva, esto es, que realiza la «prueba» de la realidad, objetual o física, mostrando la *adaequatio* del concepto a la realidad. El problema de la verdad queda inscrito así en el primario de la realidad, y no, como viene ocurriendo desde Descartes, a la inversa. Y también el ser se inscribe en la realidad y surge al quedar las cosas ante mí «en» un respeto o hábito. Sin realidad y sin inteligencia no habría ser. El ser es siempre de «lo que hay» y consiste en traer la realidad a presentidad, y esta entificación de la realidad es lo que hace posible la evidencia.

Por tanto, viniendo a la ética, de lo que ha de hablarse primariamente, según esta concepción, no es del «ser bueno», sino de la «realidad buena»; la realidad, en tanto que es buena, es la que nos hace preferir. Y, como veremos a su tiempo, el bien moral es, en una de sus dimensiones, la *realidad* misma en tanto que apropiable, y en la otra, la realidad en tanto que *posibilidad* apropiada o apropiación de posibilidades.

La ética está, pues, subordinada a la metafísica o, como prefiere decir Zubiri, a la filosofía primera. Pero conviene agregar que la filosofía primera de Zubiri, a cuya exposición dedicó el curso 1952-1953, es, según creo, la más «sobria» y estructural y la menos «metafísica» de todas las metafísicas conocidas.

Capítulo 14

SENTIDO ETICO DE LA FILOSOFIA

Hemos visto en las páginas últimas que la ética requiere un fundamento metafísico. Pero esto, que en el orden de la justificación filosófica es una verdad indubitable, no siempre acontece así en el orden subjetivo y psicológico (lo que no debe extrañarnos: recuérdese lo que se dijo sobre la concepción lineal y la concepción circular de la filosofía). El hombre, cuando se pone a investigar los magnos problemas metafísicos, está ya en la vida. Y la vida humana, la vida concreta de este o aquel, puede no preocuparse para nada de los problemas de la ontología, pero, en cambio, como vemos al hablar de la relación entre la psicología y la ética, es constitutivamente *moral*. Antes de hacer filosofía el filósofo ha elegido, y en buena parte hecho, moralmente su vida. ¿No influirá esta previa actitud moral en la orientación filosófica? Indudablemente, sí. Pero ha habido filósofos que, yendo más lejos, han llegado a invertir los términos de la subordinación. Según ellos, es la metafísica y la filosofía en general lo que depende de la moral. «La clase de filosofía que se elige —afirmó Fichte— depende de la clase de hombre que se es.» De una manera más rotunda que «psicológica», es casi lo mismo que vino a decir el agudo Nietzsche con estas palabras: «Poco a poco he ido comprobando lo que ha sido siempre toda gran filosofía: la confesión de su autor y una especie de involuntarias e inadvertidas *mémoires*, de tal manera que la intención moral (o inmoral) de cada filosofía constituye el germen de que ha brotado la planta entera»¹.

Naturalmente, esto es una exageración. Lo que hay entre la metafísica y la moral es una especie de «círculo» objetivo-subjetivo: objetivo, en cuanto a la primacía de la metafísica; subjetivo, en cuanto a la influencia de la moral, del *éthos* del filósofo sobre su filosofía. El desenvolvimiento de la verdad está condicionado por nuestra actitud moral como lo está asimismo, según he demostrado en otro lugar², por nuestra disposición psicológica y antropológica, por nuestro «talante». Por eso la filosofía exige, como prerequisite, la voluntad de no convertir a la «verdad» en servidora de nuestros designios, y la instalación en el estado de ánimo más adecuado para aprehenderla. Ahora bien: el mantenimiento de esa voluntad y de ese talante constituye por sí, mismo una tarea

ética. Se ve, pues, la implicación de la ética en la metafísica, aun en la metafísica atendida objetivamente a las leyes de la investigación: la filosofía, como todo «quehacer», es ya una tarea ética, una elección y una resolución mantenidas a lo largo de la vida. Y no solo la filosofía. El profesor Zaragüeta ha visto con toda claridad y ha subrayado con toda energía³ que la verdad en cuanto tal, que toda verdad es apetecible como bien moral; que la tarea científica es, en sí misma, una tarea ética. Y en este sentido, dos distinguidos tomistas dominicanos, el padre Roland-Gosselin y el padre Deman, han llegado a afirmar⁴, llevando las cosas a una cierta exageración, que todo error científico es un pecado. De todos modos y justamente por eso, la filosofía, cuando no es enteramente objetiva, y en lo que no es objetiva, puede estar determinada, y de hecho lo está muchas veces, por la deficiencia moral.

Este sentido ético de la filosofía, este *pathos* moral que suscita siempre la aproximación a la verdad, es visible a lo largo de la historia de la filosofía, como lo es la mediatización «moral» de algunos sistemas. Es imposible aquí mostrar esto paso a paso —sería menester considerar a esta luz la historia entera de la filosofía—, pero sí pueden y deben hacerse algunas alusiones y aportarse algunos textos.

Por de pronto, la filosofía no es algo que pueda hacerse «en los ratos perdidos», «en los ratos libres». Aunque materialmente no se viva de ella, no es nunca un *Nebenberuf*: demanda, exige la dedicación de la vida entera. Es, pues, una «forma de vida», en el sentido ético de esta expresión; es el *bíos theoretikós*. Forma filosófica de vida que primero los cínicos y luego los estoicos —que, por otra parte, reducían la filosofía a un saber sobre la vida, es decir, a saber vivir— exteriorización —como hoy o ayer los jóvenes existencialistas— en atavío y costumbres, en amaneramiento y *pose*. Contra esta exteriorizante trivialización reacciona Séneca: «Satis ipsum nomen philosophiae, etiamsi modeste tractetur, invidiosum est.» Ya el nombre mismo de la filosofía —como hoy el de «intelectual»—, aun llevado modestamente, es mal visto. ¿Qué ocurrirá si encima rompemos con los usos sociales? Vale más que convengamos con la gente en el exterior y que solo la forma interior de vida, que es lo que realmente importa, sea distinta⁵.

Ahora bien: para practicar el género filosófico de vida es menester poseer un *éthos* o carácter moral determinado, lo que Platón llama una «naturaleza filosófica», *physis philosophos*. ¿Cuáles son las notas de esta «naturaleza filosófica»? El mismo Platón nos las ha expuesto al principio del libro sexto de la *República*, al describirnos al joven de naturaleza filosófica. No debe haber en él nada de bajo o servil (*aneleuthería*), ni de estrechez o mezquindad de alma (*smikrológia*). Por el contrario, ha de tener *megaloprépeia*, es decir, «magnificencia», en el sentido de «magnanimidad» (en Platón ocurre aquí *megaloprépeia* por la aristotélica *megalopsikhía*), es decir, capacidad para acometer grandes empresas, pues ninguna más grande que la contemplación de las ideas. Un hombre de

natural cobarde o flojo (*deilós*) y vil, servil (*aneleútheros*), no tiene nada que hacer en filosofía. Se ve, pues, que, según Platón, no bastan los dones del espíritu para ser filósofo, sino que se requiere el *gennaion éthos*, el noble carácter moral y, concretamente, lo que en la sistematización posterior de las virtudes se ha llamado y se llama virtud de fortaleza.

Pero, además de este modo de ser, el *bios theorétikós* requiere una *decisión moral por la filosofía*. El orto mismo de la filosofía se debió a la decisión moral de tomar, frente al camino de la teología, la cosmología, el mito y la *doxa*, la vía del *noús*. Esta es la vía de la verdad que, como decidido *pathos* moral, emprende Parménides. Y su en cierto modo divulgador, Jenófanes, dirá que la verdad no es una revelación de los dioses a los hombres, sino que estos, buscándola lentamente, han de encontrarla⁶.

Más tarde, tras la «simulación» de sabiduría por parte de los sofistas, y la sabiduría entendida como retórica, o sea como saber hablar de muchas cosas y probar indiferentemente una tesis y su antítesis, sin adhesión ética ni a la una ni a la otra, el sentido ético tendrá que proponerse, ante todo, devolver a la filosofía su autenticidad. Surge así, con Sócrates, la «sabiduría como ética» de que ha hablado Zubiri, la *filosofía como existencia* más que como *contenido*, y la voluntad de verdad, aun al precio de la vida, que tan admirablemente nos ha pintado Platón en sus diálogos sobre el juicio y la muerte de Sócrates (*Apología*, *Critón* y *Fedón*). Es la *muerte ética*. El destino de Sócrates ha sido, sin duda, el acontecimiento más importante de la historia de la vida filosófica, de la historia de la filosofía como existencia. En la muerte de Sócrates trasparece toda la grandeza y toda la limitación de la actitud ética pura. La muerte de Sócrates fue el modelo de la muerte ética. La muerte de Cristo fue la *muerte religiosa* por excelencia. En este sentido, el reverso o réplica de este capítulo sería el dedicado a la abertura de la moral a la religión y la insuficiencia de una actitud ética separada. Hasta qué punto la «vida filosófica» es, en sí misma, una tarea ética, nadie lo ha mostrado tan enérgicamente, de obra, como Sócrates, con su muerte; de palabra, como Platón, en el *mito de la caverna*⁷, tan leído y comentado en todo tiempo, y en el que Platón hace un tan cuidadoso montaje escenográfico, que merecería la dedicación de una obra paralela a la que el gran filósofo Karl Reinhardt ha escrito sobre Esquilo, *Esquilo como Régisseur*. Heidegger ha dedicado una obra a este pasaje. Pero lo que a él le importa⁸ en él es el problema ontológico-histórico del tránsito de la concepción de la verdad como descubrimiento a la verdad como idea. Nosotros, en cambio, haremos de él una lectura puramente ética. Para ello dividimos el drama en que consiste en cuatro actos.

1. Durante el primero, los hombres viven tranquilos atados en la caverna, es decir, en la prisión de la seguridad de lo acostumbrado y recibido; prisión y ligaduras que ni siquiera se reconocen como tales.

2. Una primera y gran decisión moral es la de romper las ligaduras, para moverse libremente dentro de la caverna y mirar de frente el fuego que la ilumina.

3. Una segunda decisión ética, más grave aún que la anterior, es la del pasaje de la caverna al aire libre, a la luz del sol. Pero con salir fuera no está hecho todo. La libertad —y con ella la verdad— son difíciles de soportar, hay que conquistarlas poco a poco; no se dan, sin más, con que le suelten a uno y le pongan ante la verdad; es menester acostumbrarse a la luz del sol; es menester acostumbrarse también a la luz de la verdad y a su presupuesto, la libertad. (Virtudes de fortaleza y sus partes, paciencia y perseverancia.)

4. Pero el filósofo que lo es plenamente no guarda libertad y verdad para sí solo. Regresa a la caverna, y allí, dentro de ella, lucha por la libertad y la verdad de los demás. Entonces, los prisioneros, los *polloí*, matan, si pueden, a quien intenta desatarles y hacerles salir hacia la luz; matan a quien les trae la libertad ética, camino de la verdad. Los hombres no quieren la verdad porque no quieren la libertad, porque la temen, porque pesa demasiado sobre sus hombros. Los hombres prefieren vivir encadenados con tal de estar al abrigo, bajo techado y no expuestos a la intemperie. Los hombres prefieren la seguridad a la verdad.

Vimos primero que para ser filósofo se requiere un modo de ser determinado, con unas virtudes morales —no bastan las intelectuales—, descritas por Platón en el libro sexto de la *República*. A continuación hemos visto, a través de un análisis del «mito de la caverna», que la ocupación filosófica es, en sí misma, una tarea moral que incluso puede llegar a culminar, como en el caso paradigmático de Sócrates, en «muerte ética». Ahora nos preguntamos: ¿Puede hacerse todavía más íntima esa unión de ética y metafísica? Entiéndase bien: no me pregunto si *debe*, sino simplemente si *puede*. Se trata de ver cómo: 1) la exigencia moral decide sobre el contenido mismo de la metafísica; o bien, 2) de ver cómo la ética se introduce en la metafísica misma, fundiéndose con ella.

1. Lo primero ha acontecido hasta donde menos pudiera pensarse; por ejemplo, en la doctrina de Epicuro sobre los dioses. Epicuro limita el poder de los dioses por una razón ética: porque, a su juicio, una potencia infinita destruiría la libertad y el destino moral del hombre y suscitaría en el mundo espiritual lo irracional, el «miedo a los dioses», que sustrae al hombre la plena responsabilidad de su existencia. He aquí cómo la ética decide el contenido de la teología natural. Con esta determinación ética de la metafísica del ser supremo vendrán a conectar, a través de los siglos, el deísmo y el ateísmo éticos de la época moderna, de los que más adelante trataremos.

Este condicionamiento de la metafísica por la ética tiene lugar también en otros sistemas filosóficos. Así, en el de Kant, donde la exigencia moral decide sobre las teorías metafísicas de la inmortalidad y la existencia de Dios, o, como ya indicábamos al principio, en el de Fichte. Para Fichte, la

opción por el realismo o por el idealismo metafísico es de carácter ético. El realismo, la afirmación de la existencia de un mundo exterior con independencia del espíritu es, en realidad, según él, materialismo, esto es, determinación del espíritu por la materia. Frente a él no hay más posibilidad que el idealismo —*tertium non datur*—, esto es, creación del mundo por el yo absoluto. Esta opción se hace éticamente: el «materialista» elige el realismo porque conviene a su baja moral; el hombre libre elige la filosofía de la libertad, el idealismo.

También la filosofía de Nietzsche es, ya se sabe, casi puramente ética. Pero aun las tesis que parecen alejadas de lo moral están determinadas éticamente. Por ejemplo, la del «eterno retorno». Jaspers ha hecho notar en su libro sobre Nietzsche que la teoría nietzscheana del «eterno retorno» nada tiene que ver, en su sentido, con el «eterno retorno» de los antiguos. En el «eterno retorno» de Nietzsche se trata de expresar con la máxima fuerza la intensidad de apropiación del pasado. Hasta tal punto son éticamente nuestras, nuestras acciones, hasta tal punto somos responsables de ellas, que no «pasan» nunca, sino que volverán una y otra vez, eternamente; lo que hemos hecho una vez lo hemos hecho para siempre, lo somos y seremos para siempre. Esto y no otra cosa significa el retorno nietzscheano.

2. Pero antes dijimos que hay otro modo de más íntima unión, si cabe, entre la ética y la metafísica. Tiene lugar cuando lo ético se transporta al plano de la metafísica y se funde y confunde en ella. Así, Heidegger puede suprimir tranquilamente la ética como ciencia filosófica, porque previamente ha disuelto su sustancia en la metafísica. La estructura de la existencia consiste en proyecto de sus posibilidades, cuidado de su destino y angustia ante la muerte. La conciencia moral denuncia la deficiencia ontológica del hombre en cuanto hombre. Ser hombre es morar en el ser... y, sin embargo, el hombre, hoy, no puede hacerlo porque —escribe en *Aus der Erfahrung des Denkens*— hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser. El hombre olvida el ser y cae en la existencia impropia, en el «se» de la medianía, y sustituye la *alétheia* por la habladería sin consistencia, por la «curiosidad» que se disipa en una fiebre de novedades, y por la «ambigüedad» del que, en vez de detenerse en las cosas, prefiere manosearlas y darlo todo por sabido, llamando luego a ese insensato mariposeo *Aufstieg* y «vida concreta». Casi en cada página heideggeriana encontramos un concepto ético convertido en categoría ontológica.

La filosofía de Jaspers es todavía, si cabe, más inequívocamente ética —aunque sea una ética sin contenidos, sin normas, puramente estructural—, es ya solo un larguísimo y secularizado sermón, puesto que se renuncia a toda pretensión de una ontología. «La filosofía no está ya en condiciones de exponer un sistema de la totalidad del ser en forma objetiva.» La objetivación es cosa de las ciencias. La misión de la filosofía consiste en trascender siempre hacia la subjetividad. La libertad, la elec-

ción y la decisión, la descripción de las situaciones-límite, de las tensiones, desgarramientos y contradicciones de la existencia, constituyen el tema de esta filosofía sin contenido metafísico o con un contenido metafísico cifrado y, por tanto, indecible.

En fin, la «intuición original» de la filosofía de Sartre es también eminentemente moral, aunque se trate aquí, otra vez, de moral como mera estructura, que no propone ningún «contenido», ninguna «prescripción», ninguna ayuda siquiera, y deje al hombre abandonado a sí mismo. La exigencia ética, monstruosamente exacerbada, de que el hombre sea desordenadamente libre y responsable de sí mismo lleva a Sartre, por un lado, al ateísmo, a la destrucción de Dios, y con él a la destrucción de todos los valores, de todos los órdenes espirituales, de todas las normas morales, y, por otro, a negar la «naturaleza humana» y a afirmar que la existencia precede a la esencia. Adviértase que lo justo de esta afirmación es precisamente lo que tiene de ético; lo desmesurado, el levantar una verdad ética al plano ontológico. Pues es falso que no haya una «naturaleza humana», una esencia ontológica del hombre. Pero es verdad que, si no toda esencia, al menos la «esencia ética» del hombre, lo que yo he llamado su *éthos*, sí se forja a través de la existencia. Sobre la «naturaleza» se levanta la «segunda naturaleza», es decir, lo que de aquella hemos hecho, libre y éticamente.

Hemos mostrado en este capítulo el sentido ético de la filosofía. Pero hemos podido observar que este sentido ético se ha agudizado enormemente en nuestra época. ¿Qué significa esto? Al final del libro propondremos dos respuestas a esta pregunta.

Capítulo 15

ÉTICA Y TEOLOGÍA

La subordinación de la ética a la teología natural viene implicada por la subordinación a la metafísica, de la cual es aquella una parte. Y la repulsa de la subordinación a la metafísica implica la repulsa de la subordinación a la teología natural. Esto segundo puede acaecer bien porque se niegue la posibilidad de la metafísica y, consiguientemente, de la teología natural (Kant), bien porque, aun admitiéndolas, se quiera recabar la independencia de la ética respecto de ellas (filosofía de los valores).

Pero tampoco todos los que conceden la dependencia metafísica de la ética extienden esa dependencia hasta la teología natural. En primer lugar, porque esa metafísica puede conducir, como en el caso de Sartre, a la negación del objeto mismo de la teología natural. Una metafísica atea, que no quiere saber nada del ser creador ni admite el concepto de «creación», puede, como es el caso del existencialismo, abrirse a «perspectivas morales», aunque la moral de que aquí se trate sea, como veremos más adelante, de carácter meramente «formal».

Pero ni siquiera es menester ser ateo para, aun admitiendo la metafísica, negar la teología natural. Basta con rechazar los *praeambula fidei*, es decir, el acceso de la razón a Dios, la posibilidad de justificar filosóficamente ningún «saber» acerca de Dios. Todo filósofo protestante fiel a sus propios supuestos religiosos se encuentra en este caso, aunque, como veremos más adelante, el problema aquí se complica, al menos dentro del luteranismo, porque es la posibilidad misma de una «ética natural», de una «ética filosófica», la que es también puesta aquí en cuestión.

Al estudiar la subordinación a la metafísica nos referimos a Heidegger y vimos que en él la ética quedaba embebida en la metafísica, absorbida por ella. Ahora bien: ¿cuál es su posición respecto de la teología natural? El teólogo protestante Heinz-Horst Schrey ha cuidado de poner en claro¹ que el pensamiento heideggeriano es conciliable con el protestantismo, pero no con la enseñanza católica, según la cual Dios puede ser conocido —*certo cognosci*—² por la razón humana natural. Efectivamente, Heidegger declaró, en una conversación con R. Scherer³, que la filosofía no puede llegar a Dios, que lo que a veces llama así no es sino un concepto mundano sublimado, algo puramente inmanente, y que, en

fin, el encuentro con la Divinidad es una experiencia reservada a la religión e inaccesible a la filosofía, cuyo objeto es el sentido del ser. Y los propios textos últimos de Heidegger confirman esta actitud. En «El retorno al fundamento de la metafísica», puesto como introducción a las últimas ediciones de *Was ist Metaphysik?*, ha escrito estas palabras:

¿Cuándo se resolverá la teología cristiana de una vez, a tomar en serio las palabras del Apóstol y, de acuerdo con ellas, a tomar la filosofía como una locura? ⁴

Todavía más recientemente, en la *Einführung in die Metaphysik* ⁵, insiste en esta idea de la «locura de la filosofía», considerada desde el punto de vista cristiano, y en la inconciliabilidad de teología y filosofía, aun siendo ambas legítimas.

Originariamente, el cristiano tenía plena conciencia, según Heidegger, de su incompatibilidad con la filosofía. El hombre podía y puede tomar, bien el camino de la fe, bien el de la filosofía. También, es verdad, ambos, pero entonces caminará dividido y su drama consistirá en no poder pensar originariamente, en no poder entregarse a su propia pregunta, porque, de antemano, la fe le ha asegurado ya la respuesta, o en vivir cuestionable y problemáticamente su propia fe, en sentirla agujereada por la pregunta filosófica.

Sin embargo, es un hecho que el cristianismo se apoyó desde muy temprano en la filosofía griega. Al hacerlo así incurrió, según Heidegger, en una traición a su propia esencia, y, por lo que se refiere a los presocráticos, en un caso malentendido, pues el problema de estos no era «Dios», sino el ente en cuanto tal y el ser ⁶. En cambio, Platón y Aristóteles, que representan en la tabla de valores filosóficos de Heidegger el «fin del principio», pisan ya un terreno indeciso que, por lo mismo, sin demasiada violencia podía ser incorporado al campo de la teología. En cuanto al primero, Heidegger hace suya la conocida frase de Nietzsche según la cual «el cristianismo es —ha llegado a ser— platonismo para el pueblo» ⁷. Más nos interesa su juicio sobre Aristóteles, en su relación con la teología. Para Aristóteles, el objeto de la metafísica o filosofía primera es el ente en cuanto tal, o sea, el todo del ente. Pero estas expresiones pueden ser tomadas, y las toma el propio Aristóteles, en dos sentidos distintos: bien como el ente en general, en común, o bien el todo del ente en el sentido del ente más alto y, por tanto, del ente divino. La primera definición se reduce en realidad a la segunda, porque sólo Dios es plenamente ente (*ens realissimum*, acto puro). Los demás entes se hallan en movimiento, es decir, viniendo a ser y dejando de ser; por tanto, no son de un modo absoluto, como lo es Dios. La metafísica aristotélica es, pues, al mismo tiempo, ontología y teología (natural, es claro). Y precisamente este su carácter fundamentalmente teológico es el que ha permitido a la «teología eclesialística del cristianismo», para su propia desgracia, apoderarse de ella ⁸.

De todas las concepciones a que nos hemos referido, solo la «filosofía de los valores» ofrece una ética «material», pero ya vimos en el capítulo anterior que su defecto consiste, precisamente, en la carencia de fundamento metafísico. El punto de vista luterano de negación de la filosofía moral y de toda la filosofía representa una desquiciada hipertrofia del significado de la teología revelada. En cuanto a los juicios de Heidegger —cuya refutación a fondo corresponde a la metafísica y no a un libro como este, sobre ética—, baste decir que concede lo suficiente, a saber: que en Platón y Aristóteles hay ya —siglos antes de la aparición del cristianismo— una teología natural. Es verdad que niega la existencia de esta en los presocráticos —por cierto, en flagrante contradicción con el reciente libro de Werner Jaeger—, pero ello es en beneficio de una «personal» interpretación de estos, únicos pensadores con los que busca el empalme de su filosofía (precisamente porque, a causa del carácter fragmentario de los escritos que de ellos se conservan, puede leerse en sus palabras lo que se quiera).

Tiempo es ya de que, puesto que hemos de tratar de la subordinación de la ética a la teología, volvamos los ojos a las morales teónomas. Esta «teonomía» puede encontrarse más o menos acentuada. Veamos de trazar, desde este punto de vista, el cuadro ordenado de los sistemas de la ética cristiana.

Empecemos por aquellos en que el concepto de *lex*, más aún que central, es único. En ellos el contenido de la moral es determinado preceptivamente por Dios, que nos dice lo que hemos de hacer y lo que hemos de omitir. Pero ¿cómo nos lo dice? En la Revelación, contesta el calvinismo. Es la Palabra de Dios la Norma absoluta y única del comportamiento humano. Recordemos, por ejemplo, la ética de Arnold Geulinx o la de Pufendorf. En el sistema del primero, directamente influido por el de Descartes, Dios desempeña un papel primordial. Pero el Dios de Geulinx es el Dios calvinista, la *Maiestas* absoluta que mueve por sí misma, directamente, todas las cosas, y que utiliza como instrumentos suyos a todos los hombres. La tesis metafísica del ocasionalismo es una traducción al lenguaje filosófico de la concepción calvinista. Y la ética de Geulinx, plenamente acorde con ella, exalta la Voluntad de Dios y pone todo el acento en la sumisión del hombre a ella. Aquí, pues, no se trata, en rigor, de una ética filosófica, a pesar de las apariencias, sino de una moral «subsumida en la religión. La *Lex* moral es la misma *Lex* revelada.

Muy próximo a esta posición, el voluntarismo medieval de Ockam y sus discípulos pone la esencia de la moral en la libre, incondicionada, absoluta, «irracional» Voluntad de Dios. No hay actos intrínsecamente buenos o malos desde el punto de vista moral. Bueno es, simplemente, lo que prescribe Dios; malo, lo que prohíbe. La Voluntad divina campea siempre imprevisiblemente. Mas ¿cómo puede compadecerse esto con el establecimiento por revelación de un orden salvífico y de una ley? La contestación a esta pregunta es posible mediante la distinción, elaborada

por estos teólogos, y capital dentro de su sistema, entre la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata*. De hecho —*potentia ordinata*—, Dios ha instituido unas leyes, ha creado una ordenación, y estas leyes, esta ordenación, constituyen los hitos del camino ordinario de la salvación y la reprobación. Pero la potencia —absoluta— de Dios no queda ligada por esas leyes ni sometida a esa ordenación, sino en tanto que Él quiere y en la medida que quiere. Por encima de ellas, y aun contra ellas, puede hacer —*potentia absoluta*— absolutamente todo. Es verdad, concederá, por ejemplo, Gabriel Biel, que Dios no puede obrar contra la recta razón. Pero —agregará— la recta razón, por lo que se refiere a las obras exteriores, no es más que su Voluntad. Lo que Dios quiere y porque lo quiere, eso es lo justo y lo recto⁹.

Hasta aquí hemos hablado de la subordinación de la ética a la teología *stricto sensu*, es decir, a la teología revelada. A continuación vamos a hablar de los sistemas éticos, que, siendo independientes de la teología revelada, se subordinan a la teología natural. Pero antes digamos dos palabras sobre la concepción de Jacques Maritain, que es intermedia entre unos y otros, pues, sin aceptar la «subordinación» a la teología revelada, propugna su «subalternación».

Maritain opina que la ética natural «no es más que un esbozo o una incoación de ciencia, o un conjunto de materiales filosóficos preparados para la ciencia»¹⁰, pero no una ciencia propiamente dicha. Y esto porque, una de dos: o permanece en el plano *abstracto* de la destinación a un *homo possibilis* que tiene poco que ver con la condición real y concreta del hombre caído y redimido o, lo que es más frecuente, se destina al hombre real, y entonces deja de ser, a su juicio, una «ética puramente natural»; pues nadie desde Confucio a Nietzsche, pasando por los griegos, ha trabajado nunca sobre la pura naturaleza¹¹. Y, páginas más adelante¹², precisa su pensamiento en el siguiente párrafo: «Si de la ética de Aristóteles hago una filosofía moral independiente, con la cual me guiaré en mi vida y espero de ella que me diga —en el plano de la ciencia, que prepara de lejos la regulación concreta y prudencial de la acción— cómo debo hacer *para ser un hombre bueno* y para dirigir perfectamente mi vida, seré inducido al error por las omisiones que padece respecto al orden sobrenatural y a la verdad existencial de mi vida.» Una ética verdadera no puede prescindir de considerar la vida del hombre en su situación real, en el estado de hecho en que ha sido colocada. Ahora bien: este estado de hecho no puede ser concebido sino a la luz de la fe, puesto que depende de ciertas verdades reveladas, como son la Creación, el estado de justicia original, la caída y la Redención, verdades que únicamente pueden serle proporcionadas a la ética por la teología¹³.

De todo lo cual concluye Maritain la necesaria «subalternación» de la filosofía moral a la teología. Se trataría, pues, en esta ciencia nueva de una «filosofía» (filosofía y no teología) moral, pero «cristiana», o, dicho en otros términos, de una «filosofía moral adecuadamente tomada», ex-

presión que vale tanto como una filosofía moral que constituya una ciencia real y verdaderamente adecuada a su objeto¹⁴.

¿Qué pensar de semejante posición? A mi juicio, y en primer lugar, que tal subalternación arranca de cuajo a la ética su carácter filosófico. La filosofía tiene que proceder exclusivamente a la luz de la razón; esta y la fe son heterogéneas, y, por tanto, la llamada por Maritain «subalternación» sería en verdad una subordinación. En segundo lugar, esa ciencia híbrida de Maritain es contraria al espíritu, si no a la letra, de su maestro, de Santo Tomás. Ya lo hemos estudiado nosotros mismos en otro lugar¹⁵, en el punto concreto de las relaciones entre la virtud de la justicia, la virtud de la religión y la gracia. Y en tercer lugar, hay que decir que la actitud de Maritain procede del supuesto, totalmente falso —pero no infundado, si echamos una ojeada a tantos y tantos manuales escolásticos y no escolásticos de la ética—, de que toda «ética natural» tiene que ser, necesariamente, por su esencia misma, abstracta. Suposición a la que agrega la de que de tal estado de abstracción no puede acogerse a la filosofía moral más que mediante la teología. El aspecto positivo y valioso de tal crítica es obvio: los filósofos católicos empiezan a comprender que es quehacer urgente la elaboración de una «ética concreta», o, como Maritain dice, «existencial». Pero esta concreción puede y debe conseguirse por medios «naturales»; el recurso a la historia y a la psicología y, sobre todo, la reforma de la mentalidad y el método, pueden darnos lo que Maritain busca por vías ultrafilosóficas. La presencia del mal en el mundo, la servidumbre del hombre a la imperfección, la caducidad del ser, la aureola de inseguridad y temor, también de esperanza y amor, que circundan a la existencia, son otros tantos «datos» que están ahí, delante del filósofo que tenga ojos para la realidad concreta, y aunque en cuanto tal filósofo no pueda alcanzar su explicación teológica revelada.

El defecto de la ética está, pues, en que sea abstracta, nunca en su carácter estrictamente filosófico. ¿O es que quiere edificarse, para remplazar a la ciencia abierta a todos los hombres, una especie de saber ecotérico, una nueva gnosis cristiana (gnosis en cuanto fe presentada como saber filosófico)? ¿O es que se nos quiere segregar más aún —y paradójicamente, por un hombre como Maritain, que ha puesto todo su empeño en la inteligencia entre los creyentes y los incrédulos— de un mundo con el que, por desgracia, tan poco hemos tenido que ver en los tiempos modernos, y para ello, junto a la sociología, la prensa, el cine y la novela «católicos», se nos va a proveer también de una ética cerrada a los profanos? La filosofía es, por esencia, un conocimiento que no apela más que a la razón, luz natural de todos los hombres. Salvaguardemos, pues, sin complicarla, esta alta posibilidad de entendimiento y de diálogo¹⁶. Naturalmente, esto no significa que haya de prescindirse de toda relación entre lo religioso y lo ético. Pero se trata, como veremos, no de una vinculación principal, sino terminal, no de un *proceder-de*, sino de un *abrir-*

se-a; la ética no depende de la teología (revelada), sino que se abre a la religión.

Pasemos ahora a echar una rápida ojeada a los sistemas de simple subordinación a la teología natural. El primero y fundamental es el de Santo Tomás. Aquí la ética no se monta ya solo, como antes, sobre el concepto de *Lex* (o el de voluntad), sino también sobre el concepto de *ratio*, razón divina, y lo que nos importa más, razón humana también. En la ética «regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna»¹⁷. La bondad de la voluntad depende, pues, de la razón¹⁸, si bien depende mucho más de la ley eterna¹⁹, puesto que el dictamen de la razón no es sino participación y reflejo de aquella²⁰.

El sistema tomista mantuvo equilibrados los dos términos, *Lex* (divina) y *ratio* (humana). Era, no lo olvidemos, un sistema, a la vez, de teología moral y de filosofía moral. Pero, hablando del pecado, ya dijo que «a theologis consideratur peccatum secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi»²¹. Este texto es capital porque prevé las dos rutas que va a seguir el pensamiento ético cristiano: la de subordinación a la teología revelada, que pondrá en el primer término la ley, la obligación y, a parte hominis, la obediencia, y la vía filosófica, que verá el fundamento próximo de la moralidad en la «naturaleza racional». Esta separación de caminos ha sido consecuencia ineluctable de la separación de la filosofía del *corpus theologicum*, a partir de Suárez. Pero además hay que decir que fue preparada por el cambio en el concepto de *Lex*, y por otra parte, que la centralidad ética del concepto de «naturaleza racional» se encuentra ya en algunos textos del propio Santo Tomás. Expliquemos lo uno y lo otro.

Para Santo Tomás la *lex* es «aliquid rationis»²², es «ordinatio rationis»²³. Razón y ley aparecen, pues, en cierto modo, fundidas. Posteriormente, a partir del siglo XIV, la *lex* comienza a ser más bien «aliquid voluntatis», a tener más que ver con la voluntad (en el sentido del voluntarismo) que con la razón. Consecuentemente, los filósofos que quieran salvaguardar el carácter *filosófico* de la ética serán impulsados a construirla, no sobre el controvertido concepto de *lex*, sino sobre el de naturaleza racional, de claro abolengo aristotélico²⁴, el de la «recta razón»²⁵.

Adelantábamos antes que este concepto se encuentra ya explícitamente en Santo Tomás listo para servir de base a un sistema ético. Véanse, en efecto, los siguientes párrafos de la Summa contra los gentiles²⁶:

«...ca quae divina lege praecipuntur, rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam». «Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege posita.» «Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.»

Sin embargo, el tránsito desde el punto de vista de la «Ley» al punto de vista de la «naturaleza racional» no se hará bruscamente, sino a través de ciertas gradaciones. Se empezará por distinguir en la ley misma su carácter ostensivo o indicativo y su carácter imperativo, y por afirmar la obligatoriedad de la ley natural *ante praeceptum*. El primer sentido es previo a la promulgación propiamente dicha de la ley, y viene ya dado en la idea misma de la Creación. «El conocimiento y el juicio natural de Dios —escribe Molina²⁷— previo al acto libre de la voluntad, por el cual conoce, respecto de aquellas cosas que son de derecho natural, que algunas necesarias por la naturaleza misma de las cosas, han de ser hechas por las criaturas dotadas de libre albedrío, en la hipótesis de que cree efectivamente esas criaturas, para evitar la culpa, y que otras, por la misma razón, no han de hacerse, no cae verdaderamente bajo el concepto propio de ley.» Dos afirmaciones muy diferentes se hacen aquí: la de que tal idea divina no tiene aún propiamente el carácter de ley y la de que, sin embargo, la obligación moral ha surgido ya. El padre Díez-Alegría, que ha estudiado detenidamente la obra del famoso jesuita, sostiene, apoyándose en este y otros pasajes, interpretados a la luz de la obra total y de la situación histórico-intelectual de Molina, que a juicio de este, la obligatoriedad de la ley no se funda ontológicamente en su carácter preceptivo, sino en Dios mismo a quien está referida éticamente, de una manera inmediata, la naturaleza racional²⁸.

Así, por estas dos vías, como se ve no siempre separadas, distinción de dos sentidos de la palabra «ley» y afirmación de la obligación moral previamente al precepto divino, se llega a la posición de Vázquez, el cual, por una parte, identifica los conceptos de «ley natural» y de «naturaleza racional», de tal modo que a esta, por razón de su esencia misma, le son moralmente convenientes unas acciones o inconvenientes otras. Y por otra parte, sostiene, en lógica relación con lo anterior, que ni la ley natural, ni la ley eterna, de la cual aquella es participación o reflejo, son, más que impropia y metafóricamente, leyes, porque no proceden de la voluntad divina (recuérdese lo que antes decíamos sobre la modificación del concepto de ley), sino de la «ciencia de Dios»²⁹.

Suárez es quien alcanza el equilibrio final de esta evolución de la filosofía moral que, sin romper la subordinación a la teología natural, hace de aquella una ciencia estrictamente filosófica.

La concepción suareciana consiste en remplazar el concepto de «ley» por el de «naturaleza racional». Pero con ello no lleva a cabo una innovación radical, sino que vuelve a Aristóteles y, como hemos visto, prolonga la línea *filosófica* del pensamiento de Santo Tomás.

El constitutivo formal de la bondad moral objetiva no es la «ley», sino la «naturaleza racional», de tal modo que se llama bien honesto al que es conforme a la razón, esto es, el conforme a la naturaleza racional. La voluntad de Dios no funda ontológicamente el orden moral, puesto que supone en los actos mismos cierta bondad o malicia, a la que ella agrega

la obligación especial de la ley divina. El verdadero fundamento próximo de la moralidad es, por tanto, aquel principio metafísico según el cual las naturalezas de las cosas son inmutables en cuanto a su ser esencial y, consiguientemente, también en cuanto a la conveniencia o inconveniencia de sus propiedades naturales³⁰.

Dos cuestiones surgen entonces. La primera es esta: ¿Para qué, entonces, la ley? Suárez contesta que la ley de Dios —y consiguientemente la ley humana— es necesaria porque el hombre no tiene voluntad indefectible del bien, y por eso necesita de un precepto que le incline a él y lo aparte del mal; pero el ser regulable por la ley no constituye el ser moral, sino que lo supone³¹.

Pero —segunda cuestión— si la ley deja de constituir el fundamento de la moralidad, ¿cuál es, dentro del sistema suareciano, el sentido de la subordinación a la teología natural? No ya *Dios Legislador*, sino *Dios Creador* del alma a imagen de la esencia divina. «Supuesta la voluntad de crear la naturaleza racional con conocimiento suficiente para obrar el bien y el mal, y con suficiente concurso por parte de Dios para uno y para otro, Dios no podía no querer prohibir a tal criatura los actos intrínsecamente malos, o no querer ordenar los honestos necesarios»³².

Se recordará que hemos insistido una y otra vez —y habremos de insistir— en la distinción entre la especificación de la moral en bondad o malicia —lo que hemos llamado moral como contenido— y el *genus moris* o moral como estructura. En el presente capítulo, al discutir el modo de subordinación de la ética a la teología, no hemos pensado más que en la moral como contenido, es decir, en si el conocimiento del bien y del mal y la distinción ontológica entre ambos se funda en la ley o en la naturaleza, en cuanto creada por Dios. De acuerdo con la línea central del pensamiento aristotélico —la «obra del hombre» y el *orthós lógos*— y con la dirección *filosófica* del pensamiento de Santo Tomás, hemos concluido, siguiendo a Suárez, que esta subordinación estriba en la naturaleza de la creación del hombre. Pero ¿cuál es el sentido de la subordinación teológica de la ética en cuanto a estructura? Evidentemente, ese mismo, puesto que aquí no interviene todavía la ley, cuya razón de ser es prescribir el bien y prohibir el mal. El hombre es constitutivamente moral, considerada la cuestión desde el punto de vista teológico, porque tal es su naturaleza, según la ha creado Dios.

Capítulo 16

MORAL Y RELIGION

En el capítulo anterior hemos tratado de la relación entre la teología —ciencia de la religión—¹ y la ética —ciencia de la moral. Ya hemos visto que de ninguna manera se trató de «deducir» la ética de la teología, y de ninguna manera se va a tratar ahora de «deducir» la moral de la religión. Procediendo conforme a la positividad propia de la filosofía —perdurable lección de Aristóteles—, vamos ahora a intentar ver las relaciones entre la moral (natural) y la religión (positiva), entendidas ambas como *comportamientos* que proceden de sus correspondientes *actitudes*: la actitud ética y la actitud religiosa.

Claro está que en el sentido de «moral como estructura», la religión, la actitud religiosa, es también, necesariamente, como todo comportamiento inteligente y libre, constitutivamente moral, puesto que pertenece al *genus moris*. Sin embargo, en cuanto al «contenido», religión y moral difieren. En el mejor de los casos —religiones morales—, el comportamiento honesto será exigido y refrendado religiosamente, con lo cual quedará, en cierto modo, inscrito en el ámbito de la religión. Pero esta proposición no es convertible, porque todo lo que la religión tiene de genuinamente «religioso» —misterios y dogmas, cultos y ritos, gracia, sacrificios y purificaciones, sacramentos, etc.— está más allá de la moral. De aquí que, junto a los dos sentidos ya conocidos de la moral, moral como estructura y moral como contenido, haya lugar aún para hablar de moral en un tercer sentido: *moral como actitud*, es decir, actitud moral, *actitud ética* (eticista). La actitud ética se delimita frente a otras posibles actitudes fundamentales. La actitud de Sócrates ante su muerte fue, aparte los componentes religiosos que pudieran subsistir en ella, una actitud fundamentalmente ética (en contraste con la actitud, enteramente religiosa, de Jesús en el monte de los Olivos y a lo largo de toda su Pasión). En Aristóteles se dibuja conceptualmente el perfil de esta actitud ética frente a otras posibles formas del *bios*. El estoicismo, mucho más que por su «contenido» moral se caracteriza por ser una actitud envaradamente, engalladamente moral (incluso en lo que ella, cuando se presenta aislada, suele fácilmente tener de ligera degeneración, de *pose*, de «quedar bien»). Kierkegaard es quien, modernamente, ha enfrentado la actitud

ética, por un lado, con la estética; por otro, con la religiosa. En este momento no nos interesa más que la relación de la actitud ética con la religiosa. Ya veremos que esta relación puede, efectivamente, convertirse en enfrentamiento; pero no es necesario que así sea. Basta con señalar, por de pronto, que se trata de actitudes distintas, que pueden, en verdad, destruirse la una a la otra, pero que pueden también darse unidas cuando la religión —religiones morales— demandan un comportamiento honesto y la actitud ética, por su parte, reconoce la insuficiencia de una moral separada y «laica» (he aquí el punto de razón de la crítica de Maritain —que antes veíamos— a la «ética natural») y se abre a la religión.

Pero antes de seguir adelante será pertinente declarar con alguna precisión, el sentido en que se toman aquí las expresiones «actitud religiosa» y «actitud ética». Entendemos por actitud ética el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la *justicia*. Entendemos por actitud religiosa la entrega creyente, confiada y amorosa a la *gracia* de Dios. Son, pues, dos movimientos, en cierto modo, de sentido contrario. El primero, de demanda y exigencia (sobre sí mismo); el segundo, de entrega y rendimiento (de sí mismo). El primero está montado sobre un sentimiento de suficiencia —suficiencia, cuando menos, para practicar la virtud o para cumplir el deber— y de libertad. El segundo, sobre un sentimiento de menesterosidad total y envolvimento en una realidad suprema. El movimiento moral, eminentemente *activo*, es de *ascenso* hacia lo alto, y supuesta, admitida, «encontrada» la existencia de Dios o de los dioses, de autoelevación hasta ellos o hasta Él. El movimiento religioso, al revés, fundamentalmente *pasivo*, es de *descenso* de Dios al alma, para morar en ella y santificarla. En el primer caso, las palabras apropiadas parecen ser *ascensión* y *endiosamiento* (en el límite, cuando la moral se presenta totalmente separada y aun en contra de la religión, tomando la palabra «endiosamiento» en la mala parte del uso vulgar). En el segundo caso, las palabras adecuadas son *asunción* y *deificación*.

Estas dos actitudes, cuando se separan, se oponen, y de hecho —este será precisamente nuestro tema en las páginas siguientes— se han dado, se dan, situaciones desordenadas, que pronto examinaremos, en las cuales pugnan entre sí una y otra actitud. Pero toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, al par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ella, como veremos al final de estas reflexiones. Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras.

Estudiaremos a continuación, primeramente, la actitud religiosa cuando se presenta separada de la moral; lo que acaece en las religiones primitivas —en algunas religiones primitivas— y, con un interés mucho mayor para nosotros, en el luteranismo. Después analizaremos la actitud ética (eticista) que no admite ninguna instancia superior a ella porque, como hemos dicho, parte de la convicción de que el hombre *se basta a sí*

mismo para proceder rectamente. Esta actitud ética puede revestir dos formas: o bien admite, sí, la religión, pero subordinada a la moral, constituyendo una parte de ella y como un *deber moral* respecto de los dioses o respecto de Dios, o bien, precisamente en nombre de la moral, rechaza la actitud religiosa. Y finalmente haremos ver la reducción al absurdo de esta actitud ética adversaria de la religión y la necesaria abertura de la moral a la religión.

La actitud religiosa, separada de la moral, se ha dado y se da en las «Inmorales» religiones primitivas, que exigen, por ejemplo, sacrificios humanos o la comisión de actos deshonestos. ¿Qué ocurre en estos casos? La vida del hombre primitivo, difícilmente capaz de reflexión moral, es guiada «desde fuera» por preceptos que, presentándose con incontrastable fuerza numinosa, como positiva y «evidentemente» divinos, sofocan la recta razón moral. No falta, sin embargo, es claro, la *sindéresis*, porque esos actos reprobables son ordenados y cometidos *sub ratione boni*. La obediencia de sacrificios humanos es expresión *injusta del justo* reconocimiento del señorío de Dios sobre la vida y sobre todos los seres. Las fornicaciones, prostituciones y orgías religiosas pueden tener también ese sentido oferente, o bien el de exaltación oscuramente panteísta de la vida y de su multiplicación, o bien el de la búsqueda de un «éxtasis» no espiritual, por supuesto, sino vital. (La interpretación de estos «actos culturales» corresponde a la historia de las religiones y no de la ética.) De cualquier modo, en estos casos no se enfrenta propiamente la actitud religiosa a la actitud moral, por la sencilla razón de que esta no se halla constituida como tal. Lo mismo habría que decir en el supuesto —inadmisible—² de que se aceptase la interpretación voluntarista de la religión de Yahvé, interpretación según la cual el Dios de los judíos se contradiría a Sí mismo y ordenaría el sacrificio de vidas humanas, la fornicación, el hurto, el incesto y la poligamia. Tampoco aquí habría oposición de la actitud religiosa a la actitud ética, sino desarrollo exclusivo de la primera.

La concepción de Martín Lutero y de los auténticos luteranos es la única que, afincándose en una actitud cerradamente religiosa, rechaza consciente y deliberadamente la moral, en cuanto a su valor ante Dios. Lutero plantea la cuestión en torno al problema de la justificación³ y parte de la situación de confusión teológica sembrada por el voluntarismo, por causa de la cual, y de su propia propensión personal, la verdadera concepción católica se le presenta como pelagiana. Según la doctrina de Lutero, el hombre es, después del primer pecado, irremediabilmente incapaz de cumplir la Ley de Dios, y al decir Ley de Dios debe entenderse no solo la revelada, sino también la natural, porque esta, por efecto del pecado, se halla borrada y apenas es posible advertir su huella, por lo que requiere también, para ser conocida, el mandamiento positivo de Dios.

La condición pecadora del hombre es, pues, insubsanable. El hombre no puede ser moralmente bueno ante Dios. Pero con ser esto muy grave, no es lo más grave. Esto es lo que Lutero denomina *iustitia activa* u *opinio iustitiae*. El fariseísmo, la pretensión de conquistar con el propio esfuerzo la justicia y la bondad, es el único pecado que Dios no perdona. Por tanto, lo primero que se ha de hacer, según Lutero, es destruir esa pretensión moral, «destruir ese monstruo de la justicia propia», reconocer la imposibilidad de cumplir la Ley y confesarse constitutivamente pecador. Entonces, al alcanzar este estado de *accusatio sui* y de desesperación de salvarse —la fe solo puede venir a través de la desesperación—, *cessant omnes leges* y es operada en el alma la *iustitia passiva*, la *iustitia Dei*, es decir, la justificación. Pero esta no nos hace mejores en nada —salvo que destruye el fariseísmo—, nos deja como antes, sumidos en el pecado y en la indigencia moral. Simplemente, por un *gratuitus favor et indulgentia*, Dios deja de tomar en cuenta nuestros pecados, no nos los *imputa* y somos *reputados* justos sin serlo nunca verdaderamente, porque es imposible.

Mas esta imposibilidad no anula, en ningún momento, la obligatoriedad: *Non implesti nec potes et tamen debes*. De ahí la contradicción y el desgarramiento, la «conciencia desgraciada», como diría Hegel, a que está condenado a vivir el hombre sobre la tierra. Simplifican la cuestión los comentaristas del luteranismo que pasan por alto esta tensión entre la Ley y el Evangelio, y hacen la vivencia de esta religión más fácil y laxa de lo que, vivida en toda su profundidad, debe ser. Pues es verdad que, según ella, la justificación se obtiene por la fe sola, *pero después de pasar* por la agonía de intentar observar una Ley cuyo cumplimiento está más allá de la capacidad del hombre caído. Y ni siquiera lo que acabamos de escribir es suficientemente exacto. Pues tampoco se trata de un primer estadio que se haya de atravesar forzosamente, pero que después se deja atrás, sino de sentirse siempre obligado a lo imposible. Esta obligación, la vigencia del imperativo del Decálogo, es permanente y, así, también es permanente el desgarramiento del cristiano, *nostrae vitae traegodia*.

Decimos que Lutero niega el valor *religioso* de la moral. Y por eso el sentido de la Ley no es otro que el de poner de relieve nuestra pecaminosidad radical. ¿Significa esto que la doctrina luterana sea «inmoralista», como se inclinarían a pensar los intérpretes superficiales del *pecca fortiter sed crede fortius*? Ciertamente, no. La moral es asunto importante, pero pertenece exclusivamente al orden terreno. Lo absurdo, según Lutero, no es pretender ordenar moralmente la propia vida y la vida común, sino querer hacer valer esta «moralidad» ante Dios. Hasta aquí hemos considerado únicamente el *usus sanctus* o *theologicus* de la Ley, que consiste en vivir, en primer lugar, su carácter «utópico», la imposibilidad de su observancia (si en la Biblia se nos describen morosamente los pecados de los patriarcas y los varones justos es preciamente para que co-

breinos conciencia de que nadie, ni aun los más santos, han podido cumplir la Ley); y, en segundo lugar, en que, desde la Ley y a través de la desesperación, demos el «salto» a la fe. Pero de tejas abajo, en lo que atañe a la vida intramundana, es menester tener en cuenta su uso civil y moral. La Ley en cuanto tal es insoportable. La *articulación de la Ley* se halla ya a medio camino entre el cielo y la tierra. Su función no es ya sólo la de humillar nuestra cerviz, revelándonos el pecado en que consistimos, sino que reclama una observancia, por insuficiente que —vistas las cosas con hondura religiosa— ella ha de ser. El *usus politicus* de la Ley tiende a demandar a los hombres que sean justos, no para con Dios, lo que es imposible, pero sí ante los hombres, haciendo así posible la convivencia y la comunidad política. «La justicia moral y civil no justifica ante Dios, aunque, por ella, se sea tenido por justo ante los hombres.» Lutero insiste morosamente en la separación de estos dos *usus* de la Ley, pero, a la vez en la vigencia de ambos. La separación es el fundamento de su doctrina⁴. La afirmación del «uso civil» le protege frente a toda acusación de «inmoralismo». La pasión por la justicia es un deber siempre que no la esgrimamos ante Dios: *Distinctio inter politiam, œconomiam et ecclesiam diligenter servanda est*. La moral es válida, pero para el mundo, esto es, separada de la religión, privada de todo valor trascendente. El hombre no puede ni empezar a hacer su vida personal conforme a ella. Intentarlo es, precisamente, su máximo pecado, su perdición y condenación.

Capítulo 17

PRIMACIA DE LA MORAL SOBRE LA RELIGION

Como ya hemos dicho antes, esta primacía puede revestir dos formas. la que admite la religión, pero como una parte de la moral misma —eticismo religioso—, y el eticismo irreligioso e incluso ateo, que rechaza aquella. Veamos en el presente capítulo la primera de estas formas, dejando la segunda para el siguiente.

La primacía de la moral sobre la religión es característica de la *religio* filosófica romana, que es considerada como una parte de la justicia¹. Pero este punto de vista fue ya anticipado por los griegos.

Las palabras griegas que expresan la relación religiosa son principalmente *eusébeia* y *eulábeia* (también otras, por ejemplo: *hosiotés* y *threskeia*). Tanto la primera, que en el habla viva significaba lo mismo «religión» que «piedad filial» y procede del verbo *sébesthai*, que encierra la idea de terror sacro, como la segunda, que significa asimismo temor a los dioses, con el peculiar matiz de «guardarse o precaverse de ellos», experimentan en la lengua de los filósofos un proceso de racionalización y moralización. La definición griega de la religión que ha llegado a nosotros procede de Sócrates (*Memorabilia*, IV, 6, 9 y ss.) y de Platón (diálogo *Eutifrón*). En el texto jenofónico se dice que es piadoso o religioso el que sabe (y por tanto cumple también, ya que conforme al extremado intelectualismo ético de Sócrates el no obrar debidamente procede siempre, sin más, de ignorancia) lo legal respecto de los dioses. Este texto es un precedente capital de la *religio* romana, con su fuerte carácter jurídico, más aún que ético. El diálogo de *Eutifrón* es una meditación mucho más jugosa y fina, aunque, en definitiva, nada concluyente, pues, como en él hace notar Sócrates, parece una obra de Dédalo; las afirmaciones de Sócrates y Eutifrón giran en torno de los interlocutores y huyen apenas formuladas. Su objeto es averiguar en qué consiste lo religioso (*hósion* o *eusébes*) y lo irreligioso o impío. La primera definición propuesta es la de «lo agradable a los dioses». Dos dificultades surgen en seguida. Dada la discordia que reina entre los dioses, ¿cómo agradar a todos ellos? Más importante es la segunda dificultad: ¿Lo querido de los dioses es tal porque es piadoso, o al revés, es piadoso en cuanto querido por los dioses? La mentalidad griega, nada voluntarista, se inclina a la primera hipótesis, y así se llega

(12, a) a la consideración de lo piadoso como lo justo (*tò dikaion hósion*). La religión sería entonces la parte de la justicia que concierne al cuidado (*therapeía*) de los dioses (12, c). Sin embargo, los interlocutores no se adhieren definitivamente a ella. ¿Este cuidado es útil a los dioses? ¿Es semejante a los servicios que presta el esclavo a su dueño? ¿Necesitan, por tanto, los dioses de los hombres? ¿Se trata de una técnica comercial (*emporiké tékhne*), de un intercambio de servicios entre hombres y dioses (14, c)? El diálogo queda inconcluso porque el mediocre Eutifrón huye del inaplacable interrogatorio socrático, pero la definición de la religión como justicia ha aparecido ya, por primera vez, en la historia del pensamiento. Pero hay más. En este diálogo, Platón apunta también la concepción de la religión como gracia. En efecto, y como ya hemos visto, se plantea la pregunta esencial desde el punto de vista cristiano: ¿Qué es lo primero, ser piadoso (ser justo para con los dioses) o ser querido por ellos? (Se plantea, es verdad, en forma neutra, no en la forma existencial de la elección, la gracia y la predestinación.) Y ya hacia el final se insinúa la posibilidad de que ser piadoso consista, pura y simplemente, en ser amado por los dioses (*tò hósion, tò tois theois philon*). Y tal vez, como dice el padre Prümm, si Platón no dio el paso a su franca afirmación, ello se debiera a la desconfianza griega de una *philtá* de los dioses a los hombres; el amor griego era de movimiento ascensional, tendía en dirección única, hacia lo superior; no era, como el cristiano, caritativo.

Todavía es importante hacer constar como balance final del «Eutifrón» y del pensamiento griego clásico que, según hace notar el citado padre Prümm, ni Platón ni Aristóteles llegaron, en su clasificación de las virtudes, a poner la *eusébeia* como parte de la justicia, al modo que hizo tanto Tomás y, según parece, empezó a hacer el estoico Crisipo. La transformación de la religión en asunto jurídico estaba reservada a Roma.

Los romanos usaron dos palabras para mentar la actitud religiosa: *pietas* y *religio*. Pero la primera —igual que *eusébeia*— es equívoca, pues significa tanto *pietas erga deos* como *pietas erga parentes*, y plantea el difícil problema, que no nos interesa aquí, de una primitiva «religión de los muertos». La palabra *religio* fue una gran creación romana, si bien tal vez débilmente consciente, pues es muy discutible su etimología profunda —según la cual derivaría de *religatio* y que ha dado pie al importante artículo de Zubiri «En torno al problema de Dios»— y para muchos es más probable la señalada por Cicerón en el siguiente conocido pasaje: «A los que trataban con diligencia todo lo que pertenece al culto de los dioses y, por decirlo así, lo reintegraban, se les llamó *religiosos*, de *relegendo*, como *elegantes* de *eligendo*, *diligentes* de *diligendo*, *inteligentes* de *intelligendo*»². Pero, como agrega Cicerón en el mismo lugar, «no solo los filósofos, también nuestros mayores», distinguían la religión de la *superstitiō*, que consiste en el exceso y *vitii nomen* de súplicas e inmolaciones, en pasarse todo el día y todos los días haciéndolas. El hombre *religiosus* o *religens*, puesto en el justo medio entre el *negligens* y el *superstitiosus*, es,

pues, el cuidadoso, puntual y solícito en el culto divino, o sea el fiel cumplidor de la *obligación* para con los dioses.

Porque, efectivamente, se trata de una obligación, y de una obligación estrictamente jurídica, cuya infraestructura consiste, como acontece siempre en este tipo de relaciones, en la utilidad. La «justicia» socrático-platónica se ha convertido en un rígido concepto jurídico que se tiende a racionalizar hasta el máximo, y así llega a escribir el mismo Cicerón que el juramento o *affirmatio religiosa* no concierne a la «ira de los dioses», *quae nulla est*, sino a la justicia y a la fe. Los romanos, llevados de su genio para el derecho, transforman su relación con los dioses en jurídica y procesal. La religión es subsumida bajo la categoría de la justicia y definida por Cicerón como *iustitia adversus deos*. Se tiene el sentimiento de una obligación para con ellos, de una deuda que debe ser pagada escrupulosamente, «religiosamente». Los dioses estarían, pues, así, frente a nosotros —estamos a mil leguas del panteísmo, pero también de un profundo, de un envolvente sentimiento auténticamente religioso— igual que los otros hombres, solo que más poderosos que ellos. La justicia consiste en *ius suum cuique tribuere*; por tanto, y con mayor razón, también a los dioses; «paz con los dioses» (*pax deorum*), *do ut des*, cumplimiento de los supremos contratos. Incluso la rigidez del ritual, paralela a la rigidez de las fórmulas judiciales, procede de un entendimiento *forense* de la religión.

Este entendimiento jurídico-moral de la religión, propio de los pensadores romanos, había de aliarse perfectamente, andando el tiempo, con la impronta dejada por el judaísmo tardío, en el cual la palabra viva se encontraba ya remplazada por la letra muerta, por la ley escrita y pasada por la Thora, la Sinagoga y el rabinismo. Por eso pudo decir San Pablo, enérgicamente, que la Promesa es anterior a la Ley. La forma de piedad del judaísmo tardío es lo que Gogarten, con su terminología luterana, denomina «religión de la Ley», expresión en la cual sus dos términos están tomados peyorativamente. El fariseo cree poder salvarse por su propio esfuerzo —*religio*—, mediante el cumplimiento de las «obras» prescritas por la «Ley». En vísperas del Advenimiento de Cristo, la alianza judía se había convertido también, a su manera, a semejanza de la *religio* romana, en religión *legal*, en aquellos *praecepta caeremonialia et iudicialia* de que habla Santo Tomás. Lo mismo para romanos que para judíos fariseos, la *religio* no era ya más que *iustitia*. Por lo cual no puede extrañarnos que, de las tres únicas veces que en el Nuevo Testamento (Vulgata) se emplea la palabra *religio*³ (como traducción de *threskeia*), dos de ellas, las dos veces que la emplea San Pablo, tenga un sentido muy alejado de la *fides christiana*: en una ocasión significa «religión de la Ley»; en la otra, «religión supersticiosa de los ángeles».

Esta concepción jurídico-moral de la religión, instituida por Roma, mediante un proceso de endurecimiento conceptual de algunas ideas, como hemos visto, originariamente griegas, y ratificada por el fariseísmo judaico,

ha sido, históricamente, de muy graves consecuencias. El monje Pelagio estuvo penetrado en ella —con razón denunció San Jerónimo las influencias estoicas en el pelagianismo— y fue ella la que le condujo a la herejía. Según Pelagio, el hombre puede *merecer moralmente* la gracia, y así la salvación se convierte en fruto del esfuerzo ético —de ahí la tendencia ascética y rigorista del pelagianismo—, puesto que sin necesidad de la gracia pueden cumplirse todos los preceptos divinos. El libre albedrío, absolutamente indiferente, cobra dentro de este sistema la máxima potencia frente a Dios. Solicitado por el ejemplo de Cristo o por los malos ejemplos, impulsado por una intención moral o inmoral, cada hombre decide por sí mismo de su destino escatológico. La gracia viene a distribuirse con arreglo al mérito moral y a funcionar como simple adyutorio, como mero auxilio para el más fácil cumplimiento de los preceptos divinos.

Hemos visto, pues, en el estoicismo romano, en el fariseísmo y en el pelagianismo, es decir, dentro de tres mundos espirituales en los que Dios existe, la primacía de la *moral* sobre la *religión*, la primacía de la *justicia* humana sobre la *gracia divina*. Lo que al fariseo, al estoico, al pelagiano les separa de Dios es su *autosuficiencia*, la creencia de que le pueden alcanzar por sí mismos, moralmente. Sin embargo, la gran época de la primacía de la moral sobre la religión no fue la Antigüedad, sino, tras la subordinación de la moral en lo religioso, propia de la Edad Media, la época moderna. En esta, Cherbury, Toland y otros inventan eso que se ha llamado la «religión natural» y que es pura moral inferida, a la luz sola de la razón, como momento práctico de una «teología natural», de un pelagianismo integral, cuyas afirmaciones básicas serían: 1.ª, existe un ser supremo; 2.ª, le debemos reverencia; 3.ª, la mejor reverencia es la virtud (culto concebido como virtud y no como rito); 4.ª, el hombre debe arrepentirse de sus pecados; 5.ª, de la bondad y justicia de Dios deben esperarse la recompensa y castigo en esta y en la otra vida. Una filosofía práctica trata de procurar un sucedáneo de la auténtica actitud religiosa con el fin de que, en el orden práctico, las cosas puedan seguir, más o menos, lo mismo. Los «ilustrados» capaces de elevarse a los principios y liberarse de las supersticiones, practicarán esta «religión filosófica»; el pueblo, hasta que salga de su ignorancia, seguirá apegado a las «religiones positivas». El progreso, favorecido por el despotismo ilustrado, terminará por extender la «ilustración» a todos los hombres.

Kant fue, por una parte, el hombre en quien culminó el pensamiento de la Ilustración, pero, por otra, el pensador que terminó con la ingenua metafísica de aquella. El libro *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* expresa muy claramente, en lo que concierne al problema de que ahora se trata, esta doble y ambigua significación del gran filósofo⁴.

«Religión dentro de los límites de la mera razón.» ¿Qué significa esta expresión? No, como puntualiza Hermann Noack, «religión de la mera (*aus blossen*) razón»⁵. No se rechaza la Revelación. La Revelación puede haber sido un *medio* divino para la introducción de la verdadera religión⁶,

aunque nunca una condición objetiva para complacer a Dios⁷, porque precisamente la Ilustración, conforme a su recto sentido, demanda que el servicio a Dios sea libre y moral⁸. No se rechaza la revelación, pero tampoco se afirma: desde el punto de vista de la mera razón, no puede entrarse en ese problema⁹. Por tanto, Kant no toma la Revelación como punto de partida de su investigación: y no ya la Revelación, sino ni siquiera la religión. Su punto de partida es ético: va a fundar la religión en la moral y no a la inversa¹⁰.

La moral —piensa Kant— conduce indispensablemente (*unumgänglich*)¹¹ a la religión. ¿Cómo acontece esta conducción?¹² Los contenidos fundamentales de la religión son para Kant —como para la concepción de la «religión natural»— la existencia de Dios y la inmortalidad o existencia de una vida futura. Ahora bien: 1.º, el cumplimiento del deber —progreso a la santidad— es una tarea infinita; la coincidencia con la ley moral exige, pues, la existencia de otra vida, la inmortalidad, y 2.º, la virtud, por sí sola —piensa Kant frente al rigorismo estoico—, no es el bien supremo; para convertirse en el bien supremo demanda la felicidad, pues la felicidad y la moralidad son los dos elementos, enteramente diferentes entre sí, que integran aquel. Pero esta felicidad exigida como complemento de la virtud solo puede ser alcanzada «en otro mundo» y distribuida en proporción a la moralidad.

El libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* es en realidad lo contrario de lo que suele llamarse «filosofía de la religión»; es decir, lo contrario de una reflexión sobre una realidad a la que no se accede racionalmente. No, este libro es una *teología*. No teología positiva, es claro, pero tampoco *teología natural*, declarada imposible por la *Crítica de la razón pura*, sino una *éticoteología* (*Ethicotheologie*)¹³; es decir, una teología que procura una convicción moral y no lógica ni metafísica. Por lo demás, Kant mantiene el concepto de «religión natural». «Religión —escribe— es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos; aquella en la cual yo debo saber, primero, que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como mi deber, es la religión revelada; por el contrario, aquella otra en la que yo sé que algo es mi deber, antes que pueda reconocerlo como un mandamiento divino, es la religión natural»¹⁴. Y apenas hace falta agregar que, para Kant, la verdadera y más profunda religión es la «religión natural» comprendida en el sentido de «religión moral». «La ley moral —llegó a escribir en su *Opus postumum*— es Dios.»

El idealismo alemán heredó de Kant la idea de una «teología racional» que, sin embargo, en Schelling y Hegel pierde su característica moralista para tornarse metafísica. La religión revelada es comprendida como una fase o momento en la evolución del Espíritu hacia sí mismo. Por encima de la religión —idea representada— está la filosofía o idea concebida.

Sin embargo, en el joven Hegel se encuentran todavía elementos de una comprensión «moral» de la religión. Véase, por ejemplo, el análisis

que ha hecho Asveld¹⁵ de diversos pasajes de la hegeliana *Vida de Jesús*¹⁶, en la que Cristo «aparece como una personificación del ideal de la virtud, como un predicador de la religión de la razón, en lucha con la religiosidad judía fundada sobre la obediencia a una legislación exterior recibida por revelación»¹⁷.

Hemos examinado en este capítulo las formas principales del eticismo religioso o trascendental que en realidad desconoce la esencia misma de lo religioso, la caída, el pecado, la redención, la gracia, los misterios, los sacramentos; que, en suma, es ciego para la *insuficiencia del hombre*, la necesidad en que se halla de ser salvado, la imposibilidad de salvarse por sí mismo, aunque tenga que cooperar a esta salvación «recibida», a esta gracia de la redención.

Capítulo 18

MORAL SEPARADA DE LA RELIGION

Las formas posibles de relación entre la moral y la religión, aparte la correcta, la distinción sin separación, de la que hemos hablado ya a propósito de la subordinación a la teología, y de la que volveremos a hablar al final de estas reflexiones sobre ética y religión, son las siguientes: 1.ª, religión separada de la moral, que, en el caso del luteranismo, llega a negar el valor de esta última; 2.ª, religión considerada como una mera parte de la moral; 3.ª, moral totalmente autónoma frente a la religión, y de la religión frente a la moral, y 4.ª, deísmo y ateísmo «éticos». De estas cuatro formas hemos estudiado ya las dos primeras. Ahora vamos a considerar, por separado, las otras dos.

Hay filósofos que, sin negar la validez de la vía religiosa, sostienen que la moral en ningún sentido viene condicionada por ella. Figuran entre ellos la mayor parte de los cultivadores de la ética de los valores. Pero esta posición se reduce, en definitiva, a la ya considerada no-subordinación a la teología. Aquí, cuando hablamos de separación, no pensamos ya en la independencia, sino en la incompatibilidad, en la contradicción, en el conflicto.

Según la doctrina kierkegaardiana de los tres estadios de la vida, entre el estadio ético y el estadio religioso (igual que entre el estadio estético y el estadio ético) no hay continuidad ni —contra Hegel— posibilidad de mediación, de modo que ambos permanecen insuperablemente separados, y solo se puede pasar por un «salto» del uno al otro. El estadio ético se distingue, como se sabe, por la primacía del deber y el respeto a la ley. Ley que tiene siempre carácter general, validez universal. En cambio, el estadio religioso se caracteriza porque, en él, el hombre entra como «único» en una relación privatísima con el Dios único, y durante esta relación se produce la «suspensión teológica de la moral». Kierkegaard ha ejemplificado esta antítesis en el sacrificio de Abraham¹. El sacrificio de Abraham, considerado desde el estadio ético, es el acto de un hombre, criminal o loco, que estuvo a punto de matar a su hijo. Es verdad que, ante Dios, Abraham fue el «caballero de la fe» y no un criminal ni un loco, porque Dios ha suspendido para él, teológicamente, la vigencia de la moral. Sí, pero eso solo lo saben, solo pueden saberlo, Dios y Abraham.

Nadie más que este ha oído el mandato, nadie más ha escuchado esa voz. La moral, que se mueve en el plano de lo universal, no puede admitir esa suspensión. La actitud moral y la actitud religiosa no pueden darse juntas porque se excluyen mutuamente.

Nicolai Hartmann es quizá el filósofo moderno que más ha subrayado esta pretendida e inconciliable «doble verdad» de la ética y la religión. Hartmann inscribe esta particular aporía dentro de su aporético concepto general de la ética. En efecto, para él aquello que Heráclito llamaba la «guerra» y que era el «padre y rey» de todas las cosas, es característico de la realidad ética². El conflicto, la disarmonía insuperable, constituyen un valor moral fundamental. Concretamente, entre la ética y la religión, Hartmann señala cinco antinomias³. La primera es la de tendencia al allende y la tendencia al aquende. La religión se preocupa del más allá; la ética es «ganz und gar diesseitig eingestellt»⁴. La segunda antinomia expresa el conflicto entre Dios y el hombre, considerados como valores supremos. La tercera antinomia consiste en que para la ética los valores morales son autónomos, en tanto que para la religión se reducen, en el fondo, a Mandamientos de Dios. Pero las dos antinomias más graves son las que conciernen al problema de la libertad; es decir, la «antinomia de la Providencia» y la «antinomia de la Redención». Para quien se encastilla en una ética cerrada a la religión, ciertamente estas dos antinomias son insuperables. Todos los sutiles razonamientos teológicos sobre las relaciones entre la libertad humana y el concurso o la premoción divina, sobre la naturaleza y la gracia, dejan intacto el misterio. Providencia divina y previsión humana, entrega a Dios o preocupación personal por hacer cada cual, por sí mismo, su propia vida, «fe-fiducia» o «cuidado» (para decirlo con una expresión que ya no es de Hartmann), aparecen a esta ética «separada» como términos antitéticos. Y cosa análoga acontece respecto de la última antinomia: «la Redención —escribe Hartmann— es abandono de la libertad». La ética no puede admitir ninguna redención. El hombre tiene que «salvarse», tiene que justificarse —en el plano de la moral— por sí mismo. «La nostalgia de la redención es un signo de bancarrota interior. La religión edifica su obra de redención precisamente sobre esta bancarrota»⁵. Hartmann no niega la licitud de albergarse en el templo de Dios; pero entiende que este templo religioso se levanta sobre las ruinas del templo laico del deber moral.

Más recientemente y en lenguaje comprensible para todos, Herman Nohl ha expresado ideas semejantes. Para él la ética tiene un «límite» y «la paz suprema» es superior a toda razón; pero en el sentido de que es heterogénea totalmente a ella. Una «ética religiosa» es para él un contradictorio; al revés, la moral debe ser conquistada frente a la tradición religiosa. Pero sigamos al propio Nohl:

En la Edad Media, por ejemplo, hasta un individuo acostumbrado a obrar espontáneamente tiene siempre conciencia de que en todos los momentos decisivos habrá de guiarse en sus actos por normas y conceptos fijos, establecidos

por la tradición y válidos independientemente de él. Esto le da la hermosa seguridad que posee el niño... Lo esencial y lo accesorio, los valores ciega-mente aceptados y los valores intelectualmente comprendidos se confunden. Claro que no deja de ser ética una simple entrega a lo tradicional y su autoridad, pero en la vida de cada uno de nosotros hay momentos en que sentimos como inmoral tal obediencia ciega... Llega un día en que tiramos todo aquel lastre de valoraciones tradicionales... El proceso... lo llamamos «emancipación»... La emancipación no significa que nos pongamos en marcha hacia la arbitrariedad, sino hacia una sujeción interna... En el impulso ético que dio lugar a la fórmula «Meissner» del *Jugendbewegung*, actúa como uno de sus elementos el afán de libertad; el otro, más esencial, es la voluntad de asumir la propia responsabilidad.

Claro que quedan pendientes estas preguntas: ¿Podemos suponer que todos son suficientemente maduros y fuertes para tal autonomía ética? ¿No es preferible que capas enteras de la humanidad vivan eternamente en el temor de Dios...? Los más peligrosos ataques contra el principio de la autonomía han salido siempre de la religión; hasta teólogos protestantes radicales, continuadores de Kierkegaard, arremeten contra él. En ello no se manifiesta sino la profunda antinomia entre la moral y la religión, que ya actúa en el antagonismo entre San Agustín y Pelagio⁶.

En este texto se plantea una cuestión que habremos de estudiar más adelante, y a la que se ha referido el Papa en su conocido discurso sobre la «moral de situación». Por el momento, lo único que importaba era definir los trazos de una actitud que, sin negar la verdad de la religión, la excluye totalmente del campo de lo ético.

Hemos considerado hasta aquí cuatro posiciones bastante diferentes. Y sin embargo, por mucho que difieran entre sí, descansan las cuatro sobre un supuesto común: el de que el hombre necesita justificarse ante Dios. El católico afirmará que esta justificación es de naturaleza religiosomoral, que se cumple por la obra redentora de Cristo y la gracia, pero con la necesaria cooperación del hombre. Podrá afirmar el pelagiano que el hombre es capaz de cumplir esa justificación por sí mismo, sin ayuda divina, merced a una ordenación puramente moral de su vida. Podrá afirmar el luterano que la justificación es pura gracia extrínseca de Cristo, sin más cooperación del hombre que la de la fe. Podrá afirmar, en fin, esta concepción que hemos estudiado en las páginas inmediatamente anteriores, que el hombre requiere, a la vez, una justificación ética —cumplida por sí solo— y una justificación religiosa —cumplida por Dios solo— totalmente independientes la una de la otra. Pero el hecho de la justificación ante Dios queda, en los cuatro casos, en pie. Dios es todavía Juez de los hombres.

Sin embargo, el pensamiento moderno va a alterar sustancialmente la posición del problema⁷. Por de pronto, tomando como punto de partida la separación de la religión y la moral llevada a cabo por Lutero, va a ponerse entre paréntesis a aquella —sin negarla todavía, pero dejándola a un lado— para retener solamente la moral y para exigir al hombre, en este plano moral, que se justifique, sí, pero ya no ante Dios, sino ante sí mismo, ante su propia conciencia. Es la ética inmanente, la ética autóno-

ma) cada hombre, su propio juez. De la *justificación del hombre ante Dios* se pasó así a la *justificación del hombre ante sí mismo*.

El hombre moderno empieza, pues, exigiéndose ser justo y ordenando por sí mismo su propia vida. Pero, en seguida, su sentido activista, su versión, también típicamente moderna, a la realidad intramundana, le llevarán a ordenar el mundo en que vive y en el que reina la injusticia. Pero ¿por qué reina la injusticia en el mundo? El cristianismo primitivo y medieval, implantados en una concepción religiosa de la vida, partían de una afirmación primera: la del pecado original que había introducido el desorden, es decir, la injusticia, en el mundo. Pero el hombre moderno, ya lo hemos dicho, prescinde de esos datos religiosos y solo toma del orden sobrenatural lo que cree posible conocer natural, racionalmente; esto es, la existencia de Dios. Así, pues, si en el mundo reina la injusticia, hay que pedir cuentas de ella al Creador del mundo, a Dios. Hace un instante vimos el tránsito de la exigencia de justificación del hombre ante Dios, a la exigencia de justificación del hombre ante sí mismo. Ahora empieza una tercera fase: la discusión en torno a la *justificación de Dios ante el hombre*.

El primero en plantear abiertamente la cuestión fue Leibniz en su *Teodicea*, palabra que significa precisamente «justicia (justificación moral) de Dios». Y lo de menos es que el Creador salga por el momento, como efectivamente sale, justificado. Lo grave es la nueva actitud que este planteamiento revela: la época «pide cuentas a Dios», demanda a juicio a Dios para que demuestre su bondad. Justamente por eso ha sentido la pertinencia, más aún, la necesidad de defenderle.

En la segunda instancia de este pleito, que tuvo lugar dentro del siglo XVIII, iba a recaer una sentencia muy diferente. La Ilustración y, muy concretamente, Voltaire, se vuelven a plantear el problema de la época, el problema de la justificación moral de Dios. El método es empirista —observación de las injusticias del mundo, «escándalo» del terremoto de Lisboa, con sus numerosas víctimas, algunas, muchas si se quiere, culpables, pero sin duda otras muchas inocentes— y racionalista, sin ningún sentido para el misterio. El razonamiento, esquemáticamente expuesto, es este: Dios tiene que ser, por definición, justo, y sin embargo, en el mundo, creación suya, reina la injusticia. ¿Cómo se resuelve esta contradicción? Con la idea de la Providencia parece imposible: Dios procedería como un «loco» o como un malvado. Hay, pues, que renunciar a ella, y así, en virtud de una exigencia moralista, surge el *deísmo*. Dios creó el mundo, pero no lo gobierna; este es como un aparato de relojería que desde el principio recibió toda su cuerda y ha quedado así, literalmente, «dejado de la mano de Dios». Para la Ilustración, que ha rechazado toda la dogmática, lo único que permanece del cristianismo es su moral. Jesús fue, simplemente, un gran maestro de moral, un hombre que enseñó a sus hermanos a ser justos y benéficos.

Es ya el pleno moralismo. Pero todavía faltaba dar un paso más para que la *gracia*, la *religión*, quedasen expresamente sometidas a la *justicia*, a la *moral* y, en realidad, falseadas en su verdadero ser. Este paso lo dio Kant al instaurar el primado de la razón práctica y el imperativo moral, montado categóricamente sobre sí mismo. La existencia de Dios, afirma, debe ser admitida, no *para* la moralidad, sino *por* la moralidad. Dios no tiene otro papel, en su filosofía, que el de garantizador de la moral en el Más Allá, el del garantizador de que la *tarea infinita*, impuesta desde ahora, fáusticamente, al hombre, tendrá un sentido. Es lo que Kant llamó «la religión dentro de los límites de la simple razón».

El deísmo, la negación de la Providencia, con su antecedente, la relegación ética de Dios, y con su consecuencia, la exclusiva atención a este mundo, y el descuido y la preterición del Otro, constituían ya, de hecho, un «ateísmo práctico». Pero la implacable exigencia lógico-moral tenía que ir todavía más lejos. Un Dios que gobernase el mundo tal como aparece gobernado —razonaban los deístas— sería injusto. Sí; pero ¿sería menos injusto un Dios que se desentendiese de la clamante injusticia del mundo, injusticia a la que Él mismo dio lugar al crearlo? Si el teísmo es imposible, no lo es menos, para un pensar racionalista y moralista, el deísmo. No queda, pues, más solución que el ateísmo.

A la negación de la existencia de Dios ha podido llegarse, y de hecho se ha llegado, por distintas vías por razones estrictamente teóricas y, lo que es más frecuente, por razones «inmorales». El pecador, atado a su pasión, encenagado en el vicio, termina por no ver nada más allá de ellos; es eso que suele llamarse «materialismo». Otras veces, más activamente, destruye en sí mismo, consciente o subconscientemente, un testimonio acusatorio, y sofoca una voz que no le conviene oír. «No hay Dios» significa entonces «que no haya Dios». Estas razones «inmorales» quedan, es claro, intrínsecamente descalificadas. Las que a nosotros nos importan aquí son las razones «morales»⁸. Por respeto a la idea de Dios —ser infinitamente bueno, infinitamente justo—, es preciso negar su realidad; por respeto a su *esencia*, es preciso negar su *existencia*. No se trata aquí ni remotamente de un ateísmo fundado en agnosticismo o escepticismo; no se trata de una fría negación teórica, sino precisamente de una «denuncia» contra Dios, que empieza blasfemando de Él para terminar encontrando en su inexistencia una exculpación. Todos los grandes ateos de nuestro tiempo, desde los personajes ateos de Dostoiewski y desde Nietzsche hasta Sartre, son lo contrario de unos escépticos: son *enemigos* de Dios. El ateísmo ético ha sido una tremenda lucha contra Dios desencadenada en nombre y defensa de una moral separada de la religión. Porque ya desde el siglo XVIII consideraban los «filósofos» que los justos son los que ajustan su vida a principios exclusivamente morales, en tanto que lo «religionarios», como llamaba Bayle a los creyentes, eran los mantenedores de una inmortal superstición. Y mucho antes, la doctrina de Epicuro sobre los dioses tenía, probablemente, un sentido también moral, como ya insinuamos en el apar-

tudo sobre el sentido ético de la filosofía. Los dioses son para él seres naturales, que ocupan su lugar en el mundo, como cualquier otro ente, y que actúan con acciones puramente naturales y, por tanto, limitadas, porque una potencia infinita destruiría, a juicio de este moralista, la libertad y el destino moral del hombre y suscitaría en el mundo espiritual lo irracional, el «miedo a los dioses». Si Dios fuese todopoderoso y omnipotente, la vida moral quedaría destruida. La confrontación entre este eticismo y el moderno es muy instructiva porque revela la diferencia de mentalidad, tímida de la Antigüedad, desmesurada e irreductible en la época moderna. Epicuro se conformaba con limitar el poder de los dioses. Los moralistas modernos han exigido su destrucción. Algunos, sin embargo —ambiguamente Sade, abiertamente Proudhon—, lo identifican con el mal. Para Proudhon, Dios es el diablo, el enemigo del hombre, *anti-civilisateur*, *anti-liberal*, *anti-humain*. Es menester, pues, negarle. Y para poder hacerlo con conocimiento de causa, para poder estudiar la Biblia, Proudhon aprendió hebreo. Como vio Donoso Cortés, la polémica del revolucionarismo proudhoniano era esencialmente teológica.

Mas también esta solución, que pretendía deshacerse de Dios reteniendo la moral recibida, se iba a revelar muy pronto como impracticable. En realidad ya Nietzsche había sacado todas sus consecuencias al hecho trágico de la «muerte de Dios». Dios fue muerto, según hemos visto, por una inexorable —y, por supuesto, desquiciada— exigencia moral («la única excusa de Dios es que no existe»). Pero si Dios ha muerto, si no existe ya, entonces la moral carece de fundamento y «todo está permitido». La idea de justicia, como todos los presuntos «valores» eternos, es el reducto abstracto, la huella despersonalizada y «filosófica» —estadio metafísico de Comte con todo su sentido peyorativo— que ha dejado, tras su paso por la historia, Dios. Pero si desaparece Dios, todo se torna relativo y puramente histórico y solo puede subsistir la dimensión estructural de la moral, la moral formal del existencialismo, por ejemplo, pero no la moral como contenido. Este problema de la posibilidad de que subsistiese el orden moral en la hipótesis de la inexistencia de Dios no es, ni mucho menos, de planteamiento reciente. Ya lo hemos visto surgir más arriba, a propósito de Hugo Grocio. Ya en la Edad Media, Gregorio de Rimini había admitido que la obligación moral continuaría vigente aun cuando no existiese Dios. Ahora bien, esto es imposible. Ningún «contenido» puede tener validez universal si no está sustentado en Dios y por Dios. El fundamento de la moralidad concreta es Dios, no, es verdad, el Dios Legislador, sino, como vemos más arriba, el Dios Creador, porque la creación de la naturaleza humana *qua* racional es anterior, ontológicamente, a la Ley preceptiva, y basta para la especificación moral, en virtud de la conveniencia o disconveniencia a la razón. Santo Tomás, en la *quaestio* I, artículo 5, de *De Veritate*, afirma, frente a toda suerte de platonismos, antiguos y modernos, que ninguna verdad es eterna más que *secundum quod* está en la mente divina; por analogía podemos, pues, concluir que tampoco ningún

«valor» más que *secundum quod* está en Dios. Y a la objeción de que, según San Agustín, nada más eterno que el concepto del círculo o que dos y tres son cinco, verdades evidentemente creadas, el Aquinate contesta con la alternativa de aquella remisión a Dios, o con que aquí se tome la palabra «eterno» en la acepción de «perpetuo», «como se dice que las cosas naturales son perpetuas».

Es verdad que no pocos filósofos se oponen a la famosa frase de Dostoiéwski «si no existe Dios, todo está permitido», y algunos afirman, al revés, que es justamente el sentido moral el que nos hace acatar los Mandamientos de Dios y el que nos llevaría a rechazar los de un demonio creador; así, por ejemplo, Hans Reiner⁹. Pero aquí se confunden, por una parte, la cuestión de que, psicológicamente, este sentido moral pueda presentarse, en efecto, antes, separadamente, o contra la creencia de Dios, la cuestión del fundamento ontológico de la moral; y, por otra parte, que este fundamento de la especificación entre el bien y el mal morales no es la «ley», sino la conveniencia e inadecuación a la naturaleza racional, tal como ha sido creada por Dios.

El «ateísmo ético» se reduce, por tanto, a sí mismo al absurdo y, si es consecuente, tiene que desembocar en el derrocamiento nietzscheano de la moral, en el inmoralismo de André Gide, en la filosofía del absurdo de Camus, en el tremendo desorden moral de la filosofía de Sartre, en el nihilismo que denuncia Heidegger como signo de nuestro tiempo. Y solo se trata entonces, en un terrible círculo *in demonstrando*, por un lado, de reiterar que la «muerte de Dios» acarrea la disolución de todo «contenido» moral firme y válido; pero, por el otro, de suministrar una prueba existencial de la inexistencia de Dios, mediante la demostración de que *todo*, todos los crímenes, todas las aberraciones le están permitidas al hombre¹⁰. Este y no otro es el sentido de la apología filosófica del sadismo y de la toma en consideración de toda suerte de aberraciones morales. El ateísmo actual ya no es ético, eticista, salvo, en cierto modo, en Camus¹¹, pero sigue siendo, y más que nunca, activo, voluntarista, militante. Persigue la destrucción de Dios. Ese es, como veremos, el «contenido» único de su paradójica moral.

La actitud ética separada termina, pues, como vemos, en el absurdo, pasando previamente por el ateísmo ético. Pero su raíz se encuentra en el racionalismo. El ateísmo es un producto racionalista, una simplificación racionalista de la realidad. No es ninguna casualidad que sean los existencialistas franceses los ateos y que los grandes filósofos alemanes —Fichte, Schelling, Hegel y hoy Jaspers y Heidegger— rechacen el ateísmo. El ateísmo es un producto racionalista porque está separado de la vida real. El psicólogo de la religión Werner Gruehn —cultivador de una psicología de la religión concebida como ciencia positiva— ha mostrado experimentalmente en su libro *Die Frömmigkeit der Gegenwart*¹² que el ateísmo es un *Schreibtischprodukt*, un producto de lucubraciones racionalistas llevadas a cabo en la mesa del cuarto de trabajo. Pero por lo mismo, digamos

no otros, difícilmente refutable. Se refutaría con facilidad mediante una argumentación *ad absurdum*; pero esta solo vale para quienes rechazan el absurdo, no para quienes hacen de él —o dicen hacer de él— la cifra de su concepción de la existencia.

El hombre puede tener fe o no tenerla. Pero quien no la tiene, ¿es por eso ateo? Mas bien no sabe a qué atenerse, está en la duda. La actitud ética separada se revuelve contra la exhortación de Pascal, «toma agua bendita y terminarás creyendo», y dice que tal manera de proceder equivale a «hacer como si...», a representar la comedia de lo sagrado, a ser hipócrita. Pero ¿es verdad? Otra vez se mezcla el ateísmo como racionalismo simplificador. La «sinceridad» no agota la realidad anímica. El alma humana tiene muchos repliegues y contradicciones¹³. Por debajo de la *doblez* deliberada hay una *doblez* constitutiva. Puede salirse de ella con la gracia —«creo, Señor, ayuda mi incredulidad»— y también tomando partido contra Dios, buscando en la embriaguez fanática la salida de la duda. Es lo que hacen los ateos.

Capítulo 19

ABERTURA DE LA ETICA A LA RELIGION

Hemos visto, acabamos de ver, que el ateísmo ético se destruye a sí mismo. Hemos visto que el deísmo no satisface tampoco las exigencias morales para las que fue pensado. Entonces, si se quiere mantener a todo trance la no subordinación de la ética, es menester retroceder al concepto antiguo de una justicia puramente moral del hombre para con la divinidad, o bien mantener abiertas a la vez, pero enteramente separadas la una de la otra, la vía ética y la vía religiosa. Hemos estudiado ya estas dos posibilidades. Vamos a ver ahora que, tanto en uno como otro caso, la moral tropieza con su propio límite y necesita abrirse a la religión.

En el primer caso, el de la *iustitia erga Deum*, esto es evidente. El fariseo, el estoico, el pelagiano, también el «justicario» de Lutero, que pretenden ser, por sí solos, buenos ante Dios, tienen que reconocer, si apuran la autoexigencia hasta el final, la vanidad, la «utopía» de su intento. Fue la experiencia dolorosa de San Agustín, que consumió diez años de su vida intentando inútilmente vencer al pecado y ser justo para con Dios. Fue también la trágica experiencia de Lutero, que tuvo su origen en una acuciante preocupación moral, en una implacable exigencia ética, desquiciada por influjos ockamistas y pelagianos. Se suele ver en Lutero, sin más, al hombre que se levantó contra la Iglesia Católica. Pero aparte de que aquello contra lo que lucha es un maniqueo fabricado por él mismo —con materiales que, por desgracia, le proporcionaron en abundancia muchos católicos contemporáneos suyos— y que toma por el verdadero catolicismo, suele pasarse por alto el hecho de que, al luchar contra ese pretendido catolicismo, en realidad está luchando consigo mismo. La virulencia luterana quedaría inexplicada si aquellos ataques fuesen dirigidos a una realidad puramente exterior y, por tanto, ajena a él. No. Ese católico deformado contra el que Lutero combate fue, en realidad, él mismo. El reformador, antes de tomar la «vía religiosa» atravesó —digámoslo con palabras de Kierkegaard— el «estadio ético».

Dos caminos parecen brindar al *homo viator* paso hacia Dios. El primero, engañoso, es el de la autoperfección. Altivamente, confiando en las propias fuerzas, o en la ayuda de un pseudodios dispuesto siempre a secundar la iniciativa humana, se cree poder llegar a conquistar la gloria.

La tentación de perfección, la imperturbable confianza en sí mismo, y una especie de heroísmo ascético autosuficiente, son insidiosos y solapados enemigos del alma. Martín Lutero los conoció muy de cerca y los desenmascaró. Su crítica de la *iustitia propria* u *opinio iustitiae* —que en realidad no es sino la crítica del fariseísmo permanente— y la conciencia de que una *ética natural* (de Aristóteles o de quien sea) se queda en el umbral del drama religioso y, por tanto, es, en su optimismo ajeno a la situación concreta, una abstracción (problema que Maritain ha visto bien, aun cuando la solución por él propuesta no sea satisfactoria), si no hubieran pasado de ahí serían irreprochables. Los hombres de conciencia laxa minimizan sus pecados o no ponen cuidado en ellos; los de conciencia pervertida —recuérdese el proceso de la «mala fe» descrito por Sartre— se encamotean a sí mismos el carácter culpable de sus acciones y, a veces, merced a una refinada deformación, transforman los vicios en virtudes. Lutero, al contrario, ya desde su «estado ético», agravaba probablemente sus faltas y convertía en pecados lo que no eran más que escrúpulos y tentaciones. Después, toda su ascética consistió en lo que en diversas ocasiones llama la «magnificación» del pecado; esto es, en el ahondamiento en la conciencia de su gravedad. La frase de Kant, «el descenso al infierno del conocimiento de sí mismo», en nadie es más literalmente verdadera que en él. Es el propio Reformador quien, en diversas ocasiones, emplea la palabra *cognitio*. Pero nunca en el sentido de un conocimiento intelectual, frío, imparcial, por el cual el alma se volviese especulativa, especularmente sobre sí misma, como quien se mira en el espejo. La conciencia, en Lutero, no es nunca «desdoblamiento», sino «participación»; más aún, dolorosa, apasionada, lacerante «identificación». No contempla un «espectáculo», sino que vive una «tragedia». Pues no cabe la posibilidad de «aislar» el pecado, de considerarle por separado, de objetivarle —lo que los católicos llamamos «examen de conciencia»—, siendo como es carne de las propias entrañas. La *cognitio* luterana es, al mismo tiempo, tribunal, juez y condena. Su experiencia y su obra, en lo que tienen de justo, son el testimonio irrefragable de la insuficiencia de la «actitud ética», de la necesidad existencial que ella tiene de abrirse a lo religioso. Si Martín Lutero se hubiera detenido aquí, tendría razón. Pero una vez abierto, desde la moral, el acceso al «estadio religioso», en vez de absorber aquella en este —ética cristiana—, rechaza y destruye la instancia moral. Desde un extremo se ha caído en el otro.

Pero ni siquiera siempre es menester pasar, como San Agustín o Lutero, por esta experiencia de la incapacidad de cumplir la Ley, para que se abra el ámbito de la gracia. Es el caso de San Pablo. A San Pablo no le recordaba la conciencia de cosa alguna que hubiera hecho o dejado de hacer y, según nos dice, podría gloriarse más que nadie en el cumplimiento de la Ley. Según la experiencia paulina, se puede cumplir la Ley; pero esta rectitud farisaica no basta, no satisface al alma.

Incluso dentro de la situación precristiana, y aun pagana, se presintió la precedencia de la gracia. Ya lo vimos a propósito del «Eutifrón»: para ser verdaderamente piadoso hay que ser, previamente, amado por los dioses. Amamos a Dios con un destello de su mismo amor.

A priori, por pura reflexión metafísica, podría preverse el contrasentido de la *iustitia adversus Deum*. Solo sobre una concepción antropomórfica y en realidad nada divina de Dios —de los dioses, como decían los antiguos con pluralidad que está ya denunciando su incompreensión para la esencia de Dios— puede montarse la absurda pretensión de comportarse ante Él como ante otro hombre, como ante un príncipe, un señor de este mundo. Dios, como ha escrito Gabriel Marcel, no es un «Quelqu'un qui...» No podemos nunca conducirnos *frente* a Dios, sino porque, previamente, estamos en cierto modo envueltos por Él —*Das Umgreifende*, de Jaspers—, estamos en Él, sustentados, fundamentados, «religados» a Él.

Hasta aquí hemos visto que la pretensión de justicia para con Dios desemboca necesariamente en religión como don de Dios, o sea, que la religión-justicia se funda y posibilita por la religión-gracia¹. Ahora vamos a ver que también la ética independiente y mundana, la ética de *esta* vida, tropieza con límites, antinomias y tensiones que emplazan el problema, quiérase o no, en el reino de lo religioso. No se trata aquí, naturalmente, de «demostrar» esto (la demostración de la existencia de ese ámbito incumbe a la metafísica y teología natural, no a la ética), sino de mostrarlo a través de la experiencia, mediante una evocación de la *vida moral* y sus situaciones de «reenvío» a lo trascendente. Una de esas muestras, la disolución moral en que históricamente ha desembocado la «moral separada», ha sido examinada en el capítulo anterior. Junto a ella y entre estas situaciones señalamos la misma condición humana, el fracaso, las llamadas situaciones-límite, la dialéctica de fin y sentido, la dialéctica de «vocación» o «misión», «destino» y lo que realmente «es o será de cada uno de nosotros», el problema de la felicidad y el problema de la virtud. Esta relación no pretende, ni mucho menos, ser exhaustiva. Veamos cómo, a través suyo, trasparece lo religioso.

Descubrimiento filosófico y *a radice* experimental, propio de nuestro tiempo, es el de la «impotencia» y «menesterosidad» humana. Es verdad que una inflexión historicista tendería a ver en esta indigencia, más que algo inherente a la condición misma del hombre, una situación suya muy concreta, la de que estamos viviendo un «tiempo menesteroso». Pero incluso los que se inclinan a ver en nuestra filosofía, primariamente, el reflejo de nuestra vida, piensan sí que el hombre de otras épocas vivió más seguro de sí mismo y de su poder; pero piensan, asimismo, que esto ocurría porque se engañaba a sí mismo con una ilusión de seguridad.

Por otra parte, han sido muchos los sistemas filosóficos, desde el «nirvánico» de Schopenhauer hasta el secularizado de Heidegger, para los que la existencia humana se patentiza como «culpa», concepto inevitablemente religioso. No vamos a analizarlos. Nos conformaremos con aludir a una

moral «natural» y precristiana, la de Aristóteles. Para Aristóteles, el hombre virtuoso es el que tiende derechamente al bien, el que sabe dirigirse, el que se conduce rectamente. Pero ¿se trata de una *rectitud originaria* o bien de un *enderezamiento* posterior? ¿Cuál es en el hombre la tendencia más «inmediata», la del vicio o la de la virtud? Estas preguntas solo pueden contestarse en cuanto ellas mismas abren el ámbito de lo que está más allá de la moral, pues es el tema del «pecado original» el que asoma aquí. Aristóteles no puede decirse que sea pesimista respecto de la condición humana. Para él, la *hélix* de los más, de los «muchos», es intermedia (*metaxú*) entre la tendencia al bien y la tendencia al mal, pero se inclina más hacia este último². La virtud es, pues, para él, más bien, el enderezamiento de una condición torcida.

La aspiración del hombre contemporáneo no es ya, como en tiempos más gloriosos, el titanismo o el satanismo románticos, o el advenimiento del superhombre nietzscheano. Hoy se contenta con el «humanismo», pero humanismo quiere decir —escribe Saint-Exupéry— «llegar a ser hombre sin la ayuda de Dios». Mas ni siquiera esto es posible. Y entonces sobreviene el fracaso. Fracaso no solo de esta o la otra aspiración, sino, en un sentido más profundo, y como ha escrito Zubiri, «el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustantivarse». El fracaso en la idea misma del hombre, en el proyecto que se ha querido ser y que tal vez incluso se ha sido verdaderamente, cierra todas las perspectivas de una moral separada y entonces no quedan más salida que la desesperación o la religión.

Otro tanto acontece con las situaciones-límite, la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa. En otro lugar³ he hecho ver cómo la religiosidad contemporánea es predominantemente, al menos en sus testimonios literarios, religiosidad a la que se accede a través de la lucha desesperada, del riesgo, del abandono o de la soledad ante la muerte. Tampoco el sufrimiento adquiere sentido, como ha hecho ver Max Scheler, más que a la luz de la idea de sacrificio; es decir, transportando la cuestión del plano moral al religioso. La vivencia de la culpa como pecado, la del poder del mal y la de la idea de Satán⁴ señalan el tránsito de la concepción ética a la concepción religiosa de la vida, como lo señalan igualmente el arrepentimiento y la conversión.

La idea de fin, y en particular la de «fin último», es central en la ética. Como dice Santo Tomás, el fin no es de ningún modo extrínseco al acto, sino su principio *in intentione* —y su término— *in executione*. Pero la cuestión es esta: ¿Qué es lo que de verdad y por nosotros mismos podemos perseguir como fin? El activismo moderno ha pensado que todo podía «adquirirse», que la voluntad firme y decidida es la medida de nuestras realizaciones. Max Scheler, reaccionando excesivamente contra esta tendencia, ha negado, según vemos arriba, que se pueda «querer el bien moral» y afirmado que los valores morales solo se realizan cuando, sin ninguna segunda intención, respondemos adecuadamente a los otros valo-

res, respetando su jerarquía. Sin llegar a los extremos de Scheler, son muchos los que se dan cuenta de la limitación esencial de la voluntad moral. Lo más alto —ha escrito Jaspers— no puede ni siquiera ser convertido en fin; por ejemplo, llegar a ser una gran personalidad. Esta tiene que sernos «regalada». Lo único que podemos hacer es vivir en disposición de recibir este «regalo». O lo que es lo mismo, dicho en los términos que antes manejábamos, que el esfuerzo puramente moral tropieza con su propio límite; y ese «regalo» de Jaspers no es sino la «gracia» (gracia estrictamente dicha, o bien los designios de la providencia, en todo caso un mundo sobrenatural que circunda y envuelve el obrar humano).

La dialéctica de lo que llama Le Senne *destin, destinée y destination*⁵ patentiza lo que acabamos de decir. La *destination*, aquello a que nos sentimos destinados, es decir, la «vocación», la «misión», envuelve ya en sí misma un elemento trascendente. (¿Quién nos llama? ¿Quién nos ha enviado?) El «destino», el *fatum*, evidentemente también, aunque fuese una trascendencia impersonal, cósmica, la rectora de la suerte de los hombres. Entre la *destination* y el «destino», se abre su camino, la *destinée*: «La destinée d'un homme est un mixte de destin et destination... Une destinée... mérite le nom de morale dans la mesure où l'homme réussit à faire descendre dans son histoire le plus possible de sa destination»⁶. Reparemos, a este respecto, en que la situación actual del hombre frente a su destino es muy semejante a la antigua. La filosofía existencial se levanta sobre una concepción de la vida abrumada por el peso del destino, destino que hay que saber aceptar (*amor fati*, de Nietzsche) y en ello consiste el supremo mandamiento moral. El hombre ha sido «arrojado» a la existencia, su misma libertad es una «condena» y el ciego sentido de la vida es «ser para la muerte». Por eso, y frente a eso, el padre Maydiou ha podido escribir que «la foi est la certitude que par le Christ l'homme triomphe du destin et réalise sa destinée». Ahora bien, esa pesadumbre del destino, tan claramente apreciable en el pensamiento contemporáneo, no es sino una recaída en la concepción antigua. Ya Platón, en el mito de Er, al final de la *República*, deja muy escaso huelgo a la *destination*, puesto que la elección de la suerte se hace sobre patrones de existencia ya dados. Al final del helenismo, la preocupación del hombre se polariza en la liberación de la *Heimarméne*, que rige implacable y astrológicamente el destino humano. Los estoicos, casi como los actuales discípulos de Nietzsche, propugnan una paradójica liberación de aquella, que consiste, justamente, en aceptarla y quererla. Frente a ellos se presentarán dos fórmulas de salvación —salvación del destino—, la gnosis y, para los gnósticos cristianos, el bautismo. En cualquiera de estos casos, antiguos y modernos, es patente la vivencia de determinación supramoral de la existencia humana.

Otro tanto acontece con el problema de la felicidad, cuyo tratamiento en Aristóteles es muy instructivo. Aristóteles distingue tres conceptos: *eupraxia* o buena conducta, bien obrar; *eudaimonia* o felicidad, y *makariotés* o bienaventuranza, beatitud. En realidad, solo la primera depende del

hombre, y ni siquiera enteramente, porque está condicionada por el *óχιος* «*ὁ καθ' ἑαυτὸν ἐστίν*»⁷, por nuestra complexión natural, por nuestra *ἐχράτεια* o *σωφροσύνη*; la felicidad, *eudaimonia*, como su mismo nombre denota, encierra ya en sí algo «divino», depende, al menos en parte, de los dioses⁸. En cuanto a la *makariotés*, escapa por completo a las posibilidades morales del hombre⁹. Aquí irrumpen la *tyche* con sus dos modos, la *autykhía* y la *dystykhía*¹⁰. La «fortuna» y lo que llamamos «azar» son, como el destino, poderes supramorales. El hombre está inserto en un orden que ni siquiera le es dado entrever. Solo la religión puede decirnos algo sobre él.

En fin, igual que la felicidad, también la elevación de sentimientos, solamente en parte depende de nosotros. No podemos «esperar», «creer» o «amar» a nuestro arbitrio, y esto aun en el plano puramente natural. La teoría cristiana de las «virtudes infusas» se levanta sobre una experiencia estrictamente natural: la de que no todas las virtudes están siempre a nuestro alcance. De nuevo se manifiesta aquí la necesaria abertura de la moral a la religión¹¹.

Capítulo 20

RECAPITULACION DE LOS RESULTADOS OBTENIDOS

Toda esta primera parte ha tenido un carácter de *introducción* a la teoría ética propiamente dicha, que se desarrollará en la segunda parte. En ella hemos perseguido una definición o delimitación de lo ético, para lo cual hemos buscado el punto de partida en los que nos han parecido principios fundamentales de la ética, a saber: el principio etimológico, el principio prefilosófico, el principio genético-histórico, el principio antropológico o psicológico y el principio metafísico y de teología natural. Ahora, deteniéndonos un momento en nuestro camino —método— y volviendo la vista atrás, vamos a intentar obtener de él una visión recapituladora. He aquí el resumen, los pasos principales de nuestra investigación:

1. Los dos primeros principios, el etimológico y el prefilosófico, han poseído una significación meramente *anticipatoria*. El filosofar no consiste en partir de cero, pues, cuando menos, se parte del «nombre» de aquello que se intenta conocer y de la idea más o menos vaga que, previamente a todo filosofar, tenemos de ello. El resultado principal de la indagación etimológica, es decir, el descubrimiento anticipatorio del *éthos* como objeto de la ética, comenzará a ser plenamente asimilado desde el comienzo de la segunda parte. Y en cuanto al principio prefilosófico, algunas de cuyas anticipaciones se han visto ya corroboradas, puede decirse otro tanto.

2. El estudio del principio genético-histórico nos ha mostrado, negativamente, cómo la ética no puede ser reducida a la política ni a la sociología. Pero desde un punto de vista positivo, nos ha hecho ver que posee una constitutiva dimensión social:

a) En cuanto que lo que hagamos de nosotros mismos, tenemos que hacerlo, no en abstracto, sino dentro de una situación concreta, que es, ante todo, *situación social*. Nuestros actos se dan en un mundo; es decir, en una conexión real de sentido. Y de la misma manera que tienen unos antecedentes sociales merced a los cuales han sido posibles, tendrán, inexorablemente, unas consecuencias también sociales. Cerrar los ojos a ellas es el pecado capital de toda ética abstracta como la de Kant.

b) En cuanto que de lo que nosotros, cada uno de nosotros hagamos, son *corresponsables* —para bien y para mal— los otros. Y recíprocamente, al hacernos a nosotros mismos, contribuimos a hacer a los demás, nos

hacemos corresponsables de su suerte, cooperamos a doblegar en *destin* o a levantar a *destinée* la mera *destination* de los otros hombres. Pues formamos con ellos una unidad, estamos insertos en una solidaridad ética.

3. El principio antropológico nos descubrió negativamente que la ética no puede ser reducida a un capítulo de psicología, como pretende el psicologismo, pero, positivamente, que emerge de la psicología o antropología, en cuanto que todo hombre, sea bueno o malo, y antes de serlo, es forzosamente moral, por ser inteligente y libre; moral en el sentido de la *moral como estructura* porque tiene que justificar su vida, en su totalidad y, acto por acto, en cada una de sus partes.

¿En qué consiste esta justificación? En ajustar mi realidad presente a mi realidad futura, ajustamiento que se hace a través de las ideas, propósitos, proyectos, con vistas siempre a un fin, a un «bien». La justificación se hace, pues, siempre en función del futuro, al contrario de lo que piensa el behaviorismo puro de la conexión directa estímulo-respuesta, para la cual el comportamiento se explica en función del pasado; al contrario también de lo que afirma el psicoanálisis, para el cual es la existencia —o inexistencia— en nuestro pasado de «fijaciones», «represiones», «complejos», lo que determina nuestra conducta actual. La terapéutica psicoanalítica se propone, por tanto, más que una finalidad positiva, la negativa, consistente en liberarnos de la «frustración», del «fracaso» o de la «inadaptación».

De la confrontación de la ética con la psicología ha resultado que la moral emerge, necesariamente, de ella —forzosidad de la realidad moral, exigida por la naturaleza humana misma—, y vuelve, en cierto modo, a ella, en cuanto uno de los especificativos del acto moral —el *finis operantis*, dicho con mayor amplitud, la «buena voluntad»— se determina y establece psicológicamente, y en cuanto, frente a todo apriorismo, es fundamental el papel de la experiencia en la vida moral. (Lo cual demanda que esta «psicología de la moralidad» sea desarrollada en función de la totalidad o el sentido de la vida y tenga una orientación caracterológica, como la tiene la buena porción de psicología que se contiene en la ética aristotélica.) La virtud, las virtudes, no están ahí, *a priori*, como trajes en un almacén de ropas hechas, esperando que los hombres se revistan con ellas, y ante el filósofo moral para que las «deduzca» racionalmente, sino que se van alumbrando y descubriendo en un lento proceso histórico-moral. Este «empirismo», este carácter «epagógico» de la moral, como diría Zubiri, no tiene nada que ver, según mostraremos, con el relativismo moral.

Sobre la «moral como estructura» se levanta la «moral como contenido». Precisamente porque el hombre es libre, precisamente porque sus tendencias tienen una estructura inconclusa y hay que preferir siempre entre ellas para ejecutar cualquier acción, cobra sentido demandarle que prefiera no arbitraria o subjetivamente, sino conforme a un determinado proyecto fundamental —fin último— y con arreglo a unas normas de razón —ley natural.

4. Ahora bien, el ámbito de la moral como contenido se abre, por una parte, desde la metafísica y la teología natural (principio metafísico), en las cuales se funda. Pero ¿basta la ética así constituida para conducir al hombre a su destinación? No, la moral ha de abrirse a otro nuevo ámbito, el de la religión. Y esto en un doble sentido:

a) En cuanto que el hombre, para no perderse en el error moral, necesita de la Revelación; y

b) En cuanto que, para no perderse en la impotencia moral, el hombre necesita absolutamente de la gracia divina.

Con lo cual estamos ya en condiciones de saber —aun cuando solamente en líneas generales— lo que tenemos que hacer. Y a través de cada uno de los actos de nuestra vida lo vamos y nos vamos haciendo. Pero este «irnos haciendo» tiene dos vertientes, la primera de las cuales consiste en lo que, siguiendo a Zubiri, hemos llamado «ajustamiento» o «justificación» y que se lleva a cabo en la preferencia, con cada acto, de una entre mil diversas posibilidades.

5. La segunda vertiente consiste en que, a través de esa preferencia, la posibilidad elegida es elevada a la categoría de *realidad*. Esa realidad *sui generis* es *mi realidad*, la realidad moral, y consiste en la apropiación de las posibilidades que realizo. Si robo, me hago ladrón; si mato, homicida; si preparo las lecciones con cuidado y competencia, me hago buen profesor; y si realizo mi destinación, me hago *simpliciter* bueno. Y así, mediante las sucesivas apropiaciones, voy forjando, a lo largo de la vida, mi *éthos*, carácter o personalidad moral (principio etimológico, prefilosófico y antropológico).

¿Conforme a qué se va adquiriendo este *éthos*, carácter o personalidad moral? Conforme a un proyecto fundamental y una idea del bien, en los que, en principio y en cierto modo, cabe todo lo que el hombre haga, puesto que todo cuanto hace lo hace *sub ratione boni*. El hombre está puesto, pues, en la condición de decidir cuál va a ser su bien, de realizarlo en el mundo y de apropiárselo personalmente. Y en hacer todo esto rectamente es lo que consiste la moral.

Segunda parte

EL OBJETO DE LA ETICA

Capítulo 1

EL OBJETO MATERIAL DE LA ÉTICA

Se suele definir la Ética como la parte de la filosofía que trata de los actos morales, entendiendo por actos morales los medidos o regulados por la *regula morum*. De tal modo que el objeto material de la Ética serían los *actos humani* (a diferencia de los *actos hominis*); es decir, los actos libres y deliberados (perfecta o imperfectamente). Y el objeto formal, estos mismos actos, considerados bajo la razón formal de su ordenabilidad por la *regula morum*. Pero dejemos por ahora la *regula morum* que transporta el problema moral, demasiado pronto, al plano de su contenido, y digamos provisionalmente que el objeto formal lo constituirían los actos humanos en cuanto ejecutados por el hombre y «regulados» o «ordenados» por él. O, dicho de otro modo, los actos humanos considerados desde el punto de vista del «fin» o «bien», pero tomando estas palabras en toda su indeterminación, porque vamos a considerar la moral como estructura antes de entrar en su contenido. Mas, previamente, debemos hablar del objeto material, porque tras cuanto se ha escrito en la primera parte, la concepción clásica del objeto material se nos ha tornado problemática.

Hemos visto que la moral surge de la psicología o antropología y, materialmente, acota su ámbito dentro de ella. El objeto material de la Ética ha de ser, por tanto, aquella realidad psicológica que ulteriormente tematizaremos, considerándola desde el punto de vista ético. Ahora bien, ¿cuál es, en rigor, el objeto material de la Ética? ¿Lo constituyen los *actos*, según se afirma generalmente? La palabra *ética* deriva, como ya vimos, de *éthos*; la palabra *moral*, de *mos*. Ahora bien, ni *éthos* ni *mos* significan «acto». *Éthos*, ya lo sabemos, es «carácter», pero no en el sentido de temperamento dado con las estructuras psicobiológicas, sino en el de «modo de ser adquirido», en el de «segunda naturaleza». ¿Cómo se logra esta «segunda naturaleza», este *éthos*? Ya lo vimos también: es la costumbre o hábito, el *éthos*, el que engendra el *éthos* (hasta el punto de que el *éthos* no es sino la estructuración unitaria y concreta de los hábitos de cada persona). En latín la distinción entre el carácter o modo de ser apropiado y el hábito o costumbre como su medio de apropiación (y como su «rasgo» aislado), no aparece tan clara, porque la palabra

mos traduce a la vez a *éthos* y a *éthos*. Santo Tomás ya lo señala agudamente:

Mos autem duo significat: —quadoque enim significat consuetudinem...; quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum: unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores*... Et haec quidem duas significaciones in nullo distinguuntur: nam *ethos* quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; et scribitur per η graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per α.

Dicitur autem virtus moralis a *more*, secundum quod *mos* significat quandam inclinationem naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quae significat consuetudinem: nam consuetudo quadammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali¹.

Sin embargo, hay que anotar que *mos*, en el sentido de *éthos*, se contamina de *mos* en el sentido de *éthos* o *consuetudo*, sentido este que acaba por imponerse; y justamente por eso Santo Tomás, pese a su fina percepción, no puede evitar —según veremos— la debilitación del sentido de *éthos* que, como se advierte en este texto, pasa a significar *habitus*, que es más que *consuetudo* o *éthos*, pero menos que carácter o *éthos*, aunque, por otra parte, contenga una nueva dimensión —la de *habitud* o *habitud*— ausente en aquellas palabras griegas, pero presente, como ya vimos, en *héxis*. La palabra *habitud* significa, en primer término, igual que *héxis*, «haber» o «posesión»; pero en la terminología escolástica cobra además explícitamente un precioso sentido, que ya aparecía en *héxis* y que conserva el vocablo castellano «hábito», por lo cual, para traducirlo, es menester recurrir al cultismo «habitud». Santo Tomás ha distinguido muy bien ambos sentidos:

Hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum: a quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur: —uno quidem modo secundum quod homo vel quaecumque alia res dicitur aliquid habere—; alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud².

Habitud significa, pues, primeramente, «haber» adquirido y apropiado; pero significa además que este «haber» consiste en un «habérselas» de un modo o de otro, consigo mismo o con otra cosa; es decir, en una «relación», en una «disposición a» que puede ser buena o mala³: la salud, por ejemplo, es una buena disposición del cuerpo para la vida; la enfermedad, al revés, mala disposición. Pero ¿en orden a qué dispone la *habitud* moral? En orden principalmente al acto⁴. Los hábitos son *habitudes* en orden a la naturaleza y, a través de ella, a su fin, la operación. Consisten, pues, en disposiciones difícilmente admisibles para la pronta y fácil ejecución de los actos correspondientes. Los hábitos se ordenan, pues, a los actos, y, recíprocamente, se engendran por repetición de actos. Ahora comprendemos la enorme importancia psicológica, y por ende moral, de los hábitos: determinan nuestra vida, contraen nuestra libertad, nos *inclinan*⁵, a veces por modo casi inexorable: «Virtus enim moralis agit in-

elinando determinate ad unum sicut et natura»⁶, puesto que la costumbre es, en cierto modo, naturaleza⁷. Y así puede llegar un momento de la vida en que la responsabilidad moral del hombre radique, mucho más que en el presente, casi totalmente comprometido ya, en el pasado; mucho más que en los actos, en los hábitos.

Tras los anteriores análisis —los de este capítulo y todos los de la primera parte— vemos que la Ética o Moral, según su nombre, tanto griego como latino, debe ocuparse fundamentalmente del carácter, modo adquirido de ser o inclinación natural *ad agendum*; y puesto que este carácter o segunda naturaleza se adquiere por el hábito, también de los hábitos debe tratar la Ética.

Ahora bien: en este nuevo objeto material —carácter y hábito— queda envuelto el anterior, los actos, porque, como dice Aristóteles, τα των ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ εἴσεις γίνονται⁸. Hay, pues, un «círculo» entre estos tres conceptos, modo ético de ser, hábitos y actos, puesto que el primero sustenta los segundos y estos son los «principios intrínsecos de los actos»⁹, pero, recíprocamente, los hábitos se engendran por repetición de actos y el modo ético de ser se adquiere por hábito. Estudiemos, pues, a continuación, y en general, los actos, los hábitos y el carácter, considerados como objeto material de la Ética.

Empezando por los actos, lo primero que debemos preguntar es cuáles, entre los actos que el hombre puede ejecutar, importan a la ética. La Escolástica establece dos divisiones. Distingue, por una parte, los *actus hominis* que el hombre no realiza en cuanto tal, sino *ut est natura quaedam* y los *actus humani* o *reduplicative*, es decir, actos del hombre en cuanto tal hombre. Solo estos constituyen propiamente el objeto de la Ética, porque solo estos son perfectamente libres y deliberados. Mas, por otra parte, parece que también ciertos actos no bien deliberados son imputables al hombre. Entonces se establece una segunda distinción entre actos *primo primi*, provocados por causas naturales y ajenos por tanto a la Ética; actos *secundo primi*, imputables, por lo menos a veces, o parcialmente, en los cuales el hombre es movido inmediatamente por representaciones sensibles; y los actos *secundo secundi*, que son los únicos plenamente *humani* en el sentido de la división anterior¹⁰.

Naturalmente, solo un análisis casuístico y a la vez introspectivo podría establecer la imputabilidad de cada uno de esos actos que se mueven en la frontera indecisa de la deliberación y la indeliberación. Lo que en una teoría de la Ética nos importa señalar es el contraste, a este respecto, entre la época moderna por un lado y Aristóteles, el cristianismo y la Escolástica antiguos y la psicología actual de la moralidad por el otro. En la Edad Moderna, época del racionalismo y también del apogeo de la teología moral, se tendía a limitar la imputabilidad a actos que proceden de la pura razón, porque desde Descartes se había afirmado en realidad una mera unión accidental del alma y el cuerpo y se pensaba que el alma y la razón son términos sinónimos. Por tanto,

solo los actos «racionales» (no ya deliberados, sino *discursivamente* deliberados) serían propiamente humanos.

Aristóteles, por el contrario, pensaba que los malos movimientos que surgen en el alma constituyen ya una cierta imperfección, aunque sean reprimidos por ella: justamente por esto, tal sojuzgamiento o ἐγκράτεια no constituye virtud, sino solamente semivirtud. Le falta aquietamiento de la parte racional del alma, le falta la armonía interior o σωφροσύνη.

Para el cristianismo, el problema era más difícil, porque tenía que contar con el *fomes peccati*, secuela del pecado original, rescoldo de movimientos desordenados que, sin embargo, en sí mismos, no constituyen pecado. Y, por otra parte, tenía que contar también con las tentaciones. A pesar de todo, el gran sentido ascético y el gran sentido de la unidad humana inclinaban a juzgar que el hombre asistido de la gracia puede, mediante una vigilancia elevada a hábito, prevenir un movimiento desordenado antes de que nazca.

Los estudios actuales a que nos hemos referido en el capítulo 8 de la primera parte, el psicoanálisis, la psicología de la moralidad, nos han mostrado, en primer lugar, que la vida espiritual no siempre, ni mucho menos, se desarrolla en forma de «debate» discursivo, como acontece en los autos sacramentales; pero que esto no empece a la libertad y la imputabilidad. El hombre sabe manejar con gran destreza su subconsciente, remitir allí lo que no quiere «ver», no preguntarse demasiado, no cobrar conciencia de lo que no le conviene, producir previamente una oscuridad en el alma para no poder advertir luego lo que allí ocurre, etcétera. Por otro lado, los movimientos desordenados no surgen aisladamente, sino que se van preparando, mediante mínimas claudicaciones, una atmósfera de disipación en la que consentimos entrar, una lenidad interiormente tolerada, etc. Los actos, por pequeños que sean, no nacen por generación espontánea, ni existen por sí mismos, sino que pertenecen a su autor, el cual tiene una personalidad, unos hábitos, una historia que gravitan sobre cada uno de estos actos. El gran error de la psicología clásica ha consistido en la atomización de la vida espiritual. Los actos de voluntad se tomaban aisladamente, como si se pudieran separar de los otros actos, precedentes y concomitantes, como si se pudieran separar de la vida psicobiológica entera y de la personalidad unitaria. La vida espiritual forma un conjunto orgánico.

Pero la psicología clásica no sólo ha atomizado la vida en actos, sino también cada acto. El análisis del acto de voluntad, llevado a cabo por Santo Tomás¹¹, está justificado. Distingue en él diferentes momentos o actos, unos respecto al fin, *velle*, *frui* e *intendere*, y otros con respecto a los medios, la *electio*, el *consilium*, el *consensus*, el *usus* y el *imperium*. Entiende por *velle* o *amare* la tendencia al fin en cuanto tal y sin más, y por *frui* la consecución del fin. *Intendere* no es una mera inclinación al fin como *velle*, sino en cuanto que ella envuelve los medios necesarios para alcanzarlo. La *electio* es la decisión —siempre de los medios—; el

consilium, el acto de tomar consejo o deliberar; el *consensus* o «applicatio appetitivae virtutis ad rem», es decir, la complacencia o delectación («si se ha consentido o no», como nos suelen preguntar en el confesionario); y el *imperium* o *praeceptum*, que, como se sabe, discuten los escolásticos si es acto de la razón, como piensan Santo Tomás y los tomistas, o de la voluntad. Quienes se han dedicado a la «explotación» de estas indicaciones de Santo Tomás, que han sido principalmente Gonet y Billuart, y posteriormente Gardeil, han ordenado cronológicamente estos actos, añadiendo de su cosecha algunos para completar la serie, como la aprehensión o *prima intellectio*, el último juicio práctico, el juicio discrecional de los medios o dictamen práctico, distinguiendo entre uso activo y uso posesivo de los medios y hasta entre *adeptio finis* y *fruitio*, señalando, entre todos ellos, los que son actos del entendimiento y los que son actos de la voluntad y haciendo que unos y otros se alternen rigurosamente (esto último es la razón de que haya sido menester arbitrar actos nuevos). Decía antes que el análisis de Santo Tomás es legítimo. Pero ¿quiere decir que pueden aislarse cada uno de estos momentos? ¿No se pierde así la esencia unitaria del acto de voluntad, paralelamente a como aislando cada acto unitario se perdía de vista, según veíamos antes, la esencia unitaria de la vida espiritual? Es lícito analizar teoréticamente los momentos que constituyen o pueden constituir un acto, pero siempre que no se pierda de vista que todos esos momentos están embebidos los unos en los otros, que se interpenetran y forman una unidad en la realidad de cada acto *in concreto*.

Por consiguiente, frente al abuso del anterior análisis, hay que decir por de pronto que la serie cronológica —no establecida por Santo Tomás— es completamente abstracta y convencional, propia de una psicología asociacionista (el asociacionismo no es exclusivo de la teoría que se conoce con tal nombre). Por otra parte, y como tendremos ocasión de ver más adelante, la distinción de fines y medios es mucho más cambiante y problemática de lo que tal psicología supone. Finalmente, ese análisis del acto de voluntad será válido en el mejor de los casos y con todas las reservas señaladas cuando la voluntad procede reflexivamente. Ahora bien: ¿procede siempre así? La experiencia introspectiva nos muestra que no. Pero entonces es indudable que mucho más que la descomposición *après coup* de un acto unitario nos importa descubrir cuál es la esencia de ese acto unitario de voluntad o, dicho con otras palabras, averiguar qué es *querer*.

Esta esencia no puede consistir en el mero y voluble *velle*, en lo que los escolásticos llaman *prima volitio* y que no es todavía más que un puro «deseo», una «veleidad». Tampoco en la *intención*, que es solo una vertiente del acto —su vertiente interior— frente a la plena realización. Ni tampoco, como quiere el voluntarista decisionismo moderno, en la *elección*, porque siempre se resuelve, como dice Santo Tomás, «ex aliquo amore». Preguntémosnos, pues, de nuevo, ¿qué es querer? Reparemos en

que, como hace notar Zubiri, la palabra española «querer» significa a la vez «apetecer» y «amar» o deleitarse en lo querido; es decir, que funde en una sola palabra, *velle* y *frui*, hace consistir el *velle* en *frui*. La palabra *frui* suele traducirse por disfrutar; pero antes de disfrutar significa, como escribió San Agustín, «*amore alicui rei inhaerere propter se ipsam*», en contraste con *uti*, «*propter aliam*»¹². En este sentido primario se fruye mucho antes de disfrutar, se fruye desde que se empieza a querer porque hay una fruición anticipada o proyectiva (el día más feliz es siempre, como suele decirse, la víspera) y una fruición de lo conseguido y poseído, que es el disfrute. La fruición en el orden de la ejecución (*in executione*) está ya al principio, como motor del acto y en el proceso entero. (Dom Lottin ha visto bien¹³ que el momento del *consensus* no puede aislarse entre el *consilium* y el dictamen práctico, porque en realidad está penetrado el proceso entero; pero esto es así justamente porque el *consensus* representa la *fruitio* en la distensión temporal del acto.) La fruición, como el fin, «*se habet in operabilibus sicut principium in speculativis*». De todo lo cual se concluye que, como dice Zubiri, la esencia de la volición o acto de voluntad es la fruición y todos los demás momentos, cuando de verdad acontecen y pueden distinguirse o discernirse, acontecen en función de la fruición. De la misma manera que el razonamiento no es sino el despliegue de la inteligencia como puro atencimiento a la realidad, la voluntad reflexiva y propositiva no es más que la modulación o distensión —el delecteo, por así decirlo— de la fruición. Esta modulación o distensión no siempre entra en juego. Por ejemplo —sigo uno del propio Zubiri—, si estoy hambriento, sin haberme dado cuenta de ello, y veo de pronto un plato apetitoso, inmediatamente se produce en mí una fruición —que se manifiesta biológicamente en la secreción de jugos salivares, en que «se me hace la boca agua»— que culminará en la realización del acto de comer, de saborear, paladear y deglutir el alimento. Pero si —para continuar con el mismo ejemplo—, estando hambriento no tengo alimento a mi alcance, entonces sí puede ponerse en marcha el complicado proceso al principio descrito, aunque nunca o casi nunca con todas sus etapas discernibles y, desde luego, si se trata de un acto plenario de voluntad, de un auténtico querer, sin que quepa separar los fines de los medios. Por ejemplo, cuando nos casamos, el matrimonio no es un fin para tener hijos ni para ninguna otra cosa, sino que el amor lo penetra y unifica todo. La complicada teoría de los fines primarios y secundarios solo entra en juego realmente para quienes no quieren plenamente el matrimonio, para quienes se casan por conveniencia, para los «calculadores». (La teología moral de la época moderna ha sido pensada, si no con vistas al pecado, sí por lo menos contando con la imperfección y la fragilidad: la teología moral moderna ha sido *Grenzmoral*, moral de delimitación entre lo que es y lo que no es pecado.)

Ahora bien, al descubrir que la fruición, como acción de fruir, constituye la esencia del acto de voluntad, no hemos puesto de manifiesto

más que una de las dimensiones de éste, lo que tiene de *acto*, es decir, de transeúnte. Pero ya sabemos que *haciendo* esto o lo otro llegaremos a *ser* esto o lo otro; sabemos que al realizar un acto realizamos y nos apropiamos una posibilidad de ser: si amamos, nos hacemos amantes; si hacemos justicia, nos hacemos justos. A través de los actos que pasan va decantándose en nosotros algo que permanece. Y eso que permanece, el sistema unitario de cuanto, por apropiación, llega a tener el hombre, es, precisamente, su más profunda realidad moral.

Capítulo 2

CARACTER, HABITOS, ACTOS

Realidad moral que, gracias a nuestras indagaciones antropológica, etimológica y prefilosófica, ya conocemos: son los hábitos¹, y es, sobre todo, el carácter moral. La ética escolástica en definitiva también admite los hábitos como objeto material de la Ética, en cuanto que los considera como «principio intrínseco de los actos». Pero ¿se concibe que la realidad moral del hombre consista en un mero conglomerado de hábitos, virtudes y vicios, sin radical unidad? La única manera de superar este «asociacionismo» es admitir que esos hábitos se anclan y unifican en una realidad ética más profunda, el *éthos* o carácter moral.

Ya hemos dicho repetidas veces que este, el *éthos* o carácter moral, consiste en todo aquello que hemos retenido y nos hemos apropiado en cuanto a nuestro modo de ser toca, viviendo. Pero en conjunto, ¿forma realmente una figura? Evidentemente, sí. (Si bien la unidad puede ser mayor o menor y ciertamente hay personalidades que consisten en discordia, escisión interna y «conciencia desgraciada».) Teología y filosofía moral nos están mostrando la unidad del carácter moral. ¿Y no es ese el mismo sentido unitario del concepto de carácter que manejan psicopatólogos y caracterólogos², prescindiendo aquí, naturalmente, de su problematicidad? Incluso algunos escolásticos han vislumbrado algo de esto³. En fin, hoy dos filosofías verdaderamente importantes, la de Heidegger y la de Zubiri, levantan la ética, como parece lógico y, desde luego, como es etimológico, sobre el concepto de *éthos*; y Ortega, sin emplear esta palabra —como tampoco Zubiri—, había afirmado ya, criticando el utilitarismo y apelando expresamente a la moral cristiana, que la bondad es «primariamente cierto modo de ser de la persona»⁴. Heidegger parte, como hemos visto, de la acepción primaria de esta palabra: *éthos* como «morada», «estancia». Zubiri, de la acepción más usual, de la acepción viva en la época de Aristóteles, fundador de la ciencia ética: *éthos* como carácter. (Debo aclarar, sin embargo, que yo no le he oído referencia a esta palabra, sino a la latina *mos*.) Es verdad que también algún otro sistema filosófico ha centrado la ética en el concepto de carácter. Al principio de este libro hemos aludido en este sentido a los estoicos. El nombre de Schopenhauer debe ser mencionado también. Pero para Schopen-

haber el carácter moral es congénito, la experiencia solo nos sirve para conocerlo, de ninguna manera para modificarlo, y lo que suele llamarse «carácter adquirido» no es, según él, sino conocimiento de nuestro «carácter inteligible»⁵. Se rompe así la conexión entre el carácter y los hábitos y procediendo al revés que la ética usual, el objeto material propiamente dicho de la filosofía moral no lo constituyen ya, según Kopenhauer, ni los actos ni los hábitos, sino solamente el carácter.

Ahora bien: es preciso reconocer que la *tradición filosófica explícita* perdió pronto de vista el *éthos* como objeto de la Ética. Tan pronto, que en el origen mismo de la Ética, que es aristotélico, está oculto, presente, pero latente ya. ¿Por qué ha ocurrido así? Aparte el hecho, ya señalado a su tiempo, de que la lengua latina careciese de una palabra que significase pura y exclusivamente *éthos* y que la confusión semántica de *mos* haya facilitado, sin duda, la confusión filosófica, a mi entender, hay dos razones que explican esta pérdida del concepto de *éthos*. La primera es la de que el *éthos* o carácter, por constituir la raíz unitaria de los hábitos, es menos visible que estos, manifestaciones suyas, y, *a priori*, menos visible aún que los actos. La segunda razón, válida sobre todo dentro del orbe intelectual escolástico, es la de que el *éthos* no es un concepto práctico (ni se manifiesta ni puede modificarse directamente, sino solo a través de los actos y hábitos), en tanto que la Ética se constituyó como una ciencia práctica y la ética escolástica en particular como mera reducción o disminución de la teología moral (organizada fundamentalmente para el uso práctico del confesonario y la dirección espiritual), como una teología moral amputada del elemento sobrenatural⁶.

Esta pérdida del concepto del *éthos* en cuanto pérdida del sentido unitario de la realidad moral, se tradujo históricamente en una creciente atomización de la vida psíquica, sobre la que ya hemos hablado (aislamiento de los actos entre sí y descomposición de cada acto en los doce o catorce a que antes nos hemos referido) y de la vida moral (ética centrada en los actos con su consecuencia lógica, la admisión de actos morales indiferentes). Estos dos procesos —pérdida de la conciencia de la realidad del *éthos* y atomización psíquicomoral— se han desarrollado de consuno: Santo Tomás, cuyo análisis del acto de voluntad no tiene todavía, como hemos visto, sentido atomizante, no admite los actos indiferentes *in individuo* y hace suya la sentencia traducida de Aristóteles, *quodis est unusquisque, et talis videtur finis ei*⁷, que supone una cierta conciencia de la unidad moral. Sus discípulos, especialmente los de la época moderna, han ido perdiendo progresivamente esta conciencia. Pero hoy ha surgido ya, en el seno de la Escolástica, una fuerte reacción contra la ética atomizante, reacción de la cual vamos a examinar ahora mismo una muestra a mi parecer exagerada y simplificadoria.

El objeto material de la Ética parece, pues, constituido por el carácter (*éthos*), los hábitos y los actos humanos. Pero con esto, ¿está dicho todo? Cabe objetar que lo que importa no son los actos aislados —por lo me-

nos lo que importa fundamentalmente—, ni engendrando un hábito más o menos duradero, pero tampoco el carácter que, tomado en sentido ético, puede cambiar, sino que, como señala Aristóteles, carácter y hábitos han de prolongarse «en la vida entera», porque «una golondrina no hace verano ni tampoco un día»⁸. Entonces el objeto unitario de la moral sería la vida en su unidad temporal o, como suele decirse, la «vida moral», de la cual actos y hábitos constituirían simples elementos. Jacques Leclercq ha insistido en este punto de vista:

«Une fausse conception... de la morale, conception qui ne considère que les actes pris en particulier; la vie morale se réduit alors à une série d'actes indépendants les uns des autres qu'on examine un à un, comme s'ils formaient autant d'entités indépendantes. Les actes dépendent tous les uns des autres. La vie de l'homme forme un *tout* et la vie morale n'échappe pas à cette loi. Chacun de nos actes porte en lui le poids de toute notre vie...»⁹. «La vie morale doit être comprise comme un *tout continu*, comparable à la croissance d'une plante ou d'un animal»¹⁰; «c'est l'ensemble de la vie qui importe, non un acte en particulier, pris isolément»¹¹. «L'objet de la morale est donc la réalité même de la vie»¹². «La vie morale est toute la vie prise d'un certain angle»¹³.

Hemos visto desplazarse el objeto fundamental de la moral desde los actos a los hábitos, y ahora según Leclercq, a la vida en su totalidad. Sin duda Leclercq tiene razón en sus consideraciones, pero estas se hallan tocadas de un cierto bergsonismo, pues junto a la *continuidad* de la vida es menester subrayar también su *discontinuidad*: la vida no es una «corriente», una unidad fluida e inarticulada, y la metáfora del crecimiento de una planta o de un animal es desafortunada. Justamente esta «articulación» supone nada menos que la posibilidad de rehacer la vida, de cambiar su sentido. Pero, sobre todo, a Leclercq parece no habersele ocurrido siquiera la pregunta fundamental, que es esta: esa vida en su totalidad a la que él apela, la vida en su unidad de sentido, ¿cómo aprehenderla? ¿Cómo «tener junto», esto es, constituir en objeto lo que es pura distensión temporal? ¿Es esto posible? A esta pregunta hay que contestar que sí es posible de dos maneras, *realmente* y *vivencialmente*. Por modo real es precisamente en el *éthos* o carácter, como sabemos ya, donde se decanta y posa, donde se imprime lo que permanece y queda de ese fluir y pasar que es la vida. Vivencialmente se aprehende en actos de dos clases: *discursivos* e *intuitivos*. Los discursivos consisten en la referencia de todas y cada una de nuestras acciones, de la vida entera, al fin último o sentido de la vida; referencia sobre la que pronto hemos de hablar, porque es el tema de la moral como contenido. Pero además de los actos discursivos hay otros intuitivos, que tampoco es posible tomar por separado, atomizadamente, porque justamente son ellos los que descubren la unidad de la vida. Tales actos ostentan ese carácter privilegiado, ora resumidor, ora definitorio, o lo uno y lo otro a la vez, bien por su in-

tensión o intensidad, en cierto modo sobretemporal, bien por su *kairós*, por su decisivo emplazamiento en la secuencia de la vida.

Los actos privilegiados en cuanto a la profundidad y reasunción que en ellos se alcanza son el «instante», la «repetición» y el «siempre». El concepto de los dos primeros fue forjado por Kierkegaard¹⁴ y desarrollado luego por Jaspers y por Heidegger. El «siempre» se debe a Xavier Zubiri. El acto privilegiado, desde el punto de vista del *kairós* es la «hora de la muerte».

El «instante» es un acto momentáneo que, levantándose sobre la sucesión temporal, toca la trascendencia y tal vez la decide. Es la eternidad en el tiempo, tangencia de lo eterno y lo histórico, descenso de la infinitud a la existencia finita y elevación de esta a aquella en un «golpe de vista» decisivo, echado desde la profundidad de un «presente auténtico». El instante puede revestir distintas formas. Una de ellas, la más alta, es el éxtasis, la contemplación mística. Pero sin necesidad de fenómenos místicos el hombre puede percatarse, de pronto, de la tremenda seriedad de su existencia y «elegirse». Desde el punto de vista del «contenido», en el que por ahora nos vedamos entrar, el «instante» lo mismo puede ser un acontecimiento puramente religioso que religioso-moral o puramente moral, lo mismo puede ser «unión» que «revelación», «aceptación» o «conversión». El hombre se convierte a Dios siempre, como San Pablo, en un «instante», aunque este «instante» haya sido preparado por años, o aunque la expresión exterior y las consecuencias de esta conversión no se manifiesten sino mucho tiempo después. El «instante» puede presentarse bajo la disposición anímica de la «angustia», como dicen Kierkegaard y Heidegger, pero no es necesario, ni mucho menos, que así sea. También, en otros casos, bajo la forma de «raptó», «serenidad», «plenitud», «paz»¹⁵.

El acto de la «repetición» consiste en la asunción, también en un instante, de la totalidad de la vida. Esta es, por decirlo así, tomada en peso y aceptada en su grandeza y en su miseria. Dicen que quien va a morir recorre en un momento todo su decurso temporal y «ve» su sentido. En esta concentrada actualización de la totalidad del pasado consiste precisamente la «repetición»: el hombre «repite», vuelve a vivir en un «instante», junta y apretada, su vida. La «repite», no como espectador, sino como su autor responsable. Desde el punto de vista del «contenido» este acto puede consistir en «arrepentimiento». Mejor dicho, y por «aceptante» que sea, aunque suscriba la vida con un gran «sí», es también, necesariamente, «arrepentimiento», porque ¿quién no tiene de qué arrepentirse? Como se ve, así como el «instante» ahonda en el presente —frente al vivir en el superficial, disipado y atomizante «ahora»— abriendo desde él el porvenir, la «repetición» vuelve la vista atrás, asume y retiene lo sido, frente al «olvido» del pasado.

Xavier Zubiri ve la esencial forma del tiempo y su unidad, no en el «instante» y la «repetición», como Kierkegaard, tampoco en la «me-

moria», como Bergson, sino en el «siempre». El «siempre», el «de una vez por todas», es el fundamento de la mutación temporal, y el ahondamiento, la intensión en él otorga la posesión de sí mismo. El hombre está ante el decurso y su tiempo consiste en estar ante su propia decurrencia, autopresente a ella, incurso en ella, sí, pero también sobre ella (sobre la «fluencia» de Leclercq) y sobre sí mismo. Y justamente en la «realización» de esta estructura fundamental —«siempre» como estructura de la realidad del hombre— es en lo que consiste el acto de «siempre». En él se reasume por modo sobre-temporal, es decir, en el fundamento mismo del tiempo, esa vida fluente de que hablaba Leclercq.

A mi parecer, esta estructura fundamental, descubierta por Zubiri, posee un fundamento teológico, cristológico y soteriológico. Pensemos que la palabra «siempre», *semper*, procede, como *semel*, de ἀπαξ. Ahora bien: la palabra ἀπαξ (o ἐφ'απαξ de ἐπὶ ἀπαξ) es empleada dos veces por San Pablo, en *Rom.*, 6, 10, y en *Hebr.*, 7, 27, ambas con su significación de «una vez para todas», en sentido cristológico y soteriológico. En el primer texto dice que lo que ocurrió «illic et tunc» allí y entonces ha ocurrido «de una vez para siempre», y, por tanto, también «hic et nunc» y en cada uno de los sucesivos «hic et nunc»; de tal modo, que el «illic et tunc» y el «hic et nunc» resultan copertenecerse sin confusión, pero también sin separación; es decir, de tal modo que aquel «siempre», aquel «de una vez por todas» de la Redención, funda un tiempo de Edad nueva, la Era cristiana. El segundo texto dice que los sacerdotes de la Ley antigua tenían que sacrificar cotidianamente; pero Cristo, sacrificándose a sí mismo, lo hizo «de una vez por todas», para siempre.

Esta estructura del tiempo teológico de la Redención es común al tiempo metafísico (y teológico, *De Deo Creante*), es decir, al tiempo en cuanto tal: del «siempre» como «éxtasis» del tiempo, como «de una vez por todas», surge la sucesión temporal. Y la realización en acto intuitivo de esta estructura equivale a remontarse desde la fluencia de nuestra vida hasta su fundamento o «siempre»; en él aprehendemos así, como en su fundamento, el sentido unitario y total del tiempo vital, de nuestra vida. Pero ya hemos dicho que esta actualización de tal estructura es un acto privilegiado y profundo; que rara vez realizamos. Y por eso, cuando no se tiene el sentido del «siempre», vivimos el tiempo como algo pegado al quehacer social cotidiano, pegado a las cosas, olvidándonos y alienándonos de nosotros mismos a través de nuestros haceres, viviendo en un «tiempo cerrado», de «eterno retorno»: levantare, ir al trabajo, comer, volver al trabajo, ir al cine, dormir, y lo mismo al día siguiente y el otro, y el otro; o bien nos perdemos en el fluir de la vida, en el azacanamiento, la «disipación» y el *divertissement*; o bien, finalmente, vivimos un tiempo *incalzante*, siempre inminente, que cae sobre nosotros, agobiándonos y no dejándonos «tiempo» («siempre») para nada.

Pero estos actos —actualizaciones de estructuras, mejor— el «instante», la «repetición», el «siempre», son privilegiados y aun decisorios,

definitorios, como dice Zubiri, pero no *definitivos*. El acto definitivo —no actualización de estructura, sino acto propiamente dicho, que, si lo es de verdad, será también «instante», «repetición» y «siempre»— es la «hora de la muerte». Pero en la «hora de la muerte» hay que distinguir, a mi parecer, dos aspectos: lo que tiene de suceso —el morir— y lo que tiene de acto humano, de última instancia concedida al hombre para la obra moral de sí mismo. Es importante distinguir estos dos aspectos, porque pueden —y probablemente suelen— presentarse disociados. El instante de la muerte biológica, según muestra la experiencia de la muerte ajena —experiencia, como tal, muy precaria y «exterior»— sobreviene con frecuencia «retrasado», cuando ya el hombre no se posee y lo que queda de él no es sino un residuo inconsciente y comatoso. El padre Karl Rahner ha llamado al último acto en que todavía disponemos de nosotros mismos la «muerte libre», a diferencia de la «muerte biológica». Ahora bien, desde el punto de vista que ahora estamos tratando —el de los actos privilegiados— este es el acto *definitivo*. Hasta él «había tiempo». El hombre conservaba ante sí algunas —muchas o pocas— posibilidades de modificar su *éthos*. Desde este instante, el *éthos* va a quedar definido y terminado, las posibilidades van a quedar fijadas para siempre, agotadas en el ser, coincidentes con él; empezamos a ser, definitivamente, lo que hemos hecho de nosotros mismos, lo que hemos querido ser.

Hasta el instante de nuestra muerte «aún era tiempo», acabamos de decir. Esta expresión, ausente por completo en los textos antes transcritos de Leclercq, nos revela que su concepción de la vida moral, en su presunta totalidad, está montada sobre una concepción unilateral del tiempo: tiempo como «duración» (*durée* de Bergson). Pero el tiempo tiene otras dos duraciones: la «futurición» y el «emplazamiento». Ahora bien, desde el punto de vista ético, estas dos dimensiones son incompatiblemente más importantes que la primera. El tiempo de la futurición (dimensión puesta de relieve por los filósofos de la existencia) es el de nuestros afanes, propósitos, preocupaciones y proyectos. El tiempo del emplazamiento, el que en este momento nos interesa, es el tiempo del «mientras», como dice Zubiri¹⁶, el tiempo en que aún tenemos en nuestras manos la definición de nuestra vida. Hasta que se cumpla el «plazo» y llegue la «hora de la muerte». ¿Qué ocurrirá entonces? Que, como dice Santo Tomás, la voluntad quedará inmovilizada en el último fin que ha querido. Cuando estudiemos la función de los hábitos veremos que estos van consolidando aquella plasticidad durante la edad juvenil siempre disponible. El niño podía serlo todo; el viejo no puede ser ya casi nada nuevo..., y, sin embargo, «mientras siga viviendo...» «aún es tiempo». Nos cuesta trabajo admitir que pueda ya remover sus inveterados hábitos. Pero tal vez, merced a una especial misericordia, un acto que, psicológicamente hablando, no podría ya desarraigar un hábito hecho carne, pone punto final a la vida y ahorra la recaída, humanamente inevitable. «Ce qu'il y a de terrible dans la mort, c'est qu'elle transforme la vie en Des-

tin», escribe Malraux¹⁷. Pero para el cristianismo este destino no es inexorablemente impuesto —*fatum, heimarméne*—, sino libremente decidido.

Lo que importaba hacer ver en la presente reflexión sobre el objeto material, desde el punto de vista de su mera estructura, es que este objeto material consiste fundamentalmente en el *éthos*, esto es, en la personalidad moral; pero que la personalidad moral se define a través de todos y cada uno de los actos y de los hábitos, por lo cual estos no pueden ser relegados a un segundo término al hablar del objeto de la ética. También, es verdad, a través de la vida entera. Pero, en primer lugar, la vida no es posible tenerla toda junta vivencialmente (realmente sí, porque queda impresa en nosotros; es, precisamente, nuestro «carácter», nuestro *éthos*), porque transcurre y se distiende en el tiempo. O, mejor dicho: sí es posible tenerla toda junta, pero esto acontece precisamente *en* ciertos actos privilegiados. La vida como totalidad nos remite, pues, otra vez, a los actos que la resumen —el «instante», la «repetición», el «siempre» (con lo cual se confirma una vez más la estructura circular del objeto de la ética: la totalidad remite a determinados actos, a través de los cuales se descubre precisamente aquel sentido total)— y al «carácter» en que queda «impresa». Y en segundo lugar, al hablar de la vida en su totalidad no debe olvidarse que esta no es solo duración, sino también futurición y emplazamiento. En el tiempo como futurición proyectamos el destino moral que vamos a forjar. En el tiempo como emplazamiento y «mientras llega la muerte», estamos a tiempo de rehacer ese destino moral.

Hemos visto que el tiempo del hombre en una de sus dimensiones es futurición y en otra emplazamiento. Esto significa, según lo dicho: 1.º, que el hombre proyecta y se propone, se esfuerza y se afana en el tiempo; 2.º, que el hombre dispone de un tiempo limitado para hacerse a sí mismo, para realizar su cualidad ética, y 3.º, que el hombre está situado en un tiempo que no es ni reversible ni uniforme, en el sentido de intercambiable, sino esencialmente cualitativo¹⁸. Todo lo cual quiere decir que esa creación o cuasicreación en que consiste el *éthos* es constitutivamente *tempórea*. En realidad, probablemente puede decirse esto de toda creación o cuasicreación, empezando por la creación propiamente dicha, la Creación divina. Si lo que importa no es lo que en absoluto habría podido ser, sino lo que Dios ha querido, según *potentia ordinata*, que sea, entonces hay que afirmar que la Creación, de hecho, implica la temporalidad. Hoy se tiende a pensar que la «creación instantánea» es una abstracción. El universo real¹⁹, en expansión y devenir, supone una «creatio continua» a través de las causas segundas, concebidas por un evolucionismo no materialista como «coadiutores Dei».

Si esto es verdad para la auténtica Creación, lo es mucho menos controvertiblemente para la creación o cuasicreación histórica, como ha mostrado Xavier Zubiri²⁰. La Historia no es un ciclo cerrado, un «eterno

retorno», sino una realización abierta». Pero tampoco, como tiende a pensar Teilhard de Chardin y el mismo Tresmontant, nivelándola con la biología, una maduración. El tiempo histórico es mucho más cualitativo y abierto de lo que ellos piensan porque no conocen el concepto esencialmente histórico de posibilidad. Y esto mismo acontece en el ámbito que ahora nos importa, el de la creación o cuasicreación moral.

La perfección ética ha de hacerse en el tiempo y con el tiempo. Nuestros proyectos se forjan en el tiempo, la perfección es cualitativamente diferente a lo largo de los años, la «experiencia de la vida» es experiencia del tiempo vivido. El concepto de *kairós*, u oportunidad, la *eukairía* o momento propio, es esencial para la tarea moral. Hay que dar tiempo al tiempo, saber esperar, aprovechar el cumplimiento de todas las condiciones, la realización de todas las posibilidades previamente necesarias, aprovechar el «¡ahora!» Y junto al concepto helénico del *kairós*, el concepto bíblico del *pléroma*. Cristo llegó a «su hora» en la «plenitud de los tiempos»²¹. Pero también, más modestamente, cada uno de nosotros tiene «su hora» y su «plenitud» para cada una de las partes de su tarea moral. El *éthos* se va forjando a través de los sucesivos *kairoi*, realizando «cada cosa a su tiempo», sin que se pueda saltar por encima de él. De tal modo que la perfección es cualitativamente distinta no sólo para cada persona, sino también en cada *kairós*. Por eso la perfección del niño —apertura a la realidad, ojos abiertos ante el mundo, docilidad para lo superior— es cualitativamente diferente de la perfección del joven —entusiasmo, aspiraciones infinitas— de la perfección del hombre maduro —sentido de lo posible y de que la «paciencia es todo»— y de la perfección del viejo —bendición universal, decir un gran sí de arrepentimiento, aceptación y fidelidad a cuanto se ha sido. La perfección ha de lograrse al hilo del tiempo, sin «adelantarse», y por eso son insatisfactorios el «niño prodigio» y también el «niño empollón», que sofoca al niño auténtico, que tendría que haber sido para, a su tiempo, ser verdaderamente hombre. Hay una tarea moral para cada una de nuestras horas y la tarea total, el *éthos*, tiene también su tiempo bien determinado, sus «días contados». En esto decía Séneca que nos diferenciamos de los dioses: en que se nos ha dado un tiempo finito. Por lo mismo es más precioso, tenemos que aprovecharlo.

Capítulo 3

TEMATIZACION DE LA ETICA

Tras haber tratado del objeto material de la ética tendremos que hablar de su objeto formal, el bien moral, es decir, «los actos, hábitos, vida, *éthos*, en cuanto buenos (o malos)». Pero para ello tenemos que decir primero lo que el bien moral sea, continuando todavía ateniéndonos al punto de vista puramente «formal», indeterminado, estructural de la moral, sin entrar en su «contenido».

Parece oportuno seguir el ejemplo de Aristóteles y empezar por descartar una falsa concepción del «bien». Aristóteles dedica el capítulo VI del libro de la *Ética nicomaquea* a refutar la concepción platónica del bien como una idea separada y universal (el bien como concepto unívoco y género), de tal modo que los bienes terrenos solo serían tales por participación de aquella.

Naturalmente no vamos a repetir aquí, punto por punto, los razonamientos de Aristóteles. Pero la crítica aristotélica es mucho más «actual» de lo que pudiera pensarse. Comencemos por reparar en que, según señala Aristóteles, el concepto del bien no era para los platónicos totalmente unívoco, puesto que excluían de la idea los bienes que no lo son *καθ' αὐτά* ². Del concepto del bien se expulsan así todos los bienes útiles, lo cual es —con un criterio ya rigurosamente moralista que, por supuesto y como vimos, falta en Platón— lo mismo que hará Kant. Pero, en realidad, ¿se expulsan solo los bienes útiles? Se expulsan *todos los bienes reales*, todos los bienes de este mundo, que no serían más que reflejos del «verdadero» bien, la Idea. (Recuérdese la crítica de Heidegger arriba expuesta a la doctrina de la verdad como «idea», doctrina que subyace a esta concepción del bien.) *Los bienes de la realidad no son tales bienes*. Lo único «verdaderamente» bueno, dirá Kant, haciendo platonismo inmanentista, es la buena voluntad. Para Aristóteles y la Escolástica la realidad entera es buena; todas las cosas, el hombre como realidad, todo lo que él apetece, por lo menos bajo el respecto en que él lo apetece, y sobre todo este estrato del bien *communiter sumptum* y ya no como simple realidad, sino como «ley», «obligación», «exigencia», «conveniencia» con la naturaleza racional o demanda de perfección del hombre *qua moral*. El bien de las cosas (bienes exteriores) y la «bondad moral»

(bien honesto), el que la «realidad» sea buena y el que yo deba serlo; todo esto queda comprendido en el concepto amplio, «análogo», del bien como propiedad trascendental de todo ser. Platón y Kant, cada uno a su modo, el primero poniendo el bien «más allá del ser»³, el segundo trayéndole «más acá» de ese mismo ser, se forjan de él un concepto unívoco⁴. Pero con ello, y lo mismo en uno que en otro caso, la filosofía primera como ciencia de la realidad se torna imposible y la ética se endereza a la mera «contemplación de la Idea» (Platón), o a un vano intento por franquear la insalvable distancia entre el deber y el ser (Kant).

La ética kantiana es, pues, como se ve (y sin perjuicio de ser otras cosas también) platonismo inmanentista, transposición del «cielo estrellado» al interior del hombre. Otro sistema ético más literalmente fiel a Platón, la filosofía de los valores, ha querido dotar a estos de *irrealidad trascendente*, haciendo de ellos esencias flotantes, «cualidades», que están «sobre» la realidad, aureándola, y que, en el mejor de los casos, cuando se «realizan», quedarían «pegados» a las cosas, como dice gráfica y críticamente Heidegger. Platón ha aprehendido el ser como idea. Idea es prototipo y, como tal, mensurante (*massgebend*). ¿Hay algo más próximo a esto que entender las ideas de Platón en el sentido de valores, e interpretar el ser del ente desde aquí, desde lo que vale?⁵

Vemos, pues, que tanto el kantismo como la filosofía de los valores quedan enredados en el concepto platónico del bien. El primero, por lo que se refiere a la univocidad: no hay más bien que el moral, interpretado éste como «buena voluntad». La segunda, que se libera de la caída en la *univocatio*, al concebir los valores como idealidades separadas⁶. He aquí por qué declamos que la crítica llevada a cabo por Aristóteles en el capítulo VI del libro I de la *Ética nicomaquea* no ha perdido nada de su actualidad.

Repito que no se trata ahora de reproducir la letra de la argumentación aristotélica, sino de reinstalarnos en el sentido filosófico desde el que fue producida. El bien no puede ser un *χωριστον*, una idealidad separada, porque entonces no podría ser operado (*πρακτον*) ni poseído (*κτητον*), cuando la moral es precisamente, según hemos visto y hemos de ver, cuestión de «apropiación». El bien no puede consistir en un *παράδειγμα* situado por encima de la realidad. El deber no está escindido del ser y en contradicción con él. Las ideas, los pensamientos, los bienes, los valores y los deberes son ideas, pensamientos, bienes, valores y deberes *del* ser; parten de él y vuelven a él.

Veamos, pues, entonces, qué es *en realidad* —pero, repito, por ahora solamente desde el punto de vista de su estructura— el bien. Aristóteles y Santo Tomás afirman, ya lo hemos visto, que el bien es lo que todas las cosas apetecen. Pero prescindiendo de esta afirmación de la teleología general del universo que ella implica⁷ y que trasciende del plano puramente ético, aquí debemos reducir el aserto de este modo: el bien es lo que todos los hombres apetecen. Pero aun así limitado, no se refiere, es claro,

al *bonum honestum*, sino al *bonum in genere*. Lo cual no obsta a que estemos situados ya, sin duda, en la dimensión moral —tomada esta palabra en su más amplia acepción—, puesto que la realidad total del hombre en cuanto hombre es, según vimos, moral; el área de la moral es coextensiva a la de los *actus humani* (con las implicaciones señaladas en el capítulo 1 respecto de los *actos hominis*) y a la de la libertad, pues no hay entre ellas más que una distinción de razón. Todo cuanto hacemos —conocimiento, ciencia, técnica o cualquier actividad cotidiana, tomar una decisión, preferir esto o lo otro, incluso en el orden de lo aparentemente indiferente—, lo hacemos desde un *agathón*, desde un proyecto, con vistas —dice Aristóteles— a un fin, es decir, considerándolo como en cada caso «lo mejor». Este «fin» o *agathón*, en cuanto a su consecución, no se dará, sin duda, hasta el final del proceso, mas *in intentione* está ya desde el principio mismo y moviendo toda nuestra actividad volitiva (recuérdese lo ya dicho sobre la volición como fruición), en tanto que *proyecto*.

Los fines —y lo mismo los medios— empiezan por ser proyectos, son proyectos en tanto que no se realizan. Sin embargo, la palabra «proyecto» expresa bien la vertiente intencional de aquellos, incluso acentuándola, pero no da, en cambio, su «apoyo» real. En efecto, preguntémoslo: ¿De dónde salen esos proyectos? Se dirá que del proyectante. Pero ¿solo del proyectante? No. El proyecto es instado por la realidad y montado sobre ella. Xavier Zubiri ha analizado el proyecto dentro de su inserción natural en la situación. El hombre está siempre en una situación, el estar en situación es una estructura constitutivamente humana. Si las situaciones fueran sostenibles, el tiempo quedaría absorbido, el hombre escaparía a él y entraría en un *status* completamente distinto. Pero no es así. El «mí» es constitutivamente inquieto, las cosas vienen y se van, las situaciones, por estables que parezcan, no pueden prolongarse (he aquí una diferencia radical entre esta vida y la otra). El hombre, pues, se ve forzado a salir de la situación en que se encuentra para crearse otra nueva. ¿Cómo efectúa esa creación? En el animal ya vimos que los estados reales se empalmaban directamente los unos con los otros. En el hombre, no. En el hombre, el tránsito de una situación a otra se hace siempre a través de un «proyecto» (quítese a esta palabra todo sentido discursivo), el paso de realidad a realidad se hace siempre a través de una «irrealidad». ¿En qué consiste esa irrealidad? Del lado del yo queda de la anterior situación su idea y lo que aquella valía, así como la idea de mí mismo dentro de ella. Ha desaparecido la realidad física de la situación pasada, pero queda lo que Zubiri llama su «realidad objetual», es decir, su intencionalidad, que no es, como cree la fenomenología, un fenómeno primario, sino la reducción, el reducto de la realidad física anulada. Por no verlo así la fenomenología desemboca, quíeralo o no, en idealismo. El hombre, mientras proyecta, se mueve libremente. Las ideas, abstraídas de la realidad física, separadas del mundo, no ofrecen resistencia y permiten toda clase de juegos (ensueños).

fantasías, «castillos en el aire», deseos, ideales y también idealismo filosófico). Pero la realidad está esperando o, mejor dicho, urgiendo, instando. Es menester, pues, volver a ella. Proyectar es *pensar* lo que se va a hacer. Pero «pensarse» significa «pesar». El pensamiento, el proyecto *pesan*, gravitan, tienden a la realidad. Y en su realización, en el «ponerse a ello», tienen que plegarse a la realidad, apoyarse en las cosas, contar con ellas⁸ y recurrir a ellas. Lo cual quiere decir que, si del lado del yo el rodeo de la irrealidad consiste en «proyecto», este proyecto está sometido a las cosas mismas (ajustamiento a la realidad, «justificación» de que hablábamos al estudiar el principio antropológico) o, lo que es igual, tiene que ser «posible». El concepto de *posibilidad* comprende totalmente lo que el concepto de proyecto rinde solo por modo parcial, unilateral⁹.

Aristóteles distingue los fines de los medios, pero él mismo se da cuenta del carácter relativo y cambiante de esta distinción. En efecto, según él, hay tres clases de bienes: de un lado los que se buscan siempre por causa de otro (δι' ἄλλου); de otro, el bien que se busca siempre por el mismo (καθ' αὐτό) y nunca por causa de otro. Pero entre uno y otro extremo, ciertos bienes φρονεῖν, ὄραν, ἡδοναί y τιμαί que aun cuando se buscan δι' ἄλλο τι son también buenos καθ' αὐτά¹⁰.

Los bienes, todos los bienes, excepto uno —en seguida veremos cuál—, pueden ser tomados, pues, según los casos, como medios o como fines (no últimos). Incluso Dios, concebido como «bien particular». En efecto, ¿qué otra cosa hace quien le rinde culto *para que* le conceda lo que le pide? Y, por elevarnos a más altos ejemplos, en la concepción de Kant y en la de Unamuno, ¿no aparece Dios mera y respectivamente como el *medio* garantizador del deber, el *medio* garantizador de la inmortalidad?

Por lo demás, ya hemos visto que el fin, considerado como proyecto y fructificación, no sobreviene a la manera de resultado, al terminarse la acción, sino que es inmanente a ella. Pero si el llamado «fin» está en cada uno de los «pasos» de nuestra acción, tampoco estos pueden ser considerados como «medios», puesto que también ellos están penetrados por aquel y son inseparables de él. Solamente bajo el dominio de una concepción racionalista y propositiva puede descomponerse una acción, *después* de realizada, en esas abstracciones que se denominan «medios» y «fines»¹¹. El proyecto, como ya hemos dicho antes, lo es siempre *dentro* de una situación concreta y *para* ella. De antemano no es aún casi nada: en tanto que se va articulando a través del proceso y resistiendo la prueba de la realidad —es decir, para emplear la terminología tradicional, concretándose en «medios»— es como va cobrando entidad, realidad.

Por todo esto, conviene levantarse, con Zubiri, desde la especificación medios-fines a la dimensión previa de las *posibilidades*, que comprende a unos y a otros y ofrece además la ventaja de descubrirnos, como hemos visto, esa doble vertiente de irrealidad y plegamiento a la realidad que posee todo acto humano. Esta sustitución de conceptos presenta, por añadidura, una ventaja accidental: Los términos «fin» y «medio», un

tanto excesivamente intelectualistas ya en Aristóteles, se han cargado con el uso y con el «finalismo» característico del pensamiento moderno, de un sentido calculado, calculador y pragmático, que estorba a la experiencia directa de la realidad moral.

Las posibilidades nos vienen, como hemos visto, de la realidad, y después vuelven a ella. Esta vuelta a la realidad, desde el punto de vista de la *ποίησις*, puede y debe llamarse «realización». Pero desde el punto de vista de la *πραξις*, que es el punto de vista moral, debe ser llamado mejor «apropiación»; es decir, realización en nosotros mismos. En efecto, piénsese en las virtudes y los vicios. Cuando «contraemos» un vicio o una virtud, nos lo «incorporamos», pasa a ser «nuestro»; es decir, nos lo «apropiamos» por modo difícilmente removible. Y la moral entera no consiste sino en «apropiación».

Ahora bien: toda posibilidad que el hombre se apropia —o, dicho en la terminología aristotélica, todo fin— es buena. Incluso en sentido moral (pero recuérdese una vez más y siempre la distinción fundamental entre la moral como estructura y la moral como contenido), puesto que, como dice Santo Tomás, «los que apetecen el mal no lo apetecen sino bajo razón de bien», es decir, en cuanto lo estiman bueno, y así la intención de ellos va *per se* al bien, aunque *per accidens* caiga sobre el mal¹².

La realidad entera es buena. El *bien moral* —moral como estructura— es, por consiguiente, lo *real* (la bondad es una de las propiedades trascendentales del ser, dice la escolástica), en tanto que fuente de *posibilidades apropiadas*.

Pero si todo es bueno, como no es posible apropiárselo todo, hay que *preferir*, hay que *elegir*. Mas ¿se elige entre todas las posibilidades? No. La elección es solo «*eorum quae sunt ad finem*»¹³. El último fin de ningún modo puede elegirse, «*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*».

¿Qué quiere decir esto? Que hay una posibilidad —una sola posibilidad— frente a la que no somos libres, una posibilidad a la que tendemos necesariamente porque, en cuanto posibilidad, está ya siempre incorporada, siempre apropiada. Esta posibilidad que «la voluntad quiere por necesidad, con necesidad de inclinación natural»¹⁴, es la felicidad. Podemos *poner* la felicidad *en* esto o *en* aquello, pero ella misma en cuanto tal («*beatitudo in communi*») está siempre *puesta en nosotros*. La estructura humana es constitutivamente «felicitante»; el hombre proyecta necesaria, aunque problemáticamente, su propia felicidad; está, como dice Zubiri, «ligado» a ella. Esto debe entenderse poniendo a un lado dos concepciones igualmente unilaterales y, por tanto, erróneas de la felicidad; felicidad como una «fortuna» exterior, como una suerte o destino (*τυχη*) o, al revés, como un «estado» puramente «subjetivo» (sentimiento psicológico de felicidad)¹⁵. La felicidad en sentido ético no es esencialmente ni lo uno ni lo otro. La felicidad es la apropiación última de nuestra posibilidad «mejor»; es decir, la «obra del hombre» en sí mismo, la *praxis* de mi propia realidad.

Pero entonces, ¿cuál es la vía para alcanzar la felicidad, ese ζητούμενον αγαθόν? Aristóteles visualiza la vida entera como una pirámide de medios fines. En la base de la pirámide pone todos aquellos bienes que nunca se buscan por sí mismos, sino siempre por otros. Sobre ellos monta los que, pudiendo buscarse por sí mismos, regularmente están ordenados a otros; en lo alto aquellos que, como la vista y el *noús*, y el placer y el honor, se buscan por sí mismos, pero porque creemos que en ellos podrá encontrarse el ἀριότατον αγαθόν. Este supremo bien, *simpliciter* perfecto, que siempre busca por sí mismo y nunca por otro, y en vista del cual hemos buscado todos los demás, es precisamente la felicidad.

Esta comprensión «finalística» de la felicidad reposa sobre una concepción primariamente propositiva, discursiva y deliberadora, de la voluntad, sobre la que ya hemos hablado. Pero expresa bien ese carácter de único *bonum absolutum*, esa inexorable inclinación del hombre a ella que es peculiar de la felicidad. Aristóteles se da cuenta también de que la felicidad consiste en *mi realidad* y no en otra cosa alguna. En efecto, dice de ella que es el πρακτόν αγαθόν y el τέλος τῶν πρακτῶν ¹⁶. ¿Qué significa esto? Que la felicidad es del orden de la πράξις y no del orden de la ποιήσις. Pues el fin de esta es una obra exterior al hombre. Pero la felicidad no puede ser exterior al hombre por dos razones: en primero y principal lugar, porque entonces no se daría esa apropiación íntima y necesaria que es característica de nuestra relación con la felicidad, a la que, según decíamos, estamos «ligados». En segundo lugar, agrega Aristóteles, por modo mucho más explícito ¹⁷, porque el «bien perfecto» tiene que ser αὐταρκής autosuficiente, esto es, no necesitar de nada. Pero si consistiese en una ποιήσις necesitaría de la materia y de la obra fabricada. El último fin de la vida del hombre consiste, pues, no en un *ergón*, sino en una *enérgeia*. El bien supremo es la *práxis*, y, como veremos, un determinado modo de esta, la *eu-praxía*.

Sin embargo, la palabra «felicidad», y mucho más en latín, «beatitud», con su inevitable contaminación de «contenido», es decir, con el sentido religioso de que va cargada, hace pensar casi automáticamente en algo «beatífico», ajeno a la vida terrena, que tal vez ni siquiera todos los hombres, en todos los actos de la vida, persiguen. Porque, por ejemplo, ¿puede decirse que el desesperado que se suicida busca a través de ese su acto moral la felicidad? Antes de contestar derechamente a esta objeción conviene recordar que Aristóteles distinguía, muy discretamente, la εὐδαιμονία (=felicidad) de la μακαριότης (=beatitud o bienaventuranza). Esta última, como ya vimos más arriba, trasciende del orbe moral. Si la escolástica renunció a esta distinción de término y no empleó la palabra «laica» *felicitas*, ello se debió a que, por su orientación fundamentalmente teológica, tendía a pasar demasiado de prisa al punto de vista del «contenido» de la felicidad. Pero, claro, de esta manera se oscurece esa verdad de que el hombre tiende necesariamente a la felicidad. Y es que nos

forjamos un concepto demasiado elevado de esta, su concepto plenario, pero no siempre el concreto y real *hic et nunc*.

Para entender con mayor precisión y generalidad en qué consiste estructuralmente la felicidad, volvamos a nuestro anterior punto de partida, al «estar en situación». Veíamos que toda situación es pasajera, cambiante, insostenible, y que el hombre tiene que salir de ella y entrar en otra. Pues bien: la tendencia constitutiva del hombre a la felicidad, considerada así, en concreto, consiste nada más que en la aspiración a salir de cada situación de la mejor manera posible; es decir, a la «perfección» de cada situación. Naturalmente, si la situación es sumamente desgraciada y todas las salidas están obturadas —las salidas humanas, porque se trate de «una situación sin salida»; las salidas religiosas, porque se carezca de fe—, entonces puede ocurrir que un hombre ejecute el acto, en sí mismo malo, del suicidio, *sub ratione boni*, y aun del mejor bien posible, dentro de su desesperada situación concreta. En la muerte creará encontrar la evasión al sufrimiento o al deshonor y, en suma, la paz. Se ve, pues, que la necesaria aspiración a la felicidad no siempre puede ser, no siempre es, la búsqueda concreta de la *beatitudo* o μακαριότης sino, en ocasiones, algo mucho más modesto: el mayor bien o el menor mal concretamente posibles.

La felicidad, repitémoslo, es siempre una posibilidad ya apropiada. Pero, como se desprende de todo lo dicho y habremos de ver todavía más despacio, es también constitutivamente *indeterminada*: hay posibilidades múltiples y totalmente diversas de ser feliz¹¹. Esas posibilidades son los *bienes*. Posibilidades no ya necesariamente apropiadas, como la felicidad, sino simplemente *apropiables*. Pero entre estos bienes apropiables algunos son vividos como apropiandos: son los *deberes*. Deber es una posibilidad no solo apropiable como el bien en general, sino además apropianda. Lo que confiere a las posibilidades su carácter más o menos apropiando es su *poder* en orden a la felicidad; los deberes son las posibilidades más conducentes a la felicidad. Es manifiesto, pues, que no hay entre la realidad y el deber la separación afirmada por Kant. El estar debidamente —o, según la expresión de Zubiri, «debitoriamente»— ante la realidad, lejos de contraponerse a la realidad, se inscribe en ella.

Por ser la felicidad una posibilidad ya apropiada, el hombre, está, como dice Zubiri, *ligado* a ella; en cambio, a las demás posibilidades —deberes— está *ob-ligado*, «ob felicitatem».

Los deberes penden, por tanto, de la felicidad. El hombre se encuentra debitoriamente ante la realidad en orden a su felicidad. Lo característico de los deberes no es tanto ser *imperantes* como ser *apropiandos*. Al hombre se le pueden imponer deberes justamente porque él es ya una realidad debitoria.

Con lo cual queda ya hecha la crítica de la *ética del deber*. El deber no puede fundar la moral porque se halla subordinado, como vimos al tratar de la subordinación de la Ética a la Metafísica, al ser; pero, por otra parte, se halla subordinado también, como acabamos de ver ahora,

a la felicidad. Ahora bien: sobre esto último es menester decir aquí alguna palabra más, porque la ética kantiana contiene una enérgica crítica del «eudemonismo». Para Kant la «ética de la felicidad» no es aceptable, en primer lugar, porque la felicidad, en cuanto a estado que se desea y busca, le es al hombre completamente natural y *unvermeidlich*, por lo cual no puede constituir un deber¹⁹, sino —agrega en segundo lugar— precisamente lo contrario del deber, es decir, la «inclinación», que pertenece al orden del ser. El inaceptable supuesto metafísico de tal crítica, la tajante separación entre el orden del ser y el orden del deber, ya lo hemos rebatido detenidamente más arriba. El estrechamiento que con la reducción de la moral al puro deber sufre la ética es bien visible: lo que se hace por inclinación, por amor, quedaría fuera de ella, y no digamos lo que, como la aspiración a la felicidad, se hace por amor a sí mismo. Scheler ha refutado ampliamente esta tesis, raíz del «altruismo» moderno, señalando que, en sí mismos, los *Fremdwerte* y los *Eigenwerte* son iguales en altura moral. Y mucho antes que él, Aristóteles llevó a cabo un fino análisis y un elogio del amor a sí mismo (το φιλαυτον) desde el punto de vista moral²⁰.

Kant rechaza no solamente el primado de la idea de felicidad, sino en general el de la idea del bien (según la concepción clásica la felicidad era un bien, el bien supremo), y haciendo también en el terreno ético una «revolución copernicana», remplace la tradicional ética del bien por la ética del deber. Hasta él se había dicho «bonum est faciendum»; él va a decir: «el bien consiste en lo que se debe hacer». «No es el concepto de bien el que determina la ley moral y la hace posible, sino, al contrario, es la ley moral la que determina el concepto de bien y lo hace posible.» Pero ¿realmente la doctrina de Kant es tan revolucionaria como a primera vista parece? En el plano teónimo el voluntarismo había sostenido ya, frente a Santo Tomás, que el bien es tal porque Dios lo quiere. La ética voluntarista era, pues, una ética del *Mandamiento* y no una ética del bien: hemos de amar a Dios porque así nos lo manda Él. Pero Santo Tomás había dicho: «Toda la razón de amar a Dios reposa sobre el hecho de que Dios es el bien del hombre»²¹. La revolución kantiana consistió, pues, no tanto en inventar una moral del deber como en secularizar y hacer autónoma una preexistente moral teológica.

Esto, por una parte. Por otra, el proceder de Kant consiste, como ha sido usual en la filosofía moderna —otro tanto ocurrió con la «conciencia» y la «verdad»—, en abstraer, hipostasiar y magnificar la idea del deber, cuyos remotos orígenes habían sido más bien modestos. En efecto, la idea del deber surge, con carácter filosófico —tras el precedente del *Critón* socrático-platónico—, entre los estoicos. Antes, en su sentido primario, *ὀφειλόμενον*, como *debitum*, era lo que se debe, lo que hay que pagar, sentido que ha conservado esta palabra en las lenguas latinas y que ha poseído el alemán *Sollen* nada menos que hasta Goethe²². Pero incluso en el estoicismo los *kathékonta* u *officia* son los deberes concretos, circunstan-

ciales y siempre plurales²³ que hasta pueden ser cumplidos sin la plena posesión de la virtud. Otra nota característica del deber, su sentido negativo, restrictivo, aparece ya, asimismo, entre los estoicos, y no por casualidad. En efecto, una moral a la defensiva, y que por haber perdido toda confianza en el mundo y la fortuna renunciaba al cumplimiento de grandes empresas y se replegaba sobre el interior del hombre, tenía que descubrir los deberes, tenía que descubrir el hacer que solo depende de nuestra buena voluntad.

La antinatural discordia interior propia de la ética pura del deber era insostenible y reclamaba una superación para la cual hay ya elementos en el mismo Kant. En primer lugar, aunque desde un punto de vista estrictamente *moral* sea indiferente que la inclinación acompañe o no al sentido del deber, desde un punto de vista pragmático es altamente deseable esta concomitancia; e incluso llega a decir Kant que la conducta del hombre virtuoso que, como en la concepción del «corazón alegre» de Epicuro, verdaderamente goza en el cumplimiento del deber puede ser «*moralisch*»²⁴; pero este goce, cuando verdaderamente se da, que es pocas veces, consiste en una consecuencia o resultado del sentimiento de respeto a la ley moral. En segundo lugar, Kant abre, mediante la idea de la «voluntad santa» poseída de hambre y sed de justicia, otra vía de salida de su rigorismo, si bien para él —como buen protestante— la santidad pertenece a un orden en la práctica inalcanzable.

Schiller es el primero en buscar esta salida²⁵. Schiller considera éticamente deseable —ética y no sólo pragmáticamente, como Kant— que en el hombre se dé una «inclinación al deber» (*Niegunz zu der Pflicht*). En el vocabulario y la concepción de Kant la inclinación al deber podía ser, a lo sumo, efecto, nunca causa, de la conducta moral. Por el contrario, a Schiller le parece insuficiente la determinación por el deber puro, y por eso postula una armonía previa y esencial, la propia del «alma bella», merced a la cual los impulsos naturales se asocian a la razón y prestan así su concurso a la obra de esta. Para Schiller, repitémoslo, esta armónica perfección es una perfección *ética*. Ética, sí, pero no perteneciente al orden *moral*. Schiller, para no romper con Kant, cuyo prestigio filosófico gravitaba tanto más sobre él cuanto que él no era un profesional de la filosofía, distingue entre el *orden moral* y el *orden ético*, aun cuando no haga el deslinde con esta precisión terminológica, que será Hegel el primero en lograr. Orden moral es el orden del deber puro; es decir, el orden de la moralidad kantiana. Orden ético es el de la perfección tal como él la concibe, el orden de la armonía de inclinación y deber, del «alma bella» y la virtud.

Tras Schiller, Hegel aplica, sistematizándola, como ya vimos, y presentándola ya como superación, una concepción semejante. El orden de la *moralidad* es individualista, abstracto, discordante, represivo y negativo. Por eso es menester levantarse desde él a la síntesis de la *eticidad*.

Han sido tal vez los filósofos ingleses contemporáneos, a partir de Prichard, quienes más temáticamente han tratado la tensión y posible —o imposible— vinculación entre los conceptos de *duty* o *ought*, por un lado, y *good*, por otro, a los que suelen añadir, hasta erigirlo a veces en central, el de *right*. Pero de ellos ya hemos hablado en el capítulo 11 de la primera parte. Desde la perspectiva de la filosofía de los valores, Hartmann, en su concepto del *Seinsollen*, y Hans Reiner en un libro que, muy explícitamente, lleva el título de *Pflicht und Meinung*, se han propuesto trascender esta antinomia. Y finalmente, René Le Senne²⁶, con un estilo de filosofar inspirado en el de Maine de Biran, ha presentado el deber, no como «dictado», sino haciéndolo ver surgir a través de la duda y el esfuerzo, la contradicción y el fracaso, el tanteo, la elección, la crisis y la provisión de la muerte, en el desarrollo de la vida moral, comprendida primariamente como «creación» y no como «regla». El deber termina constituyéndose en cuanto tal como precipitado del bien y conocido y fiado. En cambio, la experiencia moral originaria y creadora es experiencia del bien moral o valor.

Capítulo 4

LA CONTRACCION DEL BIEN Y LA DETERMINACION DE LA FELICIDAD

Tras el paréntesis del final del capítulo anterior, volvamos a nuestro tema. La felicidad, decíamos, es el bien supremo. Pero como *todo* es, al menos en algún aspecto, bueno, bien y felicidad, son, por de pronto, conceptos meramente formales, indeterminados, vacíos. *Ratio indeterminata boni*: el concepto de bien —y por tanto el de felicidad, que no es sino el bien supremo— es indeterminado. «Cum... possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo»¹. La voluntad tiende al bien perfecto; pero ningún «bien particular» —ni aun el mismo Dios tal como naturalmente puede ser conocido— es perfecto. Por eso a ninguno queda necesariamente *ligada*, sino solo a la «forma» de la felicidad. Esta determinación constitutiva del bien humano ha sido siempre vista, con mayor o menor claridad, por todos los sistemas morales y, como veremos, sobre ella se fundan los dos grandes formalismos éticos, el kantiano y el existencial, que se *quedan* en ella, renunciando a toda determinación material. Pero también filósofos modernos tan alejados de la ética formal, como, por ejemplo, Nicolai Hartmann, advierten expresamente esta primera dimensión de indeterminación: «... ist nicht das Glück selbst der Wertmasstab, sonden etwas anders in ihm, seine Qualität, sein Inhalt»². Pero antes de seguir adelante conviene ver más de cerca la estructura de esta indeterminación.

El bien, dicen los escolásticos, es un *trascendental*. ¿Qué quiere decir esto en relación con nuestro problema? Que, en cuanto tal, está *más allá* de toda posible concreción, está *por encima* de cualquier determinación³. En este carácter desbordante —«bonum sub quo comprehenduntur omnes fines»⁴— es en lo que consiste su trascendentalidad. Con lenguaje moderno puede decirse que el bien es el ámbito indefinidamente abierto en que se mueve la voluntad, y también su inalcanzable horizonte, y de otro lado, es el «en» o el «en el cual» de todo bien concreto. El bien todo lo penetra, y por eso mismo, en cuanto tal, es inaprehensible. El bien está *sobre* toda determinación. De ahí que Zubiri prefiera la expresión «sobre determinación» a la palabra «indeterminación». ¿De dónde procede esta sobredeterminación? El animal está siempre *determinado* por el engranaje

de los estímulos y de sus estructuras biológicas. El hombre, por el contrario, es una realidad inconclusa en orden a sus actos, que no está *ajustada* a la realidad y por eso es libre. Inconclusión quiere decir indeterminación. Mas esta indeterminación es propiamente *sobredeterminación*, porque el hombre es una «esencia abierta» que está *sobre sí, sobrepuesto* a su naturaleza, a sus tendencias, proyectando sus posibilidades y definiendo el contenido de su felicidad y la figura de su personalidad. Y por otra parte, es también *sobredeterminación*, porque el hombre, por naturaleza, quiere siempre más, quiere por encima de lo que en concreto está queriendo cada vez; quiere, por necesidad, no este o el otro bien, sino, a través de ellos, el bien general (ningún bien concreto puede agotar lo apetecible). Y por eso toda contracción del bien envuelve la *sobredeterminación*; es decir, rebosa de sí misma: al querer *esta* realidad, se está *conqueriendo la* realidad.

Hemos dicho que el hombre se mueve siempre dentro del ámbito del bien y le es imposible salir de él. Pero en esta afirmación hay que subrayar dos palabras a la vez: «dentro» y «se mueve». El hombre está en el bien y, sin embargo, no reposa en él y ni siquiera consigue alcanzarlo plenamente. Hay, como se ha dicho⁵, una esencial ambigüedad en la relación del hombre al bien. Lo busca estando siempre en él y, al mismo tiempo, paradójicamente, sin encontrarlo nunca. Y advertimos que esto acontece no solo en el caso de la *defección moral*, sino también en la vía de la *perfección*, porque, como hemos visto, la indeterminación está inscrita en la esencia misma del hombre. El hombre tiene que definir la figura de sí mismo a través de la búsqueda incesante, el tanteo de posibilidades, la alteración de los proyectos; a través de la inseguridad y la exposición al error moral.

Y justamente en esto consiste el pasaje de la indeterminación o *sobredeterminación* a la *determinación*, el tránsito del querer *el* bien al querer *este* o el otro bien. ¿Cómo acontece esta libre particularización del bien? Por un lado, mediante la inteligencia: «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest habere diversas conceptiones boni»⁶. Pero la *volición* y la *inteligencia* son las dos vertientes del «poseerse», el cual se monta sobre la «*fuerza de voluntad*»; es decir, sobre las tendencias, sobre los movimientos sensitivos, sobre las pasiones y también sobre los hábitos. La *inteligencia* entiende y la *voluntad* prefiere *sobre* las tendencias sensitivas, inclinándolas, refrenándolas, sofocándolas, o al revés, dándoles rienda suelta.

Ahora bien: esta *determinación* del contenido de la felicidad, este poner el bien supremo *en* esto o *en* lo otro, ¿se hace por elección? La elección es de «*eorum quae sunt ad finem*». Elegimos esta acción buena o la otra mala, pero ¿se *elige* ser bueno o malo? Dice Santo Tomás en un tanto precioso y difícil: «Quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua dispositione naturae contingit: unde Philomophus dicit quod 'qualis unusquisque est talis et finis videtur ei'»...⁷.

A través de las acciones que a lo largo de nuestra vida vamos realizando, nos vamos haciendo buenos o malos. Pero este hacerse, ¿de qué depende últimamente? Santo Tomás dice en este texto, con palabras de Aristóteles, que del «qualis unusquisque est», del modo como es cada cual, que puede ser dado —talante— o adquirido, al que, para seguir la traducción hoy usual y nuestra propia terminología, llamaremos «carácter». El carácter, ya lo sabemos, lo vamos forjando nosotros mismos a través de los actos realizados y los hábitos contraídos. ¿Depende entonces, sin más, de nosotros? Pero si así fuese, ¿por qué emplea Santo Tomás esa enigmática expresión «ex aliqua speciali dispositione naturae»? ¿Qué significa aquí «natura»? ¿Naturaleza psicobiológica, tal vez «talante»? Parece que no, porque entonces desaparecería la libertad y, con ella, el orden moral. «Natura», a mi juicio, quiere decir algo que, sin negar el libre albedrío, acontece en un plano más profundo. Éticamente soy, en principio, mi vocación, el yo radical que no elijo, pero al que puedo ser fiel o infiel. La querencia del bien supremo acontece al nivel en que la moral se abre a la religión, en el plano natural del modo de ser o carácter, sí, pero también en el plano de la salvación o la condenación. *Natura* es aquí, vista por un lado, la naturaleza ética (segunda naturaleza); pero vista por el otro lado es la gracia. Cuando el hombre adhiere al bien supremo ejerce el acto supremo de libertad, que es el de no querer más que el bien.

Mas cuando no acontece así, el hombre, movido por sus tendencias sensitivas —que son las que «llevan» al espíritu—, puede preferir, en esa búsqueda incesante de la felicidad, los bienes sensibles e inmediatos. Pero aun en esta volición, tan por debajo de la destinación humana, el hombre pretende encontrar en ese parvo bien el bien en cuanto tal. Por eso la entrega a la concupiscencia es una carrera tan desenfrenada como insensata⁸. Se corre de un bien a otro y todos se agotan dejando al alma vacía. Y así, el hombre puede adherir a estos bienes y aun cifrar en ellos la felicidad, pero la señal de la verdadera felicidad, el sosiego espiritual, la quiescencia, la paz, está delatando, con su ausencia, la vanidad de esta vía.

Es lo que se suele llamar la vía o la vida del placer, el *bios apolaustikós*. Pero ¿significa esta repulsa de la búsqueda del placer por el placer que este nada tenga que ver con la verdadera felicidad? ¿Cómo es posible entonces que hombres «gravísimi», es decir, según la interpretación que hace Santo Tomás del φορηώτατοι aristotélico⁹, de gran seriedad «por la autoridad de su ciencia y doctrina o por la honestidad de su vida», hayan puesto la felicidad en el placer? Tres son las determinaciones primeras y principales de la felicidad: el placer, la virtud y la *theoría*¹⁰, que se corresponden con las tres formas de vida que distingue Aristóteles, el *bios apolaustikós*, el *bios politikós* y el *bios theoretikós*, pues aun cuando la segunda parece poner la felicidad en el honor, es patente que —dice Aristóteles— quienes buscan el honor lo hacen para creerse a sí mismos bue-

nos, al ser honrados por los *phronimoi* a causa de la virtud, ἐκ ἀρετῆ; con lo cual resulta que el verdadero fin del *bios politikós* (que en este sentido debería llamarse *bios ethikós*) es la virtud. Estudiemos, pues, a continuación estas tres determinaciones abstractas (=separadas) de la felicidad, empezando por el placer. Pero adelantemos que, en cualquier caso, la *felicidad humana* tendrá que estar, como es obvio, en τανθρώπινον ἀγαθόν en el bien humano, y este, en «la obra del hombre», en una *praxis* propia.

LA FELICIDAD COMO PLACER

La ética griega es, en uno de sus aspectos, discusión en torno al placer. Eudoxo de Cnido, Espeusipo, Aristipo de Cirene, Platón, Aristóteles y Epicuro, fueron, al parecer, los principales partícipes en esta discusión. Las posiciones extremas son, por un lado, las de Eudoxo y Aristipo; por otro, la de Espeusipo, que, como Antístenes, anticipa la postura estoica. Eudoxo, cuyo pensamiento nos es conocido a través de Aristóteles¹¹, sostenía que el placer es el bien supremo que todos los seres, και ἄλλα και ἄλλα apetecen. Mas ¿en qué consiste el placer? Aristipo es, según la tradición de su escuela, quien primero nos lo dice con estas palabras: λεία κίνησις, movimiento tranquilo o, como diría Platón, γένησις. Aristóteles se opone a esta concepción del placer sostenida al menos parcialmente, por Platón¹² y a la antítesis γενέσις-ἐνέργεια. En virtud de esta postura medial de Aristóteles se abandonará la idea de la *kinesis-placer*, con lo cual el ideal del placer de Epicuro, que culmina en el reposo y la ataraxia, se parecerá psicológicamente no poco a la ἀσχεσία de Espeusipo: los extremos terminan tocándose.

La teoría aristotélica del placer es lo más profundo que se ha escrito sobre esta materia; pero no se comprende bien si no se atiende a su punto de arranque y confrontación, el *Filebo*. La teoría de los bienes que en este diálogo desarrolla Platón adolece del fallo que encontramos por doquier en su pensamiento: el χωρισμός, la separación de los bienes como si constituyesen entidades abstractas, ideas. La vida mejor es, según él, una «vida mixta», establecida en virtud de una especie de mezcla «farmacéutica» de todos los bienes, entre los cuales el placer (el placer «verdadero» y «puro») resulta ocupar el quinto lugar.

Aristóteles se opone a este χωρισμός de los bienes y, concretamente, a la separación del placer, el bien y la felicidad. Lo bueno y lo deleitable no deben separarse (οὐ διώρισται.), como en la inscripción de Delos¹³. La vida de quienes hacen el bien es placentera (ἡδύς) en sí misma¹⁴ y no como un añadido¹⁵; y nadie es verdaderamente bueno si no goza con las buenas acciones¹⁶.

El placer no es, por tanto, una entidad separada. C. D. Broad ha escrito¹⁷ que, en rigor, más que de «placeres» o «dolores» debería hablarse

de una cualidad o tono hedónico positivo o negativo, que acompaña lo mismo a los actos de conocimiento que a los sentimientos o las voliciones. Esta cualidad hedónica puede ser determinada por las otras cualidades no hedónicas, e incluso —continúa Broad— es posible que consista meramente en una «propiedad relacional» de la experiencia fáctica como conjunto. Y, naturalmente, si el placer no es una entidad separada, menos puede ser un «movimiento» violento, como el dolor, parecido a él y casi igualmente alejado que él de la verdadera felicidad. No; la prueba es que hay actos como el *θεωρεῖν* y el *μανθάνειν* que constituyen un placer sin dolor ni pasión¹⁸. ¿Qué es entonces el placer? «νεμύθειαν τῆς κατα φύσιν ἐξέσεως»¹⁹, el acto u operación del hábito conforme a la naturaleza. Es decir, el placer es el *carácter* mismo con que es vivido naturalmente el ejercicio de nuestras *αρεταί* (tomada esta palabra en su más amplio sentido), la «delectatio in operatione virtutis», por lo cual en cierto modo puede decirse que es la «perfección» misma de la operación. Pues, como comenta Santo Tomás²⁰, «no llega a haber delectación sin operación ni tampoco perfecta operación sin delectación». Mas la vida misma es también operación y no otra cosa. De ahí que todos apetezcan el placer, porque todos apetezcan, por naturaleza, vivir. Pero entonces ocurre esta pregunta: ¿Elegimos la vida por el placer, o el placer por la vida? Aristóteles, fiel a su repulsa del *χωρισμός* contesta que vida y placer van «uncidos y no permiten la *separación*»²¹.

Por consiguiente, si, como hemos visto, el placer es inseparable de la vida y de todo acto, no puede consistir en él, en cuanto tal, el bien sumo, ni todo placer es elegible²², sino que hay que distinguir entre los placeres, y la cuestión está en ver dónde ponemos nuestro placer. «Importa no poco en las acciones deleitarse y apenarse bien o mal»²³. Los placeres difieren entre sí y son buenos o malos según la operación a que correspondan. Y por otra parte, cada especie de seres tiene su propio placer, y así vemos que, como dice Heráclito, el asno elige la paja mejor que el oro²⁴. Todo está, pues, en averiguar ahora cuál es el «placer del hombre»²⁵, a diferencia del placer del perro, del caballo y del asno. Naturalmente, a partir de aquí la meditación de Aristóteles trasciende el punto de vista del placer²⁶, porque el problema del «placer del hombre» nos remite al problema de la «obra del hombre». Es, pues, esta última la que importa determinar, pues en ella estribará la felicidad. Pero sin olvidar nunca, como resultado de esta reflexión sobre el placer, que «la felicidad implica el placer»²⁷. Y puesto que una y otro son inseparables, puede afirmarse que cierto placer es lo mejor (*τις ἡδονὴ τοῦ ἁριστοῦ*²⁸; a saber: el placer que corona la «actividad» mejor. Y, en efecto, de esta *práxis* dirá Aristóteles que proporciona *θαυμαστάς ἡδονάς*, admirables placeres²⁹.

Epicuro depende enteramente de Aristóteles en su doctrina del placer. Pero hay que distinguir en él el arranque teórico, que es materialista, y la *práxis* moral, de orientación mucho más ascética que la doctrina aristotélica. El placer perseguido por el epicureísmo se siente tan frágil, tan

amenazado, tan fácilmente convertible en su contrario, que es menester hacer difíciles cálculos y tomar toda suerte de precauciones para que no se desvanezca. Y además contentarse con un *mínimum* de placer. Zubiri ha hecho notar, como característica de la postura epicúrea, la *minimización* de la relación con la naturaleza. Por lo demás, el bien supremo también se pone aquí, en definitiva, en la razón («es mejor ser desgraciado, pero provisto de razón, que feliz, pero irracional»): en el *logismós*, en la razón calculadora que mide y pesa las necesidades y modera todas las apetencias.

Santo Tomás estudia por separado la «delectación» y la «frucción». El concepto de frucción, sumamente importante, había sido introducido por San Agustín, referido inmediata y exclusivamente al orden espiritual. Por el contrario, la «delectatio» era la versión escolástica de la antigua ἡδονή, sobre la que pesaban la desconfianza de Platón, la repulsa de los estoicos³⁰ y la mala reputación en que se tenía a sus mantenedores, los epicúreos. La «delectatio» es considerada por Santo Tomás como el movimiento del apetito sensitivo que se produce con la consecución del bien deseado, y estudiada por tanto entre las pasiones. La «fruitio» es considerada, junto con la simple volición y con la intención (*velle, frui, intendere*), como acto de la voluntad con respecto al fin. Pero Santo Tomás se da cuenta del íntimo parentesco entre una y otra: «Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem.» Y agrega que en la delectación deben distinguirse la percepción de lo conveniente, que pertenece a la potencia aprehensiva, y la complacencia en ello, que corresponde a la potencia apetitiva³¹. La frucción propiamente dicha lo es solo del último fin, y la frucción perfecta lo es solo del bien conseguido. Y por otra parte, al tratar de la delectación reconoce, siguiendo a Aristóteles, que «beatitudo non est sine delectatione» y que «alguna delectación del hombre puede decirse que es lo óptimo entre los bienes humanos», puesto que el último fin del hombre es Dios y la frucción de Él³². Y, siguiendo la doctrina platónica, distingue los placeres que siguen a la «generatio» y el «motus» y los «placeres intelectuales» que siguen a las «operaciones perfectas».

En resumen, puede afirmarse que no hay felicidad sin placer. Pero, aun admitido esto, caben, como resume muy bien Santo Tomás, dos sentencias: la de quienes ponen la felicidad en la virtud con el placer (frucción), entrando ambas, por decirlo así, *ex aequo*, y la de aquellos para los cuales la felicidad es la virtud con el placer, pero considerando a este «secundario se habente ad felicitatem»³³. Santo Tomás³⁴ y todo el tomismo aceptan decididamente esta segunda sentencia; y así, Santo Tomás considera la «delectatio» como un accidente propio de la felicidad y solamente puede decirse que se requiere para la felicidad en el sentido de que es concomitante o *consequens* de esta. Aristóteles también se inclina hacia la segunda sentencia, pero más matizada, más indecisamente. San Agustín y Suárez adoptan la primera sentencia. También, en nuestros días, Xavier Zubiri, para quien la complacencia o frucción es una nota esencial de la

felicidad, ya que, en primer lugar, la realidad del hombre es hedónica por ser este *inteligente*, sí, pero también *sentiente*³⁵. Y en segundo lugar, como ya vimos³⁶, porque para Zubiri la esencia de la volición es fruición, de tal modo que todos los demás actos de la voluntad se ejecutan en función de la fruición; e intelección y fruición constituyen las dos primarias dimensiones del hombre *qua* hombre. Santo Tomás se funda para negar que la felicidad puede consistir, ni aun parcialmente, en un acto de voluntad en que «la felicidad es consecución del fin último; pero la consecución del fin no consiste en el mismo acto de voluntad»³⁷. Pero no muchas páginas después considera la fruición como un acto de voluntad. Ahora bien: *fruitio*, según su etimología, considerada por Santo Tomás, y según la declaración expresa de este, es «*adeptio ultimi finis*»³⁸. Hay, pues, en la doctrina tomista una cierta contradicción, procedente de que no llega a desarrollar temáticamente la relación entre la *fruitio* y la *delectatio*. Esto obedece, como ya hemos insinuado, a que se trata de teorías que tienen un origen completamente distinto. La teoría de la *delectatio*, pese a la sustitución de la palabra *voluptas* por otra moralmente neutral, procede del paganismo. La teoría de la *fruitio*, por el contrario, ha surgido dentro del cristianismo y con vistas a la *fruitio beatifica*. La concepción escindida del hombre —de un lado las pasiones, del otro la voluntad— y la gravitación de la tradición filosófica (en este punto concreto, como en tantos otros de la ética tomista, más la tradición platónica y estoica que la del propio Aristóteles), impidieron el desarrollo de una teoría completa de la fruición.

Capítulo 5

LA FELICIDAD COMO VIRTUD Y LA FELICIDAD COMO CONTEMPLACION

Aristóteles define la felicidad, como es sabido, diciendo que es *ψυχῆς ἀνάγκη κατ' ἀρετὴν τελείαν*, acto u operación del alma conforme a la virtud perfecta¹. Hemos visto en el apartado anterior que la perfección de la operación implica siempre placer, con lo cual este queda envuelto en la definición anterior. La cuestión está ahora en determinar qué se ha de entender por *areté*. Zubiri ha hecho notar que esta palabra «de suyo no tiene el menor sentido primariamente moral»², y lo mismo ocurre con la palabra latina *virtus*. La felicidad plena residiría, pues, en el perfecto ejercicio de todas las capacidades que el hombre posee. Pero las capacidades, las virtudes, son muchas. ¿Cuál o cuáles son las que deciden? Aquí volvemos a encontrar el pensamiento de Aristóteles en equilibrio entre el socrático-platónico y el estoico-epicúreo. Para Platón las virtudes intelectuales constituyen el objeto mismo de la ética y el modo de acceso a la felicidad, concebida como contemplación y participación en la Idea del Bien. Era, en definitiva, aunque sublimada, la concepción misma de Sócrates, según el cual todas las virtudes serían dianoéticas y nadie haría el mal sino por ignorancia. Platón da un vuelo trascendente y metafísico a esta teoría, que trataba de hacer buenos a los hombres mediante una pedagogía filosófica, pero, en definitiva, no descubre el verdadero objeto de la Ética, si bien da el importante paso de ligar el concepto de *areté* con el de *αγαθόν*. Aristóteles, sí. Aristóteles hace consistir el *agathón* en las *ἡθους ἀρεταί* o virtudes del *éthos*; es decir, en las virtudes éticas, en las *héxis* o *éthe*, en los hábitos morales. Sin embargo, no desplaza de la ética a las virtudes dianoéticas. Es verdad que, como ha hecho ver Jaeger³, es él precisamente quien lleva a cabo el deslizamiento de la *φρόνησις* al plano de las virtudes morales. Pero la vida más elevada y la felicidad siguen consistiendo para él en *theoría*, como para Platón. Aunque tal vez —el pensamiento aristotélico está lleno de meandros— esa vida teórica sea propiamente sobrehumana y divina, y las virtudes éticas sean las verdaderamente humanas (*ανθρωπικαί*), así como la vida y la felicidad conforme a ellas⁴.

Quienes llevarán la actitud de Aristóteles hasta sus últimas consecuencias serán los estoicos. Ahora sí que la Ética se ocupará, exclusivamente, de las virtudes éticas. La felicidad y el único bien verdadero del hombre

se hará estribar en ellas. Es verdad que los estoicos y lo mismo los epicúreos siguen hablando de σοφία, y nunca hasta ellos se habla exaltado tanto el «ideal del sabio», único hombre «feliz». Pero ahora se entiende por sabiduría el saber práctico, la φρόνησις de Epicuro, la ἐγκράτεια que sujeta las pasiones y la αὐτάρχεια. El giro que imprime el estoicismo a este último concepto aristotélico es muy notable. Aristóteles, cuando ponía la felicidad en la αὐτάρχεια, no pensaba ni remotamente en aislar al hombre, en que llevase un βίον μονώτην⁵, puesto que el hombre es social por naturaleza; sino, sencillamente, en poner el bien más alto— que no excluye los otros, pero los subordina a él —en una *práxis* que tenga su fin en sí misma y no necesite de ninguna materia⁶ sobre la que operar; ahora bien, esta *práxis* es justamente la *theoria*. Los estoicos vierten este concepto de la autarquía a la vida práctica y lo hacen consistir en que el hombre no necesite de los bienes exteriores, en que se abstenga de ellos, al menos en que los considere *adiáphora*, indiferentes. La felicidad consiste, pura y simplemente, en la virtud, y así escribe Séneca: «Itaque erras cum interrogas quid sit illud propter quod virtutem petam. Quaeris enim aliquid supra summum. Interrogas quid petam ex virtute? Ipsam: nihil enim habet melius, ipse petium sui»⁷. Pero, por otra parte, la virtud es afectada por el carácter negativo, propio de la actitud vital estoica y concebida como *apátheia*⁸.

Aristóteles, fiel a su reacción contra cualquier χωρισμός, se adelantó a refutar esta concepción, negando que la felicidad resida *solo* en la virtud. En primer lugar, y por más que este argumento, desde el punto de vista que aquí nos importa, se reduzca a una cuestión de palabras, porque la felicidad no puede ser un «hábito», sino un «acto» (de ahí su definición: acto conforme a la virtud). De otro modo, los hombres que no tienen ocasión de ejercitar la virtud —por ejemplo, ciertas virtudes que requieren un *kairós*— habrían de ser considerados felices, y la felicidad podría consistir en la inacción⁹. En segundo lugar, y esto es mucho más importante, porque el virtuoso puede *κακοπαθεῖν και ἀτυχεῖν τα μέγιστα*¹⁰, puede sufrir los mayores infortunios y ser sometido a los mayores tormentos. La felicidad requiere de los bienes del cuerpo, de los bienes exteriores y de la *τοῦ ἡ*¹¹. Ningún bien particular, por muy elevado que sea, puede procurarla separado de todos los demás.

La riqueza, la inagotable riqueza de la ética aristotélica, procede, en parte, de sus tensiones internas. Antes veíamos que Epicuro procede de Aristóteles. También en la obra de este, aun cuando en menor medida que en la de Platón, se encuentran materiales que utilizará el estoicismo. El capítulo X del libro I de la *Ética nicomaquea* es, sin duda, el más próximo a la ética estoica. La felicidad del hombre no puede estar a merced de los cambios de fortuna y mudar con ellos como el color del camaleón. Los actos de la virtud, más firmes y estables que todas las otras cosas humanas, son las operaciones capitales de la vida, y de ellos pende la felicidad. El hombre virtuoso sobrelleva las vicisitudes de la existencia y «te-

trágono sin vituperio», resiste inmovible los embates del azar. Sabe sacar siempre el mejor partido de las circunstancias y, como el buen zapatero, con el cuero de que dispone hace el mejor calzado posible.

Observemos que esta comparación con el zapatero¹² nos desvía ya del clima moral del estoicismo. Tal apartamiento se manifiesta más claramente al final del capítulo. Se trata de no ser *poikilos*, cambiante, de muchos colores, y de no dejarse arrebatar fácilmente la felicidad. Pero felicidad, *eudaimonia*, no es tanto como *μακαριότης*, dicha, bienaventuranza. Y para la *eudaimonia* misma son necesarios los bienes exteriores, como ya hemos dicho.

Hay una palabra griega que, con su doble sentido, resume muy exactamente la concepción de Aristóteles: es la palabra *εὐπραγία*. Ser feliz es *εὖ πράττειν*¹³, la felicidad consiste en *eupraxia*. Pero la palabra *eupraxia* significa, a la vez, buena fortuna y buena conducta. Es en la unidad de estas dos dimensiones¹⁴, una de las cuales depende ciertamente del esfuerzo moral, pero la otra no, donde está la felicidad. La virtud sola no puede garantizarla. La virtud moral, como el deber, aunque no en tal grado, supone la negatividad, supone el mal, y cuando menos la limitación. La fortaleza y la templanza, evidentemente. La prudencia es virtud subordinada a la *sophia* y el *noûs* y propia de una inteligencia, como la humana, limitada. Y la justicia supone la injusticia, pues solo se puede dar lo suyo a cada cual si todavía no lo tiene. Son virtudes del *homo viator*, no pertenecen al orden felicitaro o paradisiaco. La felicidad está más allá de nuestras posibilidades, tiene que sernos «dada».

La felicidad tiene, pues, una vertiente trascendente a la *praxis* humana. Pero, aparte esto, ¿la virtud por la virtud podría proporcionar la felicidad? Menos aún, ¿sería siquiera buena, sería propiamente virtud? Recordemos la crítica de Scheler sobre los «valores morales». Según él, es imposible hacer directa y objetivamente el bien, porque los valores morales no tienen «contenido» propio. Vefamos a su tiempo que esta afirmación es excesiva. Pero hay algo justo en ella. El parnasianismo de la virtud o se engaña a sí mismo o engaña, trata de engañar, a los demás. El hombre está *ligado* a la felicidad, tiende por naturaleza a ser feliz. La virtud por la virtud, sin apetito, sin fruición, sin amor, es *contra naturam*. «A rebours», por los vericuetos de la «pose», también el estoico busca su felicidad *en* la virtud, como la busca el kantiano *en* el cumplimiento del deber. La busca en ser como Dios y hasta superior a Él: «Hoc est, quo deo antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam»¹⁵. La virtud estoica es complacencia en sí mismo, contiene un ingrediente de soberbia.

LA FELICIDAD COMO CONTEMPLACIÓN

Hemos visto que ni el placer solo, ni la virtud separada, constituyen la felicidad. Vamos a ver ahora que, según Aristóteles, esto es así porque

hay un bien más alto que uno y otra, un bien que, por otra parte, los envuelve a ambos, en cuanto que proporciona «admirable placer» y es «operación de la virtud». Este bien supremo es la *theoría*, la contemplación. Aristóteles, después de haber abogado por la causa del placer como constitutivo de la felicidad, y después de haber deslindado «lo moral» —«las virtudes morales»— como el tema propio de la *Ética*, cuando llega el momento de dar cima a esta, termina volviendo a Platón.

El razonamiento que lleva a cabo Aristóteles aquí no es sino la prolongación del nervio de su *ética*. La felicidad es operación conforme a la virtud; pero como las virtudes son muchas, habrá de ser la operación conforme a la virtud más elevada; la virtud más elevada es el *noús* y su operación *theoreîn*; luego la felicidad estriba en el *theoreîn*, en la contemplación. Por otra parte, y puesto que el placer debe mezclarse (ἀραμεῖχθαι) a la felicidad, nada hay tan deleitable como la operación conforme a la sabiduría. Además es el acto más «sostenible», como dice Zubiri, el más continuo (συνεχιστατή); también el más autosuficiente (αὐταρκηστατος), porque el sabio no necesita de nada ni de nadie para la contemplación; añádase a ello que la felicidad ha de consistir en ocio (σκολή), porque no trabajamos sino para reposar, y el *otium* es el fin del *negotium*. En fin, la virtud actualizada en la contemplación, el *noús*, que difiere del compuesto humano, es lo divino en nosotros; y así, la contemplación nos levanta sobre nuestra mortal condición y nos inmortaliza cuanto es posible. Por tanto, y en conclusión, ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις, la felicidad consiste en contemplación.

Ahora bien: ¿es esto efectivamente así? Para contestar a tal pregunta debemos distinguir dos aspectos de la cuestión: 1.º, qué se entiende exactamente por *theoría*, y 2.º, sobre qué versa la *theoría*, qué es lo que realmente se contempla.

Por *theoría* pueden entenderse dos cosas bastante distintas: bien la contemplación filosófica, bien una suerte de contemplación que está más allá de la filosofía. Esta última sería para nosotros, cristianos, la *contemplatio* propiamente dicha; la otra debe llamarse más bien *speculatio*, que es como Santo Tomás traduce siempre la palabra *theoría* en sus *Comentarios a Aristóteles*¹⁶. Si lo que Aristóteles quiere decir es que la felicidad consiste en contemplación intelectual, en soñar como culminación de la filosofía, hay que contestar que semejante concreción de la felicidad depende de una «idea del hombre», la idea griega del hombre, que hipertrofia la *gnosis* y el *otium*, desconoce la *metánoia* y el amor (*agápe*) y sobrevalora éticamente la filosofía. El hombre occidental de hoy —ni siquiera el filósofo— difícilmente aceptaría el ideal del filósofo-rey y la ecuación felicidad=filosofía. En la filosofía misma, los griegos, sobre todo Platón, subrayan el fin; filosofía para ellos es *filosofía*. En cambio, para el hombre moderno se trata, por emplear la expresión kantiana, de una «tarea infinita» (*filosofía*), de una búsqueda, de problematismo y provisionalidad o, cuando menos, de un menester,

de una ocupación constitutivamente epagógicos, como dice Zubiri. Aristóteles, a pesar de estar extrañamente abierto, para su tiempo, a la «limitación» de la filosofía, afirmará que es mayor el placer de los que contemplan que el de los que buscan¹⁷; Lessing, al cabo de los siglos, dirá con las mismas palabras exactamente lo contrario. Y desde el punto de vista de lo «puramente humano», probablemente es Lessing quien tiene razón. Ahora bien: *theoria* también puede ser, y es, un bien más que humano, según dice el mismo Aristóteles. Y en este caso —teoría como *contemplatio*, con sus dos dimensiones, *visio* y *fruitio* en unio— hay que responder que, efectivamente, aquí sí reside la perfecta felicidad. Pero esta *contemplatio*, ¿es cosa de la filosofía? La filosofía platónica —y en lo que de ella depende la doctrina aristotélica del *theorein*— es a la vez, confusamente, filosofía y religiosidad, teoría y mística. Es curioso que un pensamiento como el de Platón, tan afectado de χωρισμός, tan propenso a separar lo que en realidad se da unido, no distinguiese debidamente el orden de la filosofía de lo que está más allá de ella. La felicidad perfecta consiste, sí, en *contemplatio*. Pero la misión de la ética no consiste en conducir al hombre a ella, lo que le es imposible, sino en dejarlo disponible para el acceso a un nuevo reino en el que ella le será, tal vez, dada. Otra vez se nos hace patente la necesaria abertura de la ética a la religión.

Si consideramos el segundo aspecto de la cuestión, es decir, sobre qué versa esa *theoria*, llegaremos al mismo resultado. ¿Contemplación de qué? Santo Tomás lo ha dicho muy bien: los antiguos ponían la felicidad, la perfección última a que el hombre puede llegar, en que en el alma —que es en cierto modo todas las cosas, que es capaz de conocerlas todas— se describa todo el orden del universo y las causas de él; pero para nosotros, cristianos, el fin último no puede consistir en eso, sino en la *visio Dei*¹⁸, porque la contemplación filosófica, que es meramente «teorética», no puede ser el fin último de la vida; la felicidad no consiste en resolver problemas filosóficos ni en descifrar los enigmas del universo¹⁹; tiene que consistir en una contemplación con amor en plenitud, tiene que ser, por tanto, una contemplación personal, que solo puede encontrarse en Dios. Ahora bien: la filosofía no puede alcanzar la *visio Dei*, ni la ética preparar al hombre, más que de lejos, para ella.

San Agustín, partiendo de esta concepción antigua de la felicidad como contemplación de la verdad, llega a desembocar en su concepción de la felicidad como contemplación y fruición de la Verdad de Dios. Si se admite que sólo en la investigación de la verdad puede encontrarse la felicidad²⁰, la cuestión que entonces se plantea es esta: ¿basta la búsqueda de la verdad o es menester su posesión? Dicho en la terminología que antes empleábamos: ¿la felicidad es filosofía o es sofía? Los académicos afirmaban que la vida intelectual es un «progreso» hacia la verdad, nunca su plena posesión. El hombre «yerra» en torno a la verdad²¹. Se acerca a ella, pero nunca llega a «perfeccionarse» con ella. A lo cual San Agustín contesta, en primer lugar, afirmando la posesión de algunas ver-

dades —la de la duda y la del yo, las verdades matemáticas, la de la existencia de Dios. Pero responde, sobre todo, haciendo ver que la verdadera felicidad pertenece a otro plano superior al natural, pues lo que importa es ser feliz «*beatae alterius vitae*»²². La cuestión ética desemboca así en la cuestión religiosa: «*Deum igitur qui habet beatus est*»²³. La felicidad es «plenitudo», así como la desgracia «indigentia». Continúa, es verdad, siendo «sapientia», pero «*quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei sapientia est?*»²⁴. La moral se abre, una vez más, al ámbito de la religión²⁵.

Capítulo 6

LA FELICIDAD COMO PERFECCION

Hemos seguido la determinación del bien supremo por tres vías diferentes, virtud, contemplación y fruición, y hemos visto que ninguno de estos bienes, por separado, es suficiente para colmarnos de felicidad, sino que se requieren los tres juntos. Pero aun reuniendo, es decir, poniéndolos juntos¹ los tres, no hemos alcanzado todavía la apetecida concreción de la felicidad; nos movemos aún en un plano abstracto. En efecto, decir «virtud» no es decir nada o casi nada, mientras no se desarrolle la teoría de las virtudes. Y «contemplación», lo mismo que «fruición», puede haberlas de muchas cosas. ¿Cuál es el *bien concreto*², cuya contemplación y fruición proporciona la felicidad? Pero, ante todo, ¿existe ese bien concreto y supremo? Y en el caso de que exista, ¿constituye el objeto propio de una ética autosuficiente, de una ética «separada»?

A la primera pregunta se puede contestar, desde luego, afirmativamente, siempre que se acepte, como hemos aceptado nosotros, la subordinación de la ética a la teología natural. Esta nos muestra que existe Dios y que es el cúmulo de todas las perfecciones, el Bien infinito. Si no se acepta la legitimidad de la teología natural, entonces, aun cuando se admita la existencia de Dios en virtud de una experiencia religiosa, ese Dios incognoscible, ese Bien en Sí que, como dice Plotino, estaría «más allá de lo pensable», no puede constituir el fin último de la ética en cuanto tal. Entonces, desde el punto de vista filosófico, el «bien supremo» sería una idea-límite o un concepto vacío. Lo que realmente habría, y de lo que la ética tendría que ocuparse, es de una pluralidad de bienes, y a lo más que podría aspirar es a establecer entre ellos una jerarquía de valor. Platón intentó abrazar todos los «bienes» —todas las «ideas»— en la Idea del Bien, pero no consiguió resolver el problema de esta *koinonía* de las ideas. La filosofía de los valores en algunos de sus representantes ha reanudado el intento de Platón. Pero en su forma más sistemática y madura, la de Nicolai Hartmann, considera vano este esfuerzo y se inclina resueltamente a un pluralismo irreductible de valores³.

Pero, aun admitida racionalmente y por tanto de una manera válida para la filosofía moral la existencia de Dios, sin embargo, *éticamente* no es todavía verdadera la ecuación felicidad en concreto = Dios. El dios de

la filosofía no es el bien infinito adecuadamente propuesto y adecuadamente aprehendido, sino solamente un «bien particular». El hombre desea, apetece y persigue la felicidad; esto es, el bien absoluto. Pero el dios de la filosofía no aparece ante la inteligencia como el bien absoluto, sino como el resultado de un razonamiento, como una idea, como un bien particular. Solamente una aprehensión adecuada y en esta vida imposible y, entre tanto, la aprehensión para la *fe caritate formata*, pueden ver en Dios el bien total. Pero aun así el problema moral subsiste. Por consiguiente, desde el punto de vista de la ética, responder inmediatamente que la felicidad está en Dios es dar por resuelto el problema moral concreto, subsumiéndolo en el religioso. Veamos de recorrer el camino un poco más despacio.

La unidad concreta del bien supremo tiene dos aspectos: el bien o perfección *en sí y mi* perfección. El bien supremo, en sentido absoluto, es Dios; *quoad nos* es nuestra perfección⁴. Y aquel se alcanza a través de este. Pero ya hemos visto que el Dios de la filosofía no es el bien supremo, sino un bien particular; y por otra parte, no se debe pasar demasiado aprisa de la *felicitas* (intramundana) a la *beatitudo* (ultramundana). Permaneciendo, pues, por ahora, en el punto de vista intramundano, la felicidad se nos aparece como la problemática realización de nuestros proyectos preferidos, como la apropiación de la posibilidad fundamental, como el cumplimiento de nuestro *éthos*; o, según dice Aristóteles, como la «obra del hombre», la actualización de sus potencias propias, específicas y más elevadas. Suárez, fiel al espíritu aristotélico, define el bien moral como la conveniencia con la naturaleza racional. Pero esta definición, siendo verdadera, no explicita suficientemente que esa «conveniencia» no está —desde el punto de vista ético— enteramente *dada*, sino que, aparte ciertas evidencias morales muy generales, en cuanto se desciende al plano concreto de la vida de cada uno, es siempre problemática y tiene que ser *lograda*, pero, al propio tiempo, puede ser *malograda*. El bien siempre está por hacer, porque la obra del hombre, lo racional en sentido amplio, es, en el plano concreto, una tarea creadora abierta⁵. Lo que el hombre ha de hacer en cada una de las situaciones no es casi nunca perfectamente aprehensible de antemano, porque no consiste solamente en el mero cumplimiento de un deber preestablecido. Más arriba poníamos algún reparo a la palabra «fin», que no expresa el carácter indeterminado, confuso, oscuro, de lo que se busca. Nuestra *práxis* tiene siempre un «sentido», pero no siempre, ni mucho menos, lo tenemos ante los ojos, como el corredor la meta. Muchas veces tenemos que esperar, «dar tiempo al tiempo», y saber escuchar, a su hora y no antes, lo que «el tiempo dirá». La perfección, ya lo dijimos al hablar del *éthos* y el tiempo, se forja al hilo de este, a través de la vida, que es tiempo, contando con sus edades y oportunidades y sometida a las condiciones fácticas de la existencia, puesto que perfección, *perfectio*, de *per-ficere* o *per-facere*, es un hacer temporal. El problema es siempre, como dijo San Agustín, un problema

para sí mismo y «está sobre sí», proyectando siempre su perfección (tal vez por el rodeo de la re-fección o en el atolladero de la de-fección). Ahora bien: esta perfección, en virtud del modo de ser del hombre, abierto a las cosas, ha de hacerse con ellas⁶. El hombre se perfecciona con las cosas, «*bonum ens perfectivum alterius*», con la realidad. Pero ¿con qué realidad? Con toda la realidad, con el hecho radical de la realidad, en la que nuestra vida está envuelta. (Nos hacemos éticamente a nosotros mismos —*agere*— haciendo —*facere*— las cosas de nuestra vocación mundana y ayudando a hacerse éticamente a los demás. La perfección en este sentido no tiene nada que ver con la *self-realization*, y menos con el perfeccionismo o esteticismo de la perfección.) La capacidad apetitiva del hombre es infinita, en un doble y equívoco sentido; hay la infinitud del *ens commune* y la infinitud del *ens summum*. La primera, la del ser como trascendental u horizonte de todo ente concreto, la del ente como indefinido, es una infinitud vacía. A través de la apetición de los entes concretos se llega a descubrir la quimera de pretender apresar este ámbito total de lo que se es.

Los bienes de la vida son finitos, limitados. Lo que esta «da de sí» suma siempre en el descontento, incluso aun cuando todo nos haya salido bien, precisamente —si se me permite decirlo así— cuando todo nos ha salido bien. Pero, además, frente al optimismo de la perfección concebida como «despliegue» (Shaftesbury, Leibniz), hay que contar con el riesgo, con la defección, con el fracaso, con la presencia del mal. Y, finalmente, hay una limitación constitutiva, un horizonte, la muerte. Por todo ello la felicidad intramundana es esencialmente problemática. Tal vez nadie ha meditado tan profundamente como Ortega sobre el carácter «utópico» de la felicidad y del hombre, que necesariamente tiende a ella sin poder alcanzarla. Ortega distingue entre nuestra vida proyectada y nuestra vida efectiva y real. La coincidencia entre ambas produce el «prodigioso fenómeno de la felicidad». Pero en un plano más profundo que el de la fugaz coincidencia, «la vida es constitutivamente un drama, porque es siempre la lucha frenética por conseguir ser de hecho lo que somos en proyecto»⁷. Haciendo uso de la distinción entre *eudaimonia* y *makariotes*, que ya conocemos, puede decirse que la *eudaimonia* es ardua, pero posible, en tanto que la felicidad completa no es de este mundo.

Y entonces surge este problema: semejante infinitud ¿puede convertirse en una infinitud llena? ¿Hay más allá del ser indefinido un ser infinito? ¿Hay un ser en sí mismo, un *Ipsum esse*, para el que no vale ya la distinción heideggeriana entre el ser y el ente, porque es, a la vez, «el ser mismo» y el sumo ente, la realidad fontanal?

Otra vez volvemos a encontrar a Dios o, mejor dicho, nos encontramos en Él. Pero otra vez también hemos ido demasiado de prisa. Volvamos sobre nuestros pasos. Concebimos la felicidad como la perfección. «Est enim beatitudo ultima hominis perfectio», escribe Santo Tomás⁸. Pero entonces, ¿consistirá la felicidad en un bien del alma misma? Sí

y no. No puede ser esencialmente un bien «exterior» al alma porque en la jerarquía de los bienes —bienes exteriores, bienes del cuerpo, bienes del alma— los bienes exteriores son los de menos valor. Pero, por otra parte, tampoco ese bien supremo puede ser el alma misma; de lo contrario, todos poseeríamos en el acto la felicidad y no tendríamos que buscarla desde nuestra indigencia. Santo Tomás distingue finamente el *finis qui* y el *finis cui*. La felicidad misma, como perfección del alma que es, es un bien inherente al alma misma; pero aquello en lo que la felicidad consiste, o sea aquello que hace feliz, está fuera del alma⁹. Santo Tomás emplea aquí la expresión *extra animam* porque todo su razonamiento se endereza, tras haber descartado los bienes materiales, a hacer ver que el hombre no es autosuficiente, como creían los filósofos estoicos, con respecto a su felicidad, y que el bien supremo no es inmanente, sino trascendente. Pero Dios no puede decirse *simpliciter* que esté *extra animam*. La felicidad es nuestra propia perfección y nuestra perfección está en Dios; pero Dios no está fuera de nosotros: «en Él vivimos, nos movemos y somos». Y menos, si cabe, el Dios a que tendemos. Los conceptos «espaciales» se tornan aquí radicalmente inválidos. La unión del hombre a Dios es la plena realización de sí mismo. La separación entre la Perfección y *mi* perfección queda superada. Felicidad es, a la vez, lo uno y lo otro, el logro de mi perfección y la consecución de la Perfección, del Bien supremo.

El hombre, en la carrera de su vida, ha corrido tras los bienes particulares; quizá también, guiado por la filosofía, tras de Dios como «bien particular». Ninguno de estos bienes ha podido saciar su sed de felicidad. Solo Dios, no ya como «bien particular», sino como «bien universal», como «infinitud llena», es capaz de colmarla. Pero la *visio* y la *fruitio* perfectas de Dios no son alcanzables por la vía de la filosofía ni tampoco en esta vida. Hay que «creer» en ellas.

Decíamos antes que hay siempre una distancia insalvable entre la *eudaimonía* y la *makariotes*, que tal vez, en determinados instantes, logremos ser felices, pero que la dicha o bienaventuranza no es de este mundo. Asimismo hay una incongruencia o desajuste entre la perfección subjetiva, el *éthos* acreedor a la fortuna y la fortuna o *τύχη*. Esta incongruencia, este desajuste, ¿son superables? Y si lo son, ¿cuándo y dónde? Si se piensa que alguna vez o en alguna parte se establecerá la felicidad, esto equivale a plantear en lenguaje secularizado el problema del «reino de Dios». Los idealistas postulaban el establecimiento final del reino de Dios en la tierra. Los marxistas, traduciendo su lenguaje, postulan una *felicidad de encarnación* escatológico-terrenal. Kant pensaba, por el contrario, que la felicidad no es de este mundo, pero que en algún mundo *debe* darse. La exigencia de Kant es excesiva. Nosotros, los cristianos, sin aceptar esa autonomía del orden ético, compartimos con él la esperanza en una *felicidad de trascendencia*, porque rechazamos la arbitrariedad *τύχη*, y creemos que la existencia tiene sentido. El nombre propio que

damos a ese sentido es el de «Providencia». Ahora bien: la Providencia *revela* un orden oculto y problemático en el *mundo* y *des-velará* un orden manifiesto e indefectible en el *Paraíso*¹⁰. Pero el Paraíso no es *exigible*, como pensaba Kant; la felicidad perfecta, la bienaventuranza, la coincidencia final de la vida proyectada y la vida real (Ortega), de la *destination* y el *destin* en la *destinée* (Le Senne), del *éthos* o perfección personal y su respuesta, la consecución del *bien supremo*, constituyen una *gracia*. La moral se abre una vez más a la religión. Los dos sentidos de la palabra «felicidad» se funden en uno solo.

Capítulo 7

MORAL COMO CONTENIDO

Antes de proseguir nuestra investigación es conveniente reflexionar unos momentos sobre lo que se lleva dicho hasta ahora en esta segunda parte. En sus dos primeros capítulos hemos «repetido», es decir, resumido, algunos resultados de la primera parte, tocantes al objeto material de la ética. A continuación, y tras mencionar los actos intuitivos que nos descubren el sentido de la vida, hemos tratado de penetrar en esta mediante el discurso. Nuestro método ha seguido consistiendo en una analítica del comportamiento humano, en el plano de la «moral como estructura». Hemos puesto de manifiesto el carácter proyectante de la existencia, y a continuación hemos visto el tránsito del proyecto del *bonum in communi* o *bonum communiter sumptum* al del bien moral, a través de los proyectos o posibilidades supremos. Para todo ello hemos seguido el «estilo» del filosofar actual y, a la vez, hemos procurado desarrollar un enfoque apuntado ya en Aristóteles que, a mi juicio y *metodológicamente* —subrayo la restricción de la afirmación a lo metodológico—, es más valioso que Santo Tomás para la ética tal como debe constituirse hoy. Todo lo cual significa que hemos prescindido de los puntos de partida usuales: el antiguo o escolástico, que arranca de la doctrina del fin último del hombre tal como viene ya formulada por la metafísica, y el moderno o kantiano, que arranca del *factum* de la conciencia y pone en juego un positivismo de la introspección.

En el curso de esta última investigación hemos procurado asimismo evitar dos errores: en primer lugar, la interpretación de la doctrina de la felicidad como un *eudemonismo* (al que se inclina excesivamente la Escolástica antigua; mucho menos la llamada «segunda Escolástica»), frente a la cual hemos subrayado la dimensión de la felicidad como perfección, *éthos*, modo de ser o conformación de la personalidad, sancionada, por gracia, con una «dicha» o «beatitud» que trasciende el providente orden oculto y problemático del mundo. En segundo lugar, hemos procurado evitar el frecuente error, más o menos explícito, de considerar que la especificación moral por el sentido o fin último de la vida es una especificación *teológica*, frente a la especificación de los actos por su objeto, que sería el punto de vista propio del filósofo moral.

Frente a cualquier tendencia a la atomización moral debe afirmarse que la *ratio* o *forma* suprema de la moralidad es la referencia al sentido último de la vida, pues, como dice Santo Tomás, «ex ultimo fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis»¹. Pero esa regla moral, de no ser «santo —al santo le basta el «ama et fac quod vis» agustiniano—, no nos dice en concreto si *este* acto, en *estas* circunstancias, es bueno o malo, es conducente al bien supremo o no². Lo cual quiere decir que es menester una contracción o concreción de la *regula morum suprema*, y por eso dicen los escolásticos que la moralidad consiste en una doble relación: relación del hombre con su fin, que es la ya estudiada, y relación del acto con su objeto, que ahora debemos estudiar. Esta concreción de la regla suprema —continuamos resumiendo la doctrina escolástica— puede presentar diversos grados: los principios generales de la sindéresis nos dictan lo que, en general, debemos hacer y lo que en general, debemos omitir. Por ellos sabemos que, en general, el orar es *bonum*, y el matar, *malum*. Pero después la explicitación de la ley natural por la filosofía moral produce una serie de distinciones: por ejemplo, respecto al orar, que la obligación es antes que la devoción, y respecto al matar, que no es lo mismo matar en riña que premeditadamente, ni mucho menos que matar en defensa propia, o en guerra, o como ejecutor de la justicia. Pero adviértase que, pese a estas precisiones, nos movemos todavía en el plano de lo general. (Como se ve, la ética aristotélica-escolástica es, ante todo, ética del bien, pero subordinadamente es también ética de la ley y el deber.) Una segunda contracción (o tercera, según se mire: regla suprema, el bien supremo; primera determinación, los principios más generales; segunda determinación, la ley natural en su explicación sistemática) tiene lugar en el plano de la *conscientia* (conciencia moral). La *conscientia* aplica la regla general al caso concreto, pero juzga todavía en el orden especulativo, como dicen los escolásticos; es decir, juzga, sí, *frente* a la situación de que se trate, pero no *dentro* de ella, en el orden práctico. Se refiere al comportamiento muy concreto, sí, pero no mío, sino de «otros»: Se trata, por tanto, en definitiva, de resolver un «caso» moral con todo el «desinterés» y la «objetividad» propios del «espectador desinteresado»³. Es, finalmente, en el plano de la prudencia, última contracción de la *regula morum*, cuando el «engagement» o compromiso afecta no solo al «juicio» moral, sino a la persona entera, a la apropiación, mediante la preferencia, de la posibilidad libremente elegida.

La doctrina escolástica que sumariamente hemos expuesto contiene, embalsamadas en una terminología ya inservible y en una propensión al racionalismo discursivo, una serie de verdades que es menester «repetir» o reasumir. El primer obstáculo, el terminológico, es el más fácil de salvar: las palabras mueren, en tanto que la filosofía es, tiene que ser, un saber vivo.

La palabra «sindéresis»⁴, procedente de συντήρησις, «conservación», que, según San Jerónimo, es la *scintilla conscientiae*, conservada después

del pecado original, y no extinta, tampoco, tras el pecado actual; o tal vez proveniente de *συνείδησις*, saber-con o *cum-scientia, con-scientia*, es hoy una antigualla impracticable, que algunos han propuesto sustituir por las expresiones «evidencia moral», o mejor, «sentido moral». Lo que nos importa de la doctrina tomista de la *sindéresis* es que, frente a otros escolásticos, como el canciller Felipe y San Buenaventura, que la concebían como un hábito de la voluntad, «*naturale pondus*», opuesto al «*fomes peccati*», que también es por modo de hábito volitivo, Santo Tomás afirma decididamente su carácter intelectual⁵. El entendimiento puede proceder como *ratio ut ratio*, es decir, racionando, discurrendo; pero también, y esto es lo que ocurre en la evidencia de estos principios inmediatos, como *ratio ut natura*, esto es, «*sine inquisitione*», por una intuición (=visión o evidencia) que nada tiene que ver con la emocional, sino que es igual a la que en el orden especulativo tenemos del principio de contradicción. Como se ve, este planteamiento tomista nos retrotrae a la cuestión del origen del conocimiento moral.

El problema del origen del conocimiento moral suele presentarse bajo esta alternativa: intelectualismo o intuicionismo, cada uno de cuyos términos admite diversas gradaciones. El punto extremo, en cuanto a intelectualismo ético, está representado por la posición socrática. Para Sócrates, la virtud se enseña y se aprende exactamente igual que la ciencia; el que obra mal lo hace involuntariamente, por ignorancia (la expresión paradójica de esta afirmación es la conclusión del *Hipias menor*); el fin supremo del hombre es conocer la virtud, pues conocerla implica y equivale a practicarla; y no ha lugar a la distinción entre virtudes dianoéticas y éticas: todas las virtudes son intelectuales o, como transcribe Santo Tomás, «*omnes virtutes esse prudentias*», y así, por ejemplo, el valor consiste sencillamente en ciencia práctica, en saber lo que hay que hacer en caso de peligro.

Aristóteles corrige esta desmesura racionalista, y Santo Tomás resume acertadamente su doctrina al decir que para que el hombre obre bien se requiere no solo que la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino también que la *vis appetitiva* esté bien dispuesta por el hábito de la virtud moral. Y no solo porque el apetito puede sublevarse contra los dictados de la prudencia (*akrasia*), sino porque puede arrastrar a la razón a juzgar en particular contra la ciencia perfectamente poseída en cuanto a lo general.

Mas, a pesar de las correcciones aristotélicas, persistió el intelectualismo en la moral griega, que desconoce la realidad del «pecado» y la necesidad de la *metánoia*. Calcando la «razón práctica» sobre la «razón especulativa» y «lógica», se ordena la conducta moral, según silogismos prácticos (*in operabilibus*) o de la acción. La habitud de las acciones con respecto a los principios prácticos se corresponde exactamente a la de las conclusiones con respecto a las premisas. Naturalmente, no puede menos de reconocerse que no todo el que obra bien procede ajustándose a los

modos y los pasos prescritos por la lógica, y entonces llegó a hablarse del «silogismo instantáneo». Con todo lo cual una importante dimensión de la prudencia, lo que ella tiene de «tacto» y de «esprit de finesse», solía quedar oscurecido.

La posición opuesta al intelectualismo es el intuicionismo moral. Los filósofos de la llamada escuela escocesa hablaban vaga e imprecisamente de un «sentido» moral. Aquellos contra quienes lucharon, los asociacionistas, ponían el origen —psicologista— de la moral en los sentimientos. De esta concepción, prolongada por Jacobi y Herbart, se ha apoderado modernamente Max Scheler, que considera como *órganon* del conocimiento moral el sentimiento, pero no ya el sentimiento puramente psicológico, sino el «sentimiento intencional». Hay una función cognoscitiva del valor a cargo del sentimiento, como hay una función cognoscitiva del ente a cargo de la inteligencia. Ambas discurren separadamente, por lo cual la ética de ningún modo está subordinada a la metafísica.

Este *χωρισμός* de la vida moral —inteligencia práctica, por un lado; sentimientos intencionales, por otro— es inadmisibile. La inteligencia humana es, como ha hecho ver Zubiri, constitutivamente sentiente, y, por tanto, los sentimientos intencionales, cuando verdaderamente lo son, son una modulación de la inteligencia. De la inteligencia, no de la razón. El error del intelectualismo es suponer que cuando se obra moralmente se opera siempre y necesariamente «lógicamente». Pero inteligencia y *lógos* o razón no son sinónimos: el *lógos* es un uso de la inteligencia; su uso propositivo, reflexivo y deliberador. Es evidente que el hombre, en muchos casos, para proceder moralmente bien, necesita razonar. Pero en otros casos no, lo cual no quiere decir, de ningún modo, que se dispense entonces de inteligir. Sin duda existen muchas gentes incapaces de «ver», en abstracto, los principios generales, y, por tanto, mucho más de aplicarlos silogísticamente a la situación concreta, que inteligen directa e inseparablemente en esta el principio de que, en cada caso, se trate. El claro que *a posteriori* puede reducirse siempre la determinación moral a un juicio práctico, pero esto no pasa de ser una «construcción» o «reconstrucción» lógica *après coup*. También el «cogito, ergo sum» puede revestir la forma de un silogismo; pero en su realidad vivida no es un silogismo. La prudencia no siempre, ni mucho menos, procede *more syllogistico*, sino que, como escribe el padre Díez-Alegría, «la recta decisión de una situación concreta se nos da a veces intuitivamente en presencia de la situación misma, sin que nos sea siempre dable reducir reflejamente y de una manera plenaria esta intuición a una construcción lógicamente deducida de los principios abstractos. Es a aquel conocimiento por 'connaturalidad efectiva' al que la mejor escolástica concedió un papel importante, especialmente en materia moral»⁶.

Hemos visto antes que la moral no viene «de fuera». ¿Debe hablarse entonces de una moral *autónoma*? No. Ya mostramos a su tiempo que la concepción kantiana reposa sobre el supuesto, subrepticamente deslizado

y totalmente indiscutido, de que la «materia» moral es tan positivamente conocida como la ciencia newtoniana: que todo el mundo sabe lo que ha de hacer. Y también que esto aconteció porque Kant, sin darse cuenta, aceptaba como un «hecho» la moral cristiana. Entonces la cuestión quedaba reducida para él a determinar *cómo* ha de hacerse —forma— eso que todo el mundo sabe que ha de hacer —materia—: por respeto a la ley que uno mismo se dicta, por deber. Pero ya veremos cuál es el término a que conduce un formalismo que realmente lo sea puramente y hasta sus últimas consecuencias: la disolución de todo el contenido de la ética y el caos moral.

No, la *conciencia moral* no se dicta a sí misma las normas morales. Según vimos y veremos aún, la idea moderna de la conciencia, como la suprema instancia ética, no es más que una sustantivación del «*νοῦς πρακτικὸς*» y de la *conscientia* escolástica⁷, que aplica las normas generales a los casos particulares (*conciencia*, según Santo Tomás, es aplicación de la *ciencia*) y dicta —pero solo *speculative*, a diferencia de la prudencia— lo que se ha de hacer u omitir; y esta sustantivación ha sido posible merced a la concepción cristiana, según la cual esas normas generales —la *lex naturalis*— consistían en una participación de la ley eterna de Dios. La voz de la conciencia era así la voz de Dios⁸, y el proceso en virtud del cual la conciencia se hace autónoma no es sino uno de tantos exponentes de la secularización del hombre moderno y de la erección de una moral *separada* de la religión, primero, vuelta luego contra ella y, al final, también contra sí misma. Y, en efecto, por lo que a la conciencia se refiere, hoy nadie duda, tras el psicoanálisis y el psicoanálisis existencial, de lo que ya vieron los escolásticos⁹: que la conciencia puede errar y, lo que es más, que la «bonne conscience», tomada hoy casi como síntoma de fariseísmo, se las arregla muy bien para vivir cómodamente en el error moral.

El «contenido» de la moral, si bien es verdad que no viene simplemente «de fuera», tampoco se lo dicta la conciencia soberanamente a sí misma, sino que se limita a aplicarlo, mejor o peor. ¿Cómo se determina entonces lo que es bueno y lo que es malo?

Santo Tomás contesta a esta pregunta diciendo que por la ley natural¹⁰. La ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional. La ley eterna es concebida como una «luz»¹¹ ínsita en nosotros por Dios en el acto de la creación y que, por consiguiente, toda criatura racional conoce, según una mayor o menor «irradiación» de ella¹², pero siempre por participación directa e inmediata¹³. La posición del Aquinate suele manifestarse apoyada en el salmo 4, 6. Véanse estos dos pasajes de la *Summa Theologica*: «Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum»¹⁴. Y más explícitamente aún: «...Psalmista ...dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi lumen rationis naturalis, qua discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam

impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil est quam participatio legis aeternae in rationali creatura»¹⁵. El padre Diez-Alegría resume en estas palabras la concepción tomista: «La ley eterna no toma primeramente el carácter de un orden de ser que se encuentra en la naturaleza de las cosas para ser reconocido después como tal por la razón, sino que parece comunicarse inmediatamente a la razón»¹⁶.

Pero a partir del Renacimiento la ley natural va a ir gradualmente desprendiéndose de su vinculación inmediatamente divina, aunque sin romper todavía, hasta Kant, la subordinación metafísica. Al comienzo de la época moderna pareció a importantes pensadores católicos —como ya vimos— que una ética fundada inmediata y capitalmente en la idea de «ley» vinculaba demasiado estrechamente esta zona de la filosofía a la teología. No se trataba, claro está, de romper tal vinculación, pero sí de ahondar en las ideas de Aristóteles y Santo Tomás. Se empezó afirmando la obligatoriedad de la ley natural *ante praeceptum*. Se distinguió luego entre la ley natural como preceptiva y como meramente normativa. Vázquez, más tarde, identificó la ley (según él impropia o metafóricamente llamada así) natural con la misma naturaleza racional: a esta, por razón de su esencia, le son moralmente convenientes unas acciones e inconvenientes otras, y esto sería lo que llamamos ley natural. Hasta que, finalmente, Suárez establece, de una parte, de acuerdo con Vázquez, que la razón de bondad o malicia moral se funda en la conformidad o disconformidad con la naturaleza racional; pero, de otra, contra Vázquez, que la ley no se identifica con la naturaleza, que sobre la razón de bondad o malicia se da otra razón de prescripción o prohibición moral que es, justamente, la ley natural. Por tanto, los actos *qua* morales son: 1.º, buenos o malos, y 2.º, prescritos o prohibidos. La primera *ratio* funda una «obligación imperfecta» y abarca un ámbito más amplio que el de la segunda (puesto que comprende el bien supererogatorio). Esta diferencia se funda en el testimonio de la experiencia moral: cada hombre conoce no solo que sus acciones son buenas o malas, sino que también algunas de las primeras deben ser necesariamente ejecutadas (*bonum cuius carentia est malum*). Se distingue así entre el bien moral libre y el bien moral necesario, y entre la «obligación imperfecta» y la «obligación perfecta». La ley natural restringe la voluntad libre y constituye por tanto un dictamen preceptivo, pero no funda el ser moral, sino que lo presupone ya; su papel es de suplencia de la humana habilidad moral. Con lo cual, como ya se vio, no se rompe la subordinación a la teología natural, primeramente, porque se mantiene la ley natural, y en segundo lugar, porque también en el plano fundante de la moral se mantiene esa subordinación, en cuanto que la naturaleza humana es tal por haber sido creada así por Dios, a su imagen y semejanza.

El concepto ético central de todo el pensamiento renacentista y posrenacentista pasa a ser, de este modo, el de «naturaleza del hombre». A este nuevo planteamiento del problema moral no fueron ajenas, ni mucho menos, las influencias de la ética estoica, tan intensas durante este período.

Los grandes pensadores españoles desarrollaron esta idea en la dirección de una «segunda Escolástica»; pero los filósofos «modernos» continentales pusieron en marcha un concepto autónomo de la razón, y los filósofos «modernos» ingleses, un concepto autónomo de la «naturaleza» humana, que terminarán por conducir a la formulación de una ética puramente inmanente. El eslabón intermedio entre los teólogos jesuitas y la «ética moderna» lo constituye el sistema de Hugo Grocio. Según él, la esfera de los principios éticos subsistiría aun cuando no existiese Dios —en el que Grocio cree firmemente. El fundamento de la moralidad se traslada así, íntegramente, a la naturaleza del hombre, que sigue siendo para Grocio —quizá más que nunca, en el sentido del racionalismo— racional. La moral aparece de este modo anclada en la psicología abierta —todavía no han llegado los psicologistas— a la metafísica.

La ilusión de Hugo Grocio, según el cual la ley natural —y por tanto la moral— subsistiría aun sin Dios, va a ser después magnificada por Kant, para quien es la moral la que funda la creencia en Dios. Pero Dostoiewski, primero —«si no existe Dios, todo está permitido»—; Nietzsche, luego, al preguntarse qué quiere decir esto, «Dios ha muerto», y finalmente, Sartre, al sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente, han sido los destructores de esta ilusión.

Santo Tomás se pregunta agudamente por qué esta ley se llama «natural», siendo así que el hombre, en cuanto tal, obra por la razón y por la voluntad, y no *per naturam*. Y contesta profundamente que toda operación de la razón y de la voluntad se deriva de aquello que es según la naturaleza¹⁷. Ahora bien, el principio del movimiento de la voluntad es siempre algo naturalmente querido, el bien en común¹⁸, hacia el cual la voluntad se mueve *natural y no libremente*. O sea, que la ley se llama y es «natural» en cuanto que se funda sobre la inclinación natural a la felicidad. Dicho en la terminología de Zubiri: el hombre está *ob-ligado* al deber porque está *ligado* a la felicidad. La «ligación» es natural; la «obligación», en cierto modo, también.

Pero si se trata de una ley «natural» y, consiguientemente, inmutable, ¿cómo se compadece esta inmutabilidad con la historicidad que también parece cierta? El planteamiento escolástico clásico advirtió esta historicidad, pero no en sus propios términos, sino bajo especie de dispensabilidad. Es, pues, en torno a la «dispensa» de la ley natural como se trata el problema entre los escolásticos. Veámoslo rápidamente¹⁹.

Empecemos por examinar las dos respuestas voluntaristas: la de Escoto y la de Ockam. Para Escoto, lo único realmente bueno es Dios y su amor; por eso son perfectamente dispensables, con dispensa propia, los preceptos de la segunda Tabla del Decálogo; es decir, los que no se refieren a Dios, sino al prójimo. Según Ockam, Dios puede dispensar, con dispensa propia y de *potencia absoluta* (esto es, según la incondicionada voluntad divina), también los preceptos de la primera Tabla del Decálogo; es decir,

los que se refieren a Dios mismo. Nosotros hemos estudiado esta posición, no en Ockam directamente, sino en su discípulo el alemán Gabriel Biel²⁰.

Biel comienza por distinguir entre los preceptos de la primera y la segunda Tabla. Para él, estos últimos no son propiamente de ley natural, sino positiva, puesto que, a su juicio, su infracción no aparta necesariamente del fin último, de tal modo que, estando vuelto a este, se puede despreciar a los propios padres, matar al prójimo y ser adúltero y ladrón. Por consiguiente, Dios puede perfectamente dispensar el cumplimiento de estos preceptos —y aun ordenar que se conculquen, como en el caso del sacrificio de Abraham—, puesto que solo en sentido lato pueden llamarse de ley natural.

Pero también puede dispensar de los preceptos de la primera Tabla, en el sentido de que puede salvar a quien no se halle en estado de gracia; es decir, a quien carece de caridad (pues para Biel *charitas identificatur gratiae*). La voluntad de Dios campea imprevisible y absoluta. Cabría objetar que Dios no puede obrar «contra la recta razón». Es verdad, concede Biel; pero la recta razón, por la que se refiere a las obras *ad extra*, no es más que su voluntad. Pues —continúa Biel— nadie puede enfrentarse con Dios y decirle: ¿Por qué obras así?²¹

Pero dejemos estas teorías extremas y vayamos a Santo Tomás. El principio general de su concepción consiste en afirmar que la ley natural *quantum est de se* es inmutable. Pero a continuación somete este principio al contraste de las aporías bíblicas, tratamiento muy interesante porque, aun cuando sea por modo implícito, supone ya la historicidad y aborda el problema según un punto de vista concreto. Las dificultades que se presentan frente al principio general son de tres clases, que examinaremos a continuación separadamente:

1.^a La ley natural, aunque es inmutable, puede mudar, sin embargo, por causas accidentales y justas, con dispensa llamada impropia, a causa, dice Santo Tomás, de la naturaleza mudable del hombre²². Algunos autores como Deploige²³ han querido ver aquí un cierto relativismo tomista de buena ley que invocaban para defenderse de las acusaciones de la escuela sociológica. No hay tal, evidentemente. Cuando Santo Tomás habla de la naturaleza mudable del hombre, piensa, sencillamente, en la mutabilidad de su disposición anímica, como lo prueba el ejemplo de la devolución del depósito que presenta. Esta suspensión provisional se explica mediante la función de la virtud de la prudencia que contrae y aplica rectamente los preceptos generales de la ley natural.

2.^a Hay una primera serie de aporías bíblicas consistentes en casos particulares. Así, el sacrificio de Abraham, la sustracción que, por mandato de Dios, hicieron los israelitas al huir de Egipto, de los vasos de oro y plata y la supuesta orden de Dios a Oseas (que plantea un problema de hermenéutica escrituraria en el que, naturalmente, no corresponde entrar aquí), «toma mujer prostituta y engendra hijos de prostitución». Tres casos de

homicidio, robo y adulterio, respectivamente, que, sin embargo, no mudan la ley, sino la materia, puesto que el Señor de la vida y de todos los bienes puede disponer de la una y de los otros, sin que el ejecutor de su voluntad cometa por ello, claro es, robo ni homicidio²⁴ (el texto de Oseas no se interpreta hoy, según la exégesis católica, de manera simplista y extremadamente literal).

3.^a Pero las anteriores explicaciones no valen para el caso verdaderamente aporético: la legislación divino-mosaica del matrimonio, con permisión de poliginia y divorcio o repudio. Aquí ya no se trata de casos particulares, sino de una ley positiva en contradicción con la ley natural, ambas procedentes del mismo Dios.

Santo Tomás²⁵, como hace ver bien el citado padre Díez-Alegría, vacila entre dos explicaciones. Por una parte, Rufino, comentador del Decreto de Graciano, había distinguido entre los *mandata* y *prohibitiones* y los que él llama *demonstrationes*, es decir, simples recomendaciones. Esta doctrina fue recogida por Guillermo de Auxerre, que, como ha demostrado Schubert²⁶, influyó mucho sobre Santo Tomás en toda su doctrina, tan agustiniana, de la ley eterna y la ley natural. Guillermo de Auxerre, modificando la terminología de Rufino, distingue entre los preceptos de primera y de segunda necesidad. Santo Tomás aplica esta doctrina, y así dice que la poliandria impide el fin principal del matrimonio, en tanto que la poliginia solamente impide el fin secundario. Y por otra parte, Santo Tomás recoge también una segunda posible explicación, que venía ya rodada de tiempos anteriores, y es la distinción entre los preceptos de la primera y la segunda Tabla, que, como hemos visto, hizo suya después Escoto.

No podemos perseguir aquí la evolución de este problema, por ejemplo, en Lutero ni, sobre todo, en los tratadistas españoles. El padre Díez-Alegría lo ha estudiado particularmente en Molina. Digamos una palabra sobre Suárez²⁷, aunque la verdad es que en este punto y por una vez nos decepciona un poco. Sigue en líneas generales las doctrinas de Santo Tomás, rechaza la de Escoto y, por supuesto, la de Ockam y su última palabra, demasiado tajante, es: Dios, *supremus legislator, supremus dominus, supremus iudex*, muda, no la ley, sino la materia de la ley, y esto, agrega, aun en el caso de la legislación mosaica del matrimonio, donde lo que hace es conceder el dominio sobre otras mujeres, además de la propia.

El italiano Giuseppe Saitta, hegeliano, discípulo y amigo de Gentile, en su libro *La Escolástica del siglo XVI y la política de los jesuitas*, obra violentamente antijesuita y anticatólica, reprocha a Suárez el voluntarismo. Uno de los tópicos más repetidos y más discutibles es este del voluntarismo de Suárez. Sin embargo, en este punto creo que puede alegarse con alguna razón.

El problema en la actualidad se plantea ya en sus términos exactos; esto es, como el problema de la conjugación de la inmutabilidad con la historicidad de la ley natural. El historicismo no ha pasado —como nada en filosofía— en vano.

Esta conjugación se intenta por múltiples vías. Yo voy a seguir la de Stadtmüller, Petraschek²⁸ y el padre Díez-Alegría, que admiten un despliegue histórico de los preceptos.

Hemos visto, a través del resumen anterior, que el caso verdaderamente aporético, el único que queda sin resolver satisfactoriamente, es el de la legislación mosaica del matrimonio. Recurrir al dominio absoluto de Dios y a la mutación de materia no basta si se quiere extirpar todo voluntarismo. Por eso los citados autores ponen en relación ese dominio absoluto de Dios con la ley de doble efecto y con el nivel ético-histórico. El resultado, si se considera a esta luz la institución mosaica del matrimonio, es que con ella acaecía:

1.º Una asequebilidad mayor de ciertos bienes, fundamentalmente el de la multiplicación del pueblo elegido.

2.º Una inasequebilidad existencial concreta —a causa del bajo nivel ético-cultural real del pueblo en aquella época— de los bienes conyugales a que se opone la poliginia, a saber: la amistad de los cónyuges (pues de todos modos la condición de la mujer era de sierva) y la mejor educación de los hijos.

3.º La inasequebilidad existencial concreta de los principales males que se siguen de la poliginia, a saber: la tentación a no concebir hijos y a la disminución de la natalidad, pues ya se sabe que la fecundidad era para estos pueblos antiguos el mayor bien e incluso señal de elección.

No sé si estas explicaciones —que, como ya se ha dicho, no son más— se estimarán completamente satisfactorias. En cualquier caso para mí, y aparte el problema de la resolución de las aporías bíblicas que, evidentemente, no es un problema solamente ni aun primariamente filosófico, la cuestión fundamental y más general está en otro lugar. Está en que la ley natural es una realidad moral segunda o tercera y no primera. La *regula morum* primera es, como vimos, el bien supremo en su forma concreta de felicidad como perfección. Esta felicidad como perfección, el hombre tiene que buscarla concreta, históricamente, mediante la razón práctica o inteligencia moral humana: es el plano de la «naturaleza racional» como fundamento de la moralidad, en el que, como hemos visto, se movieron los grandes escolásticos españoles. Y en fin, la ley —ley natural— adviene lógicamente después, como conducente, por modo más o menos problemático de esa felicidad como perfección y a esa conformidad con la naturaleza racional.

Ahora bien, lo importante consiste en ver —y en ello estriba el sentimiento profundo de la distinción entre la *sindéresis*, *quo quis agit*, y la ley natural, *quod quis agit*— que el contenido de la «ley natural» se descubre, se va descubriendo lenta, laboriosa, históricamente, a través de la experiencia: experiencia estrictamente moral y, sobre todo, experiencia religiosa, porque el contenido del *éthos* ha sido siempre manifestado por la vía religiosa (o i-religiosa). Confucio, Budha, Zaratustra y, por supuesto, muy sobre todos, Cristo, han sido los grandes inventores de moral.

También para el cristianismo heterodoxo, Lutero, que destruye el valor religioso de la moral, y Calvino, de quien surge una en parte nueva moral. Y para la actitud atea, pero anti-cristiana de nuestro tiempo, Nietzsche, pero no el «filósofo» (la *ethica docens* no crea *éthos*, sino que se limita a filosofar sobre él), sino el «predicador» y el «profeta». La moral nunca está enteramente *dada*. La ley natural, salvo los primeros y comunísimos principios, es menester, como reconoce Santo Tomás, ir descubriendo²⁹, se desarrolla por modo de adición³⁰ y puede borrarse de los corazones humanos³¹. El primer principio, *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, es todavía una mera «forma» que será necesario ir rellenando de «contenido». La explicación de la ley natural es objeto de la Ética en cuanto ciencia práctica. Y precisamente porque la ley natural no es legible sin más en nosotros mismos, porque la ley natural no es la *sindéresis*, es menester, para precaverse de errar, la Revelación directa de la Voluntad de Dios, la ley divina. Santo Tomás alega cuatro razones para hacer ver la necesidad de esta. Una de ellas, la que aquí nos importa, es la «incertidumbre del juicio humano», pese a la existencia de la ley natural. Y el Concilio Vaticano confirmó y ratificó esta doctrina.

Se ve, pues, dejando ya atrás las dificultades de exégesis bíblica, que la inmutabilidad de la ley natural es perfectamente compatible con el descubrimiento histórico de esta. Pero hay un problema más grave que el de la historicidad en el conocimiento de la ley natural. Hemos visto que la *ratio* suprema de la moralidad es la felicidad como perfección del hombre. Ahora bien, por ser la felicidad, en principio, «indeterminada» y por ser el hombre —cada hombre— limitado, es posible y aun necesaria una pluralidad de ideas de la perfección. Pero esta pluralidad de ideas de la perfección, comprobable empíricamente, plantea un problema en relación con el relativismo moral. La cuestión, como dice Zubiri, debe ser examinada en dos situaciones distintas: dentro de una misma idea del hombre o sobre la base de diferentes ideas del hombre.

En el primer caso, ¿qué significa el cambio en la figura concreta de la moralidad? Esta pregunta se reduce a esta otra: ¿se trata en este caso realmente de un cambio de moral? Sí y no. No hay —dice Zubiri— un cambio intrínseco, aditivo o por conexión física, sino una conexión de implicación intrínseca: la realidad moral es la que, desde sí misma, hace posible el cambio. Se da aquí un *desarrollo* de la moral, pero no propiamente un cambio; la «explicación» de las posibilidades implicadas en una misma idea del hombre. Cuando esta «explicación» ya no continúa y cuando la moral concreta, en vez de mantenerse, lo que hace es deformarse, llega un momento en que se yugula la moral de ese grupo social y ya no queda más salida que el cambio radical de esa sociedad.

Pero cabe una segunda hipótesis, la del cambio en la idea misma del hombre. No es, claro está, que cambie la naturaleza humana, pero sí lo que ella puede dar de sí; cambia la idea de perfección (idea de la perfec-

ción con sus posibles ingredientes de limitación, parcialidad o inadecuación). ¿Cómo se produce este cambio? No es —continúa Zubiri— que entren en él *ex aequo* la idea de la perfección y las circunstancias. Tampoco que virtual o implícitamente estén contenidas unas ideas en las otras. Se trata de un despliegue de posibilidades diferentes que, incoactivamente, están todas en el hombre que va a cambiar. La idea de la perfección se funda en la perfectividad humana y admite líneas distintas de desarrollo. Hay, pues, o puede haber, un cambio en la idea misma de perfección y no solo un cambio de materia con conservación de forma, como sostiene el formalismo moral. Pero este caso, lo mismo que el anterior, se resuelve, en definitiva, en una cuestión de verdad moral: que la idea de perfección de que se trate sea universalizable, que sea adecuada o inadecuada a la realidad.

Tanto la pluralidad de ideas de la perfección como el desarrollo dentro de una misma idea, responden a una incertidumbre en el plano de lo concreto que es verdadera «indeterminación». El hombre ha sido puesto en la condición histórica de tener que tantear y buscar lenta y trabajosamente su propia perfección. Y por eso, aun sin salir del plano moral, necesita de la Revelación y de su histórica explicación, que va patentando más y más el «contenido» de la moral

Capítulo 8

EL FORMALISMO ETICO

En los capítulos últimos hemos tratado de la *ratio suprema* o *summum bonum* y del sentido moral (sindéresis), la razón práctica (naturaleza racional), la conciencia y la prudencia como los modos de creciente concreción del contenido de la moral. Pero ¿es que la moral debe tener un contenido? Evitar el carácter «dado» de ese contenido es precisamente el *desideratum* de los sistemas de ética formal.

Cuando tratamos del principio antropológico, hicimos ver, siguiendo a Zubiri y, en el fondo también a la Escolástica y a Aristóteles, que la realidad humana es constitutivamente moral y que, por tanto, calificar una conducta humana de «in-moral» es incurrir en una *contradictio in adiecto*. Un acto puede ser *inhonestum*, pero nunca inmoral. (La expresión solamente tendría sentido para un irracionalismo extremo que considerase la inteligencia y la voluntad como engañosas «superestructuras» de la vida impulsiva. Pero esta filosofía se destruiría a sí misma en virtud de sus propios supuestos, pues tampoco sus conclusiones serían más que «superestructuras» sin garantía alguna. Tal afirmación valdría solo, si acaso, como actitud, siempre que, inmediatamente, se condenase al silencio y a la dimisión de la humanidad. Ni que decir tiene que no se han dado nunca tan extremadas y contradictorias pretensiones. Un Nietzsche o un Klages, por ejemplo, se limitan a luchar contra la moral recibida, pero suponen otra: una moral de impulso y la espontaneidad desenfrenada. Y ellos mismos lo saben y lo confiesan: luchan contra el contenido recibido de la moral, para acentuar la estructura moral de la vida. Podría alegarse también, como negación *a radice* de la moral, en una dirección muy distinta, el determinismo que niega la libertad. Pero también él predica una moral: la conformidad con nuestro destino, el *parere deo*, el conocimiento como única posibilidad de libertad.) La vida —la vida moral, en cuanto a su «forma»— consiste, como dice Ortega, en «quehacer». Este «hacer» nuestra propia vida, prefiriendo unas posibilidades y postergando otras, poniendo nuestra felicidad en este o en el otro bien y definiendo así, en cada uno de nuestros actos, según hace notar Zubiri, la figura de nuestra personalidad que un día quedará fijada para siempre en lo que

definitivamente hemos querido ser; esto y no otra cosa es la moral como estructura.

Todas las filosofías suponen, aun cuando no expliciten, esta primera dimensión «formal» de la moral. Veamos, como botón de muestra, una entre ellas, una típicamente «material», la de Aristóteles. Naturalmente, sería inútil buscar en Aristóteles una limpia distinción entre el *genus moris* y su especificación, entre la moral como estructura y la moral como contenido, tal como ha sido llevada a cabo, esta por Zubiri, aquella por la Escolástica, sobre todo la gran Escolástica española. Pero, al menos, implícitamente, está ya allí.

Para Aristóteles, la teleología ética está subsumida dentro de la teleología general del universo: *καλῶς ἀπερήναντο τὰγα-θνοῦ παντ' ἐφίεται*, «bonum est quod omnia appetunt»¹. Pero no hay un bien al que, en realidad, tienda todo, por lo cual no se refiere este texto, todavía, a un bien determinado, sino al «bonum communiter sumptum».

Sobre esta teleología universal se montan la *tékhnē* y el *méthodos*, la *práxis* y la *proairesis* humanas. Todo acto humano se lleva a cabo con vistas a algún «bien moral», en el sentido de los versos de Hesíodo que cita Aristóteles: «El mejor de todos es el que todo lo entiende»; la dimensión primera de la moral como realidad constitutivamente humana está apuntada aquí; el hombre es moral porque se conduce a sí mismo, bien directamente, por su inmediato inteligir, bien porque su inteligencia (versión a la realidad y, por tanto, a los otros), le induzca a seguir los consejos ajenos. Y de este modo es ya moral, independientemente de adonde se conduzca (al bien o al mal moral). Es verdad que, a causa del intelectualismo ético griego, en esta primera dimensión de lo moral viene indefectiblemente dada la segunda. Pero esto no obsta a que la distinción esté ya insinuada.

La impugnación de la Idea del Bien como universal nos confirma en ello. Aristóteles sostiene, frente a Platón, un concepto análogo, no un concepto unívoco del bien (si es que realmente llegó al concepto de analogía en el sentido escolástico). El bien se da en la categoría de la sustancia, así Dios y el *noús*; en la de cualidad, la virtud; en la de cantidad, el medio (*métrion*); en la de relación, lo útil; en la de tiempo, el *kairós*, la oportunidad; en la de lugar, la *diáita*, etc.

El bien es, pues, por de pronto, un concepto indeterminado, inconcreto, «formal» —todo puede ser tomado como tal porque, según dirán los escolásticos, «omne ens est bonum»—; el bien es, simplemente, aquello que se busca, el fin de nuestras acciones, el objeto de nuestra preferencia, cualquiera que este sea; aquello con vistas a lo cual se hace algo.

Ahora bien, aquello con vistas a lo cual hacemos, no algo, sino todo, aquello que se busca *καθ' αὐτό* y nunca en vista de otro bien, en una palabra, el bien supremo, el fin último del hombre, es la felicidad.

Pero todo cuanto se ha dicho, todo cuanto dice Aristóteles en la *Ética nicomaquea* sobre el bien y la felicidad en los seis y medio capítulos

hasta 1097, b 22, sacando las alusiones arriba transcritas, a Dios, el *noûs*, la virtud, etc., pertenecen estrictamente al plano «formal» de la ética porque, efectivamente, el bien, como hemos dicho, puede ponerse en cualquier cosa, y la felicidad consiste para unos en el placer, para otros en la actividad política y para algunos en la contemplación de la verdad. Solo ahora, cuando para decirnos concreta, «materialmente», qué es de verdad la felicidad —esa felicidad en la que, en principio, «formalmente», cabe todo—, indague cuál es la «obra del hombre» y desarrolle la teoría de las virtudes, entrará en el estudio del «contenido» de la moral.

Son, pues, dos demandas distintas las que constituyen la moral: que hagamos por nosotros mismos nuestra vida y, por encima de ella, nuestra personalidad; y que la hagamos conforme a esta o la otra «idea del hombre», conforme a esta o a la otra *regula morum*, conforme a tal o cual «escala de valores». Una cosa es afirmar que, queramos o no, somos sujetos morales, y otra precisar *cómo* debe ser nuestra realidad moral. ¿De dónde procede el «contenido» de la moral? Para el tomismo, y en general para toda la ética de la *lex naturae*, este contenido es constitutivo también, en sus principios generales, de la naturaleza humana, que posee un *habitus principiorum practycorum* o sindéresis. Ahora bien, este segundo momento —moral como contenido—, a diferencia del primero —moral como estructura—, dista de ser incontrovertible. En primer lugar, porque se funda, desde el punto de vista filosófico, en un supuesto precedente de la teología natural, la existencia de Dios, la Providencia, etc. (Ya hemos visto que en la época moderna, tras algún precedente medieval, se intenta hacer independiente la obligación natural de la existencia de Dios. Pero prescindiendo de lo problemático de este empeño —sobre lo que ya hemos hablado—, siempre subsistiría una dependencia metafísica, mayor o menor, y también cuestionable.) En segundo lugar, desde el punto de vista positivo, porque la historia muestra que ese contenido ha variado profundamente a través de los tiempos, incluso dentro de una misma religión y una misma idea del hombre (por ejemplo, la judaica y aun la cristiana). Volveremos en seguida sobre esto. Digamos ahora, simplemente, que la Iglesia se ha hecho cargo del problema, distinguiendo entre moralidad y moral concreta y definiendo que el hombre necesita de la Revelación para conocer bien el contenido justo de la moral, y por eso mismo el Romano Pontífice es infalible, no solo en materia de fe, sino también en la de costumbres. Entonces venimos a parar a lo que ya hemos visto al tratar de la actitud religiosa y la actitud ética: a que el contenido de la moral concreta depende siempre de la religión, es determinado, a lo menos parcialmente, por ella.

Comprendemos ahora la razón que hizo surgir una *moral puramente formal* (puramente formal, al menos como pretensión). No ha habido, en rigor, más que dos éticas formales: la kantiana y la existencial. Ambas han surgido en épocas de profunda crisis religiosa, en épocas de de-

confianza en cuanto al «contenido» de la moral que, como hemos visto, es inseparable de la religión: en la época del *deísmo* y en la época del *ateísmo*, respectivamente. El contenido de la moral, para que sea universalmente válido, tiene que estar sustentado por Dios. Una ética que quiera a toda costa ser autónoma tiene que renunciar a ese contenido establecido y ser meramente formal. Así es como se constituyó la ética de Kant, indiferente a lo que se haga con tal que se haga bajo la forma de puro respeto al deber.

Ahora bien, el formalismo kantiano, que expresaba una exigencia y una tarea propuesta al hombre en cuanto que puro *Vernunftwesen*, pero de ninguna manera una realidad empírica, fue mucho más nominal que real. La razón es obvia: aunque el teísmo y, por tanto, el cristianismo habían entrado en crisis, la moral cristiana continuaba vigente. Por ello, cuando Kant acepta como punto de partida el *factum* de la moralidad, lo que acepta, sin hacerse siquiera cuestión de ello, por su ahistoricismo filosófico, es la moral cristiana protestante.

El formalismo ético existencial² es, aun cuando esto raramente se sabe de ver por sus críticos, el segundo intento y el más radical para fundar una ética puramente formal. Sus precursores han sido Kierkegaard y, sobre todo, Nietzsche. El primero, al poner el acento de lo ético, no en el contenido, sino en la «actitud» —actitud ética frente a la estética y frente a la religiosa—, en la «forma», en el «cómo»: en la seriedad, la sinceridad, la profundidad, la decisión. Su afirmación, por ejemplo, de que «lo importante en la elección, más que el hecho de que se elija lo justo, es la energía, el *pathos*, la seriedad con que se ha elegido», predicha lo que, andando el tiempo, habría de ser el formalismo ético existencial.

Pero Kierkegaard era cristiano, y ya hemos visto que una ética puramente formal solo puede engendrarse, de verdad, en una atmósfera no cristiana, y que ni siquiera el deísmo es un clima suficientemente propio para ella. Ahora bien, el sentido de la filosofía de Nietzsche constituyó, como ha mostrado Heidegger³, en hacer ver todo lo que entraña el hecho —pues como tal, como una especie de acontecimiento, lo toma Nietzsche— de la «muerte de Dios». La expresión «Dios ha muerto» no manifiesta simplemente una «opinión» del ateo Nietzsche, sino toda una revolución metafísica y ética: la destrucción —contra lo que pensaba Hugo Grocio— del mundo espiritual, del reino de las esencias, los valores y los ideales, de la verdad, del bien, de la belleza, la destrucción del ámbito mismo en que se han movido el platonismo y el cristianismo. Naturalmente, el resultado insoslayable de un destino semejante es el nihilismo y el absurdo. Entonces la ética ya no consistiría sino en la «forma» de aceptar el absurdo y la nada, la ética sería entonces, de verdad, puramente formal. Nietzsche no llegó a ella. Nietzsche abrió el camino de la ética existencial, pero, enredado en el biologismo, fundó

una ética material, la ética de los valores vitales, para la cual lo «bueno» sería lo noble, poderoso, impulsivo y «señorial». Pero aun cuando no se hubiese ido por esta escapatoria, tampoco habría llegado a un formalismo ético puro. Como le acontece a su discípulo Sartre, la «materia», solo negativa, de su ética, habría consistido en «sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente»⁴. «El secreto doloroso de los dioses y de los reyes es que los hombres son libres», se dice en *Les Mouches*. Pues bien, el «contenido», «la materia», de esta ética atea consiste en libertar a los hombres del pecado y del arrepentimiento, de las normas y de los valores, de los reyes, de los dioses, del cristianismo entero, de Dios. Solo en un mundo del que se hubiese borrado ya el último rastro de fe y en el que, por tanto, fuera ya ocioso luchar contra el cristianismo, sería posible instalar una ética puramente formal del *sustine*. Pero, tras estas importantes reservas, puede decirse que la de Sartre lo es. Este afirma⁵ que el valor no es sino la expresión de la constitutiva manquedad, del inevitable fracaso de la existencia, a la que no es posible coincidir consigo misma. Se reprocha al existencialismo, dice Simone de Beauvoir⁶, que «no propone al acto moral ningún contenido objetivo», y reconoce que así es, efectivamente. Y agrega que a las preguntas «¿qué acción es buena?» y «¿cuál mala?», no cabe contestar «desde fuera», porque «la moral no provee de recetas» ni descansa en ningún «fin» establecido de una vez por todas, sino que consiste en pura e incesante tensión y en el «engagement total».

En Heidegger el formalismo ético es más puro que en Sartre, precisamente porque la «materia negativa» es menor —aun cuando no falta; véanse las duras palabras que dedica al cristianismo, en especial al católico, en la *Einführung in die Metaphysik*. Toda la obra heideggeriana está impregnada de sentido ético, pero Hans Reiner señala, con razón⁷, que no es lo mismo tener un *éthos*⁸ que poseer una *ética* capaz de enfrentarse con las cuestiones y tareas concretas de la existencia. Y que en este sentido es muy expresivo el análisis heideggeriano del *Gewissen*, por su renuncia, explícita en el pasaje que transcribimos a continuación, a entrar en la problemática material de los fenómenos morales:

«Se echará de menos en este análisis un contenido 'positivo' en la 'llamada' por esperar, en toda ocasión, un informe utilizable sobre las posibilidades, disponibles y calculables con seguridad del 'obrar'. Esta espera se funda en el horizonte de interpretación del comprensivo cuidado mundano, que somete el existir del *Dasein* bajo la idea de un negocio regulable. Tal espera, que también, en parte, está implícitamente a la base de una *ética material* de los valores, frente a otra 'solo' formal, es frustrada, ciertamente, por la conciencia moral. La voz de la conciencia no da semejantes instrucciones 'prácticas', porque lo único que ella hace es llamar al *Dasein* a la existencia, al más propio poder ser al mismo»⁹.

La voluntad heideggeriana de formalismo ético se expresa en este pasaje con la máxima claridad apetecible. La ética de Heidegger es completamente fiel, en este punto, al espíritu de Kant.

Ninguna filosofía, empero, más próxima al puro formalismo existencial que la de Jaspers. En efecto, por una parte, es la menos anticristiana, ni en realidad anti-nada —«la filosofía es esencialmente antipolémica», ha escrito Jaspers—, con lo cual renuncia al «contenido negativo», tan a la vista en Nietzsche y Sartre. Por otra parte, con su renuncia a toda «doctrina», a todo «contenido filosófico» y también «aparato» presocrático, filológico, etc., se reduce a una grave exhortación (*Appell*) moral. La enérgica repulsa que hace Jaspers de la «objetividad», de la doctrina, es bien conocida: «Das Festwerden der Objektivität ist die Vernichtung der Existenz.» La tarea de la filosofía consiste en mostrar el camino, desde el *Welt-dasein* a la *existencia*. El primero, el *Dasein* mundano, se agota en mera preocupación por la subsistencia, por las ganancias, por el éxito, y también por la «seguridad» de un conocimiento objetivo; por ejemplo, la «metafísica» como «saber» de «otro mundo», la concepción de la «inmortalidad» como «bloße Ubergang zwischen Daseinsformen», etc.¹⁰ Siempre la aspiración a un «feste Halt», a una firme aprehensión de realidades objetivadas y aun cosificadas. La experiencia de las «situaciones-límite» —la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa— nos saca del *Dasein* y nos pone ante el *Existieren*, ante el no-saber ya, ante la *Unheimlichkeit*, ante la «huida», ante la Trascendencia. «Existir» es lo mismo que estar ante la Trascendencia, y que pasar, de verdad, por una «situación-límite»¹¹. La filosofía habla de «existencia», de las «situaciones-límite», de la «Trascendencia» y de sus «cifras». Pero *directamente* nada puede decir sobre ellas. Es una experiencia de vida profunda que cada cual ha de hacer por sí mismo y que «objetivamente» no le enseñará nada. Hay una «verdad dogmática» y una «verdad comunicativa». La primera pretende suministrar «objektive Festlegbarkeit», pero de nada sirve ya a esta profundidad. La filosofía es solo «comunicación», contacto de existencia, exhortación, llamada a la libertad interior, al ser sí mismo, a la trascendencia del mundo. Pero esta trascendencia del mundo, ¿significa un abandono del mundo? De ninguna manera. El movimiento envuelve necesariamente el término *a quo* como su punto de partida. La «existencia» se hace *desde* el mundo; necesita de su peso, de su resistencia, de la acción en él. Ni la indiferencia, ni la aventura, ni la huida, ni la «mística» amundana o la pura contemplación, nos abren la vía de la trascendencia. Solo a través de la tensión, del desgarramiento y de la contradicción podemos llegar a ella, en un llegar que es siempre «buscar». Y este buscar y no otra cosa es precisamente la filosofía.

Filosofía que, como se ve, tiene el puro carácter de una meditación ético-existencial. Es una incitación y, en cierto modo, una «ayuda» a «existir»; pero que no nos dice absolutamente nada sobre *lo que* hemos de hacer. Ni es el contenido de nuestras acciones, las «obras», lo que

es «bueno» o «malo», sino la aceptación o la repulsa de nuestro vivir auténtico. Solamente la inserción de Jaspers en una tradición —cristiana, protestante, europea, alemana— que está por debajo, sustentando todo esto, salva a Jaspers del puro formalismo —formalismo existencial—, del que está, sin duda, más próximo que nadie.

Y ahora ya podemos volver a la vez sobre un tema central de este libro y sobre la pregunta a que debía contestar esta primera parte. Dijimos que la moral comporta dos dimensiones, montada la una sobre la otra: moral como estructura (realidad constitutivamente moral del hombre) y moral como contenido (principio del bien y del mal, deberes, prescripciones, etc.). Kant, de una manera confundente, y después Heidegger, Jaspers y Sartre, se mueven únicamente en la primera de ambas dimensiones. Y justamente por eso, en la medida en que es así —quiero decir, prescindiendo de la «materia» moral que, subrepticamente deslizada, se encuentra en ellos—, es una moral *insuficiente* (aparte, naturalmente, de lo que tiene de falsa). Una ética real y concreta no puede contentarse con reflexiones meramente formales, sino que necesita ser «material», aunque no por ello tenga que ser, necesariamente, «ética de los valores», como parece dar por supuesto Heidegger en el pasaje antes transcrito. A la pregunta de cómo es posible que el kantismo y la filosofía existencial propugnen una moral sin «contenido», hay que contestar que, en la medida en que, efectivamente, esa moral carezca de contenido, es insuficiente. Lo mismo la *moralitas in genere* que la especificación en bien y mal moral son imprescindible momentos de toda ética que aspire, verdaderamente, a ser tal.

Hasta aquí hemos hablado de formalismo en el sentido de que, según el kantismo y la filosofía de la existencia, lo que, *éticamente*, importa no es el contenido de nuestras acciones, sino su «forma»; no *lo que* hacemos, sino *cómo* lo hacemos. Pero la *ética* puede ser formal en otro sentido: en tanto que, como ciencia, no puede ocuparse de qué acciones sean buenas o malas —eso, en el mejor de los casos, será competencia de la *casuística* o de la ética práctica—¹², sino de la naturaleza, significación y posibilidad de los predicados y los juicios éticos. Esta es precisamente la orientación anglosajona: la filosofía en general se concibe como «análisis del lenguaje»¹³ y, consiguientemente, la ética se constituye, en cuanto ciencia, como «análisis del lenguaje ético», o sea *lógica de la ética*. La razón de esta orientación ya la conocemos. La tradición filosófica inglesa, desde Ockam, impone la renuncia a la metafísica, y la psicología se constituye como ciencia experimental. No queda, pues, sino la lógica —lógica pura, lógica de la ciencia, lógica de la moral—, disciplina de brillante tradición en Inglaterra, desde Escoto y Ockam hasta Moore, Wittgenstein (que trabajó en Inglaterra los años más importantes de su vida filosófica), Bertrand Russell, Whitehead, etc.

El formalismo de que nos vamos a ocupar ahora es, pues, predominantemente anglosajón, si bien naturalmente también se ha dado en otros

países¹⁴. Descartes, según parece, perseguía una ética matemática, y los intentos de Spinoza y Leibniz son conocidos. Kant, Brentano y Husserl¹⁵ deben ser mencionados también a este respecto. En la imposibilidad de seguir paso a paso este movimiento en el que, como ya he dicho, queda implicada toda la filosofía inglesa y norteamericana contemporáneas, vamos a detenernos en cuatro momentos representados por Moore, la crítica procedente de Wittgenstein, Stevenson y Toulmin.

G. E. Moore¹⁶ fue quien, a principios del siglo, enderezó a la ética por esa vía. Dice en su prefacio de los *Principia Ethica* que el objeto de su libro es, expresado en términos kantianos, establecer los «Prolegómenos para toda ética futura que pueda pretender ser científica». Su pregunta fundamental —ya lo vimos en la primera parte— es la pregunta por el predicado «bueno» y los otros predicados éticos, y su conclusión, expresada en términos lógicos, es la de que las proposiciones sobre estos predicados son todas sintéticas y nunca analíticas, y declaran qué cosas poseen esa simple e irrealizable propiedad llamada «valor intrínseco» o «bondad»¹⁷. Sin embargo, aun cuando el punto de partida, el método y el estilo de filosofar de Moore sean «lógicos», no hay en él, propiamente hablando, formalismo lógico, del que le liberan su intuicionismo en el plano de las proposiciones fundamentales (las que contienen el predicado «bueno») y su utilitarismo no hedonista (en el plano de las proposiciones sobre lo justo y el deber).

Con el positivismo lógico de Wittgenstein¹⁸ se pusieron las bases de un formalismo crítico y, en definitiva, destructor de la ética. Wittgenstein apenas hizo más que alusiones a la ética y además puede encontrarse en él alguna perspectiva de abertura a ella junto a otras de obturación absoluta. Pero sus continuadores Carnap, A. J. Ayer, Russell, etc., han concluido que los juicios éticos en cuanto tales, como no pertenecientes ni a las matemáticas ni a la ciencia positiva, no puede decirse que sean ni verdaderos ni falsos porque carecen de sentido. Este no pertenece a la lógica, sino a la psicología: expresa un estado de alma, unos deseos traducidos en imperativos, mandatos o simples exclamaciones. Su sentido es, pues, meramente optativo. Lo que aparte de él pretenden tener de juicio pertenece al reino inexperimentable de la metafísica.

A propósito de esta escuela, que es hoy la más atrayente para los jóvenes filósofos¹⁹, se ha hablado de «pesimismo» e incluso de «cinismo». Probablemente su preocupación puramente lógica está muy lejos de cualquier ensayismo de literatura filosófica según la moda continental, pero esto no obsta a que, como resultado objetivo, la escuela de Wittgenstein haya conducido en los países anglosajones a una «angustia lógica» comparable a la «angustia metafísica» de los existencialistas²⁰.

La reacción contra ella ha sido, naturalmente, grande, y así, por ejemplo, con ocasión de un libro de Ayer, se ha escrito que «bajo la pretensión de saber último se guillotinan la religión, la ética y la estética, el yo, la persona, el libre albedrío, la responsabilidad y todo lo que

posee algún valor». A nosotros, sin embargo, nos interesan mucho más las críticas internas. Por eso el tercero y cuarto momentos en que nos vamos a detener están representados por pensadores que, en diálogo con los positivistas lógicos, tienden a salir de su negativismo.

El norteamericano Charles Leslie Stevenson está todavía próximo a aquellos. Su libro *Ethics and Language*²¹ está plenamente en la línea de lo que hemos denominado formalismo lógico: su objeto es el *ethical meaning* o *meaning of the ethical terms* desde la perspectiva de la «semántica».

El juicio ético se caracteriza, frente al juicio científico, por su naturaleza dual: envuelve no solo acuerdo o desacuerdo en convicciones o creencias (*beliefs*), sino también en actitudes. Las teorías tradicionales no veían la dimensión de «actitud». Hoy se ha de procurar no caer en el error opuesto, pensando que la ética nada tiene que ver con el razonamiento²².

La ética tiene por finalidad, es claro, modificar las actitudes. Pero esto puede hacerlo por dos vías: por la de su modificación directa mediante la persuasión, la propaganda, la sugestión, etc., o por el cambio de actitudes «via changes in belief», alegando «supporting reasons» para modificar la convicción o creencia sobre la que se monta o puede montarse la actitud. El correlato semántico de estas dos dimensiones en el «método» o modo de proceder de los moralistas es la doble dimensión del lenguaje, que posee un *descriptive* y un *emotive meaning*.

Sobre estos dos supuestos, ¿cuál es la posición de Stevenson con respecto a la ética? Por de pronto es menester reconocer —piensa— que el «sentido emotivo» representa un papel sumamente importante en la vida humana y es tan digno de atenta consideración como el sentido «cognitivo» o inteligible. El lenguaje persuasivo puede usarse legítimamente y no debe darse de lado, como hacen los positivistas lógicos, bajo pretexto de que carece de la «verificabilidad» de los juicios empíricos. Pero además, y puesto que en los juicios éticos hay siempre, según hemos dicho, elementos descriptivos que no pueden ser completamente separados del sentido emotivo, tampoco puede decirse de ellos, sin más, que no son ni verdaderos ni falsos²³.

A pesar de esto, los juicios éticos carecen, al parecer de Stevenson, de validez científica, puesto que el «sentido descriptivo» se refiere primariamente a «actitudes» del moralista; y el «sentido emotivo» nada tiene que ver con la verdad o con la falsedad; y en cuanto al «razonamiento» ético, es utilizado con un fin extracientífico, el de modificar una «actitud».

Esta es la situación de la ética hasta hoy. Sin embargo, si se concede la suposición de que todo desacuerdo en la actitud está montado sobre un desacuerdo en la convicción o creencia, puede esperarse que, lentamente, el acuerdo ético se obtenga sencillamente por razones y que el aumento del conocimiento científico conduzca a un mundo de ilustración

moral. Si, por el contrario, no fuese cierta la citada suposición, es imposible toda solución por el razonamiento del problema ético²⁴.

El cuarto y último momento es el representado por Stephen E. Toulmin, de cuya obra *The place of reason in Ethics*²⁵ se ha dicho, a mi juicio con razón, que es el libro más importante de ética publicado en Inglaterra desde los *Principia Ethica* de Moore.

El intento de Toulmin pertenece rigurosamente a la lógica, y dentro de ella a la «lógica de la evaluación», cuestión que fue Bacon el primero en tratar²⁶. Toulmin, a diferencia de Moore, renuncia a las preguntas clásicas, qué es lo bueno, lo justo, el deber, etc. La misión de la razón no es, a su juicio, determinar directamente qué es bueno, sino trabajar, como todas las demás ciencias, sobre *data* recibidos²⁷. El pensamiento estrictamente lógico de Toulmin es más consciente y rigurosamente antifilosófico (y no solo antimetafísico) que el de todos los anteriores tratadistas de filosofía moral, y se sitúa en la línea de Wittgenstein y John Wisdom.

El problema científico de la ética es; para Toulmin, el del *ethical reasoning* (así como para Stevenson lo era el *ethical meaning*) y su pregunta esta: ¿qué es un buen razonamiento en ética? ¿Qué clase de razones son válidas para fundar una decisión moral? Naturalmente, la investigación sobre el razonamiento ético exige plantear la cuestión previa del razonamiento en general, puesto que en realidad «se dan razones» en contextos muy diferentes de los lógicos, matemáticos y fácticos²⁸. Y lo primero que se nos pone de manifiesto en tal investigación previa es la «versatilidad de la razón», la variedad en los usos de la razón, frente a los intentos dogmáticos —como el de Hume— para definir el «reasoning» unívocamente. Hoy se tiende a no admitir más que el uso científico (en el sentido de la ciencia positiva) de la razón, pero hay otros usos igualmente válidos. El razonamiento acontece siempre dentro de una situación y en un contexto verbal y vital concretos y se usa con una función y un propósito que, dentro de las distintas situaciones, pueden ser muy diferentes²⁹.

¿Cuál es entonces la función del razonamiento ético? ¿La misma que la del razonamiento científico? Ciertamente no. La función del juicio científico consiste en modificar nuestras «expectations» o previsiones, con el fin de lograr predicción, coherencia y economía mental³⁰. En cambio, la función del juicio ético, consiste en modificar los sentimientos y el comportamiento³¹ para armonizar de este modo las acciones de las gentes que viven en comunidad.

Obsérvese que la radical renuncia a la filosofía obliga a Toulmin a restringir el ámbito propio de la ética hasta el extremo de que su función no consiste más que en lograr la armoniosa satisfacción de los deseos e intereses de los miembros de la comunidad, de tal modo que su ideal sería el de una sociedad de la que hubieran sido abolidos todo conflicto, toda miseria y toda frustración³². Es decir, restringe la ética al ámbito de

una «ética social» concebida de modo un tanto extrínseco y meramente organizatorio; es decir, al de una suerte de «política social» o neoutilitarismo.

Toulmin piensa —con razón, naturalmente— que, contra lo que creía el ciencismo, a la ciencia no le compete responder a las preguntas últimas. Y análogamente sostiene que tampoco la ética puede elevarse hasta ellas. La «justificación» de la ética, como la «justificación» de la ciencia, están más allá de ellas mismas. Pero este «más allá» debe tomarse en el sentido en el que dice Wittgenstein que sus propias proposiciones son esclarecedoras en cuanto que, quien las comprende, acaba por reconocer que no tienen sentido y procede como quien tira la escalera después de haber subido por ella³³.

De este modo, todo lo que para nosotros constituye objeto de la filosofía moral, la referencia de nuestros comportamientos al bien supremo y la persecución del propio bien, los actos considerados en sí mismos y con referencia a su autor, las virtudes y vicios, la vida moral en sus diferentes modos, el *ethos* o carácter y la abertura de la moral a la religión, todo esto es eliminado del ámbito de la ética. Y así Toulmin declara expresamente que lo concerniente a las «relaciones personales», la «persecución del bien de cada uno», la «elección de las acciones que se refieren a la felicidad más que a la armonía»³⁴, las «human relations»³⁵ y lo tocante al «valor de las características personales, la conveniencia de los motivos, los caracteres morales de los hombres»³⁶ y la elección de «way of life»³⁷ o modo de vida; todo esto —concluye Toulmin— es muy importante, es lo más importante de la vida, pero de ello no corresponde hablar en un «libro de lógica», sino más bien en una «autobiografía»³⁸.

Decíamos antes que, según la concepción de Toulmin, el «contenido» de la ética consistiría meramente en una suerte de neoutilitarismo. Pero de tal «contenido» apenas habla, ya que —repetámoslo para concluir— lo que realmente le importa, lo que se propone es determinar la «forma» o especie lógica de la ética. Veámos arriba que el objeto de la investigación de Moore consistió en establecer los prolegómenos para una futura ética científica. A lo largo de medio siglo y culminando en la respuesta de Toulmin, todos los investigadores anglosajones —salvo ciertas incursiones por el campo de la casuística del deber o de lo justo— han coincidido en afirmar, cada uno a su modo, que la ética científica, si es posible, tendrá que serlo como lógica de la ética.

Capítulo 9

EL OBJETO FORMAL DE LA ETICA

Comenzábamos esta segunda parte estudiando el objeto material de la ética desde el punto de vista puramente estructural. Pasamos luego a considerar la tematización moral, primero en cuanto a su estructura —la forma indeterminada del bien y la felicidad— y a continuación en cuanto a su contenido. Alcanzado ya este debemos volver ahora sobre el objeto material para estudiarlo a la luz de su ordenación moral. Se trata, pues, como dice Heidegger¹, de «repetir» el análisis del objeto material, pero considerándolo ahora formalmente desde el punto de vista moral.

Dijimos a su tiempo que el objeto material de la ética lo constituyen los actos, los hábitos, la vida en su totalidad unitaria y lo que de ella retenemos apropiándonoslo, a saber, el *éthos*, carácter o personalidad moral. Estudiemos, pues, ahora cada una de estas entidades en su especificación moral: los actos en cuanto buenos o malos; los hábitos en cuanto virtudes o vicios; las formas de vida desde el punto de vista moral y, en fin, lo que a lo largo de la vida hemos querido y logrado o malogrado ser y que quedará fijado para siempre en el instante de la muerte.

Establecida, como quedó en la primera parte, la vinculación de la ética a la metafísica y la convertibilidad del bien y el ser (o la realidad) y puesto que el *operari* sigue al ser y es él mismo ser, realidad, es patente que los actos tendrán de bondad lo que tengan de realidad, y serán malos en la medida en que no alcancen la plenitud de esta. Esto si se consideran los actos en sí mismos, aisladamente, como es usual. Si se consideran con referencia a su autor, dentro de la secuencia temporal de la vida, serán buenos en cuanto contribuyan a la perfección de su realidad personal, a la plenificación de su *éthos* o carácter moral. El hombre es una esencia entitativamente abierta que debe completarse a sí misma, operativamente, con una «operación» que es «incorporación» o «apropiación», como ya sabemos. Ahora bien, esta perfección es perfección según el «ser real», perfección con la realidad entera. Por consiguiente, ya se considere el acto en sí mismo o en cuanto contribuye a mi perfección, su bondad depende de su realidad. Ahora bien, lo primero que concierne a la plenitud de la realidad es lo que da la especie moral, a saber, el objeto adecuado o conveniente a la razón, el objeto racional o razonable.

(Esta «razón práctica» o «naturaleza racional» debe ser concebida no estáticamente, sino esencialmente dotada de dinamismo e historicidad, como ya vimos al hablar de la historicidad de la ley natural, y antes, al considerar la perfección como una cuasireacción y no como el mero cumplimiento de un deber preestablecido, y al recordar el texto de Santo Tomás del ser racional como «tarea» y, en fin, al tratar de la función esencial del tiempo en relación con el *éthos*.) En segundo lugar, los actos se especifican por las circunstancias —lo que está en torno al acto, lo que «circumstat actum», quedando por tanto fuera de su sustancia, como dice Santo Tomás— que concurren en ellos, la situación dentro de la cual esos actos han tenido lugar. Hasta aquí el orden de la *moralidad objetiva*. Orden de la moralidad objetiva porque los actos son éticamente buenos o malos en sí mismos, igual que son buenos o malos en sí mismos considerados desde la perspectiva del *bonum in communi*: el homicidio es malo como es mala la enfermedad. Sin embargo, la enfermedad puede parecernos un bien. Sí, pero también el homicidio. Efectivamente, el acto humano es interior y exterior. El objeto del acto interior es el fin (*finis operantis*, a diferencia del objeto de la acción en cuanto tal que es el *finis operis*). Por tanto, en tercer lugar, los actos humanos se especifican moralmente por el fin que, al ejecutarlos, movió a su autor. En resumen: el objeto otorga a las acciones su bondad intrínseca; las circunstancias que en el acto concurren pueden modificar, también intrínsecamente, esta bondad. Y el fin también da o quita bondad, pero por modo extrínseco.

Esto último significa que si el *finis operantis* es malo, convierte al acto en malo, aunque por su objeto fuese bueno, conforme a la vieja sentencia *bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus*. Si, por el contrario, el *finis operantis* es bueno, puede convertir un acto malo por su objeto en bueno —pero solo subjetiva y extrínsecamente bueno. Es el caso de la *ratio errans* o *consciencia errónea*, el cual, conforme a lo que se acaba de decir, se diversifica en dos: 1.º, voluntad discordante de la conciencia errónea que convierte al acto bueno por su objeto en *simplificar* malo, conforme a la sentencia general. En este caso se dice que la conciencia errónea *liga*; y 2.º, voluntad concordante con la conciencia errónea, en cuyo caso el acto continúa siendo objetivamente malo, pero subjetivamente se convierte en bueno si no ha habido negligencia. Es el caso de la «buena voluntad» y en el que se dice que la conciencia errónea *excusa*.

Pero la «buena voluntad» no basta. Basta para excusar, pero no puede volver bueno lo que es objetivamente malo, ni tampoco en el orden personal nos conduce a la perfección un camino equivocado. La moral no es cosa de la «buena voluntad» solamente, ni de meras «obligaciones de conciencia», sino del hombre entero y, por tanto, de su inteligencia, de su conocimiento moral, de su *prudencia*. Hay que «saber» acertar, hay que, por ejemplo, realizar nuestra auténtica vocación.

Naturalmente, lo que acaba de decirse no significa, de ningún modo, desvalorizar el *finis operantis*, e incluso el proceso histórico que desde la primitiva moral como derecho que mide la responsabilidad por los hechos exteriores se levanta a la interiorización, estoica primero y después, desde Abelardo a Kant, representa un progreso ético, aun cuando no unívoco: la pura exterioridad era deficiente; la extremada interiorización vuelve a serlo.

Pero la bondad o malicia de los actos no se mide solamente por su objeto inmediato. El acto exterior tiene un antecedente, el acto interior, y una serie de consecuencias o efectos. Debemos, pues, preguntarnos, de una parte, cómo se articula el acto interior y el acto exterior, y de otra, los problemas referentes a lo *voluntario in causa*.

La primera cuestión, en el proceso del acto total, desde la intención a la realización, plantea algunos problemas. En primer lugar el de si la bondad y la malicia se dan *per prius* en el acto de voluntad o en el acto exterior, a lo que debe contestarse que, genética o cronológicamente, en la voluntad de la cual deriva, en el proceso, el acto exterior. Pero fundamental y radicalmente bondad y malicia penden de la *recta ratio*, esto es, de la consideración objetiva del acto en su realidad plenaria.

El segundo problema es el de si la *quantitas* o *quantum* de bondad o malicia en la voluntad sigue al *quantum* de la intención o, dicho de otro modo, si es verdadero el antiguo axioma «*tantum intendis, tantum facis*». El *quantum* puede ser nombre, o sea, significar un bien mayor, o adverbio, es decir, bien más intensamente querido. En el primer caso, la voluntad en el curso de su ejercicio puede ser insuficiente, por ejemplo, por falta de medios, en cuyo caso no es verdad que siga al *quantum* de la intención. En el segundo caso, también puede fallar la supuesta regla si, por ejemplo, se quiere más intensamente el fin que los medios o viceversa. (Se puede querer sanar, pero no querer —o querer con menos intensidad— tomar los medicamentos; o poner más interés, por obediencia, en tomar los medicamentos que desear curarse.)

En fin, el tercer problema es el de si el acto exterior agrega bondad o malicia al acto interior. Esta cuestión puede ser considerada desde el punto de vista del *finis operantis* o por lo que se refiere al acto objetivamente considerado. En el primer caso no hay aumento, a no ser que en el transcurso del acto la voluntad se haga mejor o peor numérica, intensiva o extensivamente. En el segundo caso, si se trata de actos indiferentes, cuya moralidad depende únicamente de la intención, no. Pero si el acto pertenece *ex obiecto* al orden moral sí, porque la realidad es, por sí, perfección.

Por lo que se refiere a las consecuencias del acto², es menester distinguir si el efecto es directamente querido (*volitus, intentus*), indirecta o negativamente querido (*voluntarius*) o simplemente previsto. En este caso, para juzgar de la bondad o malicia del acto por su efecto, es menester, por una parte, determinar si este efecto es «per se, quasi necessa-

rio, ut in pluribus» o «per accidens, ut in paucioribus»; y por otra parte, si el efecto previsto podía ser doble, bueno uno y otro malo. Pudiéndose presentar casos que compliquen ambos aspectos de la cuestión.

Hasta ahora hemos hablado de la especificación moral de los actos en buenos y malos. ¿Existen junto a unos y otros los actos indiferentes? Es evidente que la orientación general de la vida no puede ser indiferente, neutral ante el bien, sino que ha de tender por fuerza a él. Todos, decíamos antes, buscamos nuestro bien. Pero la cuestión es esta: ¿Tendemos a él en todos y cada uno de nuestros actos? ¿No se dan actos moralmente indiferentes? Es esta una cuestión típicamente escolástica, que tiene dos vertientes, ambas muy importantes³.

Por de pronto, no hay duda de que ciertos actos, considerados en sí mismos, y abstrayéndolos de la situación en que se dan, pueden carecer de sentido moral. Por ejemplo, el hecho de que el lector, al terminar de leer estas páginas o antes de terminarlas, se vaya a la calle, a dar un paseo, o permanezca en su cuarto, tomado así, en abstracto o, como dicen los escolásticos, *in specie*, prescindiendo de su modo concreto de ser, de los vicios, aficiones o manías del lector, es moralmente indiferente. Abelardo, el primer pensador medieval que se propone cuestiones puramente éticas, había ido mucho más lejos, afirmando que *todos* los actos humanos son, en sí mismos, moralmente indiferentes, y que la moralidad depende exclusivamente de la intención con que el acto se haya ejecutado. Esto es, sin duda, inadmisibles, pues la ética perdería así todo fundamento objetivo, metafísico. Pero no hay duda de que, si no todos, por lo menos *algunos* actos humanos son moralmente indiferentes si se consideran objetivamente, o, como dicen los escolásticos, *secundum suam speciem*. Pero estos mismos actos tomados en su ilación concreta y real, tal como se presentan «in individuo», nunca son indiferentes, contesta Santo Tomás, porque las circunstancias y, en todo caso, el fin con que se ha ejecutado el acto, le darán especificación moral, buena o mala.

Adviértase que ha sido esa atomización de la vida moral, contra la que tanto combatimos a lo largo de este libro, lo que ha podido llevar a la admisión de actos indiferentes. En efecto, si el objeto de la ética se hace consistir, como es usual en la escolástica, solo en los actos, tomados uno a uno, aisladamente, entonces se comprende muy bien que algunos y aun muchos de ellos se califiquen de indiferentes. El acto de coger una paja del suelo, si se toma desconectado del modo de ser de quien lo ejecute, por ejemplo, solícito y cuidadoso y hasta maniático o, al revés, perezoso y negligente, es evidente que carece de significación moral. Pero si se advierte, como en páginas anteriores me he esforzado por mostrar, que el verdadero objeto de la ética lo constituyen, además de los actos y los hábitos y, en cierto sentido, por encima de ellos, la vida en su totalidad unitaria y, lo que es más importante, el *étos* o carácter moral; o, dicho en otras palabras, si se advierte que lo decisivo ética-

mente no son solo las acciones aisladas, sino el sentido virtuoso o vicioso de la vida y, sobre todo, el ser bueno o malo; si se advierte que el ser está por encima del hacer, aun cuando se manifieste a través de él, entonces es claro que la cualificación moral de las estructuras superiores, vida y *étos*, ha de repercutir, por fuerza, en la de los actos que en ellas se insertan. Para los santos todo es santo. «Ama et fac quod vis», porque, si amas rectamente, cuanto hagas será recto.

Pero, verdaderamente, ¿es esta atomización psicomoral, esta consideración aislada de los actos, la única raíz de la teoría de la indiferencia? No, hay todavía otra o, mejor dicho, otras dos.

Recordemos que la doctrina de los actos indiferentes procede del estoicismo. Para este, el único bien auténtico era la virtud. Todas las demás cosas serían, desde el punto de vista ético, *adiáphora*, indiferentes. Pero hay entre ellas algunas, las que el vulgo considera como bienes —la salud, los placeres, la fortuna—, que son *proégmena*, preferibles a sus contrarios, *commoda*. Es lícito, pues, procurarlas. Pero el acto de procurarlas no es virtuoso, sino *adiáphoron*, indiferente desde el punto de vista moral. Repárese en que fue el carácter *antinatural* del estoicismo el que, al impedirle reconocer las cosas como son, le obligó a neutralizar una porción de los afanes humanos, excluyéndolos del orbe moral.

Pues bien, *mutatis mutandis* ha ocurrido algo semejante dentro del cristianismo medieval. El cristianismo funda, no un *orden antinatural* como el estoicismo, pero sí un *orden sobrenatural*, por encima del natural. Si se pasa demasiado de prisa a él y no se piensa más que en él y desde él, multitud de actos humanos evidentemente no son buenos en el sentido de meritorios de la vida eterna, puesto que no proceden de la gracia y de las virtudes infusas. ¿Los llamaremos entonces «splendida vitia»? Llamarlos vicios, llamarlos pecados, pareció a todas luces excesivo. Entonces San Buenaventura, hombre muy medieval, esto es, absorbentemente religioso, dado a no reconocer ninguna otra instancia de valor fuera de la religiosa, desarrollando indicaciones anteriores a él, habilitó para estos actos y para las virtudes de que proceden un ámbito neutral. Las «virtudes» naturales, las de los filósofos antiguos, por ejemplo, o los actos, conformes a la razón, de los infieles, serían actos y hábitos simplemente indiferentes⁴.

En los filósofos de esta tendencia posteriores a Santo Tomás, así en Escoto, para afirmar la existencia de actos indiferentes, se agregará al punto de vista atomizante y al criterio sobrenaturalista la preocupación por la libertad, es decir, el voluntarismo. Se quiere salvaguardar a toda costa la indeterminación de la voluntad: el hombre es libre, incluso frente a Dios. Hasta tal punto es así que Dios, queriendo respetar esa libertad, ha acotado, para que el hombre, para que todo hombre, piadoso o no, pueda explayarse libremente en él, un ámbito de cosas indiferentes. La voluntad del hombre es distinta de la de Dios y, por tanto, nunca puede

coincidir enteramente con ella. Basta con que coincida en aquello que Dios le manda.

Frente al sobrenaturalismo unilateral, el hallazgo de Santo Tomás consiste en atender, a la vez, al orden natural y al sobrenatural. La escala entera de las actividades humanas posee sentido moral. Ningún acto humano, es decir, ningún acto deliberado y libre es nunca indiferente para la moral aunque sin la gracia no sea meritorio de vida eterna. Frente a los excesos sobrenaturalistas, la filosofía de Santo Tomás se afirma como un auténtico «humanismo cristiano». En otro sentido, se ha dicho que San Agustín ha sido el primer hombre moderno. En este, debe decirse que lo ha sido Santo Tomás.

En el curso de este capítulo hemos seguido, hasta aquí, la doctrina tomista⁵. Esta doctrina ha sido atacada por quienes, al negar el principio metafísico de la ética, ponen la especificación moral exclusivamente en el fin. Y actualmente, la llamada «ética concreta» o «ética de la situación» también se encuentra, desde otro punto de vista, en discrepancia con ella.

El subjetivismo⁶ moral kantiano no surgió de la nada, sino que fue preparándose a lo largo de la época moderna. Realmente al *idealismo* en el ámbito de la metafísica lo que corresponde en el plano ético es el *conciencismo*: uno y otro establecen la primacía de la conciencia, el hallazgo capital de Descartes. Es verdad que este no fue un idealista puro puesto que terminaba por salir a la realidad. Análogamente, la teología moral moderna —que es, en el plano ético, la manifestación correspondiente a la metafísica cartesiana— tampoco puede ser calificada de subjetivista. Lo mismo Descartes que la teología moral moderna parten de la duda: no estoy seguro de la realidad, dirá el uno; tampoco agregará la otra, de la realidad moral. Solo estoy seguro de *mi conciencia de la realidad* y, paralelamente, de *mi obligación moral en conciencia*, de aquello a que estoy obligado *subjetivamente*. Precisamente por esta pérdida de contacto con la realidad plena —época esencialmente conciencista— pasan al primer plano, en teología moral, los casos en que no consta la obligación moral objetiva, los casos de *duda*. Y entonces, admitiendo el supuesto —típicamente idealista— de que *objetivamente no es posible salir de esa duda*, se pretende crear una *conciencia subjetivamente cierta*, es decir, una *conciencia refleja* adquirida no frente a la realidad, sino con arreglo a un «principio»; es decir, se pretende resolver un problema real, no investigando la realidad, sino, en el recinto de la conciencia y mediante puras ideas, en un juego reflejo de juicios. Y así, según los sistemas, se recurre al principio *via tutior est eligenda*, al de «no es lícito exponerse al peligro del pecado», al de *lex dubia non obligat*, al de «ley objetivamente dudosa es subjetivamente nula», etc. Naturalmente, no es que estos «casos de conciencia» no puedan y aun deban ser estudiados. Lo que nos importa aquí es el valor indicativo, significativo, de que sean precisa y solamente ellos los que pasan al primer plano. (El casuismo tiene dos vertientes, que interesa distinguir para lo que luego se dirá:

estudio de «casos de conciencia» y estudio de «casos reales».) Mediante esta *primacía de la conciencia moral sobre la realidad moral*, se ha abierto, queriéndolo o sin quererlo, el camino del subjetivismo. La conciencia, psicológica o moral, es siempre conciencia de la realidad. Por tanto, si no permanece siempre abierta a ella, prepara el idealismo y el subjetivismo. La sustantivación metafísica de la conciencia y la sustantivación ética de la conciencia moral son fenómenos rigurosamente correspondientes y característicos de la llamada época moderna⁷. Por eso no es ninguna casualidad que tras Descartes y tras la teología moral de la conciencia viniese Kant.

Kant rompe la vinculación de la ética con la ciencia de la realidad y consiguientemente pone la especificación moral en el fin. Pero es menester precisar lo que ha de entenderse por la palabra «fin». Kant ve la moralidad, como ya se hizo notar anteriormente, en la «buena voluntad». Es la disposición del bien *por* puro respeto al deber (imperativo categórico) y no *para* ningún fin, por elevado que sea (imperativo hipotético) lo que determina la moralidad. Pero evidentemente este modo de especificación cae dentro de lo que los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, llamaban, más ampliamente, «fin», con una palabra que, como ya hemos visto un par de veces en el curso de este libro, no es *hoy* enteramente adecuada, por la carga pragmatista que, querámoslo o no, lleva, y por las otras razones a su tiempo expuestas.

Digamos, pues, que Kant pone la especificación moral en la «razón práctica», es decir, en la «conciencia». (Es el propio Santo Tomás quien cumple esta ecuación: «cum conscientia sit quadammodo dictamen rationis»⁸.) «La cuestión —escribe Kant— no es: cómo debe ser conducida la conciencia moral (pues no requiere ningún conductor; bastante es tenerla), sino cómo ella misma puede servir de hilo conductor en las decisiones morales importantes.» «La conciencia moral es una conciencia que es para sí misma deber», deber incondicionado e independiente del juicio objetivo sobre la cuestión, porque «si una acción es, en cuanto tal, justa o injusta, sobre esto juzga el entendimiento, no la conciencia». Naturalmente, también Santo Tomás reconoció que «la conciencia, aun la conciencia errante, obliga siempre», pero la volición correspondiente, aunque subjetivamente sea buena, constituye un acto objetivamente malo. Por el contrario, según Kant, los actos dejan de ser buenos o malos en sí mismos: serán buenos cuando procedan de la buena voluntad. La moral de la buena voluntad es la moral de la conciencia pura y rigurosa.

Hans Reiner, según vimos también en la primera parte, quiere mantener a la vez los dos órdenes morales: el del bien y el del mal según la conciencia y el de la rectitud o no rectitud de la acción. Pero, invirtiendo los términos de la ética clásica, considera que la moral *primo et per se* se refiere a aquel primer orden. A su tiempo hicimos notar que, tanto la concepción de Kant como la de Reiner, proceden de la afirmación

de la autonomía de la ética frente a la metafísica. Como ya hemos estudiado esa cuestión, nos remitimos a lo arriba dicho.

El absolutismo de la conciencia y el deber es en Kant tan extremado que desatiende por completo la objetividad, las circunstancias y hasta las consecuencias malas, inmediatamente previsibles, del inflexible cumplimiento del deber abstracto, como se puso de manifiesto en su discusión con Benjamín Constant sobre la mentira, ilícita, según él, aun para salvar la vida de un inocente⁹.

Así como, según acabamos de ver, la ética kantiana consiste en la unilateral especificación moral por el *finis operantis*, la actual «ética concreta» o «ética de la situación» pone la especificación moral fundamentalmente, en las *circunstancias*, en lo que ahora se denomina la *situación*. Cada cual vive su propia situación, incanjeable con las situaciones de otros y, además, irrepetible en el tiempo. La conciencia tiene que decidir, pero los principios generales de la «moral abstracta» y la ley natural son demasiado vagos frente a las circunstancias y condiciones cambiantes, únicas, irreductibles a normas universales. La «*Einmaligkeit*» tiene que suscitar sus propias decisiones, adecuadas a la unicidad de cada situación e imprevisibles antes de que ella se presente.

El discurso del Papa de 18 de abril de 1952 ha hecho ver el error de esta ética que consiste, por decirlo con palabras de Santo Tomás, en poner en lugar de la «substancia» del acto su «circunstancia»; y al propio tiempo ha señalado que una adecuada comprensión de la virtud de la prudencia contiene todo lo que hay de justo y de positivo en esta concepción. Tan verdad es esto que algunos pensadores católicos se han deslizado a la moral de la situación precisamente desde un prudencialismo extremado.

Para demostrar la superioridad de la moral de la situación —o, como él dice, *du choix et de l'invention*— sobre las morales de los principios generales *a priori*, Sartre cita el caso de un discípulo suyo que le pidió consejo durante la guerra mundial sobre si debía alistarse en Inglaterra en las Fuerzas Francesas Libres o quedarse en Francia junto a su madre para asegurar su subsistencia. «No tengo más que una respuesta que darle —le contestó Sartre—: usted es libre, elija, es decir, invente. Ninguna moral general puede dictarle lo que ha de hacer.» Albert Dondeyne¹⁰, comentando esta respuesta, hace notar que el moralista católico habría aconsejado prácticamente lo mismo, si bien apelando a la virtud de la prudencia. Porque la moral es siempre moral de elección aun cuando no arbitraria.

De hecho, la moral, y no solo la moral general, sino también la ética cristiana, tiende a hacerse cada vez más concreta en el sentido de dotar de contenido propio, sin merma, claro es, del esquema general de los preceptos a que todos sin excepción estamos sometidos, a la perfección de cada cual. No hay una perfección abstracta, sino que cada hombre tiene delante, pero no prefijada, sino prudencialmente determinable

a través de tanteos y tal vez de equivocaciones, su propia posibilidad de perfección. Los caminos hacia Dios son tantos como los viadores. La ascética cristiana, a partir sobre todo de San Francisco de Sales, viene esforzándose por mostrar la multiplicidad de módulos de perfección en los distintos «estados» (también perfección laical, perfección conyugal, etc.). La proliferación de Órdenes religiosas, Institutos seculares, etc., es expresión de esta inagotable variedad de ser bueno religiosa y también moralmente.

La ética de la situación arranca, igual que la filosofía de la existencia, de Kierkegaard, para el cual tanto la metafísica como la ética se ocupan de lo general y dejan fuera la existencia individual y la situación singular, respectivamente¹¹. Por eso entre la filosofía de la existencia y la ética de la situación hay un evidente paralelismo: el existencialismo rechaza una esencia anterior a la existencia; no hay más esencia que la esencia concreta conquistada por cada libertad existencial, existiendo. Análogamente, la ética de la situación rechaza una norma anterior a la situación; no hay más norma que la norma concreta hallada desde dentro de cada situación única viviéndola.

A la ética de la situación hay que hacerle, por tanto, objeciones análogas a las que deben formularse a la filosofía de la existencia. El hombre no es nuda existencia, sino «esencia abierta». Viviendo conquista un modo de ser, es decir, desde el punto de vista moral, un *éthos* personal, intercambiable con ningún otro, único. Es *a posteriori*, no *a priori*, donde ha de buscarse la individualidad concreta. Cada cual cumple unas mismas normas, válidas para todos, pero las cumple siempre con su peculiaridad y modos propios.

Por otra parte, junto al bien necesario, que es el prescrito por la ley natural, hay el bien libre, cuyo campo es amplísimo y a través del cual cada hombre define su propio carácter moral. Y, en fin, como ya vimos, ni la ley natural ni el derecho natural, parte suya, están dados de una vez para siempre, de antemano y en su integridad (lo único dado es la *indéresis*): es menester *encontrarlos*. La vida y la historia no son simplemente el escenario sobre el que representamos nuestra moralidad (positiva o negativa), sino que esta se constituye y adquiere a través de la vida y a través de la historia.

La ética de la situación considera absolutamente indeterminable de antemano lo que ha de hacerse en la singularidad de cada circunstancia concreta. El *casuismo* (considerado ahora como una resolución de «casos reales», no de «casos de conciencia»), al revés, pretende prever todas las situaciones posibles y predeterminar lo que en cada una de ellas ha de hacerse u omitirse. Para la ética de la situación la conciencia tiene que «inventar» en cada caso la decisión; el casuismo quisiera tener «dictadas» a la conciencia, de antemano, todas las decisiones que esta ha de tomar. Para la ética de la situación la «regla» no sirve de nada o casi nada; el casuismo, por el contrario, pretende «regular» la vida entera. Su ideal

—por supuesto, inalcanzable porque la realidad desborda todo plan y es infinitamente más rica que nuestras previsiones— consiste en la particularización, en la concreción total de la regla moral; el hombre sabría así siempre lo que tiene que hacer¹².

¿Qué debemos pensar del casuismo? Creo que en él deben distinguirse aspectos diferentes: su «utopía», su funcionamiento histórico y el principio de «objetividad» a que responde. De hecho es menester reconocer que la casuística ha servido con frecuencia para «descargar» la conciencia, para dispensar al hombre de su realidad inexorablemente moral —moral como estructura— y, pese a que la responsabilidad es intransferible, para recibir «hecha» de los demás —y en ciertos casos no solo «hecha», sino también facilitada mediante la demanda de un «mínimum»— la propia vida. Ahora bien, este uso de la casuística es ilegítimo y además, en el fondo, ilusorio. Pensar que nuestra vida, en todas sus situaciones concretas, con el peso de nuestra individual historia gravitando sobre ellas, pueda estar descrita y resuelta en un libro y que, por tanto, no hay más que abrirlo para encontrar allí escrito lo que tenemos que hacer, es quimérico y solo pudo pensarse en la *época del racionalismo*: época apropiada para hacer de la moral una especie de «cálculo infinitesimal» de las acciones. La virtud de la prudencia no puede sustituirse con un «aprendizaje». Se objetará que la prudencia es una virtud intelectual y, por tanto, no accesible o, al menos, no plenamente accesible a todos, porque de nuestro esfuerzo depende la apropiación de las virtudes éticas, pero no así la de las dianoéticas; y siempre habrá gentes que no sepan determinar por sí mismos lo que deben hacer en cada caso concreto o, al menos, en casos particularmente arduos. Esto es verdad, pero a tal menesterosidad subviene mucho más eficazmente la «dirección espiritual» que por su mayor flexibilidad y por no dejarse fuera, como el casuismo, el hombre concreto, está en condiciones de adaptarse, hasta donde sea posible, a la situación individual del sujeto moral.

Pero después de dicho esto, después de reafirmar enérgicamente que la «casuística» no debe pretender subrogarse en el lugar de la «conciencia» y la «prudencia», es menester añadir que las críticas contra el casuismo en sí, y no simplemente contra su utilización o sus exageraciones, implican un contagio, mayor o menor, de subjetivismo moral o de lexnaturalismo excesivo. Poner la esencia de la moralidad en la ley natural y en su aplicación prudencial contradice el principio de la moralidad intrínseca de los actos, tan acertadamente defendido por Suárez: la bondad es «ante praeceptum» y «ante prudentiam». No se trata, pues, de que cada acto *resulte* bueno o malo, una vez que se le aplica *extrínsecamente* una norma, ya sea esta general o concretísima, sino que *es ya* bueno o malo, lo sepamos o no, que esa es otra cuestión. El lexnaturalismo y el prudencialismo excesivos y la ética de la situación, al oponerse, sin distinguir, al casuismo, inciden, como alguna vez ha hecho notar Zubiri, en una suerte de «positivismo moral» (en el sentido en que se habla de posi-

tivismo jurídico, es decir, positivismo de la «ley», ya sea esta general o individual). Si, como afirma la ética que acata la subordinación a la metafísica, los actos son buenos o malos, ante todo, objetivamente, tiene pleno sentido el esclarecimiento y la discusión de «situaciones», «casos», «conflictos de deberes», etc., particularmente intrincados¹³. En definitiva, esta y no otra es la razón de ser de la moral en cuanto prácticamente práctica. Y sería absurdo renunciar a esta fuente de orientación moral que es asimismo un modo de formación de conciencia y de desarrollo de la prudencia.

Después de una época de desprestigio para el casuismo, hoy comienza a hacersele justicia. Y así un pensador tan alejado de lo que el casuismo ha representado históricamente, tan alejado asimismo de la Escolástica como Hans Reiner, antiguo discípulo de Heidegger y uno de los pensadores sobre filosofía moral más importantes en la Alemania de hoy, levanta su voz para exclamar: «Kasuistik? Ja!» Según él, es menester defender el derecho del casuismo, no con respecto al par de conceptos de lo «bueno» y lo «malo» (cuya determinación correspondería exclusivamente a la conciencia), pero sí con respecto a la distinción entre lo «recto» y lo «falso» moralmente, y con respecto a la individualización del deber moral en sí mismo¹⁴.

Capítulo 10

LA FUERZA MORAL

Hemos tratado de los actos y hemos de tratar de los hábitos (virtudes y vicios) como objeto formal de la ética. Pero entre los unos y los otros se da una tercera clase de fenómenos. La vivencia de un amor o de una esperanza no puede asimilarse ni a la acción de elogiar a alguien ni al hábito de decir la verdad. ¿Cuál es la diferencia entre estos fenómenos vivenciales a los que ahora nos referimos y, por una parte, los actos, por otra, los hábitos?

La diferencia con los actos de la voluntad es notoria: los llamados *actus humani* son libres y deliberados; estos no son deliberados, y si son libres lo son de modo distinto a aquellos, como luego veremos. Tienen de común el estar unos y otros montados sobre una aprehensión; pero en el primer caso se trata de una aprehensión intelectual, y en el segundo, de una aprehensión sensible. Los actos, tanto de conocimiento como de voluntad, son ejecutivos, apuntan directamente a su objeto. De ahí su «sobriedad». Pero nunca se presenta, puro, un acto de conocimiento o de voluntad. Siempre se da envuelto en uno o varios fenómenos de los que ahora consideramos y que, desde Dilthey, se denominan «vivencias». El acto no es más que eso, acto; pero todo acto se vive «dentro» de un clima psicológico que lo envuelve y, por decirlo así, lo «llena» incluso hasta el «desbordamiento».

Los fenómenos en cuestión no caen todos dentro del género de lo que antiguamente se llamaba «pasiones» y hoy «emociones», que no son sino manifestaciones externamente extremadas de estas vivencias, es decir, explosiones súbitas y muy intensas de los sentimientos. Estas emociones o pasiones no pueden ser consideradas *simpliciter* como «actus hominis» porque la inteligencia como «estar en realidad» es un *respectus* radical que constituye al hombre en cuanto tal; pero son esencialmente inmoderados por ese carácter de subitaneidad e intensidad y por su estricta dependencia biológica («humor colérico», por ejemplo). Junto a las emociones, formando parte de la misma clase de fenómenos, deben ponerse los «afectos» de la Escolástica, hoy denominados sentimientos, que según aquella surgieran porque el bien espiritual puede mover al apetito sensitivo y, recíprocamente, el bien sensible puede mover a la voluntad;

y en esta «mutua interacción» consistirían los sentimientos. La teoría moderna de los sentimientos (procedente como se sabe de Tetens y Kant) ha surgido como reacción justificada contra el sentido unívocamente deteriorativo de la teoría de las pasiones, de la que en seguida hablaremos. El presente libro no es una obra de psicología, pero probablemente, como pensaba la Escolástica, puede afirmarse que se trata, no de actos simples, sino de fenómenos complejos.

Estos fenómenos se diferencian de los hábitos porque los sentimientos o vivencias no son «dados», es decir, no pueden adquirirse voluntariamente, al menos por modo directo, aunque sí, a veces, suscitando las condiciones anímicas propicias; y además no son «sostenibles» ni «apropiables», pueden irse lo mismo que vinieron. Frente a ellos somos libres de muy distinto modo a como somos libres en el ejercicio de los actos y en la constitución de los hábitos voluntarios.

La palabra «virtud» significa, como se sabe, «fuerza», y verdaderamente las virtudes arraigadas en el alma constituyen una «fuerza» de esta para el bien. Pero ¿de dónde procede primariamente esa fuerza? El hombre no se divide en dos «partes», como pensaba la psicología antigua, una de las cuales «gobierna» desde fuera a la otra, bien «política», bien «despóticamente». La unidad del hombre es radical. Es la estructura inconclusa de los impulsos que exige la libertad, son las ferencias las que colocan en la necesidad de la pre-ferencia. Por eso no es que la vida sensitiva «pueda» ser «gobernada», sino que inexorablemente tiene que serlo. En el hombre no hay posibilidad de vida —ni siquiera de esa vida que consiste en vivir, como suele decirse, entregado a las pasiones— sin decisión de la voluntad; esa misma «entrega a las pasiones» es hecha, necesita ser hecha, libremente por el hombre.

Pero, recíprocamente, la *fuerza* de la voluntad no la saca esta de sí misma, sino que procede del psiquismo. Como dice Zubiri, la volición consiste en «hacer un poder», articulando ferencias y pre-ferencias y conduciendo las primeras con la fuerza que de ellas mismas procede. El esquema psicobiológico circunscribe lo que me es dado hacer; pero yo puedo formalizar y organizar ese esquema dinámico de un modo o de otro.

Desde esta perspectiva se comprende bien el profundo error del estoicismo, que pretendía suprimir las pasiones¹ sin darse cuenta de que, si de verdad hubiese llevado a cabo esta pretensión, en vez de conseguir la felicidad —que negativamente cifraba en ello y positivamente en la virtud, pero entendía esta como mera negación de las pasiones, ἀπάθεια y ηρεμία, según dijo ya Aristóteles— lo que habría hecho es suprimir la fuerza, el impulso de la vida, extinguiéndola. Santo Tomás se da cuenta de ello, como se pone de relieve en el siguiente pasaje:

Virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem: secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam

sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivæ vires deserviunt².

La virtud es, en cierto modo, incoactivamente natural al hombre. ¿En qué consiste ese cierto modo? Le es natural como disposición, pero no meramente pasiva, sino como fuerza, impulso, ferencia.

En un error semejante al del estoicismo incide Kant cuando opone el deber a la inclinación. Pero si el deber, como hemos dicho, es un bien apropiado y por tanto apropiable, no hay posibilidad psíquica de apropiación como no sea utilizando la energía de las inclinaciones, aunque sea para derivarlas, conduciéndolas por otros derroteros. Incluso para luchar contra determinadas inclinaciones, es menester siempre movilizar y fomentar otras, existentes ya en el alma, al menos incoactivamente. Por ejemplo, para contrarrestar una tendencia desordenada al placer sexual es preciso apoyarse en la inclinación, igualmente natural, a otro género de goces no pecaminosos, etc.

La teoría clásica de las pasiones ha quedado indeleblemente marcada por el unilateral influjo del estoicismo. El nombre mismo, «pasiones» o «perturbaciones», lo está diciendo así. Por si la valoración de las pasiones no quedase suficientemente declarada con su nombre mismo, Santo Tomás precisa que la transmutación en que ellas consisten «magis proprie habet rationem passionis» cuando se hace a peor que cuando se hace a mejor³. Si seguimos leyendo y vemos que el amor, la esperanza, la *delectatio*, el *gaudium* son estudiados entre ellas, comprendemos aquellas palabras: El Doctor Angélico se da cuenta de que el amor, la esperanza, la alegría y el placer *no son de suyo* pasiones, pero la tradición pesa sobre él y no se decide a abandonarla. La psicología tomista, aceptando la concepción estoica —sin perjuicio de reaccionar contra ella, pero no en la disposición arquitectónica— no distingue adecuadamente entre «pasiones» y «afectos»⁴ o, mejor dicho, sentimientos. Esta distinción no implica, por otra parte, la exigencia de que se establezca una clase especial de fenómenos psíquicos, la de los sentimientos, a lo que se oponen la Escolástica, Brentano y Zubiri; sino que se limita a hacer ver que los sentimientos no pueden ser calificados o clasificados, sin más, como «pasiones»⁵, de no sustentar una concepción psicológico-moral estoica.

Repito que Santo Tomás, aunque acepte el esquema formal, rechaza la desvalorización moral de la vida «sentiente» en que incurre el estoicismo. El artículo 3 de la *Quaestio* 24 pone las bases de una valoración moral de la sensibilidad, absolutamente diferente de la estoica. Dice en él Santo Tomás que los estoicos consideraban que toda pasión del alma es mala; y esto, ciertamente, es verdad si llamamos pasiones del alma solamente a los movimientos desordenados del apetito sensitivo, en cuanto son perturbaciones o enfermedades. Pero si denominamos pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces ya no puede decirse simplemente que sean malas. Al contrario: a la perfección del bien moral compete que

el hombre sea movido al bien no solo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, de acuerdo con las palabras del Salmo: «Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.»

Las pasiones no son, pues, malas, según Santo Tomás. Es más, pueden ser buenas siempre que sean moderadas y reguladas por la razón. Y por eso hay una serie de virtudes⁶ «circa passionem».

La ética moderna, a partir de los psicólogos ingleses de los siglos XVII y XVIII y Pascal, y culminando en Max Scheler, es, al revés que la ética estoica en particular y la antigua en general, «moral del sentimiento»⁷. Según Scheler, la percepción de los valores es de carácter emocional. Son los sentimientos intencionales los que nos descubren lo valioso de la realidad. Scheler distingue cuatro órdenes de sentimientos: los sensibles, los corporales, los puramente anímicos y los espirituales. El sentimiento intencional éticamente más elevado es el amor⁸. Casi todos los partidarios de la ética de los valores consideran los sentimientos como el modo de aprehensión de aquellos, si bien discrepan en su jerarquización. Así, por ejemplo, para Reiner, la esencia de la actitud éticamente buena no consiste tanto en el amor como en la «donación» («Hingabe»).

¿Qué pensar de esta posición? Que la separación de sentimiento e inteligencia que ella implica reincide en un *χωρισμός* del hombre mismo. Los sentimientos, si son intencionales, son *eo ipso* inteligentes, están vertidos sentientemente a la realidad. La inteligencia humana es, como ha hecho ver Zubiri, constitutivamente sentiente, vuelta *per se* a la sensación. Y no solo «vidente», sino también «posidente», y justamente por eso el acto moral, la volición, es radicalmente fruición. Lo que los filósofos de los valores llaman sentimientos intencionales no son sino actos de la inteligencia práctica posidente que constituye el sentido moral (que consigue una aprehensión moral más certera que los «razonamientos» morales).

Ahora bien, una ética de los sentimientos, por intencionales que sean, y aunque se borre la injustificada escisión scheleriana entre sentimientos e inteligencia, no puede reemplazar a una ética de las virtudes. Esos sentimientos, cuando son indomeñables —«passione stante»—, absolutamente fuera de control, no pertenecen, como dice Santo Tomás, al *genus moris*, sino al *genus naturae*⁹, son constitutivamente inestables y no pueden ser apropiados, como las virtudes, esto es, convertidos en *étbos*. El lenguaje usual distingue finamente entre el que es «hombre virtuoso» de un modo cabal y el que solamente es «de buenos sentimientos». Santo Tomás esclareció ya esta diferencia entre los «buenos sentimientos» y las virtudes:

Dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum... tamen motus passionis, in quanto passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motum autem virtutis est e converso, principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur¹⁰.

La virtud está anclada en la realidad en cuando buena, conforme a la inteligencia. El sentimiento, en el mejor de los casos, accede a ella. La diferencia en el grado de apropiación del bien es evidente. Los sentimientos nos son *dados*, no dependen de nosotros; las virtudes son adquiridas, sostenibles y apropiables.

Capítulo 11

EL TALANTE

En el capítulo anterior hemos hablado, en general, de impulsos, tendencias, sentimientos, emociones o pasiones, considerándolos como las fuerzas del alma. Pero estas fuerzas, ¿están en ella y operan por modo in-conexo, o bien forman una unidad? Los escolásticos, con su concepto de *animus* como «*complexio affectum*», Spinoza con su concepto de *conatus*, otros filósofos también y posteriormente los psicólogos, psicoanalistas (*libido* de Freud) y caracterólogos han advertido la unidad de las fuerzas del alma. Heidegger inicia su analítica del *In-sein* y el *Da* diciendo que la *Befindlichkeit* o «encontrarse», que sería, según él, el primer existencial, corresponde en el plano ontológico a lo que en el plano óntico se llama *Stimmung*. Heidegger hace notar que la psicología de las *Stimmungen* está absolutamente sin cultivar, lo cual, cuando él escribió su libro, era completamente cierto. Pero si el concepto de *Stimmung* apenas ha entrado hace unos años en la psicología, la ética continúa desconociéndolo, a pesar de la importancia que tiene para ella.

A lo largo de este libro venimos sirviéndonos constantemente del vocablo griego *éthos* para referirnos al carácter o personalidad moral. Con el fin de señalar mediante un paralelismo terminológico el paralelismo conceptual, y porque no será ocioso remontarse también aquí a la etimología, al talante podemos denominarle *páthos*. Efectivamente, *páthos*, conforme a su sentido primario, no significa «pasión» en el sentido técnico que esta palabra tomó luego en filosofía (cada una de las llamadas «pasiones»), sino «lo que se siente», el sentimiento fundamental, el modo de enfrentarse emocionalmente, es decir, *por naturaleza*, con la realidad, el «estado de alma», o lo que yo he solido llamar el «talante». Pero como esta espontaneidad, este modo de ser natural, se manifiesta más visiblemente en la agitación, de ahí que se llame *páthos* por antonomasia al estado del alma cuando está conturbada.

El *páthos* o talante nos es *dado*. Es nuestro modo de encontrarnos bien, mal, tristes, confiados y seguros, temerosos, desesperados, etc., en la realidad (no el «estar en realidad», que es una habitud previa, la radical habitud humana, sino su modulación o entonamiento afectivo). El *páthos* no depende de nosotros; al revés, somos nosotros quienes, por

lo menos en buena medida, dependemos de él, quienes nos encontramos con él y en él. Justamente por eso ha podido hablar Heidegger de la *Geworfenheit*. Hemos sido puestos en el mundo, «arrojados» en él o, mejor, enviados a él, con una esperanza o una angustia radical, fondo permanente, que sale poco a la superficie de los cambiantes estados de ánimo, sentimientos y pasiones. Sin embargo, y esto hay que subrayarlo frente al irracionalismo principal de Heidegger, *no* es el primer existencial, no es nuestra primaria abertura a la realidad o mundo, porque naturalmente, supone la «inteligencia» entendida como estar en la realidad y como constitución de ese mundo que *después* el *páthos* va a colorear emocionalmente con una gama fría o encendida, con una paleta oscura o ardiente. Probablemente lo que biológicamente aparece como «tono vital» o, si se quiere emplear el término clásico «temperamento» es, en cuanto anímicamente vivido, el talante. Tan incuestionablemente supone la *inteligencia*, que no consiste sino en la apertura *inteligible* al tono vital y a su en cada caso idiosincrásico atemperamiento (*temperamentum*), en el «habérselas» con esta suerte de «hábito afectivo» que es nuestro sentimiento fundamental de la existencia.

La propensión asociacionista «avant la lettre» de la psicología clásica pasó por alto esta estructura unitaria del talante, igual que, según hemos visto, pasó por alto la estructura unitaria del carácter, a pesar de que en la Escolástica, con el concepto de «concupiscentia» (que la ascética cristiana se inclina a tomar en mala parte) y sobre todo los de *vis* (*appetitibilis* e *irascibilis*) y *animus*, al que antes nos hemos referido¹, hay elementos para una comprensión unitaria de la *fuera del alma*. En vez de parar mientes temáticamente en la unidad de la vida emocional, se repara, bien en la pluralidad de emociones o pasiones (Antigüedad y Edad Media), bien en la pluralidad de los sentimientos (psicología moderna). El hombre, desde el punto de vista emocional, es concebido como un *haz* de pasiones, como un *haz* de sentimientos, sin advertir la unidad profunda de la que estos brotan (advírtase el paralelismo con la concepción atomizada de los actos y de los hábitos). Pero la vida emocional no es un amontonamiento, un agregado o una sucesión de sentimientos. De igual manera que hay un *ordo virtutum*, en virtud del cual y contra lo que creía el ockamismo, no pueden darse determinadas virtudes sin otras, hay también un *ordo affectuum*, determinado por la disposición connatural a cada individuo. A la psicobiología, a la psicología, a la caracterología y a la antropología filosófica corresponde en primer término estudiar este concepto. Pero después, también a la ética. La ética clásica presenta pasiones y virtudes como los dos modos, en cierto sentido opuestos —«dado» el uno, «adquirido» el otro— de que disponemos para perseguir naturalmente el fin último. Pero de la misma manera que las virtudes (y los vicios) se articulan en un unitario carácter, *éthos* o personalidad moral, también los sentimientos se articulan en un unitario talante, *páthos* o naturaleza premoral. (La antropología tiende hoy, en todos los terrenos,

a las concepciones unitarias: así, por ejemplo, la *Gestalttheorie*, frente a la psicología de las sensaciones; y asimismo Zubiri ha mostrado la prioridad del «sentido» unitario de la realidad, por desgajamiento del cual ocurren los distintos y específicos «sentidos»).

Páthos y *éthos*, talante y carácter, son, pues, conceptos correlativos. Si *páthos* o talante es el modo de enfrentarse, por naturaleza, con la realidad, *éthos* o carácter es el modo de enfrentarse, por hábito, con esa misma realidad. Si el *páthos* es, en definitiva, «naturaleza» (entiéndase esta afirmación con todas las reservas que supone lo arriba dicho), el *éthos* es «segunda naturaleza», modo de ser no emocionalmente dado, sino racional y voluntariamente logrado. Quintiliano escribió que *páthos* es «*affectio concitata et vehemens*», en tanto que *éthos* es «*affectio moderata*». Y aunque esta concepción no está forjada sobre la realidad, sino tomada de la filosofía, advierte bien la diferencia entre una reacción espontánea y otra encauzada (bien o mal encauzada); diferencia que también percibe Kant cuando, en la *Grundlegung* y en la *Crítica de la razón práctica*, distingue entre el *Zustand* y lo que llama *Beschaffenheit* o complejión de la personalidad.

Talante y carácter son, pues, los dos polos de la vida ética, pre-moral el uno, auténticamente moral el otro. Pero importa mucho hacer notar que solo por abstracción son separables. Se trata de dos conceptos-límite que no pretenden reproducir la realidad tal cual es, sino esquematizarla para su comprensión, separando idealmente lo que en realidad se da junto. No hay estados puramente sentimentales sin mezcla de inteligencia, puesto que inteligencia es «estar en realidad», y este *estar en* es anterior (lógicamente) al *estar cómo* (triste, alegre, desesperado, confiado). El hombre es «inteligencia sentiente», y nunca pueden presentarse separadas estas dos vertientes de su realidad. El hombre constituye una unidad radical que envuelve en sí sentimientos de inteligencia, naturaleza y moralidad, talante y carácter. Por eso cuando algunos moralistas predicaron una moral del carácter (por ejemplo, los estoicos, Calvino, Kant, Nietzsche en parte), y otros una moral del talante (por ejemplo, el Calicles de Platón, Lutero, Nietzsche en parte, Klages), si en vez de conformarse con pedir que predomine uno u otro, el dominio de sí mismo o, al revés, la espontaneidad, el entusiasmo y la vida apasionada, demandan un carácter que haya suprimido todo impulso natural o, al contrario, un talante puro, lo que en realidad piden es el absurdo de luchar sin fuerzas contra la fuerza del alma para lograr un modo de ser inanimado o el del regreso a la naturaleza animal (en la que ya ni siquiera cabría hablar de talante, puesto que este hemos dicho que es la apertura inteligible al tono vital).

A esta altura de nuestra investigación se comprende bien la importancia del talante para la ética: el talante es la materia prima, el *thymós* o fuerza que poseemos para la forja del carácter. El hombre tiene que hacerse, se hace en la vida, partiendo, quiera o no, de lo que por naturale-

za es. Tiene, pues, que contar ineludiblemente con su talante y operar sobre él. Algunos hombres encontrarán en este su mejor colaborador (según la naturaleza —escribe Santo Tomás²— y *ex corporis dispositione*, unos están mejor dispuestos que otros para ciertas virtudes); para otros, en cambio, la tarea ética consistirá en luchar, a lo largo de su vida, con el «mal talante» que les ha sido dado. Pero también estos últimos para luchar contra el talante tendrán, en cierto modo, que adaptarse a él. A veces la lucha frontalmente ética será demasiado dura y convendrá acudir a otros medios de operar sobre el talante para corregirlo e incluso para la sustitución del más adecuado. Estos medios pueden ser psicológicos, médicos (terapéutica endocrinológica, psicoterapia, etc.), ontológicos (descubrimiento de la verdadera realidad), prácticos (de persuasión retórica, religiosos, etc.)³. Naturalmente, el *desideratum* consiste en lograr una sensibilidad moral, es decir, coordinada a la razón práctica, que sustituya la tensión, la lucha y aun la escisión del alma por la armonía y la paz interior. Pero esto no siempre es hacedero y en ciertos casos la grandeza de una personalidad moral se medirá por la de su lucha interior. Lo mismo en uno que en otro caso siempre es verdad que al hombre moral se le conoce, según dijo Aristóteles, como al buen zapatero, por el partido que sabe sacar del cuero, bueno o malo, que le ha sido dado.

Los modos de talante son muy varios, y algunos de ellos serán examinados en los capítulos siguientes, pero no corresponde hacer su estudio sistemático en un libro de ética. El hombre —cada hombre— posee siempre un talante fundamental del que emergen cambiantes estados de ánimo. Todos nuestros actos acontecen desde un talante fundamental y también *en* un estado de ánimo. Santo Tomás se planteó esta última cuestión al preguntarse si la virtud moral puede darse con pasión y asimismo sin pasión⁴. A lo primero contestó que sí distinguiendo entre «*ex passione*» y «*cum passione*», con distinción que la de Kant entre *aus Neigung* y *mit Neigung* repite. A lo segundo respondió que la justicia puede darse sin pasión. Sin pasión, es claro que sí, como por lo demás todas las virtudes; pero sin sentimiento, sin tendencia o impulso, no. Lo que ocurre es que en este caso se trata de sentimientos de la gama fría —como la *Achtung* de Kant— y, por tanto, más fácilmente inadvertibles.

Capítulo 12

LA TEORIA DE LOS SENTIMIENTOS Y LA TABLA ESCOLASTICA DE LAS PASIONES

No podemos realizar aquí un estudio clasificatorio de los impulsos, tendencias y sentimientos, porque esta tarea compete a la antropología y la psicología. Pero tampoco podemos aceptar, sin más, una clasificación establecida ya por esta, pues las más conocidas adolecen de la atomización que hemos combatido y las investigaciones llevadas a cabo desde el punto de vista de las *Stimmungen* o sentimientos fundamentales de la existencia, son aún inmaduras y están necesitadas de revisión. Por lo cual este capítulo es, inevitablemente, provisional.

Es sabido que la tabla escolástica de las pasiones divide estas en concupiscibles e irascibles. Las primeras son el amor y el odio, la concupiscencia o deseo y el horror o fuga, el *gaudium* o *delectatio* y la *tristitia* o dolor. Las irascibles son la esperanza y la desesperación, la audacia y el temor y la ira. Sin entrar a discutir su problematicidad, vamos a retener, entre ellas, las que más nos importan, por constituir una tonalidad anímica, un temple fundamental o talante.

El *gaudium* indudablemente puede serlo cuando consiste en alegría vital, confianza y tranquila seguridad de la existencia. Pero del *gaudium*, al menos en cuanto *delectatio*, ya hemos hablado en conexión con la *fruitio*. Hay sin duda otros modos de enfrentarse emocionalmente con el mundo, la «calma» o el «sosiego»¹, por ejemplo, el temple inquisitivamente teórico (*theoria* y *otium*), la *apátheia* y la *ataraxia*² o *aequanimitas*, que por presentar características opuestas a la conmoción o subitanidad de las pasiones quedaron fuera del cuadro de estas. Dentro de él vamos a considerar por vía de muestra provisional y casi sin valor de lo que habría de ser una teoría de los modos del talante en su función ética, el temor y la *tristitia* en sus diversas variedades, la esperanza y la desesperación y, finalmente, el amor.

La *tristitia* y el temor son los movimientos afectivos que con mayor propiedad se llaman pasiones³, los que mejor se ajustan a la caracterización estoica de estas. El objeto del temor es el mal futuro —pero no remoto— y grave, al que no se puede resistir, pero frente al que se conserva alguna esperanza; el temor tiene siempre una causa extrínseca, pues, como dice Heidegger, lo es de un ente intramundano y determinado. San-

to Tomás, aparte la distinción entre el temor de *malo corruptivo* y de *malo contristativo*, señala distintas especies de temor, la mayor parte de las cuales solo con violencia y por pura exigencia de arquitectura clasificatoria pueden ponerse bajo esa rúbrica general. Así, la *segnities* o temor al trabajo, la erubescencia o rubor del acto que se está cometiendo y la *verecundia* del ya cometido; la admiración —que es en realidad un modo de talante— y el estupor, que se caracterizan, la primera *ratione magnitudinis*, y la segunda, *ratione dissuetudinis*, y, en fin, la agonía, temple fundamental, como se sabe, en la concepción de la existencia propia de un Unamuno.

De la misma manera que la alegría es una especie de la *delectatio*, la *tristitia* es una clase de dolor, el dolor causado por aprensión interior⁴. Sobre el dolor o sufrimiento y su sentido ético es muy conocido el trabajo de Max Scheler. El dolor serviría como purificación o decantación de los sentimientos de nuestro *éthos*, por el que nos desprenderíamos de cuanto no pertenece a nuestro ser personal⁵. Pero la verdad es que todos los esclarecimientos éticos del dolor —tales el estoico o el budista ético-metafísico— son radical y constitutivamente insatisfactorios; nos encontramos de nuevo ante uno de los numerosos puntos en los que la ética tiene que abrirse necesariamente a la religión⁶. En este sentido sobre el dolor, especialmente el dolor de los inocentes, como revelador del sin-sentido de la vida en el plano natural, podría hacerse un análisis semejante al de la muerte⁷, de la que constituye un como anticipo, y que conduciría a la misma inexorable alternativa: el dolor como absurdo... o como misterio. Cabe releer como ilustración de esto lo escrito en el capítulo 18 de la primera parte, sobre el deísmo y el ateísmo éticos, que se pusieron en marcha, como vimos, con ocasión del famoso terremoto de Lisboa y el tremendo sufrimiento que infligió a tantos niños inocentes.

Las especies de *tristitia* que señala Santo Tomás, muy importantes, son la *misericordia* o tristeza del mal ajeno, la envidia, la *anxietas* o «*aggravatio animi*», que, cuando no deja aparecer ningún refugio y corta la voz⁸, se llama angustia, y la *acedia*, en castellano acidia.

La *misericordia* no es aquí, claro está, la virtud de la misericordia, sino el sentimiento, enteramente natural y primario, de «simpatía» o, mejor, de «lástima», compasión, *pity* o *pitié*. Sin embargo, y como se sabe, la discusión en torno a la valoración moral de este sentimiento llena todo un capítulo de la historia de la ética⁹. Hobbes no veía en él sino la repugnancia ante el sufrimiento, el «*fear felt for oneself of another's distress*», con lo cual lo desproveía completamente de sentido moral. Sin embargo, fue en la misma Inglaterra donde surgió la moral de la simpatía, prolongada luego por el sentimentalismo romántico. Schopenhauer, haciendo culminar el proceso de magnificación de este sentimiento, hizo de él una virtud única, que como superación del egoísmo serviría de pasaje de la momentánea salvación estética a la definitiva salvación metafísica del nirvana. Probablemente ambos extremos, el de Hobbes y tras él todos los ra-

cionalistas y el de los ensalzadores de la compasión, son equivocados. La compasión, como todos los sentimientos, es cosa distinta de la virtud y, en buena parte, constituye un movimiento de autoprotección de la sensibilidad. Pero, como ya vimos, la fuerza primaria del alma consiste en los impulsos, tendencias o sentimientos, y por tanto a la base de la virtud correspondiente a la misericordia tiene que estar este sentimiento. Mas ¿existe realmente una virtud natural de la misericordia? La secularizada ética moderna así lo ha pensado, denominándola, según los casos, con estos tres nombres: filantropía, benevolencia o benevolencia natural y altruismo. Esta virtud, al constituirse una ética autónoma, separada de la religión, ha venido a ocupar el lugar de la caridad. El hombre caritativo ama a su prójimo en Dios. Pero sin que esto justifique la constitución de una ética autónoma, el hombre justo debe mostrar afabilidad y, en un sentido amplio, amistad al hombre en cuanto tal; y esta afabilidad o amistad de la que, como veremos, habla Santo Tomás constituye el correlato en el orden natural de la pasión de la misericordia; así como su correlato sobrenatural es esa otra misericordia que con el *gaudium* y la *pax* es efecto interior de la caridad¹⁰.

La acidia es el hastío profundo, el *taedium vitae*. Joseph Pieper¹¹ ha señalado como notas de la acidia: 1) la falsa humildad que rechaza lo que constituye una exigencia; 2) la pesadumbre o pesantez que descorazona y paraliza; 3) el deseo de «que me dejen en paz»; 4) la inquietud o *evagatio mentis* y aun el «dinamismo» que cierra el paso a todo pensamiento trascendente; 5) la embotada indiferencia, la «desgana» o la «sequedad espiritual» del lenguaje ascético, lo que en el vocabulario de Sartre podría llamarse caída —hasta donde es posible— en el *en-soi*; 6) la pusilanimidad, y 7) el «olvido de la mismidad del hombre». Es el propio Pieper quien empareja la acidia con la «existencia banal» de Heidegger.

En conexión con la acidia deben mencionarse el aburrimiento¹² y la melancolía. Uno y otra son ambivalentes, pues por el tedio como por la nostalgia puede el hombre remontarse hacia lo eterno o puede sumirse y enviscarse en el pecado. Tal vez hay una gradación entre estos tres sentimientos, acidia, aburrimiento y melancolía. El aburrimiento es, sin duda, el más superficial y neutral. La acidia inclina del lado del mal —no por casualidad fue considerada como pecado capital—, en tanto que la melancolía como «búsqueda apasionada en las cosas de lo que no poseen, el absoluto»¹³ ofrece mayores posibilidades éticas. La melancolía hace suavemente lo que la angustia *ex abrupto*: abrimos al vacío, descubrimos la *tristitia rerum*, la insuficiencia de las cosas y del mundo. Vacío que, a diferencia del producido por el aburrimiento, no se espera poder colmar intramundaneamente, y que, por tanto, nos deja en disponibilidad de trascendencia.

La angustia se diferencia del temor, según la caracterización de Heidegger, porque no tiene objeto determinado, ni este se acerca, sino que

está ya «ahí» y, sin embargo, no es ningún ente, no es nada, es la nada. El estar en el mundo en cuanto tal es, de ordinario, estar *en*, estar sustentado, estar *Zuhause*, como «en su casa» (el mundo morada del hombre). Pero la angustia pone al hombre en la *Unheimlichkeit*, lo extraño del mundo, hace que el «en» se hunda bajo sus pies y le revela suspendido en el solipsismo existencial del «solus ipse» ante la nada.

No hay duda de que la angustia es un talante o temple fundamental en el plano antropológico. Lo problemático es que lo sea también en el plano ontológico, como quiere Heidegger, esto es, que nos revele el sentido último del ser y que este sea la nada. Y por otra parte, ¿la angustia surge ante la muerte o ante el más allá de ella? La pregunta fundamental de la angustia es, como ha dicho Zubiri, ¿qué va a ser de mí?, pero la angustia —como ningún estado de ánimo— es incapaz de dar ninguna respuesta razonable, y por otra parte, a su manera, es ya una respuesta prerracional, pero solo una de las respuestas posibles. Cuando Kierkegaard —y en definitiva Heidegger también, aun cuando su asepsia ética se lo vede hacerlo expresamente— nos dice que hay «que aprender a angustiarse», pretende elevar un estado de ánimo a la categoría de virtud: pero ya sabemos que se trata de realidades completamente distintas. Por lo demás, una «virtud» de la angustia es ya imposible por razones puramente psicológicas: la angustia no puede convertirse en hábito. Justamente por eso, Pedro Laín ¹⁴ ha podido mostrar que el proceso de mitigación y habitualización de la angustia la trueca en desesperanza.

La angustia, como ha hecho ver el mismo Pedro Laín ¹⁵, está condicionada por la «constitución psicosomática, el mundo histórico y social y el tipo de la vida personal». El sentido y aun el surgimiento de la angustia se hallan en función del sentido de la realidad y de la concepción o creencia que de esta se tenga. Si se cree, como decía Renan, que «la verdad es tal vez triste», si se sustenta un pesimismo ontológico a lo Sartre o existencial a lo Camus, entonces se suscita la angustia; y las difusas, y por lo mismo más propiamente angustiosas amenazas de nuestro tiempo —el «comunismo», la guerra atómica, los cohetes intercontinentales— constituyen el clima más propicio para ello. La angustia se halla, pues, en función de la realidad última, y de ahí la enorme profundidad de la afirmación de Santo Tomás: la angustia se mitiga por la contemplación de la verdad ¹⁶. Se mitiga, pero no siempre desaparece del todo, y así, nada menos que un místico, y tal vez el más grande de todos los tiempos, ha hablado de los «aprietos», es decir, de la angustia de la muerte. Por eso tenemos que prepararnos a realizar nuestra personalidad moral a pesar de la angustia, a través de ella o, mejor dicho, contando con la posibilidad de ella.

Santo Tomás menciona otros medios de aplacar la *tristitia* antes de citar el de la contemplación de la verdad. La relación es, en su ingenuidad, profunda. Dice ¹⁷ que la *tristitia* se mitiga *per delectationem, per fletum*, es decir, por llanto, *per compassionem amicorum* y *per somnum et balnea*.

por el sueño y los baños. Lo que decíamos en el capítulo anterior sobre los medios psicobiológicos y médicos de operar sobre el talante, aparece aquí previsto de alguna manera por el Santo de Aquino.

Capítulo 13

LA ESPERANZA

Sobre la esperanza hay, como se sabe, un libro español reciente y admirable, el de Pedro Laín¹. Uno de sus muchos y grandes méritos es el de haber descubierto —por debajo de la pasión o sentimiento de la esperanza, que puede presentarse constituyendo un talante esperanzado, el talante del hombre que fía o confía en la realidad, o bien en forma deficiente, en cuyo caso hablamos de talante desesperado— una estructura ontológica, fundamental de la existencia humana, el hábito entitativo² (hábito de la primera naturaleza) de la espera. La espera humana supone el estado puramente biológico de la «espera animal», tendencia o impulso real del animal a su futuro, manifiesto en estructuras puestas de relieve por los biólogos, tales las del estado vigil o de alerta, estado de alarma y «estar a la espera» o espera predatoria.

En el animal el ajustamiento de este impulso a la realidad futura viene dado. El hombre tiene que hacer su ajustamiento: surge así ese orden de las posibilidades y preferencias, de las que hablábamos en la primera parte, al estudiar el principio antropológico; la espera humana es la pretensión³ o versión del hombre a su futuro, la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. Esta *proyección* al futuro se articula bajo forma de proyecto⁴ (Heidegger) o, como dice Ortega, de «invención del futuro». Pero a la base de todas las formulaciones proyectadas o imaginadas del futuro hay esta estructura, tejida de fianza o creencia en la realidad y de proversión o pre-tensión que Pedro Laín ha llamado «espera». Espera que en su traducción al plano del hábito afectivo o talante continúa condicionada biológicamente y depende del «tono vital», de tal modo que, como ha dicho Laín, es el cuerpo mismo el que unas veces nos «pide» y otras nos «im-pide» esperar. Y esta dependencia es la razón de la fina observación de Santo Tomás —procedente de la *Retórica* aristotélica— de que en los jóvenes y en los embriagados abunda la esperanza⁵. Los embriagados, por una alteración pasajera; los jóvenes, porque su pre-tensión es muy grande —«iuvenes enim multo habent de futuro et parum de proterito»—; unos y otros viven en la esperanza, tal vez sería mejor decir en la ilusión y en la espejanza.

Justamente el carácter estrictamente biológico y «dado» de la espera animal es lo que le da a esta aquella «seguridad» cantada por Rilke, en tanto que el carácter «conquistado», siempre problemático e incierto, de la «creencia» o «fiducia» concretas en que se basa la esperanza hace que el hombre oscile siempre en su talante —más o menos— entre el extremo de la confiada seguridad, por un lado, y el de la angustia y la desesperación, por el otro. Pero esa «seguridad» de la espera animal tiene, en cambio, su reverso: que el animal no espera sino aquello a que se siente estimulado por su medio y su apetito instintivo, en tanto que la espera humana es «suprainstintiva, suprasituacional e indefinida»⁶.

Hay, pues, que distinguir tres realidades: en primer lugar, la «espera» o pre-tensión de un ser futuro, que es un acto entitativo, algo, por tanto, que en rigor somos; en segundo lugar, la «esperanza», hábito afectivo o «sentimiento al que por naturaleza tiende la espera, y en tercer lugar, el «aguardo» o acto de esperar, acto que implica siempre espera y aun esperanza, por tenue y desesperanzada que esta sea⁷, por lo que el equívoco de la lengua española, en la que una misma palabra, «espera» o «esperar», confunde el «aguardo» con la «esperanza», es, más allá de su limitación, un acierto que revela una conexión estructural.

La esperanza es, ante todo, como acabamos de ver, un «hábito afectivo» montado sobre el «hábito entitativo» de la espera. Este hábito afectivo es el temple vital o talante de la esperanza. Pero nadie, por esperanzado que sea, vive constantemente en estado anímico de esperanza, ni nadie, por propenso a la desesperanza que sea, carece de rachas de esperanza. La esperanza, pues, además de ser un modo afectivo de ser, es también un cambiante estado de ánimo; es lo que los estoicos llamaban, y los escolásticos llaman, una pasión. Pasión que Santo Tomás define como «movimiento de la parte apetitiva consiguiente a la aprehensión de un bien futuro, arduo y posible de ser alcanzado»⁸. Dentro de la Escuela se ha discutido mucho sobre el sentido de la palabra «arduo». ¿Significa «difícil» o significa «elevado»? Santo Tomás emplea a veces la expresión «arduum vel difficile», pero otra, en cambio, da a la palabra «arduus» el sentido de «magnus» o «elevatus». La discrepancia no es, sin embargo, de mucha monta, porque, como dice Santo Tomás⁹, lo grande y lo difícil van juntos.

Por encima de la pasión de la esperanza —que también podemos llamar «entusiasmo»— puede darse un sentimiento espiritual de esperanza, cuando el objeto de esta es un bien racional y moral. ¿Quiere esto decir que tal estado nunca merezca el nombre de virtud —siendo como es por naturaleza imperfecto—, pues solo se espera lo que aún no se posee?¹⁰ Entonces, ¿cuál es el sentido de la magnanimidad? De este punto trataremos más adelante. De lo que no hay duda es de que ciertos bienes sobrepasan, por su altura, a las fuerzas de la pasión y aun a la virtud natural del hombre. Y, sin embargo, el hombre aspira y tiende a esos inasequibles bienes. Como dice Pedro Laín, el esperanzado, a través del «algo» concre-

to que en cada caso espera, lo espera «todo»¹¹. El bien que el hombre espera como término realmente contenido en cada una de las esperanzas concretas es el bien supremo, la felicidad, no solo como felicidad terrena, sino como *beatitudo*. Ahora bien, ya vimos cuando tratamos de la felicidad que esta, en cuanto *makariotes* o *beatitudo*, no depende de nuestro esfuerzo ético, porque está más allá de nuestro poder. ¿Qué acontece entonces?

Hace notar Santo Tomás que se puede esperar *secundum propriam virtutem*, pero también *secundum virtutem alterius*¹². La primera manera de esperar, la esperanza por virtud propia es la *spes* propiamente dicha; a la segunda, Santo Tomás la llama *expectatio*. Ahora bien: la esperanza de un bien que sobrepasa la naturaleza humana sería insensato ponerla en la *virtus propria*. Tal bien no puede conseguirse más que *ex auxilio virtutis alienae*: es la virtud teologal de la esperanza¹³.

Muy sumariamente, porque este capítulo no pretende ser sino una nota que remite al libro de Pedro Lafn, acabamos de ver la línea de despliegue que, sobre la base de la estructura ontológica de la espera y pasando por el hábito o talante esperanzado, por la pasión de la esperanza y por el «aguardo» o acto de esperar, se levanta, con la gracia, a la virtud teológica de la esperanza. Y se comprende muy bien que esta línea de despliegue posea un sentido moral, esto es, que se encauce según una virtud —virtud natural, virtud moral— de la esperanza, sobre la que hablaremos más adelante.

Mas la espera puede orientarse no solo hacia la esperanza, sino también, deficientemente, hacia la des-esperanza. El «no saber a qué atenerse», cuando trasciende el ámbito meramente intelectual y se apodera de la persona entera en sus proyectos y pretensiones, en sus invenciones y esperanzas, conduce a la desesperación.

Nos importa ahora, porque incumbe directamente a nuestro cometido, preguntarnos por el aspecto moral de la desesperación, pasión esta en el sentido más propio de la palabra, puesto que la transmutación de ánimo en que ella consiste es peyorativa y no meliorativa, como las pasiones impropriamente llamadas así, la esperanza, la alegría o el amor; esto es, conduce a un estado psíquicamente peor que aquel en que se encontraba el sujeto antes de que se apoderase de él esta pasión. Repitamos la pregunta con otras palabras: pese a la deficiencia constitutiva de la desesperación, ¿puede poseer este talante o esta pasión, en la vida concreta del hombre, algún sentido moral? Creo que sí. A veces la esperanza tiene que pasar *a través* de la desesperación y sobreponerse a ella. Y quizá para esperar de veras, para esperar profundamente, haya que haber desesperado de muchas cosas; la desesperación puede decantar y purificar, puede esencializar nuestra esperanza.

Pero yendo ahora al plano religioso, ¿tiene o puede tener algún sentido positivo en él la desesperación? Creo que también debe contestarse afirmativamente esta nueva pregunta¹⁴. Por de pronto hay hombres que

para llegar a la esperanza ultramundana se ven obligados a pasar por una desesperación intramundana. No es, probablemente, el mejor camino. El mejor camino consiste, a mi parecer, en renunciar a lo natural por un sacrificio, cuando aún conservamos nuestras esperanzas puestas en ello; es decir, renunciar a una esperanza por otra esperanza más alta. O bien esperar, a la vez, en el mundo y en el más allá de él, con una esperanza que, sin renunciar al mundo y a nuestra tarea en el mundo, lo trascienda y desborde: la esperanza de quien *en* el mundo encuentra a Dios. No es, pues, el camino mejor, pero es *un* camino, porque a algunos hombre solamente se les abre la perspectiva de una esperanza *ultraterrena* tras el desengaño y la desilusión, tras el abandono de todas las esperanzas terrenas.

Lutero quiso dar valor positivo a la desesperación en otro sentido, que es, sin duda, reprobable: la desesperación como inseparable de la fe, la desesperación como, por decirlo así, la otra cara de la fe auténtica. Cabe distinguir aún, en el pensamiento luterano, dos formas diferentes de «saludable desesperación» que en él aparecen confundidas: la desesperación de la salvación, en el sentido de que el talante del creyente oscilaría entre la confianza y la desesperación de salvarse, y en segundo lugar, la desesperación sobre la fe, es decir, la duda existencial sobre si se tiene o no fe, lo que se ha llamado la fe «escondida».

Esta desesperación luterana es expresión extremada y, por tanto, inadmisibles, de una desesperación que puede tener valor positivo: la desesperación del «Dios» demasiado cómodo de los fariseos y de tantos cristianos al uso, mero garantizador de nuestra «buena conciencia» en el mundo y de nuestra «seguridad» de salvación allende el mundo; o bien la desesperación que destruye la confianza pelagiana en la *virtus propria* como autosuficiente para la salvación. Porque, como ya hemos visto antes, solamente una *spes* que se abre a *expectatio*, solamente una *spes* que se abre a la religión y la gracia puede convertirse en la virtud teológica de la esperanza.

Capítulo 14

EL AMOR

Dice Santo Tomás que el amor no se contrae a algún género determinado de virtud o vicio, e igual podría decir de acto bueno o malo: sino que, si es amor ordenado, se incluye en todo acto bueno, y si desordenado, en todo pecado¹. Lo cual quiere decir que todo acto voluntario es, en sentido amplio, acto de amor. Efectivamente, el bien es todo y solo lo que los hombres apetecen; todo apetito es apetito del bien, por tanto, amor al bien. (Pero repitamos lo dicho arriba: nadie apetece el bien en abstracto, siempre se apeteecen realidades buenas.) Y por eso Santo Tomás define el amor como *aptitudo* o *proportio* del apetito, o como *coaptatio* de la *virtus appetitiva* al bien. Cuando se posee el bien tiene lugar la *delectatio*, que es *quies* en él; y al movimiento hacia él lo llamamos *concupiscentia* o *desiderium*, pero ya vimos al estudiar el acto de voluntad que la *fruitio* no está solo al final del acto, sino en su misma puesta en marcha y a lo largo de todo su proceso. Vemos, pues, que, en realidad, el amor está a la base de todo apetito.

¿Qué significa esto? Que el amor, como «apetición» o «querencia» e igual que la «espera» es un hábito entitativo, una estructura fundamental de la existencia². Esta apetición corresponde a la realidad ontológica del hombre, que es «esencia abierta» a su perfección. Esta pre-tensión en cuanto pretensión de perfección es la «apetición» o «querencia», así como en su dimensión de pretensión de duración y futuro es la espera.

Esta apetición o querencia, dimensión de una estructura envuelta en la unidad radical del hombre como «inteligencia sentiente», se manifiesta en el plano afectivo bajo la forma concreta de amor. Conforme a lo que acabamos de decir, el amor es, ante todo, amor al propio bien, amor de uno mismo (que no tiene por qué ser amor a sí mismo, y menos, egoísmo). Es el *φιλαυτόν* de Aristóteles. El amor de sí mismo puede dirigirse a sí mismo (Aristóteles), a otro y también, en sentido ya impropio, a las cosas. Para Aristóteles el amor a sí mismo no es sinónimo de lo que peyorativamente se denomina «egoísmo». El auténtico amor a sí mismo es tendencia a la felicidad y búsqueda de la perfección: es amor a lo mejor de sí mismo y, consiguientemente, incluye en sí el amor a Dios y a los hombres. Pero los epicúreos y los estoicos empezarán a establecer una cierta tensión —to-

davía sin contradicción— entre los distintos objetos del amor. San Agustín³ no establece la menor contradicción entre el amor a sí mismo —*amor sui*— y el amor a Dios —*amor Dei*. Al contrario, Dios es el único bien que puede satisfacer el amor del hombre. La contradicción se encuentra en el amor —como bien supremo— de Dios o del mundo. El mundo puede amarse, pero no como el bien supremo, sino como bien subordinado y útil para la salvación; o dicho en la terminología de Agustín: el *frui* se ha de poner en Dios, que es quien se debe amar por sí mismo; el *uti* o uso amoroso con vistas al fin último, en el mundo.

El *amor sui*, según la concepción antigua y medieval es, pues, un movimiento afectivo éticamente neutral: todos los hombres se aman a sí mismos en el sentido de que todos los hombres quieren su propio bien. La cuestión moral comienza, por una parte, en el momento de poner el sumo bien —la felicidad— en esta o en la otra realidad, en los placeres del mundo, por ejemplo, o en Dios, y por otra parte, en la «idea del hombre» que cada cual se forja como correlato de aquella concepción de la felicidad: ser cuya destinación es inmanente al mundo o ser que trasciende el horizonte intramundano.

Solamente cuando con Lutero se degrade la naturaleza humana y consiguientemente se considere esencialmente malo el amor a sí mismo y cuando, al propio tiempo, con la mentalidad moderna, surja una moral inmanente y la antítesis *amor Dei—amor mundi* pierda sentido, comenzarán a oponerse el amor a sí mismo o egoísmo y el amor al prójimo. La reducción del antiguo *amor sui* (que, como hemos visto, envolvía todos los objetos del amor) a egoísmo acontece, como se sabe, con Hobbes. Naturalmente, tal concepción es inaceptable, por unilateral y simplista. Butler⁴, muy influido por Aristóteles y los estoicos, reaccionará eficazmente contra aquella idea haciendo ver que el vicio es contra la propia naturaleza y que, por tanto, el verdadero amor a sí mismo, el amor racional a sí mismo, es siempre bueno. El *self-love* o egoísmo racional es uno de los principios éticos fundamentales y consiste en la búsqueda calculada y «prudente»⁵ de la propia felicidad (mundana). Es uno, pero no el único. Junto a él se da el principio de la *benevolence* —racionalización de la simpatía o amor razonable al prójimo—, lo que en el lenguaje de la romanidad se llamaba *humanitas* (y que en la época moderna constituye una secularización de la *charitas*), en el pensamiento continental, filantropía, y después, desde Comte, altruismo. Uno y otro principio no son esencialmente incompatibles, pero pueden entrar en colisión; es entonces un tercer principio ético, el de la conciencia, el llamado a decidir. Otro filósofo inglés, Sigdwick, ve en la justa relación entre el *rational egoism* y la *rational benevolence* «el problema más profundo de la ética».

Butler no es ciertamente un filósofo cuyas ideas se estudien en todos los libros de ética. Sin embargo, su pensamiento ha sido históricamente mucho más importante de lo que parece. En primer lugar, la moral vivida en Inglaterra ha sido fraguada mucho más por él que por los empiristas,

cuyos nombres nos son mucho más conocidos. De otra parte, su posición intermedia entre ellos (la influencia sobre él de Shaftesbury, que tanto influyó asimismo sobre Hume, es evidente) y el pensamiento racionalista continental por un lado, tradicional filosófico (Aristóteles y el estoicismo) por otro, y tradicional cristiano por un tercero (Butler fue obispo anglicano), le permitió abrir una plausible «vía media» entre estas cuatro direcciones. La doble faz de palabras como «amor a sí mismo» y «prudencia», que no significa en el vocabulario moral usual ni algo inequívocamente malo —egoísmo— ni algo enteramente bueno —búsqueda de la perfección, virtud—, procede, a mi parecer, y por distintos caminos, de él. La influencia inglesa en filosofía no se ha producido nunca a tambor batiente, como la francesa, ni con el prestigio de la alemana (Wittgenstein, pensador asimilado por los ingleses, es mucho menos conocido que Sartre, pero tal vez —la historia de la filosofía lo dirá— no le ceda en importancia). Sin embargo, ha sido siempre una influencia profunda y duradera.

Esta ambigüedad del *amor sui* se funda, como vimos, en la neutralidad ética del amor, y va más allá de lo descrito. Santo Tomás⁶, con su distinción entre el *amor amicitiae* y el *amor concupiscentiae*, ha puesto de manifiesto otra de sus facetas. El primero lo es *per prius y simpliciter* y consiste en el que se tiene directamente a alguien como a *alter ipse*; el amor de concupiscencia es el que se tiene a alguien —o a algo—, pero no por sí mismo, sino en cuanto es un bien para otro (que puede ser el que ama o un tercero). Y, evidentemente, no puede decirse que el amor de concupiscencia sea, sin más, malo. Puede serlo, pero no tiene por qué serlo.

El amor, apetito sensible, es claro que puede ser un sentimiento espiritual (racional), pero no virtud, porque siempre es tendencia a un bien que no se posee enteramente, ya sea porque es imposible poseerlo enteramente, ya sea porque su posesión no satisface el apetito. (La concupiscencia lo es siempre de bienes infinitos.) El amor natural no puede ser nunca virtud. (La «benevolencia», sí.) Solamente la *amistad*, de la que hablaremos en seguida, es, como dice Aristóteles, una semivirtud. La ausencia de pasión, la voluntariedad en la adquisición de una amistad y la sostenibilidad y apropiabilidad de las amistades, el sentido razonable —no se trata en ellas como en el amor propiamente dicho, de buscar en el amado la felicidad— de la colaboración, cooperación y mutua ayuda que posee la verdadera amistad, son notas que distinguen claramente a la amistad del amor. Pero el carácter virtuoso o semivirtuoso de la amistad procede, como se ve, de su limitación. El auténtico amor busca lo que nunca acaba de encontrar, porque es inaccesible. Solamente un amor ilimitado puede alcanzar el bien ilimitado. Pero un amor ilimitado es un amor *dado*: es el amor de caridad, virtud infusa, virtud teologal, de Dios en nosotros.

Esto último nos plantea una cuestión de relación entre la ética y la religión. El amor, conforme a la estructura entitativa de que es manifestación afectiva, es siempre pretensión o versión al bien, al sumo bien. Tal

fue la concepción del *eros* platónico: aspiración o tendencia de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto. Esta concepción penetra toda la mentalidad griega, y así, la *philia*⁷ o amistad aristotélica consiste más bien en amar que en ser amado y exige que el superior sea amado más de lo que él ama. Con todo, como supone una cierta igualdad entre ambos, Aristóteles plantea la cuestión —peregrina para nosotros en sus propios términos, muy razonable reducida a los nuestros— de si se debe desear « los amigos que lleguen a ser dioses, porque entonces dejarían de amar a los que antes eran amigos suyos. Y es que el *eros* es siempre un impulso o movimiento ascendente, subida hacia Dios. De ahí su caracterización platónica como *metaxú* («demonio») o término medio entre lo terreno y lo celestial. Tender a la perfección es mejor que permanecer, inerte, en la imperfección. Pero por lo mismo que se mueve hacia la perfección, proclama su indigencia, su imperfección: si fuésemos dioses no amaríamos, reposaríamos, inmóviles, en nuestra plenitud. Y por eso, en la concepción cosmológica de Aristóteles, el primer motor mueve, sin moverse, mueve como amado, por pura y estática atracción a lo inferior.

El cristianismo vino, como ha mostrado Scheler⁸, a invertir el movimiento amoroso. El amor de lo inferior a lo superior, naturalmente, prosigue. Pero sobre él se revela otro amor, *agápe* o *charitas*, que es —al revés— amor de lo superior a lo inferior, de Dios a los hombres. Antes el amor —movimiento en sí mismo neutral desde el punto de vista ético— se justificaba, se hacía bueno, por su tendencia al bien; ahora es el bien, es el grado de bondad el que se mide por el grado de amor, por el grado de caridad. Lo mejor, lo verdaderamente bueno, es el amor: Dios es amor.

Ahora bien: la teología cristiana primitiva —la Patrística— no vino « oponerse al pensamiento griego, sino que edificó sobre él. Por ello aceptó tres supuestos griegos: el de que la realidad entera es buena, el de que su Creador, Dios, es la Bondad y la Razón infinitas, y el de que la caridad es amor a Dios *infundido* en el hombre e incorporado intrínsecamente a él por la gracia. La caridad del hombre cristiano sigue siendo *eros* en el sentido de que es movimiento de lo inferior a lo supremo, y si es también movimiento hacia el igual o prójimo, lo es por Dios, envolviéndole en el «cuerpo místico» de Cristo; no es, en cambio, *eros* en el sentido de que constituya un puro movimiento egocéntrico y ascendente: amamos a Dios con el amor otorgado por el superior al inferior, con el amor que Él nos ha dado. *Eros* y amor procedentes de Dios se funden en el hombre, como se funden en él naturaleza y gracia.

Lutero vino a romper esta síntesis. Pero él planteó el problema solamente en el terreno —primordial— de la gracia y no en el de la caridad. La naturaleza del hombre, corrompida por el pecado, no puede ser investida intrínsecamente, sino solo revestida externamente por la gracia. La lucha contra la pretensión de las «buenas obras» y las «fides caritate formata» le llevó a postergar el amor cristiano y poner la justificación en la fe sola. Anders Nygren⁹ ha realizado en la teoría del amor una reforma

paralela a la de Lutero en la teoría de la justicia. Pero, igual que Lutero, ha intentado proyectar esta reforma suya en el pensamiento cristiano primitivo. Y plenamente consciente de este paralelismo con Lutero y de que su teoría no es sino transposición a otro plano de la luterana, ha buscado en Lutero estas palabras autorizadas y las ha puesto como lema de su libro: «Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, amor hominis fit a suo diligibili», el amor de Dios no encuentra, sino que crea lo amable; el amor del hombre, al revés, es amor de lo previamente amable.

Para ello distingue entre lo que para él es el puro amor cristiano, al que llama *agápe*, y la concepción católica de este, a la que denomina *charitas*. La *agápe* es puro amor inmotivado, «indiferente a los valores» —irracional según el modo católico de ver—, que desciende «arbitrariamente» sobre los «elegidos». Como pruebas evangélicas cita Nygren las palabras de Cristo: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores», y todas las que denotan predilección por estos¹⁰ —por lo cual intenta refutar su interpretación por Scheler, en el sentido de que existe un fondo de valor en el pecador que, frente al fariseo, confiese su pecado y tiene humilde conciencia de él y la de Harnack sobre el «valor infinito del alma humana»—, y también las parábolas del Hijo pródigo y de los Viñadores de la última hora.

Según Nygren, la genuina concepción cristiana primitiva lo es de la *agápe* teocéntrica, que crea gratuitamente el valor del amado; si bien, precisamente porque la *agápe* es el centro mismo de la fe cristiana y su supuesto, no fue objeto de una reflexión consciente y dogmática. Pero la mentalidad antigua seguía viva, y San Agustín, tan influido por ella, sustituyó la auténtica *agápe* cristiana por su concepción de la *charitas*, que sería, según Nygren, una síntesis, que ha prevalecto en el catolicismo, de *eros* y *agápe*.

Tal es la construcción de Nygren, como se ve en la más pura línea luterana, aunque frente a ella, con un reconocimiento del «catolicismo» de San Agustín. Durante los siglos XVII y XVIII, el protestantismo y las herejías inspiradas en él pretendían ampararse en San Agustín. Los protestantes actuales renuncian a ello.

La construcción de Nygren presenta tres defectos muy visibles. En primer lugar, el de ser, precisamente, una pura *construcción*; es decir, una proyección sobre los autores antiguos de los supuestos interpretativos del propio Nygren. En segundo lugar, su irracionalismo voluntarista, que concibe un Dios desde el punto de vista humano «absurdo». Finalmente, esta concepción hace incomprensible el amor cristiano *en el hombre*. Pues, por una parte, el amor del hombre a Dios no puede ajustarse al esquema de la *agápe*, puesto que no puede ser inmotivado, y por otra parte, el amor cristiano al prójimo queda sin suficiente justificación teológica.

Ya que acabamos de referirnos al amor cristiano al prójimo, conviene ahora que, dejando a Nygren, procuremos caracterizar este amor, no desde el punto de vista teológico, sino natural¹¹. Frente al precristiano amor

al prójimo como *próximo* (amor a los familiares, amor al pueblo y la patria), el amor cristiano al prójimo es *universal*, y frente al amor a una persona por sí misma, por su modo concreto individual de ser, el amor al prójimo es *general*: «homo quidam», dice la parábola del buen Samaritano. Se ama al hombre, a cualquier hombre, a todo hombre, no por sí mismo, sino por Dios y con el amor de Dios, y se ve en él al mismo Cristo Dios. Amor, pues, universal y general, pero *personal*¹². En esta última nota se distingue del que Nietzsche, y tras él Hartmann¹³, llaman «amor al lejano», y que puede ser amor a una idea o a un ideal, o amor transpersonal a la humanidad, al superhombre, al hombre del porvenir (*Liebe zum Fernsten und Künftigen*), etc. Amor siempre sin reciprocidad posible, puesto que es amor a la idea o ideal del hombre, no al hombre real.

Los mismos Nietzsche y Hartmann han hablado de otra suerte de amor, la *Schenkende Tugend*¹⁴ o virtud donante, que sería como una transposición o humanización de ciertas notas del amor divino, puro rebotar de una plenitud sin «aspiración», sacrificio ni finalidad, «virtud inútil», siempre arrojada a voleo, puro modo de ser que, como el sol, brilla igualmente para todos los hombres, buenos o malos, y sobre todas las cosas.

Capítulo 15

LAS VIRTUDES

Al tratar del objeto material de la ética hablamos de los hábitos desde el punto de vista de su pura estructura. Considerados ahora en cuanto a su «contenido» moral, pueden ser buenos o malos, es decir, virtudes o vicios. Trataremos primeramente de las virtudes en general.

Los sistemas éticos clásicos difieren entre sí, fundamentalmente, como hemos visto, por poner el sumo bien en el placer, la virtud, la contemplación o Dios. Pero todos ellos convienen en ser sistemas de las virtudes. El libro de moral más importante de la antigüedad, la *Ética nicomaquea*, y el libro de moral más importante de la Edad Media, la segunda parte de la *Summa Theologica*, constituyen sistemas de virtudes. Las cosas prosiguen así hasta Kant. Kant, frente a la *moral de las virtudes*, erige una *moral del deber* (que luego, a la hora de su aplicación, transformaron sus discípulos en una *deontología*). La razón de esta sustitución es obvia para quien conoce los principios capitales de la filosofía kantiana. Las «virtudes» son incorporaciones o apropiaciones del bien. El deber se convierte así en «realidad», en «segunda naturaleza». Ahora bien: este tránsito, esta comunicación entre el «deber» y el «ser», entre la «naturaleza» y la «libertad», es para Kant imposible. La realidad del hombre no es unitaria, sino radicalmente discordante. Por eso su moral es moral del deber y no de la virtud.

Sin embargo, Kant, cuando llega el momento de desarrollar prácticamente su ética, reconoce también, desde el punto de vista empírico, la necesidad de una «doctrina de la virtud» («Tugendlehre»), cuyos fundamentos expone en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. La ética crítica es puramente formal. La ética empírica tiene que ocuparse del «contenido», porque el hombre no ha llegado todavía a ser puro *Vernunftwesen*, necesita una guía para lo que ha de hacer. La virtud es la fuerza moral de la voluntad de un hombre en la prosecución de su deber. La virtud no es en principio sino una y la misma. Pero en relación con el fin de las acciones debidas, es decir, en relación con su «materia», puede haber muchas virtudes, de las cuales Kant estudia las que considera más importantes².

Es, pues, evidente, en el mismo Kant, la insuficiencia de la «ética del deber». Aun aceptando los supuestos de Kant, el deber es siempre un «debe», una «falta» de algo que, en el peor de los casos, no podrá completarse nunca, pero a lo que ese «debe», esa «falta», están remitiendo siempre, por lo menos intencional o idealmente. El deber es, pues, un concepto negativo, es insuficiencia. Podrá alegarse que la suficiencia a que remite es puramente «ideal» y, por tanto, inalcanzable, irrealizable; pero no por eso, en el orden conceptual, el concepto del deber dejará de fundarse en esa plenitud irreal. Ahora bien: semejante «plenitud irreal» es precisamente lo que se ha llamado «valor». La ética del deber conduce así, inexorablemente, a la *ética de los valores*³. Hay un intervalo entre el ser y lo que tiene que ser, entre el ser y el deber. Este intervalo, esta distancia, podrá salvarse o no —esta es otra cuestión—, pero, en cualquier caso, el «debe», lo que «falta», solo pueden entenderse desde la totalidad. Si se debe hacer algo es siempre porque ese algo es valioso. Añádase a esto que, como hace notar Zubiri, el deber no agota, ni mucho menos, la moralidad. El ámbito de la moral es mucho más amplio que el de lo simplemente debido.

La ética de los deberes nos conduce, pues, a la ética de los valores. De los valores, con su inevitable platonismo —«esencias» separadas, preestablecidas en una especie de «cielo inteligible» y más o menos «realizables»—, ya se hizo más arriba una crítica detenida⁴. Los valores no son «esencias» preestablecidas, sino, como dice Zubiri, pura y simplemente posibilidades apropiables⁵. El valor no es sino la deseabilidad de las cosas, la conveniencia de la realidad con lo que el hombre apetece. Pero consideradas en concreto, desde el ángulo de la «posibilidad», la caridad (*agápe*) o la humildad no eran «valores» antes de Cristo. Y por otra parte, si antes decíamos que el ámbito de la moralidad es más vasto que el deber, ahora hay que decir, a la inversa, que la ética de los valores no logra acotar lo específicamente ético, sino que lo desborda.

No hay, pues, valores sin apropiabilidad y apropiación. Pero esta apropiación es precisamente la virtud. He aquí cómo, tras haber sido conducidos a la ética de los valores por la ética del deber, la ética de los valores desemboca en *ética de las virtudes*. Decíamos que las dos morales más importantes de otros tiempos, la de Aristóteles y la de Santo Tomás, consistían en teoría de las virtudes. Pues bien, hoy se está regresando a aquella concepción. Ya la *Ética* de Hartmann —con su fuerte influjo aristotélico— tiene mucho de teoría de las virtudes. Tras él, Hans Reiner atiende con mayor interés a los «Haltungswerte», es decir, a las virtudes: virtudes de los germanos, virtudes de los romanos, falta de una doctrina de las virtudes morales en el Antiguo Testamento, según Bultmann, porque el *ethos* judío habría estado total y exclusivamente orientado hacia lo religioso, etc. Otto Friedrich Bollnow, yendo más allá, afirma que la ética tiene que ser, fundamentalmente, «teoría de la virtud», y entiende por virtud, de acuerdo con el sentido primario de *béxis*, que analizábamos an-

teriormente, «una complejión general del hombre más allá de las acciones aisladas» («eine allgemeine, über die einzelne Handlung hinausgehende Verfassung des Menschen»)⁶. Lo mismo la ética formal de Kant que la ética de los valores son apriorísticas. Frente a ellas es menester afirmar —dice Bollnow— el empirismo de la ética de las virtudes, fundado en el papel fundamental que juega la experiencia —como vio Aristóteles— en la filosofía moral, y el respeto que es menester guardar a los datos que ella proporciona. La teoría de las virtudes —continúa Bollnow— ha de desarrollarse, no según un método sistemático, sino experiencial e históricamente. La palabra misma «virtud» ha cambiado de sentido: lo que los griegos entendieron por virtud no es lo mismo que entendieron los romanos; el cristianismo lleva a cabo una verdadera *Umwertung* de las virtudes, y modernamente hay un concepto «burgués» y un concepto «marxista» de la virtud, diferentes de los antiguos y diferentes entre sí. También cada una de las virtudes ha de ser estudiada histórica y psicológicamente, porque surgen virtudes nuevas (incluso dentro del cristianismo: piénsese, por ejemplo, en las virtudes calvinistas)⁷ y desaparecen otras.

En fin, también Zubiri, que define al hombre *qua* moral, como animal de posibilidades apropiadas, da a la virtud y al vicio, que son los modos de apropiación, toda la importancia que demandan en un estudio de la moral. Hay una posibilidad que, como vimos, está siempre constitutivamente apropiada, si bien problemáticamente: es la felicidad. Hay luego otras muchas posibilidades apropiables: los bienes. De estos, algunos, los deberes, son además apropiandos. Y la configuración moral del hombre se lleva a cabo por sus apropiaciones cumplidas y arraigadas: virtudes y vicios⁸.

La definición más acreditada de la virtud es la dada por Aristóteles en la *Ética nicomaquea*⁹: *héxis*, procedente de libre elección (o *habitus electivus*, como dice Santo Tomás), consistente en un «término medio» en relación con nosotros —*προς ἡμᾶς* apelación al *hic et nunc* de cada cual, a la realidad circunstancial y a la prudencia—, regulada por el *logos* como la regularía el hombre prudente.

Importa conservar en esta definición todas las dimensiones conceptuales contenidas en las palabras *héxis*, *habitus* y *habitud*, y que hemos explicado más arriba. Se trata de una posesión o *ousía real*, pero no dada por naturaleza, sino adquirida por libre elección. Esta elección se hace con arreglo a una norma —*ὀρθότης, ὀρθότης, ὀρθότης*—, rectitud (*orthótes*) de la inteligencia (Aristóteles dice *logos*, pero ya sabemos que el *logos* no es sino *un* uso de la inteligencia) y concretada prudencialmente. Werner Jaeger ha hecho ver —quizá incluso yendo demasiado lejos— el giro que Aristóteles imprimió a la *phrónesis* en relación con Platón y los anteriores escritos aristotélicos —*Protréptico*, *Ética a Eudemo*—, redactados aún bajo el preponderante influjo platónico. La función de la *phrónesis* —el tránsito de la *sagesse* a la *prudencia*, para decirlo con palabras modernas— deja de ser la aprehensión de la norma universal para consistir en

la recta elección de lo que se ha de hacer (*recta ratio agibilium*). Los *phronimoi* no son ya los *sapientes*, sino los *prudentes*, que poseen la *sapientia minor* de las *rerum humanarum*. Todavía en la *Ética eudemia*¹⁰, la virtud no era más que un instrumento del entendimiento. La definición de la *Ética nicomaquea*, que vale para las virtudes éticas, no para las dianoéticas, manifiesta que, por primera vez, se ha deslindado el ámbito de la filosofía moral.

La idea de *mesótes* (mediedad o «término medio») está en relación, por una parte, con la idea de *mésón* (y su contrario *á-meson*), y por otra, con la de *métron*. Veamos una y otra conexión. El impulso in-mediató (*á-meson*) del hombre le arrastra a entregarse a sus pasiones. Por el contrario, el ejercicio de la razón, y no solo de la razón práctica, sino también de la razón teórica, es un establecimiento de mediedad y mediación; es, frente a la sensación y al sentimiento, *diá-noia* y *dis-curso*, es decir, distancia¹¹, en el plano teóricó, y en el plano moral es no ceder a las sollicitaciones in-mediatas, constituir una *héxis* difícilmente removible, conservar la *sophrosyne* o *temperantia* y el dominio (*ἐγκράτεια*) sobre la parte concupiscible e irascible del alma.

Esta mediedad es siempre medida, *métron*. En el conocimiento, *commensuratio* y *adaequatio* (ὁμοίωσις); en la actividad moral, armonía del *noús* y la *órexis*, equilibrio entre ambos de tal modo, que ni se sofoque el primero ni se apague la segunda; esto es, término medio, *metaxú, mesótes*.

Recordemos la imagen aristotélica del arquero: la recta puntería (*orthótes*, de la que en seguida hablaremos) consiste en acertar en el blanco (y el blanco se halla dentro de nosotros mismos, μέσον δε οὗτο τοῦ πράγματος ἄλλα το πρὸς ἡμᾶς¹², no en un extremo ni en el otro, sino en su punto medio, en su *mesótes*¹³).

La concepción de la virtud como término medio entre el exceso (*ὑπερβολή*) y el defecto (*ἄλλειψις* ο *ἐνδεΐα*) es, como se sabe, característica de Aristóteles, y a ella dedica la segunda mitad del libro II de la *Ética nicomaquea*. Aristóteles empieza reconociendo el origen matemático de esta idea y su presupuesto metafísico, la supremacía del *péras* u *hóros* (lo que es el bien, como afirmaban los pitagóricos) sobre el *ápeiron* (que es el mal), y trata en seguida de distinguir el *mésón* moral del *mésón matemático*. Santo Tomás sigue al Estagirita, y así se pregunta *utrum virtutes morales sint in medio*, contestando afirmativamente¹⁴. Y los escritores ascéticos conjugarán esta idea de la *medietas* con la de la *rectitudo*, diciendo —es un lugar común de la Ascética— que la virtud consiste en seguir el camino recto, sin torcerse ni hacia la derecha ni hacia la izquierda, es decir, sin pecar por exceso ni por defecto, y apoyarán la doctrina en textos de la Sagrada Escritura¹⁵.

Nicolás Hartmann, que se sirve libremente de la teoría aristotélica de la *mesótes*, con vistas a la teoría de los valores y a la fundamentación de la polaridad que se daría entre ellos, ha analizado y desmontado esta doctrina¹⁶, para hacer ver que tras el aparente «término medio», lo que hay

es una síntesis de dos valores polarmente opuestos, cada uno de ellos, a los supuestos «extremos» de Aristóteles, que serían así los correspondientes contravalores. Por ejemplo, la *andréia* es, a la vez, como valentía, lo opuesto a la cobardía, pero como «sangre fría» (precaución, *Vorsicht*, dice Hartmann), lo opuesto a la insensata, a la alocada temeridad; con lo cual resulta así ser una síntesis de valentía y precaución o, si se prefiere, «sangre fría». (Personalmente prefiero esto último, que además me parece más fiel al sentido último del pensamiento de Hartmann. La precaución está ya en la línea de la prudencia y nos transporta, por tanto, a otra esfera de valores, en tanto que la «sangre fría» pertenece, igual que la valentía, al orden de los valores llamados vitales. Si, por el contrario, se escoge el término precaución u otro afín, habría que hablar, por el otro lado, de «fortaleza» —en el sentido de la virtud cardinal de este nombre—, no de «valentía», y se complica enormemente la cuestión.)

Finalmente, la definición aristotélica de la virtud consta de otro concepto, el de *orthótes*, implícito en el del *logos*, que ha de ser *orthós* y en el de *horós*. Heidegger, en su bello y penetrante estudio *Platons Lehre von der Wahrheit*, ha evidenciado el origen platónico del concepto del *orthótes*. A la antigua concepción de la verdad como *alétheia*, esto es, descubrimiento, se sustituye su concepción como *homoiosis*. La verdad no estaría ya —o comenzaría ya a no estar— en lo que llamamos realidad, sino en las ideas, y consistiría —empezaría a consistir— en la adecuación a estas, puesta de manifiesto por la *orthótes* de nuestro mirar (mirar derechamente a las ideas en vez de mirar a sus sombras, proyectadas en el fondo de la caverna, las «cosas»). La *rectitudo* pasa así, gradualmente, al primer plano. En el platónico «mito de la caverna», las dos concepciones de la verdad se encuentran, todavía, casi indecisamente juntas, aunque, en rigor, la Idea tiene ya ganada la partida.

Pero se dirá: esto es ontología del conocimiento; vayamos a la ética, que es lo que nos importa realmente aquí¹⁷. Mas ¿no estamos ya en ella? El aludido texto de Platón es, a la vez, metafísico y ético. Y eso mismo acontece con la categoría de la *orthótes* en Aristóteles. Hay un pasaje de la *Ética nicomaquea*¹⁸ en el que, tratando de la *eubolia*, se afirma esta doble vertiente del concepto de *orthótes*: ὁρθῆς δ' ὀρθότης ἀλήθεια, verdad es un enderezamiento de la opinión (aquí se conserva, incluso en la contraposición, de origen parmenoideo, entre *dóxa* y *alétheia*, un eco de la antigua concepción de la verdad); pero, a la vez —continúa el texto— ὀρθότης τις ἐστὶν ἢ εὐβουλία βουλή, deliberación es la rectitud o enderezamiento de la voluntad. Y en otro pasaje¹⁹, después de decir que para la inteligencia puramente teórica lo bueno y lo malo son lo verdadero y lo falso, agrega que τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολογῶς ἦουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ, o sea que, desde el punto de vista de la inteligencia práctica, la verdad es conforme al impulso *recto*. Tanto la verdad como la bondad moral son, por tanto, *orthótes*.

Pero ¿en qué sentido preciso esta *rectitudo* constituye la bondad moral? Por de pronto, en el de la *rectitudo* del conocimiento moral. Con relación a la vida, el conocimiento del bien supremo es de la mayor importancia, porque, merced a él, como arqueros que ven bien el blanco, podemos alcanzar mejor nuestro fin. La *orthótes* ética es, pues, ante todo, *orthótes* dianoética, ya que solo podemos apetecer lo conocido y en tanto que conocido (*nihil volitum nisi praecognitum*, dirá después la Escolástica tomista, moviéndose dentro de esta misma línea aristotélica).

Todavía en dos sentidos más debe hablarse de *orthótes*. La virtud es hábito μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου mediante la razón, penetrado de ella, esencialmente racional. Pero también es hábito κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον²⁰. El primer sentido apunta a la deliberación, a la elección²¹ y, en suma, a la prudencia, virtud intelectual que consiste en la aplicación concreta de la recta razón²². El segundo sentido se refiere a la sumisión de la *órexis* a la recta razón. Las virtudes específicamente éticas constituyen, en cuanto πρὸς τί una relación del impulso a la recta razón, relación consistente en ser soforenado y temperado por ella.

Vemos, pues, que *orthótes* es, en varios sentidos, una nota definitoria de la virtud, que se concibe como *rectitudo* conforme a un *kanón*, *hóros* o medida. Cuál sea esta medida en Aristóteles, este *hóros*, conforme al que debe determinarse el recto «término medio», es problema harto intrincado. Para Platón lo era el Bien, lo era Dios. Frente a esto, si bien con todas las reservas pertinentes, que no han de ser pocas²³, Aristóteles parece decir que el hombre virtuoso encuentra en sí mismo el canon y medida de todas las cosas²⁴. Lo cual significa, cuando menos, que de aquella *orthótes* platónica como pura *contemplación de la Idea del Bien* se ha pasado al concepto práctico de la *rectitud moral*, y del reino de los conceptos cuasimatemáticos al de la *recta ratio agibilium*. (Obsérvese cómo, en esta clásica definición tomista de la prudencia, como en tantos otros lugares de Santo Tomás, pervive el concepto aristotélico que hemos estado analizando de la *rectitudo*.) Pero con estas últimas reflexiones se ha cumplido el tránsito del concepto *orthótes* al de *métron* y al de *mesótes*, de los que ya hemos hablado.

Sin embargo, esta definición aristotélica que hemos considerado en todas sus partes deja sin expresar uno de los caracteres de la virtud, lo que tiene de fuerza, y al que ya hemos hecho alusión en el capítulo 10. En efecto, las palabras *héxis*, *habitus*, *habitud*o y aun *areté* no dicen lo que la palabra *virtus*. Virtud es, además de todo lo anterior, fuerza moral. Scheler lo ha visto con claridad al escribir que la virtud es la «fuerza vivida inmediatamente, de hacer algo debido»²⁵, y también Le Senne, cuando dice que la virtud es «le courage du bien»²⁶.

Al decir que la virtud es «hábito electivo» queda dicho ya que es hábito operativo y no entitativo, *ad agere* y no *ad esse*²⁷, moral y no natural. Pero ya hemos visto también que la moralidad es físicamente real,

según están pregonando todas las palabras *éthos, mos, habitus, hêxis, areté virtus, vitium*, que a ella atañen.

Hemos dicho que las virtudes son una fuerza. Pero cuando se mecanizan, cuando pierden su sentido positivamente moral y se reducen a simples «hábitos» psíquicos, esa fuerza puede volverse contra nosotros. La virtud-manía, que ya no es propiamente fuerza, sino inercia, puede ejercer, como dice Hartmann, una «tiranía» sobre el hombre; es la «gimnasia ética» o la «dietética» de que habla Kant²³, el rigor moral por puro masoquismo, el fanatismo, el exclusivismo. «Cada valor (Hartmann habla de los valores, pero sus palabras son aplicables, con mayor razón, a las virtudes), una vez que ha ganado poder sobre una persona, tiene la tendencia a convertirse en el tirano del *éthos* entero del hombre, a costa precisamente de los otros valores»²⁹. La virtud por la virtud al modo estoico, la sofocación de ciertas virtudes por hipertrofia de otras, el automatismo de las virtudes, son algunos de los peligros que amenazan a la vida moral cuando las virtudes pierden su ordenación al bien y se degradan a simples «prácticas». Porque la práctica de la virtud, vaciada de su sentido, no es ya virtud.

Aristóteles y Santo Tomás distinguen las virtudes dianoéticas o intelectuales y las virtudes éticas o morales. Ya hemos aludido al deslizamiento de la *phrónesis* del plano de las primeras a un plano intermedio entre ellas y las morales. Santo Tomás, fiel a la innovación aristotélica —acotación del terreno de lo ético—, considera que las virtudes intelectuales solo deben llamarse buenas, *secundum quid*, en cuanto hacen del hombre un buen filósofo, por ejemplo, o un buen artifice, pero de las que puede hacerse un uso moralmente malo. Las virtudes éticas, a diferencia de aquellas, y en particular de las *tekhnai*, no son nunca ambivalentes³⁰, pues consisten precisamente en el buen uso moral de la facultad (dan el *posse ad bene agendum*), por lo que han de ser denominadas *simpliciter* buenas³¹. Por ello, la *ratio virtutis*, el concepto de virtud, compete más bien a las virtudes morales que a las virtudes intelectuales³². Para Santo Tomás, como para Kant, solo es bueno en absoluto el que tiene «buena voluntad»: «Unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem»³³. Pero, como veremos pronto, la buena voluntad en el sentido kantiano no basta; es menester también la prudencia.

La Escolástica destaca entre todas las virtudes las cuatro denominadas cardinales. La tabla de las virtudes cardinales procede, como se sabe, de Platón y los estoicos, desde Crisipo, que las dividen y subdividen de diversas formas. Se llaman así porque son consideradas como las virtudes goznes (*cardines*) sobre las que se basan y giran las otras virtudes. Santo Tomás, ahondando en el principio de su clasificación³⁴, ve en ellas las virtudes-tipo que realizan perfectamente los cuatro modos generales de virtud: determinación racional del bien (prudencia), institución o establecimiento del bien (justicia), firmeza para adherir a él (fortaleza) y moderación para no dejarse arrastrar a su contrario, el mal (templanza).

Las virtudes cardinales se dividen en *integrales*, que son las diversas partes de cada virtud, por lo que se requiere tener todas para poseerla enteramente; *subjetivas*, que son las diversas clases o especies, y finalmente, *potenciales* (que Santo Tomás llama también subordinadas o anejas, y que se denominan potenciales por ser secundarias respecto de la principal, como lo son las potencias del alma con respecto a esta). Las virtudes potenciales realizan el mismo tipo de virtud que la cardinal correspondiente, bien en una materia secundaria o bien imperfectamente.

Nosotros, en los capítulos siguientes nos atenderemos al cuadro de las virtudes cardinales, entre otras razones, porque no conocemos otra clasificación mejor. Pero conviene tener presente que Aristóteles no hizo ninguna clasificación, sino que se limitó a una *descripción empírica y abierta*. Y esto es lo que verdaderamente importa, más que la clasificación aceptada: mantener la disponibilidad empírica y la capacidad crítica frente a cualquier cuadro. El de las virtudes cardinales se estudia en el Catecismo, pero, por supuesto, no constituye ningún dogma y es perfectamente discutible. Sin embargo, repitémoslo, mucho más que discutirlo importa no petrificarlo, mantenerlo abierto a la experiencia histórica del descubrimiento y la realización de las diferentes virtudes posibles.

Capítulo 16

LA VIRTUD DE LA PRUDENCIA

Hemos visto en el capítulo anterior que Aristóteles, al distinguir las virtudes morales de las intelectuales, deslindó el ámbito de la ética. Antes de él, para Sócrates, las virtudes morales se reducían a la prudencia. Siglos después de él, para Kant, la prudencia nada tendrá ya que ver con la moral, que penderá, pura y exclusivamente, de la buena voluntad. Se dibujan así tres concepciones fundamentales de la ética: ética de la prudencia (Sócrates), ética de la buena voluntad (Kant) y la ética de la prudencia y de la buena voluntad (Aristóteles).

En rigor, la ética de Sócrates no lo es de la prudencia propiamente dicha, de la *phrónesis*, o, si se prefiere este otro modo de expresión, la *phrónesis* no está aún bien delimitada frente a las otras virtudes dianoéticas ni lo habría de estar hasta Aristóteles. Platón la subsumía en la *sophia*. Sócrates no la distingue bien de la *epistème* y, sobre todo, de la *tekhne*: frente a la «educación convencional», retórica cuando no sofista, Sócrates ve en la *areté* un «saber-cómo-obrar» expresado directamente en la acción moral¹. Pero un saber-cómo que, en definitiva, es mucho más «ciencia práctica» que prudencia, mucho más «universale iudicium de agendis» que «iudicium de singulis agilibus»². La ética socrática, tal como aparece en los primeros diálogos platónicos, y según la cual la malicia procede pura y simplemente de la ignorancia, es demasiado intelectualista y demasiado paradójica para que pueda ser aceptada. Sócrates creía en la bondad del hombre y en la plena eficacia moral de la sabiduría y de la educación,³ como todos los racionalistas. Pero, más allá de la interpretación secamente racionalista, ¿no tendría su doctrina un punto de razón? ¿Qué significa «saber»? ¿Significa lo mismo en un contexto científico o técnico que cuando Cristo en la cruz dice a su Padre: «Perdónalos, porque no saben lo que hacen»? El problema de la relación entre la ignorancia o el error y el pecado está todavía sin resolver. «No hay pecado sin error» es un principio tomista. Algunos escolásticos, por ejemplo, el padre De Blic, S. J., han protestado contra este exceso de intelectualismo moral, sin duda con razón. Pero volvamos a la distinción entre saber y saber. Kierkegaard y Jaspers han hecho ver que la verdad puede estar en nosotros por modo enteramente objetivo, sí, pero también incorporada

a la existencia, hecha carne y sangre de quien es poseído por ella. ¿No vendrá esta doctrina de la verdad como *apropiación*⁴ a aclararnos nuestro problema? (La fecundidad del diálogo con la filosofía actual consiste en esto, y no en buscar concordismos.) Sí. Todo pecado es, en cierto modo, un error, y si supiésemos lo que hacemos no pecaríamos. Pero se trata de un error existencial, perfectamente compatible con un saber separado y como adventicio y pegadizo, que no penetra la existencia entera. Esto ya lo vislumbró Aristóteles —y, con él, comentándolo, Santo Tomás— cuando distinguió entre la posesión de la ciencia en general y en singular o en hábito y en acto, y con más claridad cuando escribí que la ciencia para hacernos buenos *δεῖ γὰρ συμφυῆναι τούτο δε χρόνου δεῖται*⁵, necesita «connasci» y «concresci» con nosotros, hacérsenos «quasi connaturalis» y no quedar en repetida simplemente de oídas, a la manera como los comediantes recitan su papel.

Frente a esta concepción que deduce la bondad del saber y reduce la malicia a la ignorancia, Kant separa tajantemente el orden del conocimiento del orden de la voluntad, expulsa la prudencia del reino de la moral⁶ y convierte esta en asunto exclusivo de la buena voluntad. Ya no importa conducir rectamente nuestra vida, acertar con nuestra vocación y realizarla en el mundo, ayudar eficazmente al prójimo, hacer *objetivamente* mejor la realidad; lo que importa es el cumplimiento de un abstracto imperativo categórico, cualesquiera que sean sus efectos en el orden del ser, que nada tiene que ver con el deber. Obsérvese que la repulsa de la prudencia —que, como veremos en seguida, es la virtud del sentido de la realidad— corresponde a la repulsa de la especificación moral por el objeto, es decir, por la realidad objetiva, y que una ética de la buena voluntad pura no puede admitir otra especificación moral que la del *finis operantis*.

En realidad, la concepción justa de la ética es inseparable del concepto de la prudencia, y por eso no es ninguna casualidad que Aristóteles delimitase *a la vez* el ámbito de la moral frente a la metafísica y a las otras ciencias, y el de la *phronesis* frente a la *sophia*, por un lado, y la *tekhne*, por otro. En el alma racional cabe distinguir dos partes, το ἐπιστε μινικόν, que es la que se ocupa de aquellas actividades cuyos principios son invariables, a saber, ἐπιστημη y σοφια, y το λογιστικόν, a la que conciernen aquellas otras cuyos principios son variables, a saber, τέχνη y φρόνησις. Por tanto es claro que esta última no debe confundirse con la *sophia*, como tendía a hacer Platón. Pero ¿en qué se diferencia de la *tekhne*? La *tekhne* consiste en ποιησις, esto es, en saber *facere*, en saber hacer cosas. La *phronesis* consiste en πράξις, esto es, en saber *agere*, en definitiva, en «saber vivir». (*Sapientia in rebus humanis* o *ad bene vivere*.)

Platón había confundido la prudencia con la sabiduría. Los epicúreos, al comprender aquella como un *logismós* o cálculo razonado que «mide» lo que se ha de hacer, y los estoicos, al reducirla a reglas, la confunden con la *tekhne* o *ars*, y al tratar el *agere* como *facere*, pasan del régimen prudencial al racionalista del *ars vivendi*.

Si recordamos el análisis llevado a cabo en el capítulo tercero, comprenderemos bien el papel de la prudencia. Decíamos allí que el hombre, mientras proyecta por proyectar, se mueve sin resistencia alguna; pero que el verdadero proyecto, el posible, se hace con vistas a la realidad y tiene, por tanto, que plegarse o atenerse a ella, apoyarse en las cosas, contar con ellas, recurrir a ellas. Pues bien: este plegamiento a la realidad, este uso concreto y primario de la inteligencia, que, frente a la rigidez propensa a la repetición habitual⁷ posee flexibilidad para adaptarse a las nuevas situaciones, es precisamente la prudencia. Joseph Pieper ha visto bien⁸ que la prudencia es la virtud de la realidad y que lo prudente es lo conforme a la realidad. Destacar esta dimensión es sumamente importante, porque la prudencia tiene dos vertientes: aquella «secundum quod est cognoscitiva» y nos proporciona el sentido de la realidad, y aquella otra «secundum quod est praeceptiva» del bien concreto; pero lo cierto es que los tomistas, a causa de la polémica sobre el *imperium*, han pensado mucho más en esta segunda que en la primera, infinitamente más importante.

La verdad es que ni siquiera los tomistas, únicos campeones de la prudencia en la época moderna, han sabido ver toda la importancia de esa virtud. Dos obstáculos se han opuesto a ello: su concepción atomizante del objeto de la ética (los *actos*) y la aplicación a la prudencia de la calificación de las virtudes como «término medio», lo que fatalmente ha llevado a ver en ella una virtud morigeradora, alicorta y mediocre, cuya función primaria consiste en determinar lo que es «prudente» y rechazar lo arriesgado o imprudente, etc. Pero la verdad es que todo eso, en lo que no es una deformación de la prudencia, apenas constituye más que una función secundariamente suya. Si tenemos presente que el objeto último de la moral no son los actos tomados uno a uno, sino el *éthos* o personalidad moral unitaria, y puesto que la vida moral es tarea, que hacer y realización de mi vocación o «esencia ética», claro está que lo primero que ha de hacerse es determinar en concreto y día tras día, al hilo de cada situación, mi vocación o tarea, lo que tengo que hacer (porque nuestro ser resulta de nuestro *hacer* y *nos hacemos* a través de *lo que hacemos*): ahora bien, justamente esto es lo que incumbe a la prudencia. Y las demás virtudes no consisten sino en la ejecución de lo que ella determina, y por ello los escolásticos —tan aficionados a multiplicar las distinciones— señalan, junto a la prudencia general, una especial para guiar a cada virtud.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, Cicerón y Macrobio, distingue como partes integrales⁹ de la prudencia, la memoria en el sentido de la experiencia, el intelecto en el sentido de la intelección de lo singular (es decir, visión clara de la situación), la docilidad para seguir el buen consejo, la *solertia* o prontitud en la ejecución y la razón que significa lo que llamamos ser juicioso o razonable; y también la *providentia* que incluye la «previsión» y la «provisión»; la circunspección que es atenta consideración

de todas las circunstancias y la caución, precaución o cautela. Distingue también partes subjetivas, de las cuales la más importante es la prudencia política. Procede directamente de Aristóteles¹⁰ el cuadro de lo que Santo Tomás llama partes potenciales¹¹ de la prudencia: la *εὐβουλία* o buen consejo, la *σύνεσις* o buen juicio y la *γνώμη* o capacidad de obrar «*praeter communes regula*», conforme a principios más altos. Importa señalar que esta última corresponde, dentro del marco de la prudencia, a la epiqueya en el de la justicia. Esto nos confirma en lo que ya sabemos: que las virtudes están estrechamente vinculadas entre sí y que esta vinculación no es sino manifestación de la unidad del *éthos*; y en la inevitable artificialidad de toda clasificación sistemática de las virtudes: la *ethica utens* desborda los cuadros de la *ethica docens*.

Santo Tomás estudia también la imprudencia en sus distintas formas, precipitación, inconsideración, inconstancia y negligencia, pero nos interesan más la prudencia imperfecta o para algún especial negocio, que llama «industria», y las falsas prudencias, a saber: la «prudencia de la carne», que es la que se aplica a un bien carnal tomado como fin último, y la astucia y el dolo, que consisten en el uso de medios falsos, simulados o aparentes, y la sollicitud superflua. Y digo que nos interesa más porque la época moderna, que perdió completamente el sentido de la virtud de la prudencia, ha retenido, desorbitándolas, algunas de sus partes y de sus malas partes.

En primer lugar, la *sollicitudo*. Para Santo Tomás y conforme al sentido ascético de la Edad Media, la sollicitud dedicada a las cosas temporales rayaba casi siempre en la superfluidad y desde luego se oponía casi siempre a la virtud de la magnanimidad. La sollicitud ha de ponerse en las espirituales, en la confianza de que, por añadidura, se nos darán aquellas en la medida en que nos sea conveniente. El calvinismo opera aquí la gran revolución: el buen negocio temporal es considerado como prenda y señal de predestinación. De este modo la sollicitud por los bienes temporales cobra un sentido positivo, desde el punto de vista religioso¹². En segundo lugar, la *industria*. Industria era, para Santo Tomás, como hemos dicho, una forma imperfecta de prudencia; pero en general él se inclina a tomar esta palabra en peor parte aún, haciéndola sinónima de malicia¹³. El cambio histórico de signo en la acepción de esta palabra, su transfiguración, es verdaderamente sorprendente. En ella se resume hoy la hazaña del hombre occidental, su dominio y explotación de la naturaleza. Pero antes de su magnificación por el industrialismo, el calvinismo y el barroco ya prepararon el camino rescatándola: el hombre «industrial» ha precedido al «industrial». Y en tercer lugar, la providencia. La «providentia» era para Santo Tomás, como hemos visto ya también, simplemente una parte integral de la prudencia. Pero la «providentia» humana aparecía, claro está, enteramente subordinada a la Providencia divina. Con la modernidad se debilita el sentido de lo trascendente, y el hombre del Renacimiento, haciendo suyas las palabras de Epicuro, sustituye la providencia de Dios

por la del hombre. El *páthos* de grandeza del hombre que afronta solitario su destino se contagia a veces hasta a quienes están lejos de compartir su irreligiosidad. Veamos, por ejemplo, estas palabras de Kierkegaard: «Bella es la previsión de una providencia que a todos atiende y cuida de todos; pero más bella es la previsión de un hombre que es como su propia providencia»¹⁴. Si esto les ocurre a los hombres religiosos, ¿qué no dirán los dolorosamente ateos, como Nietzsche, o los que, como Hartmann, separan la ética de la religión? El primero afirma que el hombre debe fiarse a su poco de razón porque corre a su perdición si se abandona a la Providencia. Según Nicolai Hartmann, el mito de Prometeo es el símbolo más profundo de lo ético. Prometeo, «el que piensa previamente», es el previsor, pro-vidente; pero lo es porque ha robado a los dioses su Providencia, fundando con ello el *éthos* del hombre. Esta previsión se conjuga con la *sollicitudo*, que adquiere así otra dimensión: preocupación, no ya por las cosas terrenas, sino por el ser mismo del hombre, que, al no sentirse ya amparado por la bienhechora Providencia, sino abandonado a la «fortuna», suscita el «cuidado» barroco de un Quevedo¹⁵ y la «industria» y «prudencia» de un Gracián.

Efectivamente, junto a la *sollicitudo*, la *industria*, la *providencia* y la *cura* que, como piezas arrancadas de la virtud de la prudencia, serían en sí mismas plausibles de no haberse desarrollado unilateralmente, en detrimento de otras virtudes, en la época moderna surge una cuarta forma de prudencia que, más que desordenada, debe ser calificada de falsa prudencia. Aun cuando con antecedentes en el plano de la moral política (Maquiavelo y sus discípulos), su fundador en el de la moral personal fue Baltasar Gracián. Como se sabe, el tema constante de Gracián es el del «arte de prudencia» y su obra toda quiso ser un manual para el «discreto». Pero la prudencia de Gracián es, la prudencia de la carne o, si se prefiere la expresión, la prudencia mundana. Gracián, pese a su estado religioso, fue hombre típicamente «moderno», para quien lo celestial, en lo que todavía se cree, está abismalmente separado de lo terreno. Hombre moderno y, además, hombre español y perspicaz que, como Cervantes y Quevedo, sentía la decadencia de su país y la sentía también, como «desengaño», en su propio corazón. El hombre gracianesco vive en soledad su experiencia vital cruda, amarga, desilusionada. Vive en un mundo hostil, rodeado de enemigos. Pero su reacción no es la del «héroe», por más que titule así uno de sus tratados; va a defenderse y luchar, no a pecho descubierto, sino armado con la «prudencia». Prudencia entendida como industria, astucia, cautela, simulación y dolo. Y esto en un doble sentido: «representando», fingiendo —unas veces más, otras veces menos, según convenga, de lo que en realidad se es— y «descifrando» la «representación» del rival. En este mundo, ya es sabido, cada cual juega a su juego: lo que importa es que el nuestro prevalezca sobre los demás. Pero ¿de verdad es esto, para Gracián, lo que importa? No, porque nuestro triunfo forma también parte del juego y cuando la representación se acaba nada

quedará sino desengaño y soledad. Gracián no es un hombre del Renacimiento, sino del Barroco. Por eso, aun cuando haya realizado en el plano de la psicología y de la moral individual una obra paralela a la de Maquiavelo en el de la teoría y la moral política, no tiene fe en su propia obra. Español por los cuatro costados, el mundo no es morada lo bastante dilatada para su afán y su orbe, por lo menos el de sus obras se cierra sobre sí mismo, sin felicidad ni trascendencia. Gracián está solo y por eso le amamos. Pero su «arte de prudencia» —«arte», es decir, conjunto de reglas para manipular la realidad y no sentido prudencial, *conciencia* y no prudencia, porque el casuismo no ha pasado por él en vano— ha sido, creo yo, la más eficaz contrafigura de la prudencia¹⁶ para el surgimiento, por reacción, del antiprudencialismo moderno que vamos a estudiar a continuación.

La primera forma de este procede también, como Gracián, del seno de la Escolástica y es el casuismo. El casuismo, ya lo hemos visto más arriba, es una de las formas que revisten el racionalismo y el concienzialismo modernos. Por racionalista, el casuismo no podía apreciar esta virtud de las situaciones singulares que es la prudencia, y por su contagio de idealismo sustituye esta por la conciencia. En los libros de teología moral moderna acontece, como ha escrito el padre Garrigou-Lagrange, una «quasi-suppression du traité de la prudence»¹⁷, y en la práctica moral cristiana esta tiende a concebirse como una destreza minimalista para permanecer en el límite mismo de lo permitido, sin caer en lo prohibido¹⁸.

Pero si aquellos que tensan a su cargo, por decirlo así, la conservación del sentido de la prudencia habían llegado a esta idea de ella, ¿podemos extrañarnos de que los modernos no viesan en la prudencia sino la habilidad para conseguir el propio bienestar mundano? Las palabras «prudencia» y «egoísmo» aparecen en los escritos de los siglos XVII y XVIII constantemente juntas —por ejemplo, en inglés, «selfish prudence»—, y aun cuando Butler, partiendo de Aristóteles, afirmará que también el *self-love* es uno de los principios de la moral, es claro que la prudencia, como la virtud del egoísmo racional, continúa apareciendo, en general, como virtud inferior comparada con la benevolencia. El concepto peyorativo que de la prudencia tiene La Rochefoucauld procede, por una parte, del racionalismo y, por otra, de la reacción contra Gracián, de quien fue buen conocedor, según han mostrado Buillier, Coster y otros. El racionalismo transparece en aquel pasaje en el que dice que, por tener que trabajar en materia tan cambiante y desconocida como es el hombre, la prudencia no puede ejecutar con seguridad ninguno de nuestros proyectos¹⁹. La influencia de Gracián en este otro: «Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. La prudence les assemble et tempère et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie»²⁰.

Por supuesto, el gran reformador de la ética, Kant, participó, como se sabe, del concepto peyorativo de la prudencia que, como habilidad prag-

mática, para ejercer influjo sobre los otros hombres y utilizarlos conforme a los propios designios (*Weltklugheit*), para la consecución del bienestar privado (*Privatklugheit*), nada tiene que ver con la moral. De este modo, como vemos, toda la ética moderna, lo mismo la concienzialista de los siglos XVII y XVIII que la fundada por Kant, se ha hecho precisamente *contra* la prudencia o, mejor dicho, contra un concepto deformado de la prudencia.

Hoy mismo y pese a los esfuerzos de los tomistas, la prudencia no ha recobrado su viejo prestigio, para lo cual su nombre mismo constituye una dificultad. Prudencia, se piensa, es una virtud utilitaria y pequeña, burguesa, que busca «seguridad» frente al riesgo y la inseguridad constitutiva del existir auténtico. Esta crítica es inmerecida porque la decisión prudencial lleva siempre consigo su riesgo propio, riesgo vital, desde luego²¹, y además el riesgo intelectual —con todas sus consecuencias— de acertar o equivocarse, de lograr o malograr la tarea ética.

Finalmente, la prudencia es atacada hoy en otros dos frentes: el de la ética de la situación, desde el cual la moral prudencial aparece, al revés que desde el casuismo, como demasiado intelectualista, y desde los sistemas que (como el de Reiner), herederos de Kant, continúan separando lo «bueno» y lo «moralmente recto», la buena voluntad y el conocimiento moral.

Capítulo 17

LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

¿A qué se refiere la justicia como virtud? Sin duda, a lo justo. Nosotros no disponemos más que de un solo sustantivo, «justicia», para designar la realización de lo justo y lo justo mismo. Los griegos, en cambio, distinguieron lingüísticamente la *δίκη* y la *δικαιοσύνη*. La segunda palabra deriva de la primera, del mismo modo que la justicia como virtud se funda lógicamente en la realidad de lo justo. Por tanto, la pregunta fundamental que debemos hacernos es esta: ¿qué es lo justo? Pero para prepararla podemos empezar por esta otra ¿qué entendieron los griegos por *δίκη*?

El primer texto griego conocido, que hace referencia a ella, la pone en relación inmediata con su contraria, la *αδικία*. Es el fragmento de Anaximandro que dice así: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν χρόνου τάξιν.* O sea: «allí donde está la génesis de las cosas que existen, allí mismo tienen estas que corromperse por necesidad, pues ellas tienen que cumplir la justicia y pena que recíprocamente se deben por su injusticia conforme al orden del tiempo». ¿Qué significa este texto? ¹

El tiempo cósmico es, en su *cosmos* u orden mismo, instauración —y restauración— de la justicia o *dike*, cerramiento de todos los círculos que van abriendo las diversas injusticias o *adikias* (restauración del equilibrio perturbado, *antapódosis* pitagórica, *antídosis* aristotélica). *Dike* es, pues, primariamente, el orden de la *physis* que, como esta misma ², incluye en sí el de la *pólis* y, en general, el de las cosas humanas, y que se cumple por virtud de una concepción rítmico-religiosa del tiempo ³, porque, en efecto, el tiempo es dialéctico, de tal modo que hay un tiempo de la *adikia* o perturbación de la justicia, pero tras él hay un tiempo de la remuneración, de la expiación, del sacrificio... Realización cíclica que se cumple por una ley del destino, pues, como ya hemos dicho, se trata de una concepción cósmica y no simplemente moral.

La primera forma, por tanto, bajo la que se ha concebido la, digamos —aunque impropriamente—, *dikaiosyne* ha sido, pues, no la de una virtud humana, sino la de una vindicación cósmica, divina: es la *Némesis*. La

palabra *némesis*, como la palabra *themis*, expresa en su etimología misma (de *nomos* y νέμω y de la raíz θε, de donde τιθημι, respectivamente) la idea de un reparto o distribución del destino que da a cada uno su parte, a la que hay que atenerse, respetándola, so pena de ser perseguido por la *némesis*. Es, pues, la *hybris* humana la suscitadora de la *némesis* divina.

De aquí que la primera virtud humana, la primera virtud moral concerniente a la *dike*, no sea, para los griegos, la *dikaiosyne*, sino la *némesis* humana, que no consiste sino en la conformidad con la *némesis* divina; es decir, en alegrarse del bien y el mal merecidos que, como hemos visto, tarde o temprano, «según el orden del tiempo», habrán de ser, respectivamente, recompensados y penados⁴.

Hemos visto antes que la *dike*⁵ se manifiesta en el orden cósmico. Pero ¿en qué consiste? En «juntura» o «encaje», en «justeza» o «ajustamiento»⁶ cósmico. El orden del universo resulta de que cada parte se ajusta bien, entitativa y operativamente a las demás. Pues bien, la virtud de la *dikaiosyne*, descubierta por Platón, es como la vertiente ética de esta concepción de la *dike* y consiste en la demanda de que este ajustamiento operativo acontezca, así como en el cosmos, en el alma y en la ciudad, o sea que cada parte del alma y cada miembro de la ciudad *haga lo suyo*, con lo cual se lograría la armonía anímica y la política; en suma, la moralidad en cuanto tal. Este amplio concepto de la justicia sigue siendo también el aristotélico. En efecto, para Aristóteles⁷ la justicia legal οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἐστίν no es una parte de la virtud, sino toda la virtud. Entendida la palabra justicia en ese sentido plenario —el que tiene en la expresión «varón justo»—, que es como, aun cuando vacilantemente, sigue entendiéndola también Santo Tomás («iustitia est omnis virtus»), es como puede llegar a decirse que sus partes integrales son «facere bonum» y «declinare a malo»⁸.

En resumen, a través de esta indagación histórico-etimológica hemos puesto de manifiesto las dos dimensiones de la justicia: su dimensión cósmica (= *Némesis*) y su dimensión ética (= *dikaiosyne*). Hemos visto también que, en definitiva, consiste siempre, como dice Santo Tomás⁹, en *iustari* o ajustar, ya sea que este ajustamiento lo lleven a cabo, como hemos visto: 1) los dioses y el destino; 2) el hombre con respecto *ad alterum* (virtud de la justicia propiamente dicha); 3) el hombre con respecto a sí mismo (justicia, en Platón, como buen ajustamiento de las partes del alma). La primera de estas tres formas, evidentemente, no nos concierne aquí. Pero ¿y la tercera? La justicia que cumple el hombre consigo mismo, ¿es en rigor justicia? Según Aristóteles¹⁰, solo lo es *κατὰ μεταφορὰν* o, como traduce Santo Tomás¹¹, «iustitia methaphoryce dicta». Esto es importante para la doctrina teológica de la justificación, pues esta es justicia *ad seipsum*, pero no *a seipso*¹².

Atengámonos, pues, a la «iustitia ad alterum», que es la justicia propiamente dicha. La virtud de la justicia es el hábito consistente en la voluntad de dar a cada uno lo suyo. Lo suyo; esto es, su derecho, su «par-

te», como decían los griegos. Pero si cada uno tiene su derecho —lo posea de hecho o no—, su «parte», lo «suyo», esto significa que hay una *dike*, orden o derecho, previos a nuestra voluntad de justicia. O, dicho de otro modo, que la justicia no es el «ideal» o el «valor» a que debe «tender» el derecho —como piensan los idealistas y los partidarios de la ética de los valores—, sino algo «segundo» con respecto al derecho; y que este, como *dike*, es el aspecto «jurídico» de la realidad; esto es, la realidad misma en cuanto ajustada u ordenada¹³. Y por eso, como acertadamente señala Pieper¹⁴, Santo Tomás antepone una *quaestio De iure* a su doctrina de la justicia. La virtud de la justicia es lógicamente precedida por el derecho: el derecho es el objeto de la justicia¹⁵. La palabra latina *ius*, como la castellana «derecho», significan, pues, en primer término, la misma *cosa justa*. Y solo después la ciencia del derecho, el arte —que poseen los hombres de leyes— de conocer, en concreto, qué es el derecho, o sea qué derechos asisten en una situación jurídica determinada a este o al otro. Pero adviértase que ni este arte ni esta ciencia —por algo se llaman ciencia y arte— constituyen la virtud moral de la justicia, sino sendas virtudes intelectuales. En fin, tampoco la jurisprudencia (*iuris-prudentia*) es más que acto de la virtud de la prudencia; solamente cuando se aplique, cuando se ejecute y para aquel que la ejecute se convierte en acto de la virtud de la justicia.

De todo cuanto se lleva dicho se infiere la *objetividad de la justicia*. En efecto, la justicia consiste en la ejecución de algo objetivo, el derecho. La prudencia, como percepción concreta de la realidad, y la justicia, como realización concreta del bien en esa misma realidad —«*facere bonum*» y no meramente «*agere bonum*»—, son las dos grandes virtudes objetivas, y por eso mismo una y otra preceden a la fortaleza y la templanza, que inmediatamente se ordenan al sujeto y no a la realidad exterior.

Pero la concepción que de esta objetividad a que se refiere la virtud de la justicia —la objetividad de lo justo— se forja Aristóteles, y por seguirle, en parte, también Santo Tomás, es, como en seguida veremos, de un exagerado formalismo matematizante. La justicia, ya lo vimos antes, puede ser considerada como virtud general, como «género» del que las otras virtudes serían especies. Pero, junto a esta concepción, la justicia puede tomarse en el sentido estricto de ejecución del bien jurídico o derecho de cada cual, y así entendida, se divide en dos especies —o partes subjetivas, como las llama Santo Tomás—, la justicia *commutativa* (*ordo partium ad partes*) y la justicia *distributiva* (*ordo totius ad partes*). ¿En qué consisten la objetividad de una y otra?

La justicia parcial (*κατα μέρος*), la justicia considerada como virtud especial y no como la virtud sin más, consiste siempre en una igualdad o, mejor dicho, en una igualación. «La justicia ha evocado siempre —escribe Bergson¹⁶— las ideas de igualdad, de proporción, de 'compensación'. *Pensare*, de donde derivan 'compensación' y 'recompensa', tiene el sentido de pesar; la justicia se representaba como una balanza. Equidad signifi-

fica igualdad. Regla y reglamento, rectitud y regularidad, son palabras que designan la línea recta. Estas referencias a la aritmética y a la geometría son características de la justicia, a través del curso de su historia.» Hasta tal punto esta referencia aritmético-geométrica es constante y evidente, que Aristóteles (y con él Santo Tomás) distingue la proporción debida en las llamadas por Santo Tomás justicia conmutativa y justicia distributiva, afirmando que la primera ha de ser según proporción aritmética y la segunda según proporción geométrica¹⁷. La idea de igualdad o de igualdad preside toda la teoría aristotélica de la justicia: igualdad en la distribución de los bienes y de las privaciones, igualdad en las transacciones civiles, igualdad también mediante la pena, que tiende a tomar del delincuente cuanto él tomó de más. Por eso, siempre que hay disputa se acude al juez. Se acude a él como *mésón* (he aquí cómo aparece la conexión con la *mesótes*, analizada anteriormente, al estudiar la definición general de la virtud), y de ahí el nombre de «mediador» que a veces se aplica a los jueces, como si encontrar el *mésón*, el término medio, equivaliera a encontrar lo *dikaion*, lo justo. Y así se piensa que es. Si el juez es un *mésón*, también lo justo es *mésón*. El juez iguala las partes. Lo igual es el medio entre lo más y lo menos. La palabra *dikaion* (lo justo) procede, dice Aristóteles, de *dikha* (división en dos), a través de *dikaion*, y el juez (*dikastés*) se llama así porque es el que divide las cosas en dos (*dikastés*)¹⁸.

Evidentemente, esta teoría aristotélica de la justicia como igualdad, por más que rechace el grosero *antipeponthós*¹⁹ pitagórico y arcaico²⁰, es artificiosa violentación de la realidad de la vida y las relaciones humanas, que no se dejan reducir a «matemática aplicada».

Harto más profundas son la doctrina de la epiqueya o equidad y la teoría de la *restitutio*. Empecemos por considerar esta última, tal como la ha interpretado agudamente Pieper²¹. El acto de la justicia conmutativa —dice Santo Tomás— es la *restitutio*. ¿Qué quiere decir esto? La justicia no consiste meramente en dar a cada uno, «de una vez para todas», lo suyo, sino en «re-stituirselo», en establecerle *iterato*, de nuevo, una y otra vez, en su dominio. Schopenhauer —continúa Pieper— apuntaba al centro del problema cuando decía: «si es lo suyo, no hace falta dárselo». Esa es precisamente la cuestión: que es «lo suyo» y, sin embargo, no lo tiene ni lo tendrá plenamente nunca; que la justicia ni fue establecida ni puede establecerse de una vez para siempre, que el reparto se desequilibra constantemente y que siempre volvemos a ser —*iterato*— acreedores y deudores; que la «*reductio ad aequalitatem*» nunca termina; que no es posible —como quiere el marxismo— un estado «ideal» y «definitivo» en que la justicia quede implantada para siempre. La justicia es, en realidad, lucha por la justicia, y la *restitutio*, una tarea infinita.

Con lo cual se puntualiza y corrige la idea, anteriormente expuesta, de que la *dike* o lo justo consiste en orden, ajustamiento. Sí, es un orden, pero no estático, sino dinámico, en función del tiempo. No hay un «orden

justo» establecido de una vez para todas, sino que al derecho —al derecho natural—, como parte de la ley natural (como vimos), le compete una constitutiva dimensión de historicidad.

La epiqueya o equidad, parte subjetiva de la justicia legal²², nos es necesaria para suplir esa imposibilidad de alcanzar un orden definitivo y estático de justicia. El hecho de que, como dice Platón en *El político*²³, nada humano esté en reposo, impide un absoluto que valga para todas las cosas y para todos los tiempos. Y por eso es menester esta *ἰσότης*²⁴ o prudencia de la equidad que, como la regla de plomo de la arquitectura de Lesbos, venga a cambiar en cada caso, ajustándose a la forma mudable de la piedra que mide²⁵.

La epiqueya o equidad tiene todavía otro aspecto sumamente importante, que es el de constituir la virtud de la libertad²⁶ frente a la ley o precepto. La libertad, en tanto que virtud, es, como veremos en el capítulo siguiente, lucha por la libertad, paralelamente a como la justicia es, según hemos visto, lucha por la justicia. Pero la lucha por la libertad frente al precepto y el poder, para ser justa requiere que este precepto o poder sean injustos y que ella misma esté templada por la equidad. Pero no debemos luchar injustamente, ni siquiera contra la injusticia.

Santo Tomás estudia también las partes potenciales de la justicia o virtudes anejas a ella. Son las que realizan imperfectamente el concepto de justicia, bien por faltarles la razón de la igualdad, bien por faltarles la razón de débito. En el primer caso están la *religio* o justicia para con Dios, la *pietas* o justicia para con los padres y la patria y la *observantia* o justicia para con los superiores, para con las personas constituidas en dignidad.

La religión, de la que no hablaré aquí por haber tratado de ella en otro lugar²⁷, es la que más nos importa de las tres, porque al mostrar la imposibilidad de ser justos para con Dios, nos hace ver la insuficiencia de una primacía de la ética sobre la religión y la necesaria abertura de aquella a esta.

Las virtudes que constituyen débito moral y no legal son la *gratia* o gratitud, la *vindicatio*, la verdad o veracidad, la amistad o afabilidad y la liberalidad. Como ilustración a la primera, cita Santo Tomás una palabra profunda de Séneca: «qui festinat reddere non animum habet grati hominis sed debitoris». El «no quiero deber nada a ese» es la actitud contraria a la del agradecido, que gusta de reconocerse deudor moral. La *vindicatio* es la antigua *nemesis*, de la que ya hemos hablado. De la verdad o veracidad que, como la virtud de la libertad, tiene un aspecto de justicia para con los otros hombres, a los que debemos la verdad —la «verdad debida»—, pero también otro de lucha por la verdad y la veracidad, hablaremos en el capítulo siguiente. Sobre la amistad o afabilidad han escrito Aristóteles y Santo Tomás sendas sentencias, bellas ambas y consoladoras: «todo hombre, para todo hombre, familiar y amigo»²⁸ y «sicut autem non possit homo vivere in societate sine veritate, ita nec

sine delectatione»²⁹. Y, en fin, la liberalidad, virtud que consiste en dar al otro, no como la justicia, lo suyo, sino lo nuestro.

La justicia es una virtud sobria, ceñida y nada «romántica»³⁰. Teniendo por objeto la ejecución de «exteriores acciones et res», es decir, *facere* —y no *agere*— *bonum*, cobra su sentido moral último en la ayuda para el perfeccionamiento del hombre a quien se hace justicia y de aquel que la hace. Los hombres —todos los hombres— necesitan una cierta cuantía de bienes, materiales e inmateriales, para su perfección moral. Por debajo de ella, tratados como seres inferiores, sin libertad social, se ven obligados para subsistir a abdicar de su humana dignidad. Por encima de ella, adquieren una ilusión de sobrehumano poder que les conduce a la pérdida. He aquí por qué el hombre —todo hombre— debe disponer de aquella parte de los bienes que *equitativamente* («equitativamente», que no es sinónimo de «igualmente») le corresponda, ni demasiado ni demasiado poco. Los bienes que, como hombre, ser perfectible, pero limitado, ser «intermedio», pueda soportar. Decía Aristóteles³¹ que, para los dioses, no hay exceso posible en cuanto a ellos y que a los seres incurablemente malos ningún bien puede hacerles mejores. Sí, pero entre nosotros ni hay ningún dios ni tampoco —contra lo que afirme el maniqueísmo de turno— ningún ser incurablemente malo. Por eso todos necesitamos los bienes para nuestro perfeccionamiento moral, pero con medida y límite. Este límite debe ser establecido por la justicia.

Pero también la justicia, por su parte, tiene un límite, es limitada. Ya lo hemos visto antes; y no solo porque necesita de la equidad (que, en definitiva, es parte de la justicia), sino porque, como hemos visto, su tarea es infinita. Aún más: no es el *ordo iustitiae*, sino el *ordo amoris*, el primer fundamento de la realidad³². Aquel encuentra en este su principio fundamental, pues, como dice Santo Tomás, el «opus divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae»³³. Las partes potenciales de la justicia y, sobre todo, la virtud de la religión, nos muestran nuestra incapacidad para ser justos, en especial para con Dios, y por eso, sobre la justicia humana está la *gratia divina*.

Pero una vez dicho esto hay que agregar que lo mismo el derecho —aspecto *justo* de la realidad— que el amor arraigan en el ser del hombre, y aun cuando uno se vuelve hacia lo externo y su ejecución, en tanto que el otro mira hacia los actos interiores, ambos son inseparables y, por lo mismo, constituiría un gravísimo error intentar disolver lo sobrio, ceñido y «justo» (= ajustado) de la justicia en sentimientos aparentes o realmente elevados. El «suum» de cada cual no promete, como el comunismo, ninguna «edad de oro», pero, según veíamos antes, es la única garantía externa de la dignidad personal. Mas no solo del lado «materialista» corre peligro la justicia. Los «espiritualistas» que farisaicamente invocan la caridad para dispensarse de la justicia y —lo que nos importa mucho más porque es una actitud noble que cunde mucho hoy entre los jóvenes sacerdotes— quienes tienden a disolver el orden *natural* de la justicia en el

orden *sobrenatural* de la caridad, unos y otros, de mala o de buena fe, dejan de respetar la esfera propia de la justicia. Frente al *sobrenaturalismo* a ultranza, algunos de nosotros, discípulos en esto, según creo, del *humanismo cristiano* de Santo Tomás, podemos preferir, como punto de partida para enfrentarnos con los problemas sociales y para el diálogo con los oprimidos, la clara sobriedad de las ideas de justicia y dignidad humana. Claro está que, partiendo del orden natural, la justicia, para salvar el hiato que introduce su propio límite, tendrá que abrirse a la caridad. Sí, pero, fieles a nuestra concepción fundamental de la ética, ocurrirá aquí, como en los demás capítulos de esta, que encontraremos lo religioso como la necesaria desembocadura de nuestra investigación, sin haber partido sobrenaturalísticamente de ello.

Capítulo 18

LA VIRTUD DE LA FORTALEZA

Así como las virtudes de la prudencia y la justicia perfeccionan moralmente a quien las ejecuta, por modo mediato, porque inmediatamente conciernen a la determinación intelectual del bien y a su ejecución (*jacere*) exterior, las virtudes de la fortaleza y la templanza tienden derechamente a la formación del *éthos* del que las practica.

La virtud de la *fortitudo* o fortaleza históricamente es una síntesis estoico-escolástica de dos virtudes diferentes, la *andreia* y la *megalopsykhia*, que corresponden a actitudes opuestas frente al mundo: emprendedora, pujante y entusiasta la segunda; defensiva, replegada sobre sí misma y paciente la primera. El *éthos* de que surgen una y otra es distinto, por lo cual el primer problema que se plantea es el de la cuestionabilidad de su unificación.

Santo Tomás advierte bien que la *fortitudo* tiene dos vertientes o aspectos: *sustinere* y *aggredi*, soportar y emprender. Y entre ambos da la primacía al primero por tres razones: porque el que soporta sufre el ataque de algo que, en principio y puesto que le ataca, puede reputarse más fuerte que él, en tanto que quien emprende algo lo hace porque se siente con fuerzas para ello; porque quien soporta siente inminente peligro, en tanto que el emprendedor se limita por el momento a preverlo como futuro, y, en fin, porque el soportar supone continuidad en el esfuerzo, en tanto que puede emprenderse algo «ex subito motu»¹.

Pero bajo estas plausibles razones, ¿qué hay en realidad? Lo que varias veces hemos encontrado a lo largo de este libro: que la filosofía moral tomista depende, con frecuencia, mucho más del estoicismo que de Aristóteles. En este caso, la influencia doctrinal estoica es evidente. La ética aristotélica —la *ethica docens* y la *ethica utens*— podrá discutirse si seguía siendo la moral heroica de la *megalopsykhia* o había empezado a ser ya, más bien, una ética de la *sophrosyne*, es decir, de armonía y «término medio», pero de lo que no hay duda es de que casi nada tiene que ver aún con una moral a la defensiva. Del *sustinere* no hay en él más rastro —aparte lo que luego se dirá sobre la «magnanimidad de los filósofos»— que la *andreia* o fortaleza militar, virtud muy concreta y determinada que consiste en la valentía en la guerra. Valentía que, ciertamente,

tiene su lado defensivo, de sobreponerse al miedo, pero también otro ofensivo y emprendedor. Es el estoicismo el que, tras no ver más que el primer aspecto de esta virtud, la generalizará al afrontamiento de toda suerte de temores, temor a la muerte en general, al dolor, a la miseria, a la desgracia. El *sustinere* pasa así al primer plano.

Si consideramos ahora este primer aspecto de la *fortitudo*, no hay duda de que, como hace notar bien Pieper², su presupuesto es la existencia del mal, la vulnerabilidad de la existencia, la amenaza de la realidad y la fragilidad y riesgo constitutivos de lo humano. Todo esto es verdad y conviene no olvidarlo dejándose llevar del optimismo de una moral de pura expansión o despliegue de las capacidades ínsitas en el hombre. Pero igualmente parcial sería ver en la realidad una pura amenaza y en el mundo el enemigo frente al cual no cabe otra actitud que la defensiva.

La fortaleza se somete a la más dura prueba «circa pericula mortis», ya que «ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum» y el peligro y temor mayor es el de la muerte. Pero el peligro de muerte surge, principalmente, en la lucha —guerra o *particularis impugatio*. De ahí que el martirio sea el acto principal de la fortaleza.

La doctrina tomista sobre el martirio es sumamente sobria, y con esto está hecho, a mi parecer, su mejor elogio. Por de pronto, el martirio es, ante todo, testificación de la verdad, *confessio veri*. De ahí que, como veracidad, forma parte, según vimos, de la virtud de la justicia. Frente a la admiración moderna por las gratuitas o semigratuitas decisiones heroicas, Santo Tomás pide que no se dé ocasión al martirio³ y que nadie se exponga al peligro de muerte más que por la justicia⁴.

Ya hemos dicho, y lo proclama su mismo nombre, que el martirio es, antes que derramamiento de sangre, testificación de la verdad. De ahí que toda confesión de la verdad, cuando la verdad es difícil de decir e intolerable de oír, participe de la virtud de la fortaleza, a la vez que de la justicia. Es cierto que ni *debemos* al prójimo toda verdad porque hay un *secretum meum mihi*, ni podemos decírsela, porque la posibilidad de comunicación tiene sus límites y en ocasiones somos mucho más veraces con nuestro silencio que con una impresionista «sinceridad» que vierta al exterior lo que va «apareciendo» en el sobrehaz de nuestra alma. No ya solo la sinceridad, incluso la *autenticidad*, constituye un problema. El hombre es constitutivamente ambiguo, la doblez como desdoblamiento es una categoría ontológica antes que un vicio moral: hay una distancia siempre entre nuestra palabra, nuestra conducta y nuestro *ethos* o realidad moral; y la autenticidad —igual que, ya lo hemos visto, la justicia y la libertad— es, propiamente, lucha por la autenticidad, lucha por disminuir esa distancia.

Pero, tras expuestas estas reservas, es menester ratificar que la vida en la verdad forma parte de la fortaleza y, de una manera o de otra, debe manifestarse, bien como esfuerzo y lucha, bien en acto por la palabra, cuando el silencio sería culpable, porque, como decía Marías en Gredos,

non possumus non loqui, y sea necesario hablar, bien para denunciar, bien para proclamar, bien pura y simplemente para que la verdad no preste asistencia a la mentira entrando en su juego.

Mas, por otra parte, y como vimos ya al comentar el mito platónico de la caverna en el capítulo 13 de la primera parte, la verdad está, desde el punto de vista ético, íntima y circularmente ligada a la libertad: descubrimos la verdad a través de la libertad, y es ella, la verdad, a su vez, la que nos hace verdaderamente libres.

Mantenerse en la verdad —vivir en la verdad y decirlo— y en la libertad, en lucha contra la presión social de un mundo que se aparta de ellas por su incapacidad para soportar la verdad y por su «miedo a la libertad»⁵, es prueba de la virtud de fortaleza. Los hombres consideran que la verdad y la libertad constituyen una carga demasiado pesada para llevarla sobre sus hombros y abdican con gusto de ella a cambio de una «seguridad» aparente y de que otro elija por ellos⁶. Pero, por lo mismo, para que su «seguridad» sea tal, necesitan acallar la «mala conciencia» de su alienación, y de ahí que no permitan la proclamación de la verdad ni la llamada a la libertad. Y, sin embargo, la veracidad, el decir la verdad y la libertad interior, virtudes para todos, aunque pocos las posean, nos interesan especialmente aquí porque son constitutivas de la auténtica existencia filosófica. El filósofo, y especialmente el filósofo moral, es el que toma sobre sí, a todo riesgo, el peso de la conciencia y el de la enseñanza de la elección moral y libre. Esto y no otra cosa es, en su contextura moral, la filosofía.

Pasemos ahora a considerar la virtud de la magnanimidad que, como hemos dicho ya, los estoicos subsumieron en la de la fortaleza, y Santo Tomás, por lo menos tomado a la letra, también.

El sentido originario de la palabra *μεγαλοψυχία*, «grandeza de alma», era, según parece, el de generosa clemencia en el perdón de las ofensas. Gauthier⁷ ha puesto en relación un texto de los *Segundos Analíticos*, en el que Aristóteles tangencialmente se ocupa de la magnanimidad, con otros de la *Ética eudemia* y *nicomaquea*, para determinar el concepto aristotélico de esta virtud.

Hay que empezar por distinguir una «magnanimidad de los políticos» (Alcibiades, Aquiles, Ajax), que consiste en la conquista del mundo, en las grandes empresas, y una «magnanimidad de los filósofos», que es desprecio del mundo e impasibilidad ante las vicisitudes de la fortuna. En los *Segundos Analíticos* no se ve la posibilidad de lograr una síntesis de ambos conceptos. En la *Ética eudemia* se abstrae, como nota común, el sentido de la grandeza y, finalmente, en la *Ética nicomaquea* se alcanza el concepto plenario de la magnanimidad. Ser magnánimo es ser y juzgarse digno de grandes empresas. Es verdad que la aspiración a los grandes honores se presenta siempre en el magnánimo; pero estos se buscan en cuanto suponen una proyección y un reconocimiento exterior de la grandeza interior. Esta grandeza, por su lado positivo, es decir, en la pros-

peridad, tiende a la posesión del mundo; por su reverso, en la adversidad, desprecia al mundo. El retrato caracterológico que del magnánimo hace Aristóteles⁸ es espléndido y alcanza hasta lo psicosomático: ocioso e indolente, de andar pausado y voz grave, solo se mueve por lo grande, es independiente, acepta el honor, pero como inferior a él y, frente a lo que había de ser con el tiempo el canon de la moral burguesa, olvida pronto los beneficios recibidos.

Pero, como es sabido, la moral aristotélica, ponderadamente emprendedora, fracasó históricamente por un fracaso que, antes que a ella, concernía al hombre griego. La «autarquía» aristotélica contaba con el mundo. Sin embargo, el hombre de la época postalejandrina, lejos de sentirse capaz de dominar el mundo, se siente sojuzgado por las ciegas y sordas potencias que rigen el cosmos. Entonces la reacción estoica, no exenta ciertamente de grandeza, consiste en proclamar que el hombre verdaderamente digno de este nombre, el sabio, no necesita del mundo. La antigua «magnanimidad de los filósofos», el desprecio del mundo, prevalece sobre el espíritu de conquista. Entonces, como hoy, las gentes vivían un *temps du mépris*. El temple anímico de la resignación sustituye al del entusiasmo. Los distintos filósofos estoicos disputarán sobre si, en el cuadro de las virtudes, la *megalopsykhia* debe subordinarse a la *andreia*, o viceversa, o si tal vez ambas deben ponerse tras la *karteria*. Pero es una mera disputa de *nominibus*. Para el estoico, «hombre a la defensiva», como diría Ortega, la virtud consiste en ἀνέχου και ἀπέχου, en «sustine et abstinence»: el *sustinere* es ya toda la virtud.

Gauthier estudia luego la historia de la magnanimidad en la Edad Media a través de la escuela prehumanista con su bella definición «raisonnable emprise de hautes choses» («rationabilis aggressio arduorum»), Abelardo, el canciller Felipe y San Alberto Magno hasta llegar a Santo Tomás.

Santo Tomás, recuperando el pleno sentido humanista de Aristóteles y dándole un giro cristiano, ve en la magnanimidad virtud de la grandeza en cuanto tal, ante todo⁹, la grandeza interior que, en el hombre, criatura encarnada, demanda una irradiación exterior, consistente en el honor¹⁰. La magnanimidad en cuanto que el magnánimo emprende grandes tareas porque, naturalmente, espera darles remate, regula la pasión de la esperanza. La esperanza racional consiste, por una parte, en la confianza de obtener ciertas cosas por nuestras propias fuerzas, *tamen sub Deo*: es la virtud natural de la magnanimidad; pero, por otra parte, la esperanza racional —y sobreracional— consiste también en obtener otras *ex virtute Dei*, pero con nuestra propia cooperación: es la virtud sobrenatural de la esperanza¹¹.

La virtud de la magnanimidad consiste, pues, en la manera racional de esperar aquellos bienes naturales de cuya consecución nos sentimos capaces.

A la magnanimidad corresponden otras dos virtudes, la *fiducia* o confianza, que, por otro lado, es también muestra de fortaleza, y la *securitas*

(frente a la desesperación), que también, en cuanto libra de temor, tiene relación con la fortaleza.

Y, en fin, cabe mencionar todavía otra virtud, muy aristotélica, la *magnificencia*, que en el orden de la *poiesis* corresponde a la *magnanimidad* en el de la *praxis*. Así como la magnanimidad consiste en *agere* grandes azañas, la magnificencia consiste en *facere* grandes cosas¹². Es la liberalidad o generosidad virtud noble en contraste con la comercial economía burguesa. Las investigaciones sociológicas¹³ han mostrado que la economía de la donación, montada sobre la magnificencia, es anterior, con mucho, a la economía del contrato individual y del *do ut des*.

Capítulo 19

LA VIRTUD DE LA TEMPLANZA

El primer problema que plantea el estudio de esta virtud es el de si la *temperantia* de la ética cristiana recubre exactamente lo que significa la *σωφροσύνη* griega. A lo cual hay que contestar que no. La *sophrosyne*, más que una virtud, es un modo de ser, un *éthos*, una idea helénica de la perfección humana que sucede en parte a otra anterior que ya hemos estudiado, la *megalopsykhia*. En cambio, la *temperantia* cristiana es mucho más concreta, especial y determinada, es propiamente una virtud. De la *sophrosyne* no podría decirse, como dice Santo Tomás de la *temperantia*, que, moderando las pasiones concupiscibles, se refiere principalmente a la del tacto (el gusto es considerado en esta psicología como tacto del paladar). Agrega Santo Tomás que esta principalidad se debe a que las delectaciones del tacto son las mayores de todas. Pero lo que nos interesa sobre todo es el porqué de esto último: porque «omnes autem alii sensus fundantur super tactum»¹, porque todos los otros sentidos se fundan sobre el tacto. Desde Heidegger es frecuente oír que toda la filosofía occidental —que es toda la filosofía propiamente dicha— y aun la concepción del mundo occidental, se funda sobre un primado otorgado, con una cierta parcialidad, al sentido de la vista. Es posible que así sea; pero en este texto vemos que, por lo menos en principio, Santo Tomás no reconoce ese primado.

Muchas cosas hay sumamente actuales en la doctrina tomista de la *temperantia*². En primer lugar, que esta virtud se opone, no solo, como suele pensar la mojigatería moral, a la *intemperantia*, sino también, por otro lado, a la *insensibilitas*.

Otra afirmación que importa subrayar en la doctrina tomista es la de que la templanza, por ser una virtud subjetiva y por la materia misma a que se aplica, es inferior a las otras virtudes. Esto, que de ninguna manera lo habría dicho un pensador griego de la *sophrosyne*, está plenamente justificado para dicho de una actitud con respecto a la sensualidad, que es a lo que ha venido a parar, fundamentalmente, la templanza. (Con todo, debe añadirse que el vicio opuesto, la *intemperantia*, es el más embrutecedor, el que más rebaja al hombre.)

Sin embargo, la conexión existente entre las virtudes y los vicios y su complejidad en el *éthos* hacen a esta virtud mucho más importante de lo que podría parecer tras un estudio separado de ella. En efecto, y como ya dijo Aristóteles con un juego de palabras, es la salvadora o preservadora de la prudencia *σωζουσα την φρόνησιν*. ¿Qué quiere decir esto? Ya hemos visto que la prudencia es ante todo la virtud que nos asegura el sentido de la realidad. Ahora bien, lo primero que nubla la intemperancia es la realidad plena y objetiva para no dejar percibir más que el interés subjetivo que la hace «deseable». La lujuria, por ejemplo, en cuanto «abstrae» de la realidad una única nota, empobrece la mirada, la desvía por el estrecho cauce de lo sexualmente concupiscible. Evidentemente, la intemperancia en cuanto «vida disoluta» supone también la pérdida de la fortaleza. Y, en fin, subrayemos esta nota frente a la moral obsesiva y unilateralmente antisexual. Santo Tomás pone la razón de pecado del adulterio y la del «fornicatio simplex» en la injusticia que en esos actos se comete contra el cónyuge y contra la prole, respectivamente³.

Ya hemos dicho que para los griegos la *sophrosyne* era toda una conformación de la personalidad, una actitud general ante la realidad y una manera armoniosa de concebir la relación entre el alma y el cuerpo. Los griegos de la época clásica, cuya ética era estética —resuérdese el ideal de la *kalokagathia*—, vieron en la *sophrosyne*, ante todo, su *belleza*. Fueron, más tarde, los estoicos y, en parte, los cristianos quienes pusieron el acento de la *temperantia* más bien en la ascesis. Santo Tomás, sin embargo, conservando como un reflejo de la concepción antigua, advierte que la *temperantia* es condición para percibir la belleza de la realidad. Porque el hombre, a diferencia de los animales, puede deleitarse no solo con el tacto y en lo que atañe a la conservación de la naturaleza humana, sino también, con una complacencia desinteresada, «propter convenientia sensibillum», en cosas tales como, «un sonido bien armonizado»⁴.

Santo Tomás distingue en la *temperantia* partes integrales, subjetivas y potenciales. Partes integrales son la *verecundia* —*αἰδώς* y *αἰσχύνη* de los griegos—, que, según Aristóteles y Santo Tomás, es más bien semi-virtud porque no es voluntaria, le falta perfección y, diríamos hoy, también interiorización⁵; y la *honestas*, que Santo Tomás llama «spiritualis pulchritudo», y que es en realidad la virtud en general («*bonum honestum*» es el bien moral). Adviértase en este concepto de la *honestas*, igual que en el de la *justicia*, virtud general (*facere bonum* y *declinare a malo*), cómo la conexión entre las virtudes remite, más allá de cada una de ellas, a su raíz unitaria, el *éthos* o personalidad moral.

Las partes subjetivas de la *temperantia*, abstinencia, sobriedad y castidad, regulan cada una de las tres grandes necesidades humanas. Como es bien sabido, la ebriedad, vicio opuesto a la sobriedad, puede proceder más que de intemperancia, de falta de fortaleza, de temor y huida de la realidad.

Las partes potenciales son la continencia, la clemencia, la mansedumbre y la modestia. La continencia es clasificada como parte potencial porque es imperfecta y, según Aristóteles, semivirtud, más que virtud, ya que el sojuzgamiento en que consiste acredita que la parte concupiscible no está aún sosegada, sino meramente sometida, que no hay armonía. Fueron los estoicos quienes al hacer consistir al hombre exclusivamente en su parte racional, la elevaron a virtud plena —«in seipso se tenere»— e incluso a la virtud principal. La distinción entre *ἀεὶχράτεια* y la *σωφροσύνη* es importante: 1) históricamente, porque, como acabamos de decir, afirma la unidad cuerpo-alma frente a cualquier «espiritualismo» y porque descubre que la virtud no es solo «prudencia», es decir, cosa de la inteligencia simplemente, como pensaba Sócrates, sino también, por un lado, «armonía»; por otro, «firmeza»; y el vicio, además de ignorancia, «infirmidad» y fealdad o deformación moral; y 2) desde nuestro punto de vista de una ética centrada en el *ἔθος*, porque manifiesta que lo plenariamente moral, lo que constituye la *ratio virtutis*, es su apropiación o realización plena, su conversión en «segunda naturaleza»: lo que manifiestamente no ocurre en la *ἀεὶχράτεια* o *continentia*, que es lucha en acto y escisión interna⁶.

La clemencia es la virtud moderadora de la acción o punición exterior, así como la mansedumbre (*makrothymia*, el ser «tardo en airarse») es moderación de la pasión misma. El vicio opuesto es la iracundia o exceso de ira. La ira en sí misma no es vicio, sino pasión, y por eso, el defecto de ira es vicioso. En la punición debe distinguirse, según se proceda, *cum passione* o *ex passione*. El proceder apasionadamente, siempre que al apasionado le asista la razón, está muy lejos de ser vicioso. Lo vicioso es proceder movido solamente *ex passione*, por la irracional pasión.

La *modestia*, virtud moderadora en aquellos casos en los que no es tan difícil contenerse como en los anteriores, se subdivide, según Santo Tomás, en humildad, estudiosidad y modestia en los movimientos exteriores, en el ornato y «circa acciones ludi». La teoría tomista de la humildad es sumamente problemática. La humildad es una virtud esencialmente religiosa y específicamente judeocristiana. Su vicio opuesto, la soberbia, poco o nada tiene que ver con la *hybris*, que es falta de medida y no-conformidad del hombre con los límites que el *nómos* de la naturaleza ha fijado a su *status* y condición⁷. Naturalmente, Aristóteles no habla para nada de la humildad, porque los griegos, cuyo ideal de vida era la *megalopsykhia*, incluso en su relación con la divinidad —a la que, como vimos, se intenta ascender por el *eros*—, la desconocieron existencialmente. Santo Tomás, falto de sentido histórico y sin conciencia suficiente aquí para la novedad del cristianismo, intenta probar lo contrario⁸: la humildad sería la *metriotes* de que habla Orígenes⁹ y de la que si Aristóteles no lo hace es¹⁰ porque solo se ocupa de las virtudes en cuanto se ordenan a la vida civil. De esta manera Santo Tomás se ve conducido a confundir la virtud del humilde con la actitud del *temperatus*. En lo que se refiere al bien arduo sería necesaria una doble virtud: la magnanimidad, para tender a él razonablemente, pero tam-

bién la humildad para no tender inmoderadamente¹¹. Evidentemente, la auténtica humildad no consiste en esto. Pero como hace notar Gauthier, otro aristoteliasta de orientación pagana, Siger de Brabante, saca la consecuencia lógica del error tomista: la magnanimidad es la virtud de los grandes, en tanto que la humildad es la virtud de los mediocres, que conocen sus limitaciones. Nietzsche, con su distinción entre la moral de los señores y la moral de los esclavos, no está muy lejos.

Todo el error procede de no ver la novedad existencial de la humildad frente a la concepción helénica de la vida (las virtudes, como ya adelantamos y en el capítulo siguiente pondremos de manifiesto, se descubren empíricamente, en la experiencia histórico natural y sobrenatural). Es el fervor helenista el que descarría aquí a Santo Tomás. Para poder asimilar la humildad a la *metriotes* se ve obligado a ponerla bajo la virtud de la templanza, en vez de hacerlo, como lo habían hecho San Agustín y todos los medievales, bajo la virtud de la *iustitia* y la *religio*. Personalmente creo¹² que la concepción de la *religio* como justicia es insuficiente porque la «religio» es más profunda y oscura, más «religiosa» que un acto o un hábito de justicia. Pero, al menos, la concepción agustiniano-medieval compensaba esta unilateralidad poniendo junto a la «justicia religiosa» una virtud tan auténticamente religiosa como la humildad¹³. Santo Tomás, al desplazarla de este lugar, debilita su doctrina de la *religio* y desnaturaliza la humildad, confundiéndola con una virtud helénica, secundaria, dentro de la concepción de su tiempo. ¿Podía admitirse la conclusión de Siger de Brabante? Ciertamente no. Pero entonces, ¿qué salida quedaba? Tal vez la de que magnanimidad y humildad no se contradicen, porque la primera se refiere al hombre «in sensu composito», con Dios, y la segunda, «in sensu diviso» de Él, por decirlo así. El hombre, si se considera absolutamente, esto es, comparado con el Absoluto y dejado a sí mismo, tiene que sentirse miserable y humilde. Pero el hombre, unido al Absoluto, esto es, sabedor de que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y destinado a Él, sin dejar de ser humilde respecto a su miseria, se convierte en magnánimo en cuanto a sus dones y posibilidades, que le vienen de Dios. Y el *Magnificat* es el más hermoso y profundo cántico para proclamar esta unión de la humildad y la magnanimidad.

Lo enormemente positivo de Santo Tomás, más allá de sus errores históricos y sus equivocaciones técnicas, es su sentido de la grandeza natural—virtud de la magnanimidad— frente a la depreciación de las virtudes naturales, consideradas desde la altura de las sobrenaturales, actitud que, proveniente de los *splendida vitia* de San Agustín, mantuvo San Buenaventura con respecto a las tesis tomistas. Porque lo sobrenatural, lejos de rebajarse, se realza más al elevar lo natural.

La estudiosidad es la templanza en cuanto al apetito de conocer y saber. Se opone, por una parte, a la negligente indiferencia; pero, por la otra, a la curiosidad. La ascética cristiana ha considerado siempre que es pecado el comer la manzana del árbol del conocimiento del bien y del mal para

ser como dioses. La curiosidad o está en conexión con la soberbia —saber supersticioso de lo que no se debe, utilización mágica de lo sobrenatural, aprender acerca de las criaturas sin referencia a su fin, Dios, o querer aprender lo que está por encima de nuestras facultades¹⁴—, o está en relación con la frívola avidez de novedades, la *Sorge des Sehens*¹⁵, el *divertissement* pascaliano, el aturrido y disipado manoseo de todo hablando de oídas, sin detenerse, sin profundizar, con una fiebre de «sensaciones» e «impresiones» que, como dice Pieper, nos lleva a tirar cada día la realidad cotidiana como se tira un periódico ya hojeado. Pero tanto en uno como en otro caso, vinculada a la soberbia o a la «evagatio mentis», la curiosidad procede siempre de la «experiendi noscendique libido», de esa «concupiscencia de los ojos», que unas veces conduce a la «concupiscencia de la carne» y otras a la «soberbia de la vida»¹⁶.

La modestia se refiere también a los movimientos exteriores y al ornato —es el sentido en que se predica a las jóvenes que tengan «modestia cristiana»— y, finalmente, a los juegos, diversiones y entretenimientos. El hombre no puede trabajar continuamente, necesita descanso. Santo Tomás cita¹⁷ un ejemplo tomado de las *Collationes Patrum*, según el cual San Juan Evangelista había comparado al hombre con un arco que, si estuviese siempre tenso, se rompería pronto. La diversión, como veremos en el capítulo 22, ocupa un puesto importante en la vida del hombre. Por eso es necesaria una virtud que la regule, y esta virtud es la *eutrapelia*.

Capítulo 20

DESCUBRIMIENTO HISTORICO DE LAS DIFERENTES VIRTUDES MORALES

Las virtudes tienen una historia, la historia de su descubrimiento y apropiación primera, la historia de su revelación en el caso de las virtudes teológicas. La historia de las virtudes coincide con la historia de la ética, pero comprendida esta como *ethica utens* o moral vivida y no meramente como *ethica docens* o moral filosófica. Por consiguiente, el ámbito que este capítulo habría de cubrir es mucho más vasto que el de los usuales tratados de historia de la ética. Sabemos que, en el plano de la «moral como estructura», el hombre es inexorablemente moral, porque su vida no le es dada, sino que, honesta o inhonestamente, tiene que hacerla por sí mismo. En el plano de la «moral como contenido», la etnología, la historia, la antropología y la sociología histórica de la moral nos muestran que todos los pueblos de la tierra han poseído y poseen un código o conjunto de normas rectoras de la conducta. Por tanto, una historia completa de la *ethica utens* tendría que comenzar con el origen de la humanidad. Naturalmente, en este capítulo no se trata ni siquiera de resumir rápidamente la historia conocida de las *moeurs* o *mores*. Nuestro propósito se limita a mostrar, con unos cuantos ejemplos históricos, que, efectivamente, las virtudes y, en general, las distintas actitudes morales tienen una historia. Con esta afirmación, evidentemente, no se sostiene ningún evolucionismo o relativismo y ni siquiera se infirma la validez universal, que puede mostrarse empíricamente, de los principios morales generales¹. Lo que ocurre es, como ya sabemos, que estos principios, de validez universal, se han desarrollado en los distintos pueblos y civilizaciones conforme a diferentes direcciones, según las diversas «líneas de fuerza» que constituyen las diversas ideas del hombre y de su perfección. Por otra parte, es manifiesto que los pueblos antiguos no han concebido nunca una perfección ética separada —idea completamente moderna—, por lo cual lo ético se confunde, por arriba, con lo religioso y, por debajo, con las prescripciones jurídicas. La variedad moral que puede observarse procede, por tanto, en primer término, de la preferencia en la idea del hombre y su perfección; esto es, de la preferencia entre este o el otro *éthos*, entre los muchos éticamente buenos que son posibles. Pero también, y en segundo lugar, pueden darse, y de hecho se han dado, errores de conocimiento (no de

sentido) moral. Por ejemplo, el de enterrar a la viuda con el cadáver de su marido, con lo que el principio de la fidelidad conyugal es conducido a una monstruosa aplicación. Repito que las sumarias indicaciones que siguen tienen por objeto, más que la información sobre el tema, la incitación a los estudios de *ethica utens* o moral vivida, para corregir los excesos de «apriorismo» y «sistema» a que suelen tender nuestros tratados de ética.

En el antiguo Egipto, una religión de inmortalidad, justicia y «obras» buenas imprime su cuño a la moral, eminentemente activista y preocupada del «rendimiento», según un módulo de cerrada perfección. Justicia en el mundo, dictada por el Faraón, que, intérprete del verbo divino, manifieste la ley, *hap*; y justicia ultramundana, lograda por *justificación* o defensa del muerto ante los dioses. «Juicio de los muertos», confesión de no haber hecho nada malo, de no haber dejado a nadie morir de hambre, de no haber hecho llorar a nadie, de no haber matado ni hecho matar a nadie, etcétera; y sentencia manifiesta por la Balanza, en uno de cuyos platillos se ha puesto el corazón del muerto y la verdad en el otro.

En la antigua China, el sentido ético lo representó Confucio frente a la tendencia mística de Lao-Tsé, por más que fuese común a ambos la idea del «Tao» o camino del cielo, que para Confucio —perdónese el carácter aproximativo y telegráfico de estas notas— viene a coincidir con la «virtud». La ética china estriba en el cultivo de las buenas disposiciones, mucho más que en la lucha contra el mal. El hombre es bueno por naturaleza, y la ética, que tiende a desarrollarse como «ética política», tiene por objeto la contribución del orden humano a la armonía universal. Se comprende muy bien que la afinidad electiva, y no la casualidad, empujase a los «filósofos» del siglo XVIII a interesarse por la moral de Confucio.

En contraste con ella, la moral del Japón se caracteriza por su fuerte *éthos*, articulado en virtudes viriles, militares y un gran sentido del honor, que, frente al apacible «humanismo» chino, conduce con frecuencia a extremos de un «sobrehumanismo» inhumano.

La ética hindú se distingue por su carácter negativo y su tendencia a liberar o «desencadenar» al hombre del mundo mediante la negación de la vida individual, mediante la negación, sobre todo, de la *cupiditas* del vivir individual. Hay un desconocimiento de la realidad ético-personal del pecado —las palabras «bien» y «mal» carecen de sentido moral— que es transportado íntegramente al plano cósmico-metafísico. (Es, para decirlo en términos de la teología cristiana, como si el pecado personal se disolviese, sin dejar residuos, en el pecado original, pero entendido este no como «falta», sino como *Karman*.) Este vacío ético se sustituye por una moral de la compasión universal. Por lo demás, y como se sabe, el budismo constituye, entre otras cosas, una aguda eticización de la concepción brahmánica, que era mucho más predominantemente religiosa.

La moral oriental más afín a la europea y más señaladamente ética es, sin duda, la del Irán, por más que la actual moda iranista de investigación haya exagerado probablemente el acercamiento y la influencia ira-

nia sobre Grecia. Contra lo que tradicionalmente se decía, la religión irania no es propiamente dualista porque Ahura Mazda está por encima de la síntesis (la religión rigurosamente dualista fue el servanismo y no el mazdeísmo). Es una religión de lucha moral, de reforma de la vida y de afirmación del mundo y del principio del bien. El momento de la elección es puesto de relieve en esta ética decisionista, en la que el hecho de «tomar partido» reviste más importancia que el «contenido» de las acciones y en la que se valoran mucho también la buena intención y la verdad en contraste con la mentira.

Babilonia vivió en gran proximidad, no sólo física, sino también espiritual, a Israel. Las realidades religiosas —pecados, gracia— prevalecen sobre los puntos de vista éticos. Los investigadores han encontrado manifestaciones paralelas a la historia de Job y a la revelación de los Mandamientos.

Dando ahora un gran salto a Occidente, la ética de los antiguos germanos se caracteriza por su sentido del honor, que aparece como el principio ético fundamental y el «marco» de las demás virtudes. Los estudios de las «sagas» islandesas han mostrado la existencia de once palabras diferentes para la de «honor» y nueve para la de «deshonor». También las virtudes de la libertad y la valentía —vindicación de las ofensas frente a la cobardía— son muy estimadas, y asimismo la amistad y fidelidad (*Sippengenossen*, séquito).

Naturalmente, la moral vivida más estudiada ha sido la moral helénica. Debemos distinguir en ella diferentes fases. La ética homérica es noble, heroica y guerrera. En ella alcanzan su apogeo las virtudes de la *megalopsykhia*, la *eleutheria* y *eleutheriotes* y la *megaloprépie* (magnanimidad, señoría liberal, generosidad magnificente y munificente). También el *aidós* y la *aiskhyne*, que consistían en el pudor de las malas acciones² ante los otros y ante sí mismo, en el respeto a lo que merece consideración, en el sentido del honor y el pudor: «ten *aidós* ante ti mismo y no tendrás *aiskhyne* ante nadie» es una máxima, ya tardía y racionalizante, de esta moral, procedente de Teofrasto, según Estobeo.

La ética clásica es fundamentalmente una ética de *sophrosyne*³, de *mesotes* y de *metriotes*. «Meden agan», de nada, demasiado (ni siquiera la felicidad: recuérdese la leyenda del anillo de Polícrates), frente a la *hybris*: moderación que, según vimos, nada tiene que ver con la humildad⁴.

Junto a estas morales primariamente vividas, se dieron en Grecia otras primariamente pensadas: la socrática de la *phronesis* o prudencia, la platónica de la *dikaiosyne* o justicia general y la aristotélica, que es una síntesis —empírica en alto grado y en el mejor sentido— de todo lo anterior.

A grandes rasgos, la tercera fase de la moral vivida de los griegos es la estoica (o, si se quiere, estoico-epicúrea). A través de la apología y el relato de la muerte de Sócrates por Platón, se hace el descubrimiento

tardío del concepto de το δεον y τα δεοντα, el deber y los deberes. También, como ya hemos visto, acontece el tránsito de la *megalopsykia* de los políticos guerreros a la de los «filósofos» (desprecio del mundo ante la imposibilidad de dominarlo: la lechuza de la «filosofía» levanta su vuelo en el crepúsculo). Una moral enteramente a la defensiva presenta como su lema el «*anekhou kai apekhou*» (soporta y renuncia), en tanto que la *ἐγκράτεια* o *continentia* es elevada por Panecio a la categoría de virtud fundamental.

La ética romana lo es, por una parte, del *honor* y la *dignidad* (la *semetotes* griega), pero en ella el frescor germánico y helénico se trueca por una solemnidad un tanto exterior; y por otra parte, en su mejor época fue una moral de tipo tradicional, del *mos maiorum*. Por influjo del estoicismo, de la antigua *obligatio* jurídica, se pasa a la concepción ética de los *officia* o deberes de estado.

La magnanimidad romana, tal como la presentaron los poetas (Ennio, Plauto), era la del *magnus homo* por sus hazañas, con indiferencia para el contenido moral. Son los defensores de la República —Catón, Cicerón— quienes descubren el *magnus animus* o la *magnitudo animi*. La República es presentada por ellos como el régimen de la *honestas*, y Bruto como el paladín de la virtud. (Compárese con la afirmación de Montesquieu: el principio de la monarquía es el honor; el de la república, la virtud).

Israel representa, por antonomasia, en el conjunto de la Historia, la subsunción del principio moral en lo religioso. Por eso el bien es comprendido como la voluntad de Dios y las virtudes judías son siempre virtudes religiosas: así la fe-confianza o fiducia, la esperanza —esperanza mesiánica—, que es siempre positiva y no en principio neutral, *elpis*, que lo mismo puede ser *euelpis* que *dyselpis*, como la griega, la *upomóne*, que es paciencia (en el sentido de Job) que no coincide con la *karteria* o paciencia griega ni tampoco exactamente con nuestra «paciencia». (Los apologetas, en su noble afán por presentar el mundo griego como precristiano, tienden a asimilar los conceptos hebraicos a los helénicos e inducen así a confusión.)

El cristianismo no es, evidentemente, un nuevo sistema de moral vivida, ni Jesús puede ser puesto junto a Confucio o Budha que, aun siendo reformadores religiosos, fueron también, y quizá más, maestros de moral. Pero Jesucristo establece una nueva relación entre el hombre y Dios, de la cual surge una nueva actitud moral y un nuevo *éthos*. La *agápe* o *charitas*, de la que ya hemos hablado, siendo una virtud teológica, informa la ética cristiana. Esta, por obra de sus pensadores, se propone el problema de asimilar la ética griega. Naturalmente, esto no es posible más que a medias. La justicia, por ejemplo, no puede ser ya *toda* la virtud porque el hombre se sabe ahora incapaz, por sí mismo, de ser justo. La magnanimidad plantea el difícil problema, al que ya nos hemos referido, de su conjugación con la humildad, y con frecuencia prevalece, en el seno del cristianismo, la inclinación estoica al *contemptus*

mundi. La *temperantia* cristiana mal podía coincidir ya con la *sophrosyne* griega, virtud propia de una ética estética. Por eso, en el ámbito del cristianismo propende a convertirse en *ascetismo*. Pero ya hemos visto que Santo Tomás, tanto en lo que concierne a la *temperantia* como en lo que atañe a la magnanimidad, consigue, en definitiva, salvaguardar el sentido humanista, que es uno de los grandes bienes heredados de la Antigüedad. Durante la Edad Media la justicia particular es comprendida, sobre todo, como justicia distributiva. Pero la distribución se entiende que debe hacerse no tanto conforme a las necesidades vitales, como en la lucha moderna por la *justicia social*, sino conforme a las necesidades representativas dentro del *status* a que se pertenece. En la época moderna pasan al primer plano la justicia conmutativa y la honradez comercial. El nuevo espíritu de empresa y la *vocatio* intramundanos, fomentados por el calvinismo, propugnan, frente a las *monkish virtues*, la virtud del trabajo, la laboriosidad y también la previsión, la *industria* y la *cura* o cuidado intramundanos.

Como ya vimos, la prudencia comienza por desnaturalizarse, para caer luego en el descrédito. El amor caritativo al prójimo se seculariza y surge así la filantropía o *benevolence*, que en el Continente se funda racionalmente, mientras que en Inglaterra se monta muy directamente sobre el sentimiento de simpatía. La antigua *pietas* se convierte en la moderna virtud del patriotismo, en tanto que a la *obediencia* se le da un sentido mucho más riguroso que antes. La *temperantia* medieval, tan equilibrada, como vimos, en Santo Tomás, pasa a ocupar un lugar predominante por obra del puritanismo y el jansenismo en la moderna moral burguesa. «La virtud en la mujer» o «una mujer honrada» son expresiones que, como la palabra «honestidad», comienzan a referirse exclusivamente a lo sexual; y paralelamente, un «hombre honrado»⁵ empieza a significar unilateralmente honrado en sus relaciones comerciales, de tipo conmutativo. La moral moderna, estrechándose como jamás había ocurrido, ha sido una moral económico-individualista y sexual. Las llamadas moral del «*honnête homme*» y moral del «*gentleman*», no han constituido en esta evolución desde lo religioso y nobiliario —honor estamental— a lo secular y económico, más que peldaños intermedios.

El resultado de esta evolución histórica —continuamos hablando en líneas muy generales— ha sido la existencia en el ámbito de la cultura occidental de dos morales diferentes, una protestante —secularizada— y otra católico-latina. La segunda continúa teniendo una raíz religiosa y por eso tienen un valor central dentro de ella la virginidad (cuyo sentido ha sido, en todas las civilizaciones, el de ofrenda a la divinidad), la indisolubilidad conyugal (el hecho de que los tratadistas afirmen, con razón, que esta es de derecho natural, no obsta a que, como moral vivida, se apoye en un fundamento religioso y en los pueblos, incluso muy religiosos, como el judío, si no es religiosamente exigida, no se practica) y la procreación (carácter sagrado de la fuente de la vida). Por el contrario, la

moral protestante secularizada considera todas las relaciones humanas desde el punto de vista de una ética de la lealtad y la palabra dada y desde el punto de vista de la justicia. Si desaparece la injusticia para la prole, la fornicación es una pura relación intersexual ajena al orbe de la moral. Análogamente, el matrimonio es un compromiso libremente contraído, y, por tanto, transgresión —adulterio— es moralmente censurable. Pero, en cambio, la voluntaria separación, el divorcio, que retira —por mutuo disenso o por falta de cumplimiento de una de las partes— la palabra dada, debe ser admitido según esta moral. Lo que no impide que subsista o pueda subsistir la aspiración al matrimonio único, pero como *desideratum* (casi en el sentido de los consejos evangélicos). Es éticamente valioso el libre compromiso de la vida para siempre; pero hay que contar con el posible fracaso que debe, en lo posible, remediarse. Los adeptos a tal concepción confían en que esta moral, de exigencias menos elevadas ciertamente que la otra, fundada y aureolada religiosamente, compensa la menor altura en cuanto a exigencia con una mayor altura en cuanto a cumplimiento; es decir, que se dan en ella menos casos de perfecta unicidad del vínculo conyugal, pero en cambio menos adulterios también (y ninguna disolución del vínculo obtenida tal vez mediante declaraciones falsas, etc). Se renuncia así a un ideal a su juicio demasiado elevado y, mediante unos preceptos más fáciles de cumplir, se espera obtener una mayor moralidad *real* (concebida la moralidad según el patrón de la lealtad en los compromisos intramundanos). Naturalmente, esta compensación *real* habría de ser comprobada empíricamente, lo cual no deja de presentar dificultades ⁶.

Un peligro de la moral católico-latina es ciertamente el de la tentación de salvar los principios, aun cuando la práctica real quede a una distancia abismal de aquéllos. Es, pues, en el esfuerzo por abreviar la distancia entre el precepto y el cumplimiento donde se presenta aquí el problema más grave. Por lo demás, en cuanto a la cuestión de principio, si fuese posible una ética separada de la religión, tendría razón la moral protestante secularizada; pero ya hemos visto a lo largo de este libro, y especialmente en su primera parte, que la ética se abre necesariamente a la religión, tiene que desembocar en ella porque separada es insuficiente e incluso termina en la negación de sí misma.

Otro aspecto, en realidad más grave, de la práctica moral católico-latina es el de su unilateral «espiritualismo» individualista. Su fundamentación en una religiosidad —como ha sido la religiosidad moderna— de tipo individualista, ha hecho que los países a que se extiende el ámbito de su vigencia se hallen, desde el punto de vista de la justicia social, moralmente más atrasados que los otros. Y no solo en esto, sino en general en todo lo que concierne a la moral en su relación con la economía. Una espiritualidad muchas veces —sabiéndolo o sin saberlo— farisaica, ha conducido, en su descuido del orden económico, a este *escándalo*, no diré que del catolicismo, pero sí de los católicos.

Creo que son estos problemas vivos, y también el de las virtudes que más necesita nuestro tiempo —las virtudes para los conflictos que tienen planteados el hombre y la sociedad—, así como la actuación, incluso con un cambio de nombre si necesario fuese, de ciertas virtudes, muy necesarias y poco acreditadas (por ejemplo, la prudencia)⁷, los problemas que debe plantearse el moralista, y no el de elaborar o reelaborar un más perfecto cuadro de virtudes. Hay que reaccionar contra el sistematismo y dar vida auténtica a las virtudes, sacándolas del casillero donde un tanto rutinariamente acostumbran ponerse, haciendo ver que en realidad trascienden todos los cuadros, porque, como manifestaciones que son de un *éthos* unitario, se hallan, más allá de todas las clasificaciones, estrechamente vinculadas entre sí. En este sentido hemos procurado mostrar que virtudes tan actuales como la de la veracidad, la de la autenticidad o la de la libertad, se salen del marco de la justicia en que se tiende a ponerlas y, al entroncar con otras, comprometen en realidad al hombre entero, a su *éthos* o personalidad moral.

Por otra parte, como reacción frente al refugio burgués en la *virtud privada*, es menester dar toda su importancia a la virtud de contenido más social, la justicia. El hombre moral de nuestro tiempo, y muy en particular el cristiano, deben tomar sobre sí como principal la tarea de la lucha por la justicia. Nadie puede permanecer ya neutral ante su demanda. El que no milita en pro de la justicia, en realidad ha elegido —inhibitoriamente, que es la peor manera de elegir— la injusticia. La conciencia y asunción de todas nuestras responsabilidades es una de las virtudes más necesarias al hombre de hoy. Pero esa virtud tiene dos caras: por una de ellas consiste en «aceptación»; por la otra es la virtud del «hereje», como dice Jaspers, del *revolté*, como dice Camus: esto es, del que, cuando es menester, sabe decir «no» al «sistema», al «régimen», a la presión de la realidad política y social, cuando son injustos, y recluirse si la lucha por el momento es imposible en el aislamiento y la soledad. Pero aislamiento y soledad presentes siempre, con su silencio, con su no-complicidad, con su protesta, en el mundo del que no podemos ni queremos evadirnos.

Otro de los problemas más importantes hoy, y en íntima conexión con lo que acabamos de decir, es el del enfrentamiento de nuestra moral con las dos más pujantes hoy, la marxista y la existencialista. El comunismo tiene, probablemente, un profundo sentido ético, como realidad política existente frente al mundo burgués: el de forzarnos a luchar por la justicia social (probablemente un imperialismo mundial de tipo burgués se volvería perezoso desde el punto de vista ético-social) y, por tanto, el de un reproche viviente, el de una terrible acusación para nosotros. Por otra parte, la moral vivida del existencialismo, la moral de la situación, de la libertad, de la elección e invención personal, o como quiera llamársela, en medio de sus graves errores, nos ha hecho dos grandes servicios: refutar existencialmente el neutralismo del hombre «privado»,

hacernos descender, más allá de nuestras máscaras y autoengaños, a asumir toda nuestra responsabilidad ética, directa o indirecta, individual o solidaria, heredada o actual; y cobrar conciencia de que el hecho de que haya gentes menores de edad, desde el punto de vista ético, es solamente eso, un hecho, de ninguna manera un ideal moral: el auténtico reconocimiento del prójimo como tal implica nuestra voluntad de respetarle y ayudarle a asumirse y a realizarse a sí mismo, es decir, a la incorporación personal de su propio *étos*.

En nuestro tiempo casi todo el mundo espera su bien, no solo material, sino también moral, de un determinado régimen político, el comunismo, la democracia, etc. Y, sin embargo, la libertad, por ejemplo, ningún régimen político nos la puede dar porque antes que una actitud política es una actitud personal, esto es, una virtud. Es menester desplazar el centro de nuestras preocupaciones desde lo político a lo social, por un lado, a lo personal por otro. La salvación de los pueblos, como de los hombres, es antes personal y social que política. Y la educación moral, que es también, claro está educación política —la auténtica educación, tan descuidada por nuestros educadores— es una de las grandes tareas por cumplir.

Capítulo 21

EL MAL, LOS PECADOS, LOS VICIOS

El objeto de la ética no consiste solamente en el estudio del bien moral y de los actos y hábitos buenos, sino también, por su reverso, en el estudio del mal y de los actos y hábitos malos.

El mal no existe en sí, junto a las otras cosas: κικόν παρά τὰ πράγματα¹. Esta afirmación aristotélica, al lado de aquella otra del comienzo de la *Ética nicomaquea*, «el bien es lo que todos apetecen», constituye el fundamento de la ética. El mal no es sino el ente mismo en cuanto inconveniente al apetito, su imperfección. Y la malicia o maldad consiste en la negación o privación de la rectitud debida *in agendo*. El hombre está constituido de tal manera que nunca puede apetecer sino el bien: está *ligado* al bien, como lo está a la felicidad, y solo *per accidens*, al buscar su bien desordenadamente, causa el mal. Puesto que nadie ejecuta un acto en cuanto malo, sino siempre *sub ratione boni*.

Esta concepción aristotélica es también la de San Agustín y Santo Tomás. El mal y el bien, dice el primero, son excepciones a la regla según la cual los atributos contrarios no pueden predicarse en un mismo sujeto. Pues el mal nace del bien y no puede existir sino en función de él². El mal no tiene causa esencial, sino accidental; no tiene causa eficiente, sino «deficiente», como que procede de una «defección»³. Santo Tomás repite esta doctrina⁴, y además agrega que el mal, por mucho que crezca, por mucho que se multiplique, nunca consumirá o agotará el bien, puesto que este es su *subiectum*. Y aunque en el orden moral puede haber una *deminutio in infinitum*, al mal le acompañará siempre en su progreso la naturaleza que permanece y que es buena, puesto que es *eus*⁵. Asimismo es imposible la existencia de un *summum malum*, puesto que tendría que existir separado del ser, lo que es contradictorio⁶.

El mal no es, por tanto, más que «privatio eius quod quis natus est et debet habere»⁷. Y el mal moral, privación del bien debido o contrariedad a él *in agendo*. Sin embargo, se suele decir del pecado que es aversión a Dios. La palabra aversión tiene dos significaciones, próximas, pero diferentes. Significa «apartamiento» y significa «odio». ¿Se puede odiar el bien, es decir, llamando a las cosas por su nombre, se puede odiar a Dios? El Dios verdadero no es nunca Otro. Nos envuelve y nos sos-

tiene, «en Él vivimos, nos movemos y somos», no podemos, por tanto, enfrentarnos con Él. Pero el Dios concebido como Dios particular sí que es Otro. Y a ese Otro podemos odiarle abiertamente si se opone a nuestros afanes y designios. Piénsese en el protagonista de *The end of the affair*, la novela de Graham Greene. El sacerdote que en ella aparece le llama, con razón, «a good hater», un gran odiador. Odiador de Dios, que le ha arrebatado a su amada. Sí, el hombre, por amor desordenado a otro bien, puede odiar a Dios.

Pero «aversio», en latín, no significa tanto como odio. Significa apartamiento. El hombre se aparta del Bien porque es atraído por un bien. Así, pues, incluso en el pecado se busca el bien. Incluso cuando se apetece el mal, se apetece por lo que tiene de bueno o, como dicen los escolásticos, «sub ratione boni».

¿Puede, sin embargo, hacerse el mal por el mal mismo? Tres filósofos actuales, Nicolai Hartmann, Karl Jaspers y Hans Reiner, se han planteado este problema.

Hartmann afirma que puede concebirse la voluntad del mal por el mal, la «teología del mal», como él dice, pero solo en la idea. Es lo que llama «la idea de Satán». La figura de Satán haría lo que el hombre no puede: buscar el mal por el mal, apeteecer la aniquilación⁸.

Karl Jaspers viene a coincidir con Hartmann en este punto. Para él existe el mal solo porque existe la libertad. Solamente la voluntad puede ser mala. Ahora bien, la mala voluntad absoluta sería el pleno y claro querer de la nada contra el ser. Pero esta mala voluntad absoluta no es ni puede ser una realidad: es una construcción, es Satán, es una figura mítica.

Hans Reiner discrepa de esta concepción. Según él, la búsqueda del mal no es una pura «idea» inaccesible como realidad al hombre, sino que se da de hecho en él, como han hecho ver, a su parecer, los caracterólogos. «El placer de la venganza —escribe— solo en parte puede explicarse por un apetito desordenado de justicia. La alegría por el mal ajeno, la envidia sin el menor provecho propio, el placer de atormentar a los animales y, con mayor razón, el de ver sufrir a los hombres, muestran que, contra lo que pensaba Aristóteles y la Escolástica, a veces, por desgracia, se busca el mal *sub ratione mali*»⁹.

¿Qué debemos pensar de esta última posición? ¿No se introduce con ella un principio maniqueo? Creo que sí. Xavier Zubiri ha obviado este peligro reconociendo, sin embargo, plenamente, los fueros del mal. Zubiri distingue los conceptos de «potencia», «posibilidad» y «poder». El mal es mera privación, no se da razón formal positiva de él, por tanto no puede ser una potencia. Pero puede convertirse en poder —poder malféfico— si se acepta la negación en que consiste, si se da poder a la posibilidad —esto es, si se aplica la energía psicofísica a la posibilidad de negación—, si se naturaliza o encarna así, psicofísicamente, esa posibilidad. Solo de este modo, como posibilidad aceptada y decidida —pe-

cado, vicio— adquiere una entidad real, se *apodera* del hombre que empezó por *darle poder* y le hace «malo». De aquí los dos aspectos que el mal presenta: el aspecto de «impotencia» y el aspecto de «poderosidad». El pecador siente que no puede hacer lo que debe (sentimiento de «defección», de «caída», de «empeccatamiento»); o bien, se siente en posesión de un poder maléfico (sentimiento de «malicia», de preferencia decidida por el mal, aunque siempre bajo razón de bien —fuerza, poder— para quien lo comete). No hay, pues, una búsqueda del mal por el mal. Pero hay algo bastante próximo a ella: es el sentimiento del poder maléfico. Por eso la soberbia es el primero y más grave de todos los pecados.

Hablemos, pues, de los pecados y los vicios y empecemos preguntándonos dos cosas respecto del pecado: 1.ª, *Qui sit*, ¿en qué consiste?; 2.ª, ¿es, en rigor, un concepto ético o solo un concepto religioso? «Peccatum proprie nominat actum inordinatum»¹⁰. Pero ¿desordenado con respecto a qué? Ya vimos al estudiar la subordinación de la ética a la teología que la regla de la voluntad humana, la *regula morum* es doble: una próxima, la razón humana; otra primera, la ley eterna, «que es como razón de Dios». Visto desde el primer respecto, el pecado es, como dice San Agustín y reitera Santo Tomás, «dictum, factum vel concupitum contra legem aeternam». Visto en la segunda perspectiva es «dictum, factum vel concupitum» contra la razón¹¹. Con lo cual desembocamos en la segunda cuestión: ¿Es el pecado un concepto ético o un concepto religioso? Los sustentadores de una ética separada de la religión, naturalmente, rechazan el concepto de pecado. Así, por ejemplo, Hartmann¹²: «Diesen Sündenbegriff kennt die Ethik nicht. Sie hat für ihn keinen Raum.» Mas ya hemos visto, muy detenidamente, que la ética se distingue, sí, pero no puede separarse de la religión, que se abre necesariamente a la religión. La diferencia está, como agrega Santo Tomás¹³, en que el teólogo considera el pecado principalmente «secundum quod est offensa contra Deum», y el filósofo moral «secundum quod contrariatur rationi». Pero sin prescindir ninguno de ellos del punto de vista del otro, porque ambos se envuelven mutuamente.

Por lo que aquí respecta, efectivamente la ética no puede prescindir de la referencia del pecado a Dios, porque ya hemos visto que el supremo bien, la felicidad, consiste en la contemplación y fruición de Dios. Cayetano, en sus Comentarios a la *Prima Secundae*, señala agudamente entre el concepto formal de pecado, privación o disconformidad, y el concepto de pecado como mero acto material correspondiente al *genus naturae*, una *ratio formalis media*, correspondiente ya, por tanto, al *genus moris*, pero consistente no en «aversión a Dios», sino en conversión a aquello que en él se apetece y busca, el bien conmutable. De este modo habría un concepto no religioso, meramente filosófico del pecado. Pero esta *ratio formalis media* es inadmisibles. En efecto, Santo Tomás distingue el pecado mortal del venial según que la razón formal sea la aversión de Dios o, simplemente, una conversión actual al bien conmutable, *secundum*

quid y «*citra aversionem a Deo*»¹⁴, sin remoción del hábito de conversión a Dios¹⁵. Y análogamente distingue el pecado carnal del pecado espiritual y considera más grave este último, entre otras razones porque el carnal tiene más de conversión al bien corporal y el espiritual tiene más de aversión del bien espiritual e inmutable¹⁶.

Así, pues, el concepto de pecado es común a la moral y a la religión, y en él se patentiza una vez más la necesaria desembocadura de la ética en la religión: el hombre, con sus solas fuerzas morales, no puede librarse de cometer pecados. Necesitamos de Dios hasta para poder volvernos a Él. Nicolai Hartmann, pretendiendo exponer el concepto cristiano del pecado, ha expresado esto drásticamente, pero también exageradamente, porque su comprensión del pecado es luterana, con las siguientes palabras:

La Ética puede, en efecto, enseñarnos lo que debemos hacer, pero la enseñanza es impotente: el hombre no puede seguirla. La Ética es normativa según la idea, pero no en la realidad. No determina ni conduce al hombre en la vida, no es práctica. No hay filosofía práctica. Práctica es solamente la religión¹⁷.

Después de nuestro análisis, cumplido en la primera parte, de la relación entre la ética y la religión, es ocioso ya desentrañar por menudo el presupuesto no-católico de esta «interpretación cristiana». La ética es realmente, y no solo según la idea, filosofía práctica. Pero no porque, separada de la religión, pueda conducirnos a la felicidad como perfección, sino porque, en primer lugar, nos conduce hasta el umbral de la religión; y después porque, junto con la religión, indivisiblemente —la religión católica es religión esencial y constitutivamente moral— nos conduce a la perfección en Dios.

A propósito de esta relación, a que acabamos de aludir, entre la ética o filosofía moral y la religión, y de la que hemos tratado extensamente en la primera parte, se plantea un problema que concierne al pecado. Hablábamos allí de un deísmo y un ateísmo «éticos» que habrían surgido para salvaguardar el sentido moral de la realidad. Pero si, en efecto, quienes lo sostuvieron lo hicieron de buena fe con esa intención, parece que no habrían pecado en ello. Habrían cometido un error filosófico, pero no un pecado contra Dios. Es el problema del llamado «pecado filosófico». Alejandro VIII condenó, bajo la siguiente sentencia, la suposición que estábamos haciendo. «*Peccatum philosophicum quantumvis grave in illo, qui Deum ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale, dissolvens amicitia Dei neque aeterna poena dignum*»¹⁸. La pregunta primera que debemos hacernos sobre este tema es la de si realmente es posible un «pecado meramente filosófico», meramente ético, quiero decir, una ignorancia filosófica de Dios y de sus perfecciones fundamentales que no suponga pecado religioso. Pregunta a la cual se ha de contestar: 1.º, que de hecho no es posible una ignorancia o negación filosófica de Dios sin pecado personal previo, esto es, sin ofensa voluntaria a Dios *in causa*;

pero además, 2.º, si *per impossibile* se diese alguna vez un «ateísmo de buena fe», por ejemplo, tal ateísmo sería siempre pecaminoso porque el hombre *está* en el pecado original. Por otra parte, el mero pleitear filosófico sobre la existencia de Dios es ya pecado actual, es, como veíamos al descubrir la génesis del «deísmo ético», tratar de erigirse en juez de Dios. Hablábamos antes de la soberbia, a propósito del poder maléfico. Pues bien, la soberbia consiste en el empeño de —antiguamente diciéndolo, hoy sin decirlo— *hacerse Dios*. Esta pretensión revestía en otros tiempos formas grandiosas, titánicas. Hoy tiene un arte sordo, casi sordido. Un personaje de *La Peste*, de Albert Camus, lo ha dicho bien: «Llegar a ser un santo sin Dios.» Pero si no se puede ser santo, si no se puede ser Dios, por lo menos —y este es el grito del ateísmo contemporáneo— *que no haya Dios*.

Los vicios son los hábitos morales malos, los hábitos del pecado. En ellos y por ellos el hombre se apropia la posibilidad del mal y convierte este, como veíamos, en poder que se apodera de él. De ahí los dos aspectos que presenta: el aspecto de «impotencia» y el aspecto de «poderosidad». El vicioso siente que *no puede* hacer lo que debe (sentimiento de «defección», de «caída», de «empecatamiento»); o bien se siente en posesión de un *poder* maléfico (sentimiento de «malicia» o «industria», como dice Santo Tomás, de preferencia deliberada por el mal —aunque siempre, es claro, *sub ratione boni* para quien lo comete). Es lo que Aristóteles llamó, respectivamente, *akrasía* y *akolasía* (*incontinentia* e *intemperantia*, según la traducción escolástica) y estudia en el libro VII de la *Ética nicomaquea*, libro que, como se sabe, procede de la eudemia. El ἀκλαστός —que procede *κατα τον φαῦδον λογον* desencadena deliberadamente el mal; el ἀκρατης —que procede *παρα τον ὀρθον λογον* — se siente encadenado e impotente frente a él. El primero es perverso; el segundo, débil. Santo Tomás en la *quaestio* 77 de la *Prima Secundae* reproduce la doctrina del Estagirita. La pasión puede prevalecer sobre la razón si se tiene esta en hábito, pero no en acto (si se tiene, pero no se usa de ella, como dice Aristóteles), o si se la considera *in universali*, pero no «en particular» (si se usa καθόλου pero no καθ' ἑκαστα), porque no es lo mismo aprehender el bien *speculative* que *practice*. Y los pecados de pasión —los pecados de fragilidad, como dicen los moralistas— son menos graves que los procedentes de malicia.

Mas tanto el desencadenamiento habitual de un poder maléfico como el encadenamiento habitual a él, tanto la *akolasía* o *intemperantia* como la *akrasia* o *incontinentia*, son vicios, son apropiaciones reales —aunque, como dice Santo Tomás, *contra naturam*— y, por ende, determinaciones del carácter moral, del *éthos*.

Capítulo 22

LA VIDA MORAL

Cuando, al principio de esta segunda parte, estudiamos el objeto material, nos preguntábamos si no debía considerarse también *la vida en su totalidad* como objeto de la ética y respondíamos que, en rigor, el objeto último es el *éthos*. Pero como este se conquista precisamente a lo largo de la vida, en cierto sentido o, como diría un escolástico, «secundum quid», la vida, en tanto que *éthos* haciéndose, puede y debe —para evitar una concepción estática— considerarse objeto de la ética.

Desde que Scheler echó de menos en la *Ética* de Hartmann «un análisis de la vida moral de la personalidad», todos los tratados de filosofía moral de factura moderna dedican un amplio capítulo, o toda una sección, a este tema. Ya vimos cómo Aristóteles llamó la atención sobre él: el objeto material de la ética no lo constituyen los actos tomados aisladamente, sino insertos en la totalidad unitaria de la vida. Aristóteles, además de esta demanda, formula una teoría de las diversas formas de vida: *bios apolaustikós*, *bios politikós* y *bios theoretikós* —aunque la verdad es que ya Platón las distinguió antes, vida según el placer, la *phrónesis* o el *noús*¹. La ética postaristotélica se dedica sobre todo a determinar el *éthos* de la forma ideal de vida, la del «sabio», que ya no es vida puramente teórica, sino *bios synthetos*. El cristianismo, sobre las estampas bíblicas de Marta y María y de Lía y Raquel, va a distinguir la *vita contemplativa* y la *vita activa*, dando preferencia a la primera, de acuerdo, a la vez, con el Evangelio y con Platón y Aristóteles. Pero la ética cristiana ya no va a estar señoreada, como la antigua, por el ideal del sabio, sino por el ideal del santo.

Si la clasificación más acreditada de las formas del *éthos*, entre las de la Antigüedad, es la de Aristóteles, y entre las medievales la de Santo Tomás, en los tiempos modernos es la división de Kierkegaard —estadio estético, estadio ético y estadio religioso de la vida— la que, si bien desde hace relativamente pocos años, ha ejercido y está ejerciendo mayor influencia.

Xavier Zubiri ha hecho ver, en primer lugar, que el problema de las formas de vida es filosóficamente secundario, porque se trata de una preferente «dedicación», y no de una estructura radical de la vida misma;

pero, en segundo lugar, esas diferentes formas no se excluyen ni pueden excluirse; no hay una vida puramente activa ni puramente contemplativa². Sobre Aristóteles pesa en este punto, como en otros, la idea platónica del χωρισμός, (ya hemos visto que su misma teoría de las formas de vida procede, en definitiva, de Platón). Pero la vida no es nunca χωρισμός y ni siquiera la vida eterna debe ser imaginada como pura *theoria*. En el caso de Kierkegaard este χωρισμός es más patente aún, puesto que cada uno de los estadios está separado por un «salto» y son incompatibles entre sí.

Ya dijimos antes que quizá sea Jacques Leclercq quien más ha insistido sobre la consideración de la vida moral como el objeto formal de la ética. La vida del hombre forma un «todo», de tal modo que cada uno de nuestros actos lleva en sí el peso de la vida entera. En los primeros años todas las perspectivas estaban abiertas y el número de posibilidades era prácticamente ilimitado. A medida que, después, vamos prefiriendo posibilidades y dándonos realidad, vamos también conformando nuestra vida según una orientación, y dejando atrás, obturadas o al menos abandonadas, otras posibilidades. Por otra parte, nuestras virtudes y nuestros vicios nos automatizan, nos inclinan a unos actos o a otros: el virtuoso se protege del pecado con sus virtudes y, por el contrario, el vicioso es inclinado hacia él. De este modo el campo de la acción plenamente libre se va estrechando a medida que pasa la vida. Nuestra libertad actual está condicionada por la historia de nuestra libertad, anterior a esta decisión que querríamos tomar ahora y que tal vez no podemos tomar. El hombre se va así enredando en su propia maraña, en la red que él mismo ha tejido. La libertad está *hic et nunc* comprometida siempre, como ha visto bien la filosofía de la existencia; no hay una libertad abstracta.

Comprometida por sus decisiones anteriores, pero también por las tendencias profundas, por las «ferencias», por las pasiones. Y también por las dotes a cada uno dadas. En este sentido es menester rectificar lo que hace un momento decíamos: el hombre siempre está limitado, aun en sus años primeros, antes de que haya tomado decisiones y haya empezado a dar forma a su vida; limitado entonces por su constitución psicobiológica.

El condicionamiento de la libertad por la vida es, pues, triple: condicionamiento psicobiológico, «naturalización» de la libertad, pues esta no es la despedida de la naturaleza, sino que emerge precisamente de la naturaleza; condicionamiento por el *situs*, por la situación: ahora ya no está en mi mano dar a mi vida una orientación perfectamente posible hace veinte años; quien ha fundado una familia ya no puede *volverse atrás* y dedicarse a la vida monástica. La situación concreta nos arrebatada una porción de posibilidades y nos impone un cambio de deberes ineludibles. Cada hombre *pudo haber sido* muy diferente de lo que *es*, pero pasó ya la oportunidad, el *kairós* para ello. Y, en fin, en tercer lugar, con-

dicionamiento por el *habitus*. Los hábitos que hemos contraído restringen nuestra libertad, nos empujan a estos o a los otros actos. Virtudes y vicios son cualidades *reales*, impresas en nosotros. Al *ἀπαρτῆς* de toda la vida le es ya casi imposible dominarse; pero pudo haberlo hecho a tiempo. Los hábitos fueron voluntarios en cuanto a su generación aun cuando ahora no lo sean³. Por eso la responsabilidad principal recae no sobre el acto cometido hoy, sino sobre el *hábito* contraído ayer, que nos inclina a él. La vida moral es una totalidad indivisible⁴.

La naturaleza, el hábito y la situación, cercan triplemente nuestra libertad actual. ¿Pueden llegar a anularla? No. La libertad está inscrita en la naturaleza, pero en mayor o menor medida —no todos los hombres disponen de igual *fuerza* de libertad, de igual fuerza de voluntad—, la trasciende siempre. Y justamente en este ser «transnatural» es en lo que consiste ser hombre. El hábito es verdad que quita libertad actual, pero también la da: gracias a la fijación mecánica de una parte de la vida, a la creación de una serie de automatismos, puede el hombre quedar disponible y libre para lo realmente importante. Por otra parte, en un nivel más elevado, el problema práctico de la ética normativa consiste en convertir las decisiones en tendencias, es decir, en virtudes. Es verdad, y de eso se trata ahora, que también hay un problema negativo, el de los vicios. Pues bien, a esto hay que contestar, con Santo Tomás: 1.º, que el acto vicioso es peor que el vicio, de tal modo que somos castigados por el primero y no por el segundo, en tanto que este no pase al acto⁵; y 2.º, que aun cuando el hábito inclina casi como la naturaleza, siempre hay un remedio contra él, porque ningún hábito corrompe todas las potencias del alma y así, por lo que queda de rectitud en las potencias no corrompidas, el hombre puede ser inducido a proyectar y hacer lo contrario del hábito⁶. Y en fin, por muy intrincada que sea la situación, y aun cuando el hombre se haya cerrado a sí mismo, con las decisiones de la vida pasada, todas las salidas humanas, siempre le quedará la salida por elevación, la salida a Dios. Salida difícil, que tal vez acarree necesariamente el deshonor, la pérdida de todos los bienes humanos y la muerte. Pero salida siempre posible.

Hasta ahora, en este *compromiso* de la libertad por la vida, no hemos considerado más que su lado negativo o limitativo, lo que tiene de *compromis*. Pero el compromiso es también *engagement*. Debe pues considerarse también el otro lado de la cuestión: el comprometer libremente la vida. La vocación y el sacrificio son formas de este compromiso positivo de la propia vida.

La palabra «vocación»⁷ es prestigiosa, pero ambigua, porque contiene demasiadas resonancias platónicas. Según el mito de Er, al final de la *República*, cada alma durante su preexistencia podría elegir, sí, pero solamente entre los paradigmas o patrones de vida previamente dados. De este modo nuestro destino, perfectamente trazado antes de venir a la existencia, sería el copo de lana hilado y tejido por las Parcas. Después,

en una concepción ya más espiritualizada, los dioses, en vez de movernos como marionetas, nos «vocan» o llaman. Pero, tanto en uno como en otro caso, el sentido de nuestra vida nos vendría dado y nuestra tarea, en el mejor de los casos, se limitaría a escuchar o no, a seguir o no la llamada. Ahora bien, ¿es verdad que la vocación consiste en esto? No.

Al hombre no le acontece, salvo casos sobrenaturales, una *revelación* de lo que ha de ser; al hombre nadie le dicta, *de una vez por todas*, lo que ha de hacer. El porvenir es constitutivamente opaco y por tanto impenetrable: nadie puede *preverlo* como no sea profeta. Nadie puede ver su destino contemplándolo en una idea-arquetipo. Por eso decía antes que la palabra «vocación», tomada al pie de la letra, es engañosa. En el plano natural no hay «llamada» *a priori*, quietamente oída. La vocación se va forjando en la realidad, en la *práxis* con ella. La manera concreta como esto ocurre ya la hemos estudiado en el capítulo 3, al analizar los proyectos y la realización de las posibilidades. Naturalmente, ahora no se trata de un proyecto cualquiera, sino del proyecto fundamental de la existencia. Pero este, forjado *a priori*, es muy poca cosa; necesita ser articulado, a través de la vida, en el modo concreto, personal, intransferible, *nuestro*, de ser artista, intelectual o religioso. Y esto solo acontece *en la realidad, frente a la realidad, con la realidad* cambiante de cada día.

He aquí por qué las vocaciones prematuras o abstractas, forjadas a espaldas de la realidad, son vanas, no son tales vocaciones. Lo que el hombre ha de hacer y ser se va determinando en concreto, a través de cada una de sus situaciones; nuestra *práxis* ha de tener siempre un sentido, pero a veces la dimensión más profunda de este solo se revela a través del tiempo; por eso hay que saber escuchar, a su hora, pero no antes, lo que «el tiempo dirá».

Precisamente este don de saber: *a)* preguntar la realidad, *b)* escuchar su respuesta, y *c)* seguir lo que nos ha respondido, nos lo otorga la virtud de la prudencia. Su nombre está hoy, por desgracia, desacreditado; pero su realidad es sumamente actual. Ante una situación dramática caben dos posturas: la del que, mientras contesta «lo pensaré» o «es menester reflexionar», lo que está buscando es una escapatoria porque, incapaz de tomar una decisión por sí, espera el «giro de los acontecimientos» y que la decisión le sea dictada «por las cosas mismas», es decir, por los otros; y a este modo de comportamiento es a lo que se llama hoy «ser prudente». Pero frente a esa misma situación dramática cabe otra manera de comportarse: la del que «ve» lo que se ha de hacer y lo hace; y en ella consiste la verdadera prudencia. La prudencia no radica en la decisión por la decisión, pero tampoco es retroceder ante lo que «nos pone en un compromiso». La prudencia no es, sin más, *engagement*, pero es también *engagement*.

Tras lo dicho creo que estamos en condiciones de dar alguna contracción a la antigua palabra «vocación». La vocación se determina según las características siguientes:

1.^a Nunca se da, configurada, de antemano: solo «en situación», al hilo de la vida concreta de cada cual y de las elecciones que la van comprometiendo, va cobrando figura propia.

2.^a Siempre es problemática, esto es, plantea problemas. En primer lugar, el problema intelectual de la adecuada determinación de nuestro proyecto fundamental, que no depende solo de nuestra «buena intención» o nuestra «buena voluntad», sino también de ese peculiar *saber* preguntar y escuchar que es la prudencia.

3.^a Problemática también porque la tarea ética no consiste simplemente en *proyectar adecuadamente*, sino también en *realizar cumplidamente* el proyecto (ambos momentos son distinguibles, pero no separables, porque, como hemos dicho, el proyecto solo lo es de verdad, en situación y al hilo de su ejecución). Nuestra tarea ética tiene que ser *lograda*, pero puede ser *malograda*, por fallo en el *aceptar* lo que debíamos hacer o por haber retrocedido ante sus dificultades, por falta de ánimo, por fallo moral ulterior, etc.. Y también aquí se da, o puede darse, una opacidad *a posteriori*, porque no siempre nos es dado saber si hemos hecho lo que teníamos que hacer, si hemos sido lo que teníamos que ser. A algunos, a los personajes importantes, les juzga la historia o la posteridad, pero a todos será Dios quien nos juzgue.

4.^a El quehacer ético no se perfecciona en el hacer mismo, sino en el ser. Su meta es el llegar a ser, el hacerse a sí mismo. Pero solo es posible *hacerse a sí mismo* a través del *hacer cosas*. «Agere» y «facere», «práxis» y «poiesis» son aspectos de una misma realidad. Precisamente por eso todas las profesiones tienen, o pueden tener, sentido ético; cumpliéndolas a la perfección nos perfeccionamos. La vocación interna o personal pasa necesariamente por la vocación externa o social. Cuidar tan solo de mi propia perfección sería fariseísmo o esteticismo. Es en la entrega a un quehacer, siempre social, como puede el hombre alcanzar su perfección.

Hasta aquí hemos hablado únicamente de la vocación en el sentido ético, que es el que nos incumbe tratar aquí. Pero no podemos olvidar, y menos después de haber mostrado la necesaria abertura de la ética a la religión, que la vocación tiene una vertiente religiosa y sobrenatural. Ahora bien, lo sobrenatural no destruye el orden natural ni tampoco, en rigor, se superpone a él, sino que lo penetra. Desde este supuesto y desde este punto de vista, frente a las cuatro características anteriores, es menester poner estas otras cuatro:

1.^a La vocación religiosa, sin dejar de «mirar» y de «considerar», oye una *llamada*.

2.^a Sin dejar de advertir toda la «problemática» de la vocación, la penetra de un saber cierto porque es de fe.

3.^a Más allá de los «riesgos de error», de no saber si hemos acertado o no, descansa en la *esperanza* de ser acepto de Dios.

4.^a La vocación ética es una «búsqueda» tan larga como la vida. Pero en lo más íntimo de esa búsqueda, cuando se es religioso, reina una gran quietud: quietud de entrega y «encuentro», de confianza y de *amor*.

Sabemos que estamos puestos *en las manos de Dios*.

* * *

Partiendo del compromiso de la vida hemos examinado sus dos aspectos; en primer lugar, el compromiso pasivo o *compromis*; después, el compromiso activo o *engagement*, la elección de nuestra vida conforme a nuestra vocación. La vocación es, pues, *elección* (o fidelidad en la elección al ser que somos y que tenemos que ser). Pero por ser elección es también *renuncia* (la renuncia es la otra cara de la elección). Al elegir la posibilidad demandada por nuestra vocación, *eo ipso*, de golpe, renunciamos a otras posibilidades. Es verdad que cabe no renunciar a nada: es la actitud del *dilettante* que pica en todo sin abrazarse definitivamente a nada. Por el contrario, el envés de la vida del hombre de vocación está tejido de renunciaciones. Ahora bien, la culminación de la renunciación es el *sacrificio*. Renunciamos a los bienes exteriores, renunciamos sobre todo a una parte de nosotros mismos («Sortijas y otras joyas —ha escrito Emerson— no son donaciones, sino apariencias de donación. El único regalo que de verdad puedes hacerme es una parte de ti mismo») por algo más alto: sacrificio por la perfección moral (ascetismo), por amor al prójimo, a la patria, a Dios.

El sacrificio no siempre es genuino. Puede producirse por huida de la realidad, por pobreza o incapacidad de ser: es el caso que se presenta, por ejemplo, en *La porte étroite*, de André Gide. A veces el sacrificio puede ser también una solución simplista, prematura y, en definitiva, frente a la complicación de la vida y de la realidad. En el mundo se dan muchos sacrificios inauténticos. Sí, es verdad, pero también se producen muchos verdaderos sacrificios. Y, por regla general, el mayor de todos es el martirio.

El martirio ya fue estudiado anteriormente como acto de las virtudes de justicia —en cuanto testimonio de la verdad debida— y de fortaleza. Ahora toca considerarlo desde el punto de vista de la vida moral⁶. Desde luego, entre las actitudes reacias a él, la primera sería la del intelectual «puro». Esta confesión de Montesquieu la representa muy bien: «Quisiera de buen grado ser el confesor de la verdad, pero no su mártir.» Semejante actitud hoy es desestimada. Entiéndase bien lo que quiero decir: no, claro está, que todo el mundo esté dispuesto a ser mártir, pero sí que el pensador es considerado hoy responsable de sus ideas, no solo en el orden del pensamiento, sino también en el de la realidad.

Cabe también una desconfianza de la autenticidad del martirio: del martirio en cuanto tal y no solo de este o del otro martirio concreto. Es Nietzsche⁹ quien ha creído desenmascarar al mártir, presentándole como un hombre inseguro, que trata de sobreponerse a su duda mediante el voluntarismo y la embriaguez de la entrega al padecimiento-pasión. La verdad debe bastarse a sí misma; pero en el martirio recurre a una fuerza —no por paciente y padeciente menos fuerza— que la consolide y afiance desde fuera. Este «psicoanálisis» efectivamente es válido, pero no para el martirio genuino, sino para la deformación suya: el falso martirio del fanático. Algunos psicoanalistas han visto esto bien.

Desde una actitud luterana, de falsa estimación de las obras, Kierkegaard¹⁰ ha puesto en cuestión «el derecho de morir por la verdad». El martirio sería entonces una abusiva garantía de estar en la verdad, una «gloria» que a sí mismo se concede el mártir. Solamente Cristo, porque era Dios, podía afrontar el martirio sin impurificarlo. Y, sin embargo, cabe objetar que el propio Kierkegaard murió en una especie de martirio. Sí, pero en un martirio menguado, ridículo, un martirio, en su estilo, tan poco «brillante» como el del sacerdote de *El poder y la gloria* de Graham Greene¹¹, el único martirio legítimo a juicio de Kierkegaard.

Advirtamos que las críticas expuestas, no por casualidad, proceden de los dos adelantados del existencialismo (que en Nietzsche se mezcla a veces, extrañamente, con un cierto platonismo). Naturalmente, como la verdad no depende de la pasión ni de la voluntad, se ven obligados a rechazarlo. Pero si se reconoce que, como dijo San Agustín, «no es el sufrimiento, es la verdad la que hace al mártir»; y si además no se olvida que el martirio es un sacrificio, es decir, la renuncia —con frecuencia dolorosa— a un bien, y en suma, un deber aunque a veces cumplido con entusiasmo, se reconocerá la injusticia radical de su repulsa. Si los críticos del martirio empezasen por tener de él la idea serena y deliberadamente «enfriada» que afirma Santo Tomás, carecerían de razón para sus críticas. El martirio, y en general el sacrificio, es una muestra más del tránsito, cumplido existencialmente con humildad, de la esfera ética al reino de la religión.

* * *

Estamos tratando en este capítulo de la vida moral. Pero la verdad es que, como escribió Séneca, «maxima pars vitae elabitur male agentibus. Magno nihil agentibus. Tota vita *aliud* agentibus»¹². Toda la vida, casi toda la vida, se nos pasa haciendo, no el bien, tampoco el mal, sino ni lo uno ni lo otro, *otra cosa*. ¿Cuál es esa otra cosa? *Divertirnos*, en el sentido más amplio de esta expresión, es decir, andar de un lado para otro, agitarnos sin tregua, o sea, por lo menos al parecer, «perder el tiempo».

Es curioso que, contra lo que parece, el «no tener tiempo» y el «perder el tiempo» vayan íntimamente unidos. Heidegger lo ha hecho notar

en uno de sus últimos libros, en *Was heisst Denken?*, enraizándolo en su historia de la metafísica como metafísica del ser en cuanto descubierto históricamente:

El hecho de que hoy en los deportes se cuenten décimas de segundo y, en la moderna física, millonésimas de segundo, no quiere decir que nosotros aprehendamos el tiempo más agudamente y, por tanto, lo ganemos, sino que este calcular es el camino más seguro para perder el tiempo esencial; es decir, para «tener» cada vez menos tiempo. Dicho con más rigor: la creciente pérdida de tiempo no es ocasionada por este calcular el tiempo, sino que justamente la fiebre de medir el tiempo comenzó en el momento en que el hombre cayó en la inquietud de que ya no tenía tiempo. Este momento es el comienzo de la época moderna.

Desde esta perspectiva del «tiempo perdido» se comprende bien el sumo acierto estilístico de Séneca en la elección del verbo que usa en la frase citada: *elabatur*. El tiempo es constitutivamente lábil, «se desliza», resbala de nuestras manos y de nuestra vida, se nos escapa precisamente, paradójicamente, *porque* corremos tras él. Siempre, casi siempre, hay tiempo para lo verdaderamente importante. Somos nosotros los que, muchas veces, como ha dicho Marías, cuando decimos que «no tenemos tiempo para nada», la verdad es que, en el fondo, «no tenemos nada para el tiempo». Es nuestra incapacidad para una auténtica conversión la que nos lleva a hacer de la vida entera una incesante diversión, diversión de lo verdaderamente importante.

A veces la situación se hace, en sí misma, independientemente de nuestra intención, por encima de nosotros, más grave aún, y esto es lo que tiende a ocurrir hoy. Ya no es solo que nosotros, por nuestra cuenta, retrocedamos ante lo esencial y no queramos enfrentarnos con ello. Es que la estructura, la organización misma de la vida social, tal como objetivamente aparece hoy montada, es incompatible con el sosiego. Se da ahora, como suele decir Zubiri, una grave disyunción entre lo que es «importante» y lo que es «urgente» hacer. No es solo nuestra personal frivolidad, es la frivolidad de nuestro tiempo, es una suerte de «pecado histórico» lo que nos impide —o, por lo menos, nos dificulta— vivir al ritmo del tiempo largo y verdadero, en lugar de hacerlo al entrecortado e «incanzante», echándonos siempre encima, de nuestros inquietos relojes.

Naturalmente, frente a este modo de vivir que, nos guste o no, es el de nuestro tiempo, es el nuestro, cabe la posibilidad —por lo demás completamente inoperante— de renegar. Podemos, de palabra, rechazar la inquietud moderna, como podemos, de palabra, rechazar la técnica o la energía atómica y propugnar un romántico retorno a la simplicidad y el ocio antiguos. Será en vano. Será nada más que un anacronismo.

Podemos también demandar al hombre que se preocupe, y que se preocupe obsesivamente, pero de lo importante, de lo esencial. Cuando Pascal se indignaba de que el hombre a quien se le ha muerto su hijo, en vez de estar incesantemente pensando en su desgracia, se distraiga ju-

gando a la pelota, o de que los hombres vean sin congoja que se les acerca lentamente la hora de la muerte, lo que propugnaba era raer toda diversión de la vida del hombre, como Quevedo, en su *Política de Dios*, pretendía raer toda diversión de la vida de su rey.

Sin embargo, tampoco esta concepción, extremada por el lado opuesto al de «perder el tiempo», está puesta en razón. La diversión reclama su puesto, la vida del hombre tiene que ser *también* diversión. Ortega, que, por otra parte, ha insistido una y otra vez, quizá antes que nadie, en que la vida consiste en «preocupación» y «quehacer», no por eso ha preterido su necesaria dimensión de «diversión». Aparte el texto de su conferencia en el Ateneo sobre el teatro, es su prólogo al tratado de montería del conde de Yebes el que más nos interesa a este respecto. Ortega sigue en él concibiendo la vida como «quehacer» y «ocupación». Pero junto a la «ocupación trabajosa» hay la «ocupación felicitaria». Así, pues, la ocupación humana es doble: «existir» y «descansar de existir». Esta segunda ocupación, la *diversión*, es, por tanto, «una dimensión radical de la vida del hombre». Por eso toda cultura tiene que ser *también* cultura de evasión. Y la excelencia de las bellas artes consiste en que son «los modos de más perfecta evasión; la cima de esta cultura que es broma, farsa y juego y que colma la máxima aspiración de los seres humanos: ser felices».

Aristóteles se planteó ya este problema en la *Ética nicomaquea*. Las diversiones — διαγωγή, παιδιά, ἀνάκασις — son buscadas, efectivamente, por sí mismas. Pero la felicidad no consiste en diversión, οὐκ ἐν παιδιᾷ ἢ ἀρα ἢ εὐδαιμονία¹³. «Jugar y divertirse para poder trabajar luego, como dice Anácarsis, parece razonable. Pues el juego descansa y no es posible trabajar continuamente, sino que se requiere descanso. Pero el descanso no es el fin de la vida (la ἀνάκασις; sí lo es, para Aristóteles, la σχολή, pero la σχολή no consiste en «juego», sino en *theoria*). La vida feliz es la vida conforme a la virtud; y esta vida es seria (μετα σπουδῆς) y no cosa de juego»¹⁴. Como que en ella se define y decide el destino eterno.

¿Qué pensar, pues, en suma, de la diversión de la vida del hombre? Realmente ocurre aquí lo que con respecto a la indiferencia. Vefamos antes que nunca se dan actos indiferentes: siempre son buenos o malos. Desde el punto de vista ético, nunca estamos *nihil agentibus*. Ese no hacer nada será, cuando menos, consentir el mal del mundo o resistir pasivamente a él; es decir, hacernos sus cómplices o negarnos a ello. Nuestro silencio ante la injusticia, nuestra indiferencia, no es éticamente indiferente. Análogamente, la diversión siempre merece una calificación moral. Si es «descanso» para continuar luego, con renovados afanes, nuestra tarea, es buena. Si es afabilidad y juego para hacer la vida grata a nuestros prójimos, pues, como dice Santo Tomás, «sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione», también es buena, es casi obra de justicia y aún más que de justicia, pues damos así más de lo que legalmente debemos, damos simpatía, goce y alegría. Por

el contrario, si la diversión huye de lo esencial, se evade de responsabilidades, pierde el tiempo o, como se suele decir en castellano, «lo mata», entonces la diversión es aversión, apartamiento de lo que tendríamos que hacer, del bien. «Matar el tiempo» es casi suicidarnos, es matar una parte de nosotros mismos, es mutilarnos, porque ese tiempo que amputamos está sacado de nuestra propia vida, sale del fondo de nosotros mismos. Esto, por lo que se refiere a la diversión propiamente dicha, a la que solo depende de nosotros. En lo que concierne a ese modo de vivir diversivo, inquieto, apremiante siempre, propio de nuestra época, es verdad que no podemos rechazarlo sin más, porque estamos envueltos en él. Pero siempre podremos reservarnos cada día un tiempo íntimamente nuestro, para la lectura, para la conversación y el ejercicio de la amistad, para la meditación, para la oración. Defendamos este tiempo por encima de todo, porque es el mejor de nuestra vida.

* * *

Hablábamos arriba del triple cerco que asedia a nuestra libertad para el bien: el de los impulsos naturales desordenados, los hábitos malos y la situación en que nos hemos envuelto. La rotura de este triple cerco acontece por obra del arrepentimiento y la conversión¹⁵.

La conversión consiste en volverse al bien verdadero, al bien impecadero. Pero volverse a algo implica que nos volvemos desde algo. La conversión al bien implica aversión al mal. La conversión es siempre *del mal al bien*. La conversión supone, por tanto, el arrepentimiento.

Pero este no se revela con toda su intensidad cuando la actitud anterior a la conversión era esa forma disminuida de aversión que hemos llamado diversión, en el sentido amplio y deteriorativo de esta palabra. El hombre que vivía aturdido, corriendo de allá para acá, sin pensar nunca en lo esencial, lo que hace cuando se convierte, más que arrepentirse, en el sentido fuerte de esa palabra, es *caer en la cuenta*. El hombre toma en peso, de pronto, su vida pasada, y advierte qué ligera y fútil, qué «sin sustancia», como decimos en castellano, ha sido. La conversión desde la diversión es como un restablecimiento de las verdaderas perspectivas de la vida. Lo urgente, por mucha prisa que corra, si no es existencialmente importante, es secundario. Por el contrario, lo importante, aunque parezca aplazable y, en los años de juventud, aplazable «sine die», aunque nadie en el mundo nos urja a ello, es fundamental. Repárese en que la misión de los predicadores —religiosos o laicos, pues a esos efectos tan predicadores son Séneca, Heidegger o Jaspers como Tomás de Kempis— ha sido siempre corregir las perspectivas habituales y anteponer lo importante a lo urgente.

Naturalmente, los hombres suelen estar tan poco dispuestos a escuchar sermones, que los predicadores, para impresionarles, tienden a exagerar. «Morimos cada día», decía Séneca. «Ser para morir», decía

Heidegger. «Vanidad de las cosas humanas», es el lema de los Kempis de todos los tiempos. Hasta que el humanismo cristiano pone las cosas en su punto; la vida terrena, no por ser temporal deja de ser auténtico bien. Los afanes que mueven a los hombres al estudio, al conocimiento y a la ciencia, al triunfo y a la gloria mundanos, son legítimos y nobles. Y si se ordenan y conforman según la caridad, son meritorios de la otra vida, del bien infinito.

Pero pensemos ahora no en la conversión, que consiste en mero acercamiento o, como hemos dicho, en «caer en la cuenta» del sentido de nuestro ser, sino en el viraje total, en la *metánoia*, en el tránsito desde la aversión a la conversión. La conversión en este sentido supone y exige el *arrepentimiento*. Pero a propósito del arrepentimiento, debemos hacernos las dos preguntas clásicas: *An sit*, si es posible, y *Quid sit*, qué es, en qué consiste. La respuesta a la primera pregunta no es tan obvia como parece. Son muchos los que han pensado que el arrepentimiento pretende un imposible: borrar el pasado. *Quidquid feci adhuc infectum esse malle*, exclama Séneca: quisiera no haber hecho lo que hice, quisiera que lo que hice no estuviera ahí, ante mí, cuajado para siempre. Pero ya está inexorablemente hecho. Y lo de menos es el «hecho» como tal, el hecho exterior y por tanto separado ya de mí. Lo grave es que a través de cada uno de mis actos me he ido haciendo yo; de tal modo, que ellos han dejado su huella impresa en mí, han modelado mi *éthos*, mi carácter. Por eso de nada serviría, suponiendo que fuese posible, revocar mis acciones pasadas, en virtud de una reversión, de una marcha atrás en la vida. Supongamos que, por un milagro, pudiésemos quedarnos solamente con las acciones de las que estamos satisfechos y rechazar por «infectas», por «no hechas», aquellas otras de las que nos avergonzamos. ¿Habríamos ganado mucho con ello? No. Las acciones ya pasaron, tal vez no las recuerde ya nadie, casi ni yo mismo. Pero yo, después de cometerlas, y por el hecho de haberlas cometido, soy diferente del que era antes. Mientras no se borrara esa diferencia *en mi mismo* y no simplemente *en los hechos*, poco habría ganado.

A esto se contestará quizá que sí, que ese pasado incorporado y hecho carne lo llevamos con nosotros, mucho más intrínsecamente unido a nosotros que las acciones aisladas. Porque lo que yo creí hacer incluso es posible que en realidad no lo hiciese; y, sin embargo, no por ello me he descargado del peso de mi culpa, puesto que tuve la mala intención de hacerlo. Por eso Scheler dice que el arrepentimiento no es una simple anulación de las acciones, sino, según su expresión, una «intervención operatoria» en el pasado, en mi vida pasada. Pero ¿es esto realmente así? Mas con ello pasamos a la segunda cuestión, el *quid sit* del arrepentimiento. El arrepentimiento no es una intervención quirúrgica que extirpa y suprime virtualmente la vida pasada, como no es tampoco, lo vemos antes, una supresión de las acciones pasadas. Frente a esa ligera, voluble concepción de la existencia, ¡cuánto más profunda la «aceptación» de lo

bueno y lo malo que hemos hecho, lo que Nietzsche llama el «eterno retorno», ese volver a repetir una y otra vez, siempre, mi vida entera, con sus luces y sus sombras, esa, como dice él, «mnemotécnica al rojo»!

Pero es Heidegger quien ha hecho notar que, junto al «eterno retorno» en el sentido nietzscheano, el arrepentimiento cristiano es otra manera —paradójica manera—, no de borrar el pasado, como quería Scheler, sino precisamente al revés, de volver a querer lo que fue. Pero, ahora, de quererlo como «perdonado», es decir, puesto en relación con los conceptos puramente religiosos de la Redención y el perdón de los pecados. El cristiano no «olvida» sus pecados, tiene tan buena memoria como Nietzsche. Prueba de ello, las llamadas «confesiones generales». En ellas volvemos a acusarnos, una y otra vez, de pecados que ya nos fueron perdonados. ¿En qué consiste entonces el arrepentimiento cristiano? En una actitud nueva frente a las acciones y a la vida pasada, en una nueva manera de «estar» ante ellas y de llevarlas sobre nosotros, de asumirlas.

He aquí la diferencia profunda entre el cristiano verdadero y el frívolo. El frívolo cree que siempre está a tiempo para volver a empezar. Interpreta su vida como una sucesión discontinua, puntual, de actos aislados, ninguno de los cuales le pertenece esencialmente, por lo que está siempre a tiempo de sacudírselos, liberándose de ellos. Imagina la persona flotando por encima de las acciones y de la vida, sin «comprometerse» con ellas. La vida y el yo serían entidades totalmente independientes, perfectamente despegables el uno de la otra.

Advirtamos que con esta concepción hemos pasado al extremo opuesto de la de Nietzsche. Nietzsche hacía coincidir tan exactamente a mi ser con mi vida y con la sucesión de las acciones en que esta ha consistido, que mi ser, escatológicamente futuro, no contendría ya otra cosa que la «repetición», el «eterno retorno» de esa serie de acciones. Por el contrario, este hombre cómodamente espiritado de quien hablamos ahora piensa que el pasado pasó y no cuenta ya; que el espíritu nace cada día y que puede ser, sin compromisos previos, lo que en cada instante decida.

¿Cuál de estas dos concepciones es la justa? Ninguna de las dos. Frente a Nietzsche y todos los vitalistas —acepten o no este nombre, pasado ya de moda— hay que decir que el hombre *no* es su vida. Si lo fuese quedaría adherido a ella, coincidiría con ella. La vida es flujo, corriente, decurso. Pero la persona, el hombre, está *ante* ese decurso. Tampoco es que esté fuera del decurso, sino, como dice Zubiri, *incurso* en él. Antepuesto a su propia presencia y, por tanto, *sobre* sí. Por eso puede volverse hacia su vida y hacia sí mismo, distanciándose de su vida y juzgándose a sí mismo. Y por eso puede arrepentirse. El pasado es ciertamente irrevocable e irreversible, como dice Jankèlèvitch, pero solo en cuanto a su acontecimiento y contenido, no en cuanto a su *sentido*. Cuando un cristiano se arrepiente y es perdonado, el pecado desaparece, pero no el «haber pecado». El arrepentido acepta su pecado bajo la forma de

«haber sido» pecador. Nadie recobra la inocencia perdida. Pero lo que sí hace quien se convierte es *rehacer* el pasado «formalizándolo» de otro modo: la adhesión antigua a aquel pasado, su conformidad última con él, pasa a ser carga y cruz que se ha de llevar.

Después del arrepentimiento, todo el pasado sigue igual, y, sin embargo, todo él es diferente ya, porque, exactamente con los mismos elementos, «compone» ya otra figura. Pero lo importante no es que haya cambiado en su sentido la *vida* pasada; lo verdaderamente importante es que también ha cambiado el *ser* del arrepentido, su carácter moral, su *étos*. Porque el arrepentimiento profundo —y aquí tiene plena razón Scheler— no es arrepentimiento de «actos», ni tan siquiera de «vida», sino del «modo de ser» o, dicho con todo rigor, del *étos*.

Por eso si la vida pasada no ha sufrido, después del arrepentimiento, la menor alteración en cuanto a su acontecimiento y contenido, la vida de aquí en adelante será completamente diferente, y eso es lo que significa en el uso común la palabra «conversión». Pero declamos antes que hay una esencial ambigüedad en la relación del hombre a su bien. Lo busca estando siempre en él v. paradójicamente, sin encontrarlo nunca del todo. Incluso ahora, cuando, convertido, oriente su vida a la perfección en el bien, éticamente nunca puede encontrarle del todo. Por eso la ética es por sí sola insuficiente y necesita abrirse a la religión. Y por eso toda verdadera conversión es siempre religiosa.

Mas no debemos creer que con la conversión, por muy religiosa que sea, todos los problemas éticos queden, de golpe, resueltos. Porque la bondad de nuestros actos no depende solo de nuestra buena intención, sino que es objetiva y real, y porque en buena parte el resultado y alcance de nuestros actos escapa a nuestro control, estos constituyen, por lo general, un tejido entremezclado de logros y malogros. Pero lo más grave es que más allá de los logros y los malogros particulares, el hombre no puede saber si ha logrado o malogrado su vida, si, para decirlo en términos religiosos, ha hecho lo que esperaba Dios de él. La vida es constitutivamente problemática, oscura, opaca, impenetrable en cuanto a su fin. Por eso nunca acabamos de saber, en esta vida, si somos o no los buenos arqueros de que habla Aristóteles, que han alcanzado el blanco. Mejor dicho, no es que no sepamos si hemos alcanzado el blanco, es que no lo hemos alcanzado aún. Todo está, todavía, en cuestión. Y por eso, aun para los elegidos, es éticamente necesario el *Juicio final*. Pues todos necesitamos un día que se nos diga lo que más allá de lo que hayamos hecho, más allá de lo que hayamos sido, habríamos tenido que ser. Ortega ha dicho que «nuestra vida tiene una condición trágica, puesto que, a lo mejor, no podemos en ella ser el que inexorablemente somos». Pues bien, justamente eso, lo que habríamos tenido que ser y no hemos podido ser, es lo que —creo yo— eternamente seremos.

Capítulo 23

EL ÊTHOS, CARACTER O PERSONALIDAD MORAL

Sin embargo, la vida en cuanto tal, por seria que sea, no es la decisiva instancia ética. Ya lo hemos visto a propósito de la conversión: la vida pasa y hasta podemos hacerla cambiar de sentido. Pero lo verdaderamente importante no es *lo que pasa*, sino *lo que queda*; no la vida, sino lo que con ella hemos hecho. «Puede decirse —ha escrito Gaos¹— que el ir viviendo o existiendo consiste en ir haciendo cosas no solo materiales, sino inmateriales, y al ir haciendo las unas y las otras, ir haciéndose cada cual a sí mismo; y lo que cada cual va haciéndose es lo que va siendo; o que cada cual va confeccionando con su individual existencia su esencia individual hasta perfeccionarla en la muerte.» El objeto formal de la ética es, en última instancia, no *la vida*, sino *el carácter* adquirido en ella. A la vida venimos con una «naturaleza», con un «haber» dado. A lo largo de la vida conquistamos un carácter, un «haber» por apropiación, y este es el que importa éticamente. Lo que se ha llegado a ser con lo que se era por naturaleza, lo que en ella y sobre ella hemos impreso: el «carácter».

El carácter, éticamente considerado, es la personalidad moral; lo que al hombre le va quedando «de suyo» a medida que la vida pasa: hábitos, costumbres, virtudes, vicios, modo de ser; en suma, *êthos*. La tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es. Porque, como dice Zubiri, somos, a la vez agentes, autores y actores de nuestros actos. Agentes, en cuanto que emergen de nuestra naturaleza; autores, en cuanto que son libres, dependen, no de aquella, sino de nuestra volición; actores, en cuanto que definimos nuestra propia figura aun en aquello —naturaleza— de que no somos dueños, y transformamos en «destinación» lo que, dejado a sí mismo, sería «destino». La personalidad no descansa sobre sí misma, sino que tiene que ser montada sobre la naturaleza psicobiológica, precisamente para determinarla y refaccionarla.

El *êthos*, carácter o personalidad moral, va siendo definido a través de *cada uno* de los actos humanos. La apelación a «la vida en su totalidad» suele no ver con claridad esto. Con cada nueva posibilidad que nos apropiamos, con cada actualización de un vicio o una virtud, describimos, corregimos o subrayamos los rasgos de nuestro carácter. En cada acto hay dos dimensiones: lo que tiene en sí de acto concreto y aislable y la figura

de felicidad que con él se define o se contribuye a definir. Evidentemente, esta figura apropiada excede enormemente del acto concreto. Y, sin embargo, el hombre ve con más relieve el acto y se siente más responsable de él que de aquella figura que se va modificando paulatinamente a través de los sucesivos actos, o que cambia bruscamente en un «instante», que es, «de una vez», *siempre*. En el primer caso el pasado se conserva y reafirma bajo forma habitual. El segundo es el caso de la conversión, del que ya hemos hablado.

Hemos dicho que el carácter consiste en todo aquello —bueno o malo— que hemos retenido y nos hemos apropiado. De que realmente forma una figura ya nos cercioramos al estudiarlo como objeto material de la ética. Ahora podemos agregar que esta conexión se advierte más claramente que entre los hábitos tomados *in genere*, en su especificación moral: las virtudes y los vicios son «coherentes». El padre Ramírez ha rechazado esta afirmación mía, por lo que se refiere a los vicios, y le opone esta otra: «No son conexos o coherentes, disgregan la naturaleza y con frecuencia se oponen y neutralizan mutuamente entre sí, como un clavo que saca otro clavo»². Creo que en esta afirmación, más fiel a la letra que al espíritu de Santo Tomás, hay alguna confusión. Por supuesto, los vicios no se exigen necesariamente, cada uno a todos los demás, como ocurre con las virtudes, aunque solamente cuando alguna de ellas se posee perfectamente. Pero es claro que esto no obsta a que haya coherencia entre ellos. Si la personalidad del malvado fuese tan desorganizada y contradictoria como supone en este texto el padre Ramírez (que viene a identificar a todo malvado con un «disoluto» y además toma esta palabra demasiado literalmente), ¿cómo se comprende el poder del malo? ¿Y cómo no ha triunfado ya definitivamente el bien sobre el mal, a la manera como un ejército organizado derrota siempre a otro desorganizado? Es el simple buen sentido quien nos ratifica de esta «coherencia». Pero además el propio Santo Tomás nos da ejemplos concretos de ello; así, cuando nos dice —según vimos— que el vicio de la intemperancia hace perder la prudencia y la fortaleza y que, bajo la forma de fornicación y adulterio, constituye esencialmente una injusticia. He aquí los cuatro vicios cardinales estrechamente vinculados. Y es evidente que, como este, podrían ponerse otros muchos ejemplos de conexión³.

La conexión de las virtudes suele admitirse por todos, salvo por los ockamistas. Cuando la teología moral afirma que no es posible que se dé la caridad sin que se infundan también todas las virtudes morales, y cuando la filosofía moral hace ver que las virtudes morales perfectas tienen conexión entre sí, de tal modo que no puede tenerse ninguna sin la prudencia y a la vez esta supone las virtudes morales, y que ciertas virtudes corresponden a otras, como la discreción a la prudencia, la rectitud a la justicia, teología y filosofía moral están afirmando la unidad del carácter moral. El sentido profundo de la *mesótes* aristotélica es también este: no que cada virtud, tomada aisladamente, consista en un «término medio»,

sino que las virtudes, si lo son de veras, no se dan aisladamente, sino que consisten en una cohesión, en una armonía, en una *συμπλοκή*: las unas se exigen a las otras y no acaban de serlo sin las otras. La personalidad bien lograda es unitaria.

Esta figura unitaria, mientras dura la vida, permanece siempre abierta y modificable. No solo eso, sino también «provisional», «indeterminada». Como decíamos antes, por ser la bondad objetiva, real y no pendiente simplemente de nuestra recta intención, nunca acabamos de saber, en esta vida, cuál ha sido, a punto fijo, nuestro logro y nuestro malogro.

Pero este logro y malogro de que somos responsables no es únicamente el nuestro, quiero decir de cada uno de nosotros. La responsabilidad es siempre solidaria, de tal modo que, en mayor o menor grado, según los casos, soy éticamente corresponsable de la perfección y la imperfección de los demás. Lo cual no quiere decir que sea un quehacer ético mío —como muchas gentes piensan— el conseguir que el prójimo realice *velis nolis* lo que yo me imagino que es su perfección. Es ante todo mediante el respeto a su personalidad moral y después —aunque cronológicamente, si cabe la expresión, antes— proporcionándole los medios a mi alcance, para que, salvándole de la alienación, realice esa personalidad, como yo puedo y debo ayudarle.

Es pensando en nuestras imperfecciones más que en nuestras perfecciones, y en la realización de nuestra tarea y la colaboración en la de los demás, como nos encaminamos a nuestra realización. El *éthos* es el objeto último de la ética, pero no puede ser el objeto inmediato de nuestro propósito, porque el *éthos* solo puede configurarse a través de los actos y los hábitos. Por eso la vía más directa para «lograrse» es la entrega, la acción social, la renunciación, el sacrificio, el «darse». El *éthos* no puede perseguirse como el corredor la meta. El mundo no es, como dijo Bernard Shaw, una especie de gimnasio moral para hacer mejor nuestro carácter. El perfeccionismo, el fariseísmo y el esteticismo que quisiera hacer de nosotros mismos una obra de arte perfecta, una bella estatua, nos alejan de la auténtica perfección. Lo más alto no puede convertirse en «fin». Pero si nosotros nos «damos», también la perfección nos será «dada».

El *éthos*, carácter o responsabilidad moral, es siempre, por supuesto, estrictamente personal. Entonces, ¿qué sentido tiene esta expresión cuando la usan Scheler y otros filósofos referida a todo un pueblo o cultura, a todo un estamento o clase social, y qué relación puede descubrirse entre tal concepción y la nuestra?

Ethos, en el sentido de Scheler, es el «sistema de preferencias» de un grupo social. La perfección personal de quienes constituyen ese grupo se realiza conforme a ese sistema de preferencias vigentes, pero no consiste en él, no se agota en él. Es como el cauce por el que ha de discurrir nuestro quehacer moral, pero no es nuestro quehacer moral, rigurosamente concreto, personal, incanjeable, único. El *éthos* de Scheler está, pues, más cerca de lo que hemos llamado «idea de la perfección» que de la perfec-

ción o *éthos* propiamente dicho, que es el modo de ser moral, apropiado a través de la vida.

Sin embargo, bien entendido, el concepto de *éthos social* es legítimo y además importante. Este libro se proponía ser un tratado de lo que suele o solía llamarse «ética general», y, por tanto, no corresponde tratar en él temas de ética social. Sin embargo, no será, creo yo, inoportuno ni ocioso que a esta altura de la investigación mostremos la comunicación de la ciencia social con la ética y su necesaria abertura a una ética social.

La sociología, por muy atendida a la realidad humana que quiera estar, y justamente por eso, por estar atendida a la realidad humana, no puede dejar de ser, explícita o implícitamente, ética (aunque como ciencia descriptiva —si es que de verdad es ciencia meramente descriptiva— no se decida por un *contenido* determinado). En efecto, ya hemos visto que la realidad humana es constitutivamente moral. Pero la realidad social, ¿no es acaso tan realidad humana como la realidad individual? Estudiar los procesos sociales es, en fin de cuentas, estudiar acciones humanas y, en tanto que humanas, morales (moral como estructura). Según se mostró, «lo moral» recubre y penetra enteramente «lo humano». Puede alegarse además otra razón más específicamente «sociológica» para hacer ver este aspecto constitutivamente ético de la ciencia social. Alfredo Weber y también Max Weber han puesto de relieve que la dirección moderna de la historia es de intensificación del proceso civilizatorio-racionalizador, en virtud del cual hay una invencible tendencia a «ajustar» y «reajustar», es decir, a *justificar* (por más que esta «justificación» nos parezca éticamente discutible) modos de convivencia adoptados antes simplemente por tradición. Y la sociología «repite» en el plano del conocimiento esta dirección de la realidad. Pero con ello es evidente que crece, tanto en la realidad social como en la ciencia de la realidad social, la carga de eticidad, y por otra parte, atendemos el «fin» de la sociedad. El hombre se asocia no simplemente por «naturaleza», sino, según decía Aristóteles, para «vivir bien» (el «por naturaleza» y el «vivir bien» son inseparables, son indisolubles); esto es, con un fin moral. Y justamente porque el hombre es, por necesidad, moral (moral como estructura, *moralitas in genere*), en el sentido de que tiene que «hacer» su vida y no le es biológicamente «dada» como al animal, es por lo que es social. *La sociología se funda, pues, en la ética* (como la realidad social en la realidad moral) *y revierte a ella*. La comunidad es comunicación de bienes reales y, lo que es más importante, comunicación de posibilidades. Pues ya vimos a su tiempo que la moral, en su dimensión estructural, es pura y simplemente apropiación de posibilidades. Ahora bien: las posibilidades supremas —la plenitud moral, la felicidad— solo pueden conseguirse —normalmente— viviendo en sociedad. Una sociología completa tiene que desembocar en *ética social*. Y si se cierra a sí misma esta puerta, es unilateral e insuficiente. Paralelamente, se da una unilateralidad e insuficiencia en la ética social clásica. La ética social se ha orientado casi exclusivamente por modo jurídico-político.

Era, por una parte, *derecho natural*; por otra, *ciencia política*. La afirmación moderna de la sociedad frente al Estado es el acontecimiento que ha hecho surgir la sociología. Los términos «sociedad» y «Estado» no se identifican ya como en el pasado; la ciencia social no puede ocuparse solamente de la sociedad civil (y la sociedad doméstica). Esta primera unilateralidad ha sido, por tanto, vencida. Pero la ética social, ¿debe seguir orientada, como hasta ahora es usual, exclusivamente en el derecho natural? ¿Es exacta la ecuación «ética social = derecho natural social»? Creo que no. El derecho natural no es sino la parte de la ley natural que atañe a las obligaciones interindividuales y sociales de justicia. Ahora bien: ¿lo primario en la ética son las obligaciones, los deberes? Ya sabemos que no. Lo primario en un sentido —punto de vista «formal»— es el «bien» (bien supremo, felicidad). Y ya hemos visto también que el objeto plenario de la ética son las «virtudes» y es el *éthos*. Pero ya vimos el carácter *segundo* y no primero que tiene en Suárez la ley natural, y por tanto también el derecho natural, que no es más que una parte de ella. La ley natural, impositiva de obligaciones, tiene un sentido de *suplencia*. El hombre es constitutivamente moral y ha de determinar por sí mismo su conducta; y lo moralmente bueno es lo que la inteligencia determina como adecuado a la naturaleza humana; pero justamente porque la naturaleza, abandonada a sí misma, podría equivocarse, nos ha sido otorgada supletoriamente la ley natural. La idea del derecho natural debe ser manejada en los tratados de *ética filosófica* y no específicamente *cristiana* (aunque ya sabemos que la ética separada es insostenible y que la moral tiene que desembocar en la religión) con una cierta cautela. El apresurado recurso a amparar un orden social, político o económico en el derecho natural, produce con frecuencia en el no cristiano una sensación de dogmatismo, sobre todo en los manuales, donde no se dispone de espacio ni a veces del rigor necesario para las debidas precisiones. La moral no es, ante todo, cosa de deberes y obligaciones, sino que estos tienen un carácter derivado. El *punto de partida* para la ética social es la determinación del bien moral social; el *punto de llegada*, la perfección moral, consistente en la apropiación de las virtudes sociales y del *éthos* social.

De lo primero no podemos decir nada aquí porque nos apartaría completamente de nuestro tema. Pero afirmamos también que la ética social tiene que ser teoría de las virtudes sociales y del *éthos* social. Vano será buscar nada de esto en los manuales de ética social al uso, donde no se habla más que de «derecho natural». Y, sin embargo, ahí está la larga teoría aristotélica de la *philia*, cuyo sentido es evidentemente el de servir de introducción —introducción necesaria— a la *política*: sin *philia* entre los ciudadanos, sin las virtudes de socialidad, no puede existir una buena *politeia*. No es este el lugar de desarrollar la teoría de las virtudes —y los vicios— sociales. Por otra parte, ¿se tiene suficientemente presente que es de eso y no de otra cosa, y además estudiado no en abstracto, con referencia a la sociedad civil en general, sino con referencia a la nuestra, a Es-

paña, de lo que han tratado en buena parte de su obra los pensadores españoles preocupados por España, y entre ellos, por citar algunos nombres, Unamuno, Ortega, D'Ors, Américo Castro, Sánchez-Albornoz y Pedro Laín?

También podríamos «repetir» aquí, refiriéndonos ahora al *étos* social (socialidad, solidaridad), cuanto hemos dicho sobre el *étos* personal. El hombre en su vida, el español en su historia, se han apropiado, se siguen apropiando, un determinado *étos* social, un modo bueno y malo, virtuoso y vicioso, de convivir. Y este *étos* social ha de ser también el objeto formal último de la ética social.

Capítulo 24

LA MUERTE

En este apartado vamos a considerar, primeramente, las actitudes actuales que cabe adoptar frente a la muerte. Todas ellas envuelven una estimación ética de la muerte o una negación de su sentido y, consiguientemente, de su valor moral. Después, y tomado como punto de partida el resultado de esta primera investigación, trataremos de declarar cuál es el sentido ético —ético y no religioso, si bien, es claro, de una ética abierta a la religión— de la muerte¹.

Las *actitudes usuales* hoy ante la muerte, vigentes por tanto, pueden serlo por una doble razón: unas, porque efectivamente son las más usadas, las más frecuentadas entre nuestros contemporáneos; otras, porque, siendo de hecho muy poco frecuentes, son hoy las más prestigiosas o, por decirlo así, las más acreditadas.

A mi parecer, las actitudes usuales hoy ante la muerte —usuales, repito, bien por más frecuentadas, bien por más acreditadas— son cinco, que denominaré así: la muerte eludida, la muerte negada, la muerte apropiada, la muerte buscada, la muerte absurda. Estudiémoslas separadamente.

LA MUERTE ELUDIDA

Es evidentemente la actitud más frecuente, aunque nunca se formule de una manera expresa. Precisamente su característica es esa, la de permanecer siempre inexpressada, aludida y eludida. Por eso mismo, al enunciarla, como vamos a hacer nosotros, inevitablemente se la traiciona ya, puesto que se saca a plena luz lo que solo puede mantenerse en la penumbra de la semiconsciencia.

La *convicción subyacente* —subyacente de una manera más o menos consciente, más o menos reflexiva— a esta actitud es la siguiente:

La *muerte* es lo contrario de la vida, paraliza y extingue la vida. Paralelamente, el *pensamiento de la muerte* perturba y paraliza la vida, le sustrae energías. Es un pensamiento morboso, antivital, condenable, pues, desde el punto de vista pragmático, ¿quién se entregará con todo entusiasmo al trabajo, al goce, a la «obra del hombre», si mantiene ante sí la

representación de la muerte y su antipragmática consecuencia, la vanidad de todas las empresas humanas? Ocurre con la *preocupación de la muerte* lo que con la muerte misma: que son enemigas de la vida. La muerte, hoy por hoy, no puede ser eliminada. Pero la preocupación por la muerte, sí. Veamos cómo.

1) En primer lugar, la naturaleza misma ayuda a ello. A la *preocupación* por la muerte ni corresponde ni es posible que corresponda la *imagen* de nuestra muerte: la imagen de nuestra muerte escapa a nuestras posibilidades de representación, porque, en efecto, no podemos saltar por encima de nosotros mismos. En este sentido todos somos *idealistas*, y este idealismo existencial es, precisamente, la raíz del idealismo filosófico: no podemos imaginar nuestra muerte, nuestra eliminación del mundo; no podemos imaginar —pensar sí, pero no imaginar— un mundo del que hayamos desaparecido nosotros.

¿Hasta dónde llega, a lo sumo, nuestro poder de representación? A imaginar nuestra muerte como la pérdida de todos nuestros miembros, como la aniquilación de nuestro cuerpo o dicho con más rigor, a una especie de paradójica *amputación total*.

Considerada esta representación de otra manera, la máxima tentativa del hombre es la de ver, imaginativamente, su propio entierro; pero es claro que el yo no es nunca imaginativamente eliminado, puesto que subsiste precisamente viéndolo. De esta imposibilidad de imaginar la muerte procede su inevitable sustantivación: nos la representamos siempre, bien alegóricamente, bien personificada por modo fantasmagórico o espectral, o, en fin, sustituida por los muertos. Hay, pues, en resumen, una *imposibilidad natural de la representación de la muerte*.

2) En segundo lugar, a esa imposibilidad de representación corresponde una *represión natural del pensamiento de la muerte*, especialmente durante la *juventud*. Los jóvenes, normalmente, no piensan en la muerte, sin duda porque, como dijeron Aristóteles y Santo Tomás, tienen mucho futuro por delante y por ende mucha esperanza.

Por consiguiente, la supresión de la enfermedad y el dolor, la conservación de la salud y la abertura de posibilidades vitales, en todos los órdenes y para todos los hombres, cualquiera que sea su edad, ¿no podrían procurar una prolongación de la juventud y, con ella, un alejamiento de la idea de la muerte? Si logramos sentirnos jóvenes es como si fuésemos jóvenes. Ahora bien: para sentirse joven no basta con gozar de plena salud y bienestar. Hay que eliminar esos signos exteriores —costumbres propias de cada edad— que iban señalando antes, inequívocamente, el paso del tiempo, y con él, el acercamiento de la muerte. Ser joven implica hacer lo mismo que los jóvenes: bailar, practicar deportes o, por lo menos, llevar un atuendo deportivo, vestir juvenilmente, etc.

De este modo conservamos la ilusión de permanente juventud y, con ella, mantenemos a raya el pensamiento de la muerte. Porque si bien es verdad que la preocupación acerca lo lejano, acerca la muerte, también lo

es —y con ello afinca una natural propensión humana— que la juvenalización aleja lo cercano, aleja la muerte. La acercan y la alejan, respectivamente, como pensamiento, es claro.

3) Pero una cosa es alejar la muerte como pensamiento y otra muy distinta es alejarla como realidad. Ahora bien: ¿puede alejarse la realidad, el acontecimiento biológico de la muerte? Evidentemente, no solo puede alejarse, sino que de hecho se está alejando. Hace un momento veíamos que la medicina y la higiene modernas están prolongando la juventud. La verdad es que también están prolongando la vida. Pero nuestro tiempo, con su ciencia y con su pseudociencia, hace todavía más: fomenta la *esperanza pseudocientífica* de, en algún modo, no morir, de alejar, tal vez indefinidamente, la muerte. Esta era una temática esperanza del progresismo, esperanza expresada abiertamente por Condorcet y que, inconfesada, difusamente, sigue operando hoy, porque, pese a ciertas apariencias, queda mucho progresismo aún disuelto en nuestro tiempo.

Merced a esta vaga esperanza se fomenta un deslizamiento del plano del pensamiento al plano de la realidad; es decir, se fomenta el equívoco de que al alejamiento de la idea de la muerte corresponde un alejamiento de la realidad de la muerte.

4) Naturalmente, esto es solo una esperanza. Entre tanto, aún puede echarse mano de otro expediente que Max Scheler ha visto bien.

La existencia humana cada vez se distancia más —en todos los órdenes— de la naturaleza, para moverse en el plano de lo artificial. El mundo se concibe, por ejemplo, en Heidegger —al menos en el primer Heidegger, el de *Sein und Zeit*— como una gigantesca factoría, y la Creación, como una grandiosa fabricación. Artificialidad que, ciertamente, no elimina el fallo, la contingencia, el azar. Al contrario, no solo no los elimina, sino que los supone.

Pues bien: a esta creciente artificialidad de la vida corresponde el creciente sentir moderno de toda muerte como *muerte artificial*.

Efectivamente, por una parte, ¡ocurren hoy tantas muertes *por accidente*! El accidente y esa otra muerte artificial que es la ocisión constituyen en realidad los esquemas de muertes característicos de nuestro tiempo. Y por otra parte, el hecho de que incontable gente haya venido muriendo, hasta hace unos años, *porque* todavía no se habían inventado las sulfamidas, la penicilina, la terramicina, etc., ¿no nos impulsa a considerar también todas esas muertes como producidas por accidente, por el accidente de que, «no se llegó a tiempo»? De este modo se tiende a considerar toda muerte como muerte *artificial*. Hoy el cáncer produce muchas víctimas. Pero mañana, en cuanto se haya descubierto el medicamento eficaz, ya nadie más morirá de cáncer, de la misma manera que una más perfecta regulación del tráfico evitará muchos atropellos. Es claro que siempre quedará un margen para el azar. Sí, las gentes seguirán muriendo; pero todas, de una manera u otra, *por accidente*.

Hasta aquí hemos visto que la naturaleza misma inclina a reprimir la idea de la muerte, que nosotros ayudamos y forzamos esa represión, que la prolongación de la juventud y la prolongación de la vida contribuyen al mismo efecto y, en fin, que el esquema, cada vez más vigente, de la «muerte artificial» favorece este proceso de elusión.

5) Sí, pero para derribar este muro que tan cuidadosamente habíamos levantado con el fin de que nos ocultase lo que no queríamos ver, ahí está el *espectáculo de la muerte*. Es verdad que no podemos imaginar, que no podemos ver nuestra muerte; pero, en cambio, vemos cada día la *muerte del otro*.

¿Cómo se las entiende la oscura voluntad de represión con esa ineludible realidad de la muerte del otro? Por de pronto, se puede evitar el encuentro con los muertos. En este sentido ha escrito Heidegger: «En el morir de los otros llega a verse una inconveniencia social, cuando no toda una falta de tacto, que debe ser sustraída a la publicidad.» Los cadáveres pueden ser sacados, como se hace en las clínicas y sanatorios, por una puerta trasera, para que nadie los vea.

Pero tal vez más tranquilizador, a la larga, que este escamoteo de los muertos sea el aceptarlos con naturalidad, como *cosa* corriente. Digo como *cosa*, es decir, no como «hombre muerto», no como «otro yo» que acaba de morir. Pensemos en el tratamiento que, según ha referido Evelyn Waugh, se inflige a los muertos en América. Se les pinta y acicala como si fuesen los retratos de los muertos, como si fueran reproducciones suyas en cera, museo Grevin al alcance de todos los muertos. Pensemos en ese odioso lenguaje según el cual un muerto es un «fiambre» y el asesinar es «liquidar». Tratar a los muertos como cosas es un medio de eludir la muerte del otro. El empleado del cementerio, o simplemente el que tiene su casa junto al cementerio, tal vez, por paradójico que parezca, están en las mejores condiciones para no encontrarse con la muerte. Hubo una época, todavía no lejana, en que se consideraba de mal gusto, incluso intelectual y literario, hablar de la muerte. Hoy ocurre lo contrario. Pero la muerte puede ocultarse tanto silenciándola como hablando de ella.

Esto en cuanto a la exterioridad, en cuanto al encuentro en la calle, por decirlo así. Pero dentro de esta línea cabe hacerse todavía una reflexión muy apta para tranquilizar (por lo menos en el plano de lo pensado). Consiste en hacer ver que, como experiencia, nadie muere para sí, sino que *todos morimos solamente para los otros*, nunca nos encontramos con nuestra muerte. Es la tan conocida reflexión de Epicuro: «Mientras tú existes, no existe la muerte, y cuando la muerte sobreviene, ya no existes tú.» Yo y mi muerte somos incompatibles; cuando ella venga ya no estaré yo para experimentarla. Serán *los otros* quienes tendrán que entenderse con mi muerte, quienes tendrán que ocuparse de ella y con ella. Por tanto, ¿a qué *pre-ocuparme* de lo que nunca tendré que *ocuparme*?

6) Sí, esto es verdad. Pero aun cuando la muerte, mi muerte, nunca llegará a hacerme presente —como ocurre en los cuentos macabros—,

sí puedo *sentirla acercarse*. A veces, es verdad, la muerte ocurre de repente, bruscamente, repentinamente, sin tiempo para nada. Pero otras *se la ve venir*. ¿Cómo eludir la muerte en estos casos? Antes solo se disponía —aparte de la obra de la naturaleza, que, a veces, sume al moribundo en la inconsciencia—, solo se disponía, digo, de esas «mentiras piadosas» con las que se procuraba hacerle creer que pronto se pondría bueno. Hoy hay todo un *condicionamiento para la muerte*. La «anestesia» —entendida esta palabra en su acepción más amplia— priva al moribundo del sentimiento de su muerte inminente. Se le atonta y adormece mediante unos medicamentos que de ninguna manera sirven para sanarle, pero sí para «alterar» su muerte, para enajenársela. Dentro de una auténtica concepción cristiana, al moribundo *se le prepara para bien morir*, para lo cual se empieza por advertirle la posible inminencia de su muerte. También dentro de esta concepción *se le prepara*, pero al revés, drogándole, insensibilizándole para su muerte. Los moribundos son reducidos a enfermos que, como decía Rilke, mueren, intercambiamente, en 559 camas, *fabrikmässig*. Su *muer-te propia* les ha sido concienzuda y deliberadamente sustraída.

Hasta aquí hemos considerado una de las actitudes actuales ante la muerte, la más usual, la que consiste en —dentro de lo posible— evitarla; es decir, encubrirla y eludirla. Actitud que constantemente estamos adoptando todos, cristianos y no cristianos, y que, evidentemente, no es una actitud cristiana. A continuación vamos a hacer referencia a la segunda de las actitudes al principio enumeradas, la actitud que hemos llamado de la muerte negada.

LA MUERTE NEGADA

Consiste en quitar gravedad a la muerte, en considerarla como simple *pasaje*. En los escritos socráticos de Platón, y singularmente en el Fedón, se presenta la muerte como una mera apariencia. La vida, dirán después estoicos y epicúreos, es como un teatro: si la representación nos aburre, no tenemos más que salir de él, pues agrega Séneca, *patet exitus*, la puerta de salida está franca. Pasar por la muerte sería, pues, según esta concepción, como pasar por una puerta.

Importa mucho hacer referencia a esta actitud porque es tal vez a la que más propensos estamos los cristianos, sobre todo, es claro, cuando nos encontramos, a la vez, fervorosos, exultantes y con buena salud. Con frecuencia, cuando se habla de «muerte cristiana», un entusiasmo espiritualizado tiende a dar poca importancia en la dialéctica vida-muerte-supervivencia, al momento intermedio, al momento o, como suele decirse, a la «hora de la muerte».

Fingir demasiado fácilmente la continuidad de esta y la otra vida, llevar a cabo, en idea, un pasaje cómodo y rápido a la inmortalidad, es otra sutil manera de eludir la gravedad existencial de la muerte. Dentro de

esta línea suele decirse que la muerte es el encuentro con el amor y otras cosas semejantes, bellas, profundas y verdaderas. Pero no debemos olvidar que esa *fruitio* tiene su precio, que es, por una parte, una vida piadosa, pero, por otra, un trago amargo, el de la muerte.

No niego, ciertamente, que quepa una actitud «natural» ante la muerte, según la cual se muera casi como se nace, en conformidad y sosiego, de acuerdo con una religiosidad que acepta las cosas como son. Todavía se ve morir así a algunas gentes en el campo. Pero temo que para nosotros, tan lejos de la naturaleza y de la naturalidad, sea esta una actitud en realidad inadoptable. Pero entonces no tenemos derecho a fingir que la adoptamos. No tenemos derecho a negar la muerte cuando lo que nos pasa es, sencillamente, que la sentimos lejos.

No niego tampoco que haya cristianos que, aun sin esa disposición, en cierto modo «natural», a la que acabamos de aludir, se hallen tan acendrados ya que reciban la gracia de no ver más que la rotura de «la tela de este dulce encuentro». Pero no olvidemos que fue el mismo San Juan de la Cruz quien habló también de «los aprietos de la muerte» y quien llamó al morir «subir por el desierto de la muerte».

La verdad es que las más de las veces nos cuesta trabajo dejar el mundo y que hasta nueva orden —o nuevo orden— la muerte será siempre triste. No neguemos, pues, la realidad. En otras ocasiones hemos visto cómo una frecuente deformación del cristiano «pío» consiste en no dar toda su importancia a las empresas mundanas. Pues bien: otra posible deformación consistiría en no advertir toda la tremenda gravedad de la muerte. Y, en definitiva —salvo los casos, repito, en que sea así concedido por la gracia divina—, sería otra manera de eludir el cuidado de la muerte.

LA MUERTE APROPIADA

Las actitudes hasta aquí consideradas rechazan la muerte porque la consideran contraria a la vida. Contraria y, por tanto, ajena, extrínseca. Pero ¿esto es verdad?

Los estoicos consideraron ya a la muerte como el constitutivo mismo de la vida, si se la mira por el envés; quiero decir que hacían la muerte coextensiva a la vida, extendida a lo largo de ella, recubriéndola totalmente. *Quotidie morior*, decía Séneca. La muerte no está «delante» de nosotros, sino también «detrás», puesto que desde que nacimos estamos muriendo; la «cuna» y la «sepultura» se hallan juntas, dijo Quevedo. Según esta concepción, la muerte queda totalmente incorporada a la vida, disuelta en todos y cada uno de sus momentos.

En nuestro tiempo ha habido dos grandes intentos de *apropiación* de la muerte: el de Rilke y el de Heidegger. Examinémoslos separadamente:

1) La muerte es el término, el fin de la vida; por tanto, pertenece a ella. El residuo comatoso que prolonga el acto propio de morir es, para usar el lenguaje de los matemáticos, un residuo enteramente despreciable. Por consiguiente, lo que verdaderamente importa en la muerte, lo que tiene de acto final, se puede y se debe incorporar a la vida. Tengo que hacer de la muerte —dice Rilke— mi muerte propia, preparada y conformada, «trabajada» (*arbeiten*) y «dada a luz» (*gebären*) por mí mismo. Es el primer estadio —el más conocido también, el de los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge* y el *Libro de Horas*, y que más nos importa aquí— es la concepción rilkiana de la muerte.

Su riesgo es, evidentemente, aparte el de querer «dominar» la muerte, el de caer en una especie de *esteticismo trágico*. El de que el muriente, no queriendo morir «como los demás», sino de una manera «elegida» y «artística», se componga para la muerte como quien se compone para una grande y dramática fiesta. Frente a esta desmedida pretensión de apropiación total del sentido de la muerte, hay que afirmar, desde el punto de vista cristiano, que la muerte no es solo un *acto* del muriente, sino también, y sobre todo, un *destino* suyo, algo que se hace con él, que no hace él. Es verdad que también hay una apropiación cristiana —ascética— de la muerte, y por eso a tal ascética se la denomina «mortificación». Pero el cristianismo nunca ha pretendido reducir la realidad de la muerte a mera mortificación.

Las posteriores actitudes de Rilke nos interesan menos, dentro de nuestro actual contexto. En el segundo estadio de su pensamiento, al que corresponden las obras más importantes, la atención se proyecta, no tanto en el lado *humano* de la muerte como en el *ultramundano*. La «despedida» es considerada como situación fundamental de la existencia humana, y la muerte es designada con una serie de verbos —*überschreiten*, *übersteigen*, *übergehen*— compuestos todos con el prefijo *über*. Lo que importa ahora, sobre todo, es lo que la muerte tiene de un trascender a un «más allá» misterioso, místico y transpersonal. La muerte es alabada (*preisen*), cantada (*singen*) y glorificada (*rühmen*).

Bollnow, en su libro sobre Rilke, ha señalado un posible tercer estadio que estaría representado principalmente por las poesías últimas en lengua francesa. Dentro de él parece concebirse una nueva felicidad de la existencia, toda mediodía y verano: una «presencia pura» que sería salvación de la muerte en el sobrenatural ser pleno y presente.

2) Heidegger, en cierto modo, y por paradójico que parezca, no está lejos de la famosa sentencia de Epicuro antes citada. En efecto, Heidegger distingue tajantemente *la muerte como hecho*, el hecho de terminar física, realmente, la vida, y *la muerte como cuidado* o pre-ocupación, el pensar anticipatoriamente mi propia muerte.

La muerte como «hecho bruto» es absolutamente inapropiable. En efecto, con la muerte se completa la existencia justamente cuando esta se acaba; la ganancia se vuelve simultáneamente pérdida total. Entre la muer-

te en este sentido y la vida no hay, pues, conexión real; a lo sumo, mera tangencia. Se trata de un hecho que —como pensaba Epicuro— *afecta a los otros* (mis familiares, mis amigos), pero *no a mí*. Por lo cual Heidegger se desentiende absolutamente de él —y ahí estriba precisamente, como veremos luego, la insuficiencia de su reflexión sobre la muerte.

Con la *muerte como hecho* se completa —solo para los otros— mi ser, *realmente*. Con la *muerte como pre-ocupación* se completa —para mí— mi ser, *existencialmente*.

La «anticipación» de la muerte en que consiste el cuidado de la muerte —expreso, sobre todo, en la angustia—, nos permite *tener por anticipado* —es decir, de la única manera posible para nosotros—, *no realmente*, es claro, pero sí *existencialmente*, nuestro *ser total*. Siempre somos ya —esto es lo característico de la existencia humana— lo que *todavía* no somos; por tanto, cuidando de nuestra muerte, nos la apropiamos, nos la incorporamos. Lo que era puro «hecho bruto» se convierte en la suprema *posibilidad*. Estábamos sometidos a la muerte y nos volvemos libres para la muerte. La muerte queda así plenamente interiorizada. La muerte se convierte en acto humano, en acto libre.

Naturalmente, y conforme indicábamos antes, Heidegger ha podido incorporar la muerte a la libertad precisamente porque desdeña en ella el acontecimiento real y se desentiende de él para no retener más que el cuidado de la muerte. Efectivamente, en la muerte hay algo que es pura interiorización: el pensar en la muerte, el cuidado, la angustia. Pero también hay algo que no puede humanizarse, que está ahí, frente a nosotros, resistente y opaco, que no puede «anticiparse» con el pensamiento: es la «hora de la muerte», es el acaecimiento real de la muerte. La filosofía heideggeriana, que, en última instancia, es idealista, que está montada sobre sí misma y no sobre la realidad, prescinde de lo que se le resiste; pero eso de que prescinde sigue ahí.

LA MUERTE BUSCADA

Fue Freud quien afirmó la existencia de un impulso tanático, de una tendencia a la disolución o impulso de retorno al estado inorgánico. Cuando este impulso se convierte en actitud, lo que sin duda ocurre a veces, puesto que hay gentes que quieren y buscan la muerte, ¿cuál es el presupuesto de tal actitud? Evidentemente, la creencia en la nada tras la muerte. Pero la nada puede entenderse de dos maneras distintas: bien creyendo que tras la muerte *no* hay nada o bien creyendo que lo que hay tras la muerte es la *nada*. Es decir, poniendo el acento, bien en el «no», bien en la «nada». En el primer caso esta actitud implica la pretensión de apropiación total de la muerte. Lo positivo de esta, que depende absolutamente de nuestra voluntad tanática, suicida, sería el «morir», una cosa más que se puede hacer: trabajar, divertirse, dormir, morir. Es la muerte-utensilio,

como se ha dicho, tras la cual *no* habría nada *más*. Pero en la nada que habría tras la muerte puede verse también algo en cierto modo positivo: el descanso para siempre en el seno del mundo, o el nirvana, o la «nada» en el sentido del epílogo del *Was ist Metaphysik?*, de Heidegger.

En el primer caso, la «muerte buscada» viene a reducirse a «muerte apropiada». En el segundo, a «muerte negada».

LA MUERTE ABSURDA

La meditación de Sartre sobre la muerte es importante precisamente porque, merced a su radicalidad, cierra todas las falsas salidas que hemos analizado hasta aquí. Como ha escrito Pedro Laín, «a Sartre hemos de agradecerle siempre su lucidez, su radicalidad y su consecuencia». Sartre mantiene ante sí las dos caras de la muerte: de un lado, lo que la muerte es para la vida; del otro, lo que la muerte es como hecho inasimilable. Esta segunda cara es para él, como para nosotros, la más importante.

En cuanto a la primera, Sartre piensa, contra Heidegger, que la muerte, vista desde mi vida, interiorizada, no es una posibilidad mía, ni mucho menos la posibilidad suprema, sino, al contrario, la *néantisation* de todas mis posibilidades.

Pero nos importa más el aspecto que Heidegger había desdeñado, el «hecho» de la muerte. Para Sartre la muerte como hecho es puro azar, contingencia, *exterioridad* y no *interiorización*. A veces nos resulta tan evidente que la muerte, efectivamente, «trunca» la vida, que hablamos en tales casos del «malogrado» Fulano o Zutano. ¿Cómo incorporar entonces a la vida lo que es radicalmente extrínseco a ella? Podría contestarse que «eligiendo» la muerte, esto es, mediante el suicidio. Pero solo después de un imposible y sobretemporal «ver» cómo habría sido la vida de no haberla puesto fin con el suicidio, podríamos saber si este fue acertado o no, si acabamos la vida cuando convenía, si acertamos con la *eukairia*, con el momento oportuno.

La muerte priva a la vida de toda significación, y no es, no puede ser, una estructura ontológica de mi ser, en tanto que «para mí» (*pour-soi*), sino en cuanto *pour-autrui*, a los ojos del otro. Aunque a su manera, también Sartre viene a admitir la concepción de Epicuro: *morimos para el otro*, solo el otro puede dar sentido a nuestra muerte; solo el otro tiene ante sí mi vida entera, para disponer de ella como quiera. *Para mí, mi muerte es simplemente absurda.*

Nosotros podemos, si se quiere, morir auténticamente o inauténticamente. Sí, podemos jugar a ese juego. Pero la verdad es que, además de eso, más allá de eso, morimos. Morimos, como dice Sartre, *par dessus le marché.*

Hemos ido viendo que la muerte es ineludible, innegable e inapropiable. Hemos visto también que aun cuando la busquemos y la provoquemos, no por eso logramos hacerla nuestra, ni tampoco pasar sobre ella. Y ahora, al final, ha venido Sartre a confirmarnos con tremenda energía en lo que habíamos visto.

El cristiano cuenta siempre con el hecho inasimilable de la muerte, doblemente inasimilable, tremenda contradicción de «haberse ido», y, sin embargo, «quedar ahí» residualmente, en putrefacción. La muerte trasciende a la vida, es la primera «postrimería», es un *eskhaton* o realidad escatológica, extrema, trascendente.

La muerte, pues, no puede ser humanamente comprendida. Pero ¿esto ocurre porque es absurda o porque constituye un misterio? Quizá no podamos *comprender* la muerte porque es ella, o mejor dicho, el misterio de que ella forma parte, el que nos ciñe, desborda y envuelve, porque es el misterio de la muerte el que nos *comprende* a nosotros. La cuestión estriba, pues, en si existe o no un misterio que nos comprenda.

Si muriésemos ante nadie, la muerte, en efecto, sería absurda, porque nadie podría darle sentido. Si muriésemos solamente *ante los hombres*, también sería absurda, porque estos dispondrían abusivamente de algo que no conocieron más que en su exterioridad; dispondrían de una vida muerta. Pero San Pablo dijo: «Ninguno muere para sí mismo, morimos para el Señor.» Dios nos tiene ante sí enteros, como nadie, ni nosotros mismos, dando el salto de sobrevivirnos a nosotros mismos, podría tenernos. Y porque morimos *ante Dios* y hacia Dios, la muerte tiene sentido.

He aquí cómo la meditación de Sartre, desvaneciendo toda clase de ilusiones, ha sido una auténtica «*reductio ad absurdum*». Después de él ya no caben paliativos, términos medios, paños calientes, ya no nos queda más que elegir, sin *tertium* posible, el absurdo o el misterio, el nihilismo o Dios.

SENTIDO ÉTICO DE LA MUERTE

La muerte, como realidad, hemos visto que no es apropiable éticamente de una manera intrínseca porque nos desborda y estamos envueltos en el misterio del que ella forma parte. Pero entonces, ¿cuál es su sentido ético? Esta es la pregunta que ahora debemos responder.

Xavier Zubiri ha puesto de manifiesto, como ya vimos, que el tiempo no es solo duración, como pensaba la filosofía clásica, y que tampoco la comprensión heideggeriana del tiempo como futurición agota su esencia, sino que el tiempo posee una tercera estructura, el emplazamiento. La vida es constitutivamente emplazamiento, plazo. Los días del hombre están contados —los «días contados» de que hablaba Ortega—, y este hecho coloca éticamente al hombre, al limitado plazo de que dispone, y a lo que, mientras dura, hace, en una luz completamente nueva. El tiempo com-

prendido como futurición y proyección puede encontrar su punto final en el fracaso, pero no en la muerte. Solo se puede entender la vida como *mortal* desde la estructura del emplazamiento.

La vida, considerada éticamente desde el punto de vista del emplazamiento, consiste en un «mientras»; «mientras seguimos viviendo», según la expresión de Zubiri. Pero ¿*hacia dónde* seguimos viviendo? Expresado negativamente, hacia la muerte. Expresado positivamente, hacia la auto-definición, hacia la consecución y posesión de sí mismo por apropiación de posibilidades.

En el capítulo anterior hemos visto que la vida, mientras dura, por muy endurecida, por muy empedernida, por muy obstinada que esté, es siempre reformable, y aun reformada, aunque solo sea para endurecerla más. Cada una de nuestras acciones *determina*, pero no *termina* nuestro *éthos*, es *definitoria* de nuestra personalidad. *Definitoria*, pero, como dice Zubiri, no *definitiva*. Definitiva, terminadora y terminante, no hay más que una: la del instante en que queda decidida para siempre la figura de felicidad que hemos elegido, que hemos preferido, la de la «hora de la muerte». Y la sanción no consiste sino en hacer que el hombre sea plenamente y para siempre aquello que ha querido ser, en que la figura física y moral de felicidad quede ya irreformable, en que la vida se transforme en destinación eterna. En este sentido ha dicho Zubiri que llevamos en nosotros mismos Cielo o Infierno, que la gracia y el pecado son, en potencia, el Cielo y el Infierno.

El alma del pecador, al quedarle inmovilizada con la muerte la voluntad, que estaba puesta en la aversión de Dios —pues en esto consiste fundamentalmente, como vimos, el pecado mortal—, «elige» su condena, que no es, en esencia, sino la privación absoluta de Dios. El destino del pecador es su empecamiento sempiterno.

El hombre queda unido para siempre a aquello a que estaba abrazado al morir. *Ligado* no solo a la felicidad en común, como lo estuvo de por vida, sino también a aquella especial disposición —«qualis est unusquisque talis et finis videtur ei»— apropiada en vida, y por la cual desea esto o aquello bajo razón de felicidad. Esa *dispositio* de que habla Santo Tomás es el *éthos* de que hemos tratado en el capítulo anterior y a lo largo de todo este libro. No la vida, sino lo que, viviendo, hemos hecho de nosotros mismos. En último término, el objeto formal de la ética.

Capítulo 25

REPETICION PANORAMICA DE LA INVESTIGACION

Solamente ahora, cuando ya hemos terminado la investigación, estamos en condiciones de reflexionar sobre nuestro método. Toda la investigación ha tendido, si bien se mira y como al principio dijimos, a conquistar una cabal *definición* de la ética. Pero la palabra «definición» puede significar dos cosas: de-finición o delimitación y concepto. Lo primero fue conseguido, al par que la fundamentación, en la primera parte, sobre cuyos resultados no hemos de volver porque ya fueron recapitulados al cerrarla ¹.

Tras aquella primera fase quedó delimitado, de-finido en sus límites, *ad extra*, hacia fuera, el objeto de nuestra ciencia. Después fue menester el apoderamiento real del objeto, su aprehensión distinta *ad intra*, la colocación del «de suyo» de las cosas ante nosotros en un determinado ángulo de perspectiva. Es lo que se llama modernamente *tematización*. Pensemos, por ejemplo, en la constitución del objeto material de la ética. Pareció en un principio que lo formaban solamente los actos. Después se vio que estos se hallaban en conexión con los hábitos. Más tarde se comprendió que estos debían ser entendidos desde la totalidad unitaria de la vida. Pero, cerrando el círculo, vimos que ciertos actos privilegiados podían modificar el sentido total de la vida y, en todo caso, que era a través de ellos como se comprendía ese sentido total. Vemos, pues, que la aprehensión real del objeto material ha consistido en el descubrimiento de su interna articulación circular acto-hábito-vida-acto. El descubrimiento del *ethos* y la prioridad, como objeto de la moral, de él y de las virtudes éticas, así como, haciendo el tránsito del objeto material al objeto formal y de la moral como estructura a la moral como contenido, la contracción del bien supremo o felicidad, la determinación de las *regulae morum* subordinadas a la consecución de aquella y el deslizamiento de la virtud de la prudencia, del reino de lo puramente intelectual a ser una virtud al par intelectual y moral, son otros tantos pasos decisivos para la conceptualización fundamental de la filosofía moral. Mediante sucesivas distinciones articuladas en el seno del objeto se va desplegando progresivamente el sistema; mediante sucesivas revisiones de los conceptos fundamentales se ensancha y afirma la ciencia. Deslinde y desgajamiento, conceptualización o tematiza-

ción y sistematización —luego hablaremos también de la «repetición»—, han sido las etapas metódicas recorridas.

Estas etapas, *mutatis mutandis* —que no es poco—, son las de constitución de toda ciencia. Pero la ética es, en un determinado sentido, ejemplar. En efecto, toda ciencia, es un comportamiento; pero la moral es el comportamiento por antonomasia. De ahí que el método de la ética —el «camino» de la vida moral— nos *presente* vívida, dramáticamente, lo que el método de las ciencias puramente especulativas nos *re-presenta* solo teóricamente. Veamos esto.

La tematización se hace siempre desde un principio o *prius* hacia el cual se hace converger, como razón de ser, la realidad entera; es lo que Platón llama *agathón* y Aristóteles *télos* o *agathón*. Ahora bien: este *télos*, este *agathón*, lo son en la ética en sentido eminente: el fin último de la vida, el *agathón* que además de serlo «en común» lo es en sentido moral. Esa interna articulación de las cosas, ese carácter «respectivo» de la realidad, en la que todas las estructuras son «congéneres», es lo que Zubiri llama su sintaxis. Zubiri hace ver que son las cosas mismas, que es la realidad misma la que está constituida así, y que en ese carácter *sintáctico* se funda el carácter coligente o *sintético* de la inteligencia y el carácter *sistemático* de la ciencia. Pero esta sintaxis de la realidad y este sistema de la ciencia, en ninguna región de realidad y en ninguna ciencia son más visibles que en la vida moral y en la filosofía moral, respectivamente. Si Aristóteles pudo concebir la realidad moral entera como una pirámide de medios y fines, fue precisamente por esto. Y si los términos *télos* y *agathón*, que primariamente mentaban esa sintaxis general de la realidad, pudieron en seguida ser «moralizados», esto ocurrió por la evidente sintaxis de la vida moral, por esta «vida como sistema», para decirlo imitando el título de Ortega, «historia como sistema».

Pero dentro ya del ámbito de la sistematización moral, de la ciencia ética, se plantea un nuevo problema. ¿Cómo debe ser expuesta, cómo debe ser enseñada? Santo Tomás, a propósito de las virtudes, distingue el conocimiento de la verdad *ex doctrina* y *ex inventione*, aprendiéndola de otros o encontrándola uno mismo². Es el tan debatido problema de si se enseña filosofía o se enseña a filosofar. Filosofía y filosofar o, como decíamos antes, ciencia y método, son inseparables. Si se pretende enseñar solamente a filosofar, no se enseñará mucho más que a divagar en torno a la filosofía, sin conseguir entrar en ella. Si se pretende enseñar solamente filosofía, se suministrarán, a modo de recetas, unas respuestas que no responden a ninguna pregunta, puesto que nadie puede *preguntarse* nada decisivo más que filosofando.

Ahora bien, el profesor de ética posee, mejor o peor, su filosofía, la filosofía moral. La ha recorrido completamente una y otra vez. ¿Cómo librarse de caer en mera transmisión de lo que «sabe»? Se diría que andando una vez más con sus discípulos el camino que se abrió ante él, hace ya tiempo, cuando adquirió su ciencia. Pero ¿cómo podrá desvanecer en

sus discípulos la impresión de que no está haciendo más que transitar monótona y rutinariamente una vía que carece ya para él de todo interés de investigación, porque sabe muy bien adónde conduce? Recordemos lo que antes decíamos de la «tematización» y de su última etapa, revisión o «repetición» de las preguntas fundamentales. Ninguna ciencia está nunca completa y definitivamente constituida, ninguna ciencia se encuentra nunca *in statu perfecto*. Cada paso hacia adelante no es propiamente tal mientras el avance no sea incorporado hacia atrás, modificando en el retrueque la figura de la ciencia tal como estaba constituida hasta entonces. Un tratado de ética, como de cualquier otra ciencia filosófica, tiene que desembocar en un juego de «anticipaciones» y «repeticiones». Nosotros, en el desarrollo de este libro, hemos hecho uso, un par de veces por lo menos, de la «repetición». En las primeras páginas adelantábamos un concepto etimológico y un concepto prefilosófico de la ética, que luego hemos ido «repitiendo», ensanchando, revisando y afirmando progresivamente. Por otro lado, en la parte dedicada al «Objeto de la ética», aprehendimos, primero, el objeto material; después, la «formalidad», y ya en posesión de esta, «repetimos» desde el nuevo nivel «formal» de la investigación el análisis del objeto material. La «repetición» es un momento esencial del método, que impide el anquilosamiento de la ciencia. Y he aquí la razón profunda por la cual, en la enseñanza superior, la tarea docente no alcanza toda la altura apetecible si no va unida a la tarea investigadora: solo puede enseñar de una manera viva quien en cada «repaso» está «repitiendo» las preguntas y los análisis. Y también, a propósito de la «repetición», se nos confirma este carácter antonomástico del método de la ética con respecto al método de las ciencias, esa capacidad de darnos *totaliter*, existencialmente, lo que las demás ciencias nos dan solo *partialiter*, especulativa, especularmente. En efecto, la palabra «repetición» está siendo tomada aquí como «repetición» de la ciencia. Pero en el capítulo sobre el «objeto material de la ética», cuando hablábamos de los actos morales privilegiados, empleábamos ese mismo término en otro sentido, como «repetición» de la vida. Ahora bien, este último sentido es estricta y exclusivamente ético. Por eso podemos decir que en la ética la «repetición» aparece como un acto que envuelve método y objeto, existencia y ciencia, en tanto que la «repetición» en las demás investigaciones constituye un concepto puramente metódico y un comportamiento estrictamente científico³.

Tras haber hablado primero del método de investigación y últimamente de la inseparabilidad de investigación y enseñanza, tratemos ahora de lo que atañe más propiamente al método de esta.

Nietzsche ha escrito que la moral es aburrida⁴. Lo es, sin duda, la moral concebida como un código de obligaciones; lo es, doblemente, la filosofía moral que deduzca cuasi matemáticamente esa tabla de deberes. Aristóteles se daba ya cuenta, en cierto modo, de esto, cuando decía que la política (léase, la ética) no es estudio adecuado a los jóvenes (jóvenes

no tanto *κατα χρόνον* como *κατα πάθος* pues lo que importa es el *ἦθος νεαρός* ⁵, ya que, como su objeto es más la *práxis* que el conocimiento (la ética es *propter operationem*, no *propter contemplationem*), de nada sirve al seguidor de sus pasiones. Al decir esto, Aristóteles reaccionaba contra el extremado intelectualismo socrático: la virtud no se aprende, al incontinente de nada le sirve estudiar la ética. Sí, pero diciéndolo, olvida aquello otro, dicho también por Nietzsche ⁶, que él mismo había visto ya en la *Ética eudemia*: que la virtud es entusiasmo. Ahora bien, la juventud y la pasión son, respectivamente, la edad y el estado de ánimo del entusiasmo. Por tanto, no es verdad que la actitud ética, plenamente entendida, sea ajena a la juventud. Al contrario. Pues si bien es verdad que los jóvenes, arrastrados por la pasión, dejan muchas veces de comportarse éticamente, en un cierto sentido la juventud es la edad de la actitud ética; por de pronto lo es, sin duda, como acabamos de indicar, en cuanto que es la edad del entusiasmo, de la valentía, del heroísmo, de las aspiraciones infinitas, del «querer ser», de la gallarda no aceptación de «compromisos», a los que el adulto, con el correr del tiempo, muchas veces se va acomodando. Y no solamente eso: nadie como el joven tiene tan hipertenso sentido de la justicia y de la injusticia, tan acuciante búsqueda de «modelos», tan fuerte exigencia de perfección. Nadie es tan riguroso juez como él para las faltas éticas (por lo menos para las de los demás). Tan es así, que no pocas veces las crisis de fe se producen en los jóvenes al descubrir las fallas morales de sus «maestros» religiosos, y por erigir como ideal de conducta, dejándose llevar del *páθος ético*, una moral separada de la religión, en el sentido de que hemos hablado en el capítulo correspondiente.

No, la moral no es aburrida, sino todo lo contrario. La moral, es decir, el sentido de la vida, es lo más apasionante en que el hombre puede pensar. Pero la ética sí suele ser aburrida. Jacques Leclercq ⁷ y otros moralistas cristianos han tratado de poner remedio a esto, casi siempre con más pérdida de precisión que ganancia de atractivo. Me parece que la solución está en la atención a la realidad, es decir, a la experiencia, a la vida, a la historia, a la religión y, en fin, a la literatura como expresión de todo esto. Lo cual de ninguna manera es una «concesión», pues, como hemos visto a lo largo de este libro, de todo ello y no de abstracciones tiene que alimentarse la ética. Creo, por tanto, que al buen profesor de ética le es imprescindible un hondo conocimiento de la historia de la moral y de las actitudes morales vivas. Ahora bien, estas donde se revelan es en la literatura. El recurso a la mejor literatura, a más de poner al discípulo en contacto con las formas reales y vigentes de vida moral, presta a la enseñanza una fuerza plástica incomparable y, consiguientemente, una captación del interés del alumno. Naturalmente, y como antes he dicho, este método de enseñanza no debe sacrificar el rigor a la amenidad, por lo cual las «figuras» literarias solo cuando puedan ser fuente de auténtico conocimiento moral deben ser incorporadas a las lecciones. Pero, en cambio, por vía de ilustración, como ejercicios y en trabajos de seminario, deben

ser ampliamente utilizadas. A guisa de ejemplo —de ejemplo y no, por supuesto, de modelo— de lo que quiero decir y aparte las muchas indicaciones que, en este sentido, se han hecho en el curso del presente libro, puede verse el capítulo final de cada uno de mis libros *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* y *El protestantismo y la moral*. No se crea, sin embargo, que este medio auxiliar de enseñanza de la ética sea de fácil empleo. Hay que conocer profundamente la literatura, sobre todo la literatura contemporánea —que tiene mayor capacidad de sollicitación del interés de los jóvenes—, y hay que ser un buen crítico literario. Cualidades que, ciertamente, no suelen darse con frecuencia entre los profesores de ética.

* * *

Hemos recorrido a lo largo del libro, paso a paso, el ámbito total de la ética y ahora, para terminar, hemos echado una ojeada al camino andado. Podría poner aquí punto final. Voy a permitirme agregar unas pocas palabras. Los manuales antiguos, de cualquier ciencia que fuesen, no dejaban nunca de incluir algunas páginas, o líneas, sobre la «importancia de la asignatura». Su conclusión, de creer al autor, era que aquella ciencia, y, por tanto, cada una de las ciencias, resultaba ser, incongruentemente, la más importante de todas. No quisiera yo caer aquí en aquella vieja ingenuidad, lo que sin duda no evitará que caiga o haya caído en otras. (Cada época tiene sus propias ingenuidades.) Pero sí quisiera hacer notar que la ética ha adquirido hoy una trascendencia tal que se funde y confunde con la metafísica. Ya lo vimos a su tiempo: en Heidegger, desde luego, temática y deliberadamente, pues «ética» no sería sino otro nombre para designar lo mismo a que apunta la palabra «ontología»; y también viene a acontecer lo mismo en los otros sistemas de filosofía de la existencia. Librémonos nosotros de incurrir en tamaña exageración. Basta con reconocer las cosas tal como en realidad son para que la ética cobre ante nosotros toda la importancia que merece. Pues, según hemos visto, no se ocupa simplemente, como suele decirse, de las acciones buenas o malas del hombre, ni aun con el añadido de las costumbres. El sentido de la vida y lo que, a través de la existencia hemos hecho y estamos haciendo de nosotros mismos, y no solo cada uno en sí, sino también de los otros, porque somos corresponsables del ser moral y el destino de los demás: he aquí el tema verdadero, unitario y total de la ética. Solamente las pequeñas realidades necesitan ser enfatizadas para que reparemos en ellas. Las grandes parece que se engrandecen aún más cuando, por buscado contraste, se revisten de humildes metáforas. Aristóteles dijo bien, por eso, que el hombre verdaderamente moral es como el buen zapatero, que acierta a sacar el mayor partido posible del cuero que le ha sido dado. También nosotros, todos y cada uno de nosotros, tenemos que esforzarnos por

sacar el mayor partido posible de este cuero individual y colectivo, de nuestra naturaleza propia y del ser español que hemos recibido... Hacer-nos mejores a nosotros mismos, hacer, en la medida de nuestras posibilidades, una España más justa, un mundo mejor, es la gran tarea ética que, mientras vivamos, no está esperando, porque, como dijo Antonio Machado, con palabra temporal y, sin embargo, inmortal, «hoy es siempre todavía».

NOTAS

PRIMERA PARTE

CAPITULO 1

¹ Cfr. esta «de-finición» con el *diorismós* aristotélico y con la *Abgrenzung* heideggeriana o *Auseinandergrenzen*.

² *Nachwort zu meinen «Ideen»*, p. 569. Vide también en el pequeño volumen *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, editado por Van Breda, el artículo de Pierre Thévenaz, especialmente pp. 11 y 14.

³ Zaragüeta, *Filosofía y vida*, t. III, pp. 411-12.

⁴ *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, p. 106

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 10.

CAPITULO 2

¹ Se refunden a continuación algunas páginas del artículo «La Ética y su etimología», publicadas en el núm. 113 (mayo 1955) de la revista *Arbor*.

² *Theetetos*, 161 a.

³ Ortega, «Miseria y esplendor de la traducción», en *Obras completas*, t. V. En *El hombre y la gente*, Ortega ha expuesto una consideración del hombre como «el animal etimológico», de las palabras como teniendo etimología por ser usos sociales y de las etimologías en cuanto tal como el nombre concreto de la razón histórica. A la luz de esta idea cabe reconsiderar el texto del presente capítulo.

⁴ Cfr. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, nota de las pp. 29-30.

⁵ *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, página 104 y ss.

⁶ *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, p. 101 y ss. Al parentesco entre el sentido primario y el sentido usual de *éthos* corresponde el que se da en alemán entre *wohnen* y *ge-wohnen*. (Cf. Jan van der Meulen, *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, p. 238.)

⁷ *Eclogarum physicarum et ethicarum Libri II*, II, 7.

⁸ *Ob. cit.*, p. 259.

⁹ *Eth. Nic.*, II, I, 1103 a, 17-8.

¹⁰ *Ibidem*, 1103 b, 21-2.

¹¹ Santo Tomás, *S. Tb.*, I, II, q. 49 y q. 51 a, 2.

¹² Tampoco las palabras *areté* y *virtus* tenían originariamente un sentido moral.

¹³ Cfr. el libro *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Introducción.

¹⁴ En el *Filebo* platónico se encuentra la expresión $\xi\eta\nu\ \delta\upsilon\gamma\gamma\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\theta\alpha\sigma\iota\nu$ (11 d).

¹⁵ *Eth. Nic.*, III, 5, 1114 b, 1.¹⁶ *Ob. cit.*, 1114 b, 22.¹⁷ I, 26 y 27.¹⁸ III, II.¹⁹ X, 33.²⁰ XVII, 63.

²¹ XVIII, 66. Evidentemente, en las traducciones que se dan no se fuerzan en absoluto los textos con el fin de probar una tesis. Tales versiones están tomadas, respectivamente, de Álvaro d'Ors en su edición de *De Legibus* (Instituto de Estudios Políticos) y de L. Laurand en la de *De amicitia* (Colección Budé).

²² *S. Th.*, I-II, 58, 1. También *In Eth. Nic.*, L. II, 1, 247.

²³ Así en *Eth. Nic.*, II, 6 y antes en II, 5, etc. En Platón se encuentra la expresión «ἄσπον καὶ μεγαλόθυμον ἦθος» (*Rep.*, II, 375 c), que se traduce ordinariamente por «carácter dulce y magnánimo». El mismo Ross, que ha escrito también obras originales de ética, subraya, como a su tiempo veremos, la importancia del concepto de carácter moral.

²⁴ *De hominis beatitudine*, pp. 37-9.

²⁵ Véase el artículo del padre Ramírez (respuesta al mío antes citado, del que se extraen las presentes páginas), «Filosofía y Filología» (*Arbor*, núm. 119, noviembre, 1955), en el que, aparte de hacer constar que el error etimológico señalado por mí se debe, en realidad, a una errata, se esfuerza por probar, con buena copia de erudición tomista, el anacronismo de que Santo Tomás fue filólogo. Ciertamente el Aquinate daba mucha importancia a las etimologías; pero carecía de los necesarios instrumentos de trabajo y, sobre todo, la filología propiamente dicha, la filología científica, estaba todavía muy lejos de ser inventada.

CAPITULO 3

¹ *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 b, 3.² *Akad. Ausgabe*, IV, 392.³ *Eth. Nic.*, I, 2, 1094 b, 6-10.

⁴ Véase el siguiente texto de Pedro Laín: «Entre nosotros es más estimada éticamente la relación con un hombre, fundada en lo que ese hombre 'es' —es decir, en lo que uno cree que es, puesto que el ser último de un hombre solo es accesible por modo de creencia, de confianza— que la meramente atendida a lo que ese hombre 'hace'. Cuando el español cree que alguien es 'buena persona, en el fondo', como suele decirse, las más villanas acciones visibles de este son casi siempre impedimento muy escaso para la mutua amistad» (*España como problema*, t. II, p. 508).

⁵ *De Finibus*, I, 64.

CAPITULO 4

¹ Lo cual no obsta a que la tensión entre *nómos* y *physis*, desarrollada por los sofistas, haya surcado, en cierto modo, la historia anterior. Cfr. F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea, 1945.

² Véase sobre esto el excelente libro de John Gould, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.

³ «A la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase de particular felicidad, sino que se esfuerza para que ello le suceda a la ciudad entera» (*Rep.*, VII, 519 c).

⁴ Cfr. la función política del «tejedor real», en *El Político*.⁵ *Leyes*, XII, 952 c, 5 y ss.; Gould, *ob. cit.*, p. 109.

⁶ Véanse las páginas dedicadas a Platón en la obra de K. R. Popper, extremada y unilateral, pero importante, *La sociedad abierta y sus enemigos*.

⁷ *Eth. Nic.*, I, 2, 1094 b, 6-10.

⁸ *In Est.*, I, II, núm. 30.

⁹ *Pol.*, III, 1280 b, 33-5 y VII, 1323 b, 26-41 y 1324 a, 1.

¹⁰ *Pol.*, VII, 1333 a, 16 hasta 1334 b.

¹¹ Cfr. Marías en el prólogo a su traducción de la *Politica*, pp. XLVIII-XLIX y LIV. En contra, F. J. Conde, *El hombre, animal político*.

¹² Séneca, *De Clementia*, I, 82, 2.

¹³ El texto clásico, una vez desaparecidas las obras del estoicismo antiguo y medio, es Cicerón, *De Legibus*, I, 18 y s.

¹⁴ Cicerón, *De Finibus*, III, 64.

¹⁵ *De Otio*, IV.

¹⁶ *De Finibus*, loc. cit.

¹⁷ El concepto de *habitud* al que alguna alusión hicimos ya al hablar de la *héxis* y que, como se sabe, es fundamental en la filosofía de Xavier Zubiri, será tratado más adelante. Baste por ahora decir que significa una relación o *respectus*. Este *respectus* puede serlo a sí mismo (*in esse*), *ad aliud* y *ad alium*. Esta última *habitud* es la que nos importa en este momento: versión o disposición natural del hombre a los otros hombres, modo de ser que incluye en sí, constitutivamente, la referencia a los otros.

¹⁸ «Drittes Stück, Der Sieg guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden.»

¹⁹ Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

²⁰ Parágrafo 130.

²¹ Cfr. Iwan Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Berna, 1946.

²² Cfr. *Philosophie*, II, p. 364 y ss.

²³ *Sein und Zeit*, p. 385 (p. 443 de la traducción española).

²⁴ Artículo incluido en el libro *Holzwege*.

CAPITULO 5

¹ P. 37.

² P. 123 y ss.

³ Cfr. *La morale et la science des moeurs*.

⁴ *Études de morale positive*, p. 89.

⁵ Cfr. *La science des faits moraux*. A esta ciencia le da el nombre de «éthologie», es decir, tomada la palabra literalmente, ciencia del *étbos*. Pero esta «éthologie» —como por lo demás tampoco la correspondiente de Stuart Mill— nada tiene que ver con nuestra concepción de la ética. Para Bayet consiste en el estudio meramente descriptivo de los «hechos morales».

⁶ *The methods of Ethics*, L. I, cap. III, § 2.

⁷ Cfr. *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 1 y ss., 24, 84. etc.

⁸ *Ob. cit.*, p. 34 y ss.

⁹ Cfr. pp. 26-7 y 216-7 de *El hombre y la gente*.

¹⁰ *Ob. cit.*, p. 23.

¹¹ «Was in *Sein und Zeit*, §§ 27 und 35 über das 'Man' gesagt ist, soll keineswegs nur einen Beiläufigen Beitrag zur Soziologie liefern. Gleichwening meint das 'Man' nur das ethisch-existenziell Gegenbild zum Selbstsein der Person» (*Platons Lehre von Wahrheit mit einem Brief über dem Hemanismus*, p. 59). «Die... Titel 'Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit' ...bedeuten ...nicht einem moralisch-existenziellen, nicht einen 'antropologischen Unterschied'» (*ob. cit.*, p. 78).

¹² *Sein und Zeit*, pp. 42 y ss., 126 y ss. y 175 y ss. (pp. 49 y ss., 146 y ss. y 202 y ss. de la edición española).

CAPÍTULO 6

¹ El más profundo pensador del hedonismo, Sidgwick, ha distinguido agudamente el hedonismo ético del hedonismo psicológico.

² *Principia Ethica*, p. 5.

³ *Ob. cit.*, p. 36.

⁴ *Ob. cit.*, 81 y ss.

⁵ *Ob. cit.*, 3.

⁶ La bibliografía sobre el conductismo es, naturalmente, numerosísima. Pueden verse los libros de su fundador, J. B. Watson, *Psychology from the standpoint of a behaviorist* y *Conductism*; los de E. L. Thorndike, *Human Learning* y *Fundamentals of learning*; C. L. Hull, *Principles of behavior*; E. R. Guthrie, *The psychology of learning*; N. E. Miller y J. Dollard, *Social learning and behavior*; G. H. Mead, *Persona, espíritu y sociedad*, y C. Morris, *Sings, language and behavior*; K. Goldstein, *The organism y Human nature*; E. T. Tolman, *Purposive behavior in animals and men*, etc. Se encuentra un buen resumen de la situación actual de las posiciones conductistas en el *Handbook of Social Psychology*, editado por G. Linzey, vol. I, artículos titulados «Stimulus-Response Contiguity and Reinforcement Theory in Social Psychology» y «Cognitive Theory», debidos respectivamente a W. W. Lambert y a M. Scheerer.

CAPÍTULO 7

¹ Según la corrección gestalista del conductismo, los estímulos no se presentan aislados, sino constituyendo una estructura, un «campo» o «figura».

² Esta formalización es externa e interna. La externa o del medio es estructuración de percepciones (formalización figural) y estructuración de movimientos (formalización motriz). La formalización interna es la del tono vital.

³ Este es el sentido primario del concepto de *habitud*: versión a la realidad en cuanto tal y *respectus* en que esta queda al tener el hombre, a diferencia del animal, esta manera de habérselas con ella. De este sentido total y en él pueden distinguirse luego la *habitud social* o versión a los otros hombres (sociabilidad) y la *habitud psicológica y moral* (los diferentes hábitos que, desde el punto de vista ético, pueden ser buenos o malos, virtudes o vicios), que es la manera de habérselas el hombre consigo mismo.

⁴ Sobre este sentido primario se montan tanto el concepto «racional» y abstracto como el concepto psicológico, por ejemplo, el de Claparède, según el cual, inteligencia es «la manera de ser de los procesos psíquicos adaptados con éxito a las situaciones nuevas».

⁵ La libertad, lejos de ser la «despedida de la naturaleza», como pensaba Hegel, viene «exigida», según hemos visto, e igual que la inteligencia, por la naturaleza misma.

⁶ Recientemente se han producido en Francia dos relatos, literariamente de valor, y que cito a título de curiosidad, en contra de esta concepción: *L'Etranger*, de Camus, y *El mirón*, de Robbe-Grillet. Los protagonistas de una y otra se ven conducidos a los actos que respectivamente ejecutan; en el primer caso, por la conspiración de las circunstancias y el temperamento; en el segundo, por el «tirón» subconsciente de unos cuantos objetos que parecen organizarse, ellos solos, en una constelación o «estructura» determinante del comportamiento.

⁷ *De bonitate et malitia actuum humanorum*, s. 3, n. 20.

⁸ O dicho con más rigor, casi siempre. Hay que exceptuar el caso de los filósofos que admiten la realidad de actos moralmente indiferentes *in individuo*.

⁹ *S. Th.*, I-II, 17, 1 ad 2.

¹⁰ Cfr. *Filosofía della prattica: Economica ed Etica*.

¹¹ Cfr. *From Morality to Religion*, Londres, 1938, pp. 45-8, 61-4 y 97.

¹² Cfr. *Five types of ethical theory*, Londres, 1930, pp. 218-223 y 164-5. También conviene hacer constar, aunque sea en nota, que algunos pensadores, como, por ejemplo, el norteamericano Ch. L. Stevenson, tienden a tomar como punto de partida para la investigación ética, un amplio sentido de la palabra «moral» que abarque todo «serious questioning of aims or conduct» (cfr. *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944, p. 16).

¹³ Cfr., por ejemplo, la *Introducción a la Ética*, de Hermann Nohl.

¹⁴ *Ethik*, 595 y ss.

¹⁵ *Traité de Morale Générale*, 531, 704, 708, 325 y 316.

¹⁶ *Ob. cit.*, 24.

¹⁷ *La structure du comportement*, pp. 126-138.

¹⁸ Cfr. a guisa de ejemplo el libro de J. Nuttin, *Tâche, réussite et échec. Théorie de la conduite humaine*.

¹⁹ «Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*», en O. C., tomo IV, 72.

²⁰ *Ob. cit.*, p. 103.

²¹ Se refunden a continuación las primeras páginas del artículo «La enseñanza de la Ética», publicado en la *Revista de Educación*, núm. 26, diciembre 1954.

²² *Met.*, 982 b, 19 y ss.

²³ πολλὰ γὰρ ἢ γύσις βούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν (*Met.*, 982 b, 29).

²⁴ *Ethik*, 11.

²⁵ *En torno a la filosofía mexicana*, t. II, p. 42 y ss.

²⁶ *El hombre y la gente*, pp. 185-6.

CAPITULO 8

¹ La psicología puede ponerse al servicio de la moral en cuanto psicología aplicada a aprovechar, encauzar, reforzar y arraigar las energías psíquicas para la adquisición de hábitos morales y la forja del carácter. Cfr. sobre esto Bain, *On the study of character* y *Mental and moral science*, y W. James, *Text-Book of psychology*, capítulo sobre el hábito. Y antes, naturalmente, San Ignacio y la escuela ignaciana de formación del carácter.

² *Die Polarität im Aufbau des Charakters*, p. 279.

³ A la que tal vez está en trance de suceder la «novela del objeto» de Robbe-Grillet y otros escritores actuales.

⁴ *Das Geheimnis verbleibt*, p. 101.

⁵ Puede verse el capítulo último de mi libro *El protestantismo y la moral*.

⁶ Editado por el Seminario Diocesano de Barcelona bajo el título de *Diálogo y espera*, p. 27.

⁷ Pero como hoy reconocen algunos psicoanalistas, por ejemplo, Erich Fromm en *Ética y psicoanálisis*, la neurosis constituye a su vez un problema moral, el síntoma de un fracaso moral, de una deficiente formación de la personalidad.

⁸ Sobre los problemas éticos de esta novela puede verse el artículo de mi discípula, María de los Ángeles Soler, «Una novela ética» (*Papeles de Son Armadans*, número IX, diciembre de 1956).

CAPITULO 9

¹ Por lo demás, tanto en Kant como en la filosofía de los valores, el concepto de bien desempeña un papel secundario, porque se tiende a considerarlo como metafísico. Hasta que G. E. Moore edifique su ética no-metafísica precisamente sobre el concepto de *good*.

² Kant piensa, como el tomismo, que la voluntad divina y, en general, la voluntad bienaventurada, carecen de libertad para el mal, que es solamente un modo deficiente de libertad.

³ Cfr. su *Theory of Valuation*.

⁴ En Dewey, y también en Croce, se encuentran textos que constituyen rotundos precedentes de la actual ética de la situación.

⁵ Cfr. su libro *L'expérience morale*.

⁶ H. Nohl, *Introducción a la Ética. Las experiencias éticas fundamentales*, p. 226.

CAPITULO 10

¹ Cfr. Hans Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, p. 31.

² *Fundamentos de filosofía*, p. 373. En los economistas clásicos ingleses se maneja constantemente el concepto de *value*. Recuérdese, por otra parte, el *Mehrwert* o plusvalía de Marx.

³ *Ética*, t. I, 145 y ss.

⁴ *Ob. cit.*, 151 y s.

⁵ *Ob. cit.*, 57 (el subrayado es mío).

⁶ Sobre esto véase mi libro *El protestantismo y la moral*.

⁷ *Ob. cit.*, p. 260.

⁸ P. 4. Sin embargo, se debe añadir que estas afirmaciones, ya en sí mismas matizadas, se restringen por otras del mismo Reiner, que no en vano ha sido discípulo de Heidegger: «Los valores tienen, por lo menos, un fundamento en el ser...» Y por lo demás es posible, añade, que este «necesario arraigamiento en el ser lo expresen todavía imperfectamente, pero en cualquier caso es menester tener presente que el uso del concepto de valor ha brotado de una necesidad ética a la que es necesario subvenir, y que aquel concepto no se puede, por tanto, abandonar, en tanto que no se encuentre otro mejor» (p. 33).

⁹ *Ética*, II, 105.

¹⁰ *De Veritate*, q. 21, De Bono, a., 2. Es notable la crítica de la ética de los valores hecha por De Burgh, un deontólogo inglés influido por Kant y por la Escolástica. Cfr. *From Morality to Religion*, pp. 11-2, 127 y ss., 182 y ss. y 211-2.

¹¹ *Platons Lehre...*, 36-7.

¹² *Einführung in die Metaphysik*, 150-2.

¹³ *Platons Lehre...*, 51.

¹⁴ *Ob. cit.*, 99-100. También pp. 238-40 de *Holzwege*.

CAPITULO 11

¹ Cfr. su artículo «Does moral philosophy rest on a mistake?» (*Mind*, vol XXI, 1912, p. 30 y ss.), que yo he leído en el volumen antológico publicado por A. I. Melden bajo el título de *Ethical theories*.

² «The sense of obligation to do, or of the rightness of an action ...is absolutely underivative or immediate» (*loc. cit.*).

³ Prichard percibe aquí, muy claramente, la distinción entre lo que hemos llamado *ethica docens* y *ethica utens*.

⁴ Cfr. *An ambiguity of the word Good*, Oxford University Press, 1937.

⁵ *The theory of Morals*, Oxford University Press, 1928, p. 48.

⁶ *Ob. cit.*, pp. 28-9, 76 y ss., 114 y ss.

⁷ *Five types of ethical theories*, Routledge and Kegan Paul Ltd., p. 284.

⁸ Cfr. su libro *From Morality to Religion*.

⁹ Cfr. sus libros *Principia ethica*, Cambridge University Press, 1903, y *Ethics*, Oxford University Press, 1912.

¹⁰ *Principia Ethica*, p. 9.

¹¹ En el prefacio de sus *Principia Ethica* declara Moore que, después de terminada su obra, leyó *El origen del conocimiento moral*, de Brentano, y agrega que las opiniones de este autor están más cerca de las suyas que las de ningún otro.

¹² *Ob. cit.*, 5.

¹³ *Ob. cit.*, 110 y ss.

¹⁴ *Ob. cit.*, 38-9.

¹⁵ *Ob. cit.*, 113.

¹⁶ *Ob. cit.*, 124.

¹⁷ *Ob. cit.*, 128 y ss.

¹⁸ «The conception of intrinsic value», en *Philosophical Studies*, Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1922, p. 253.

¹⁹ *Principia Ethica*, p. 7.

²⁰ *Ob. cit.*, p. 144.

CAPITULO 12

¹ *Ob. cit.*, p. 685 y ss.

² Pp. 693 y 6.

³ Cfr. *L'être et le néant*, y por lo que se refiere a la ética, entre otras obras, *Saint Genet, Comédien et Martyr*. Sobre el pensamiento metafísico de Sartre se leerá con fruto el excelente resumen que de él ha dado Pedro Laín en *La espera y la esperanza*.

⁴ *Méditations pour une éthique de la personne*.

CAPITULO 13

¹ P. 104 y ss.

² *De part. anim.*, A, 5, 645 a., 17.

³ *Was heisst Denken?*, p. 34.

⁴ Santo Tomás, *In Eth.*, L. I., núms. 9-11.

⁵ Obsérvese que Hartmann contradice esta teleología universal precisamente por considerarla incompatible con la teología ética: «Man hat zu wählen: entweder Teleologie der Natur und des Seienden überhaupt, oder Teleologie des Menschen» (*Ethik*, 204).

⁶ Cfr. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 21, a. 1 y 6.

CAPITULO 14

¹ *Jenseits von Gut und Böse*, Erstes Hauptstück, 6.

² Cfr. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Introducción.

³ *Filosofía y Vida*, t. II, p. 478 y ss., y *pássim* en la obra de Zaragüeta.

⁴ *Apud* Dom Odon Lottin, *Morale fondamentale*, p. 481 y ss.

⁵ *Sp. 5 a Lucilio*.

⁶ Diels, fr. 18, y también fr. 34.

⁷ *Rep.*, L. VII.

⁸ Así como a Ballauf, por ejemplo —*Die Idee der Paideia*—, que también lo ha analizado, el problema pedagógico.

CAPITULO 15

¹ Véase su artículo «Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie», incluido en el volumen *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, publicado en homenaje a este filósofo al cumplir los sesenta años.

² Cfr. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, núm. 1.806.

³ R. Scherer, «Besuch bei Heidegger», en *Wort und Wahrheit*, núm. 3, 1947.

⁴ P. 18.

⁵ P. 6.

⁶ *Einführung in die Metaphysik*, 97 y ss. Werner Jaeger sostiene en *La teología de los primeros filósofos griegos*, y ya desde el título mismo la opinión contraria. La «teología natural» no habría empezado por tanto con Aristóteles, sino que constituiría una originaria ocupación mental helénica.

⁷ *Ob. cit.*, p. 80. La frase de Nietzsche se encuentra en el prólogo de *Jenseits von Gut und Böse*.

⁸ *Was ist Metaphysik*, p. 18.

⁹ *Commentarii in quator Sententiarum Libros*, I. Dist. 17, 2, 1, art. 3, dub. 4.

¹⁰ *Ciencia y sabiduría*, p. 160.

¹¹ *Ob. cit.*, p. 161.

¹² P. 211.

¹³ Pp. 112-3.

¹⁴ P. 113.

¹⁵ Cfr. *El protestantismo y la moral*, capítulo sobre «Gracia y religión en Santo Tomás», de donde se han extraído estos párrafos.

¹⁶ El problema que yace bajo esta discusión sobre la subalternación de la Ética a la Teología es el tan discutido de una «filosofía cristiana», en el que no nos corresponde entrar aquí.

¹⁷ *S. Th.*, I-II, 21, 1.

¹⁸ *Loc. cit.*, 19, 3.

¹⁹ *Loc. cit.*, 19, 4.

²⁰ Cfr. *infra*, p. 183.

²¹ I-II, 71, 6 ad 5.

²² *Loc. cit.*, 90, 1.

²³ *Loc. cit.*, 90, 4.

²⁴ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 1 y 10.

²⁵ Cfr. *infra* estudio del concepto aristotélico de *orthôtes*.

²⁶ III, 129. También estos otros textos son sumamente importantes: «...differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens»; «bonum in quantum est secundum rationem et malum et in quantum est praeter rationem diversificant speciem moris» (*S. Th.*, I-II, 18, 5 y ad 1).

²⁷ *De Iustitia*, 5, 46, 31, apud Díez-Alegría. «El problema del fundamento ontológico de la obligación en la obra *De Iustitia*, de Luis de Molina (1593-1600)», en la revista *Pensamiento*, núm. 26.

²⁸ Cfr. Díez-Alegría, *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591*; también *Ética Derecho e Historia* y el artículo citado en la nota anterior.

²⁹ El influjo de Vázquez de la línea platónica de pensamiento es evidente.

³⁰ *De legibus*, 2, 6, 11. Sobre esto véase el artículo del padre Ramón Ceñal «Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez» (*Revista de Filosofía*, núm. 27).

³¹ *De bonitate et malitia actuum humanorum*, 1, 2, 10.

³² *De legibus*, 2, 6, 23.

CAPITULO 16

¹ O ciencia de Dios. Apenas es menester añadir que tomamos aquí la palabra «religión» en su acepción moderna, no en la medieval de «virtud de la religión».

² Cfr. el Cap. IV de la sección primera de mi libro *El protestantismo y la moral*.

³ Sobre esto cfr. la sección segunda del libro citado, del cual son un extracto las páginas que siguen.

⁴ Sobre el *usus* de la Ley desde el punto de vista de una ética luterana puede verse Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, p. 237 y ss.

CAPITULO 17

¹ Cfr. el capítulo «Religión como justicia», en el libro *El protestantismo y la moral*, del que se extraen también estas páginas.

² *De natura deorum*, II, 28, 72.

³ *Apud Dictionnaire de Théologie Catholique*, de Vacant y Mangenot, artículo «Religión». Estos tres lugares son *Col.*, II, 18; *Act.*, 26, 5 y 1; *Act.*, 1, 27.

⁴ Cito esta obra por la edición Vorländer, 1956, con Introducción de Hermann Noack, que he tomado en consideración en las líneas que siguen.

⁵ LIV-LV.

⁶ P. 172.

⁷ P. 201.

⁸ *Ibidem*.

⁹ P. 172.

¹⁰ P. 3.

¹¹ P. 6.

¹² Cfr. la *Crítica de la razón práctica*.

¹³ La palabra se encuentra en la *Crítica del juicio*, apud. Noack, XLII.

¹⁴ *Die Religion...*, pp. 170-1.

¹⁵ Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, p. 50 y ss.

¹⁶ *Hegels Theologische Jugendschriften*, editados por Hermann Nohl. *La Vie de Jésus* está publicada en francés, París, 1928.

¹⁷ Asveld, *ob. cit.*, p. 51.

CAPITULO 18

¹ Cfr. *Temor y temblor*.

² *Ethik*, p. 310. Hartmann no solo se opone a la subordinación de la Ética a la Teología, sino también a los intentos de Kant y Scheler de acceder a Dios desde la Ética (cfr. *ob. cit.*, pp. 248-9).

³ *Ob. cit.*, § 85, p. 808 y ss. Johannes Hessen, admitiendo la realidad de una tensión ético-religiosa, niega que sea una antinomia (cfr. su artículo «Das Gute und das Heilige», publicado en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band IX, Heft 1).

⁴ P. 811.

⁵ P. 354.

⁶ *Introducción a la Ética. Las experiencias éticas fundamentales*, pp. 21-6.

⁷ Cfr. mi artículo «La actitud ética y la actitud religiosa» (*Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 54), y el capítulo «El eticismo moderno», en mi libro *El protestantismo y la moral*, de los que constituyen un extracto las páginas siguientes.

⁸ Sobre las expresiones «razones morales para el ateísmo», «ateísmo ético» y antes «deísmo ético», etc., deben tenerse en cuenta las reservas tocantes a lo que se llama el «pecado filosófico», que más adelante estudiaremos.

⁹ *Das Prinzip von Gut und Böse*, pp. 33-4.

¹⁰ Cfr. G. Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne*, p. 193.

¹¹ Sobre Camus véase el capítulo final del libro *El protestantismo y la moral*.

¹² Pp. 341, 356 y 363.

¹³ Léase a este respecto el cuento de Graham Greene «La fe paradójica del señor Morin», que yo conocí solamente en su versión alemana, publicada en el número de enero-febrero del año 1957 de la revista *Dokumente*.

CAPITULO 19

¹ Análogamente podría mostrarse, si fuese este el lugar pertinente, que también la llamada «religión natural» se funda en la «religión revelada», de la que no es sino mera reducción o abstracción.

² *Eth. Nic.*, VII, 1150 a., 15-6.

³ Parte final del libro *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*

⁴ Cfr. N. Hartmann, *Ethik*, pp. 378-9, y H. Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, 14-5 y 34-5.

⁵ Sería interesante confrontar esta distinción con la de Dilthey, azar, carácter y destino, y con la de Zubiri, el hombre como agente, autor y actor de su vida.

⁶ *Ob. cit.*, p. 611.

⁷ *Eth. Nic.*, III, 5, 1114 b., 1.

⁸ *Ob. cit.*, I, 9.

⁹ *Ob. cit.*, I, 10, 1101 a., 15.

¹⁰ Cfr. sobre esto el libro de Helene Weiss *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*.

¹¹ En la segunda parte de este libro iremos viendo nuevos puntos de abertura de la moral a la religión. Así, la búsqueda de la felicidad (Cap. 3), la contemplación (Cap. 5) y la perfección (Cap. 6) como concreciones de aquella, la ley natural y la conciencia (Cap. 7), el dolor (Cap. 12), la esperanza (Cap. 13), el amor (Cap. 14), la justicia (Cap. 17), el martirio como acto de fortaleza y la magnanimidad (Cap. 18), la humildad y la curiosidad (Cap. 19), el sacrificio, el arrepentimiento y la conversión (Cap. 22), y la muerte (Cap. 24).

Aunque desde presupuestos y por modo completamente diferentes, el libro ya citado de W. G. de Burgh, *From Morality to Religion*, trata, como proclama su título, este mismo problema del pasaje de la moral a la religión.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 1

¹ I-II, 58, 1. Cfr. también *In Eth.*, 1, II, 1, núm. 247.

² I-II, 49, 1.

³ *Loc. cit.*

⁴ I-II, 49, 3.

⁵ I-II, 54, 1.

⁶ *In Eth.*, 1, II, 6, núm. 315. Véase también este texto: «Mos significat quamdam inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum» (I-II, 58, 1).

⁷ *In Eth.*, 1, III, 1, 15, núm. 549.

⁸ *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 b, 21-2, y también *S. Th.*, I-II, 51, 2. «Virtus moralis causatur in nobis ex operationibus» o «ex consuetudine operum» (*In Eth.*, 1, II, 1, 1).

⁹ I-II, p. 49, comienzo.

¹⁰ La Escolástica establece otras distinciones. Por ejemplo, los actos pueden ser *partialiter humani*, bien en cuanto a la sustancia solo (*prima intellectio y prima velitio*) bien en cuanto al modo solo (como andar, etc., por el libre imperio de la voluntad).

¹¹ I-II, q. 8-17, y *De Veritate*, q. 22. puede verse un análisis del acto de voluntad que, partiendo de Aristóteles, nada tiene que ver con la Escolástica, en Ross, *Foundations of Ethics*, IX, «The psychology of moral action». Para nuestro propósito lo más interesante es la distinción entre dos modos dominantes de proceder: el *planning type* y el *suggestible type*. También deben verse los análisis fenomenológicos de la voluntad y de lo involuntario; por ejemplo, el de Ricoeur.

¹² *De doctrina christiana*, I, 4. Véase también este otro pasaje en el que *amare y frui* se recubren: «Nemo tamen est, qui eo quod amat non fruatur» (*De Civitate Dei*, I, VIII, Cap. 8).

¹³ *Morale Fundamentale*, pp. 67-9.

CAPITULO 2

¹ La psicología actual —después de James, Dewey y el conductismo en su fase watsoniana, que fueron grandes defensores del hábito— tiende a sustituir el concepto de *hábito* por el concepto de *actitud* («attitude»). La actitud entendida como «state of readiness», «preparedness» o «disposition» para la respuesta e incluso «anticipatory response», recoge lo que significa *habitud*, incluso en lo concerniente a la protección natural de las actitudes, que hacen no «ver» más que lo que las favorece (cfr. con la percepción de la realidad, según Santo Tomás, en el casto y en el lujurioso), y presenta algunas ventajas sobre el concepto de hábito, como son las de constituir un concepto más «positivo» y la de que en ella el elemento intelectual o «mentalidad» y la tendencia (adquirible por «training») aparecen más íntima y patentemente unidos. Quede intacto aquí el problema de intentar levantar los conceptos de virtud y vicio sobre el concepto de actitud en lugar del concepto de hábito, lo que probablemente presentaría dificultades, sobre todo por las implicaciones concernientes a las virtudes infusas. Pero sin duda se trata de un tema sugestivo que, más pronto o más tarde, alguien probablemente abordará.

² Ach, Lindworsky y otros han mostrado que todo acto deja huella en el carácter.

³ Por ejemplo, Bourke, que titula un capítulo de su libro *Ethics* «The virtues and moral character» y escribe en él: «Todos los seres humanos nacen con las cuatro potencias (entendimiento, voluntad y apetitos concupiscible e irascible) que entran en el acto moral, pero cada hombre adquiere en el curso de su vida una *estructura*, diferente en algún modo e individual, de los hábitos morales. Su *personalidad moral* o *carácter* es constituida por la *adición* de un equipo (*set*) de hábitos a sus potencias ingénitas (los subrayados son míos). En este texto se advierte el esfuerzo no enteramente eficaz, por superar el asociacionismo escolástico.

⁴ *Ob. cit.*, III, 341-2.

⁵ *El mundo como voluntad y representación*, cuarto libro. Se han refundido aquí un par de páginas del final del artículo, arriba citado, «La Ética y su etimología».

⁶ «Nos manuels classiques de philosophie morale sont trop souvent le décalque des manuels classiques de théologie morale fondamentale» (Dom Lottin, *ob. cit.*).

⁷ I-II, 9, 2; 10, 2, 2, y *pássim* en la obra de Santo Tomás.

⁸ I, 7, 1098 a. Desde el punto de vista de la felicidad, I, 9 y 10.

⁹ *Les grandes lignes de la philosophie morale*, p. 376. (Hay traducción española de esta obra.)

¹⁰ *Ob. cit.*, 380.

¹¹ *Ob. cit.*, 412.

¹² *Ob. cit.*, 320.

¹³ *Ob. cit.*, 368.

¹⁴ Cfr. *Der Augenblick, Die Wiederholung y Furcht und Zittern*.

¹⁵ Cfr. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*.

¹⁶ Cfr. con el «todavía» de Antonio Machado. El tiempo como emplazamiento tiene a su vez, en la concepción zubiriana, dos dimensiones: plazo o «días contados» y emplazamiento en el sentido de «situación» en determinado tiempo. El texto *supra* alude solamente a la primera dimensión. En Ortega se encuentra ya prefigurado este concepto.

¹⁷ *Apud Sartre*, p. 156 de *L'être et le néant*.

¹⁸ Cfr. Onians, *The origin of European thought*, p. 411 y ss.

¹⁹ Sobre esto véase C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique y Essai sur la pensée hébraïque*.

²⁰ *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 389 y ss.

²¹ Cfr. Urs von Balthasar, *Théologie de l'Histoire*, p. 38 y ss.

CAPÍTULO 3

¹ Se refunden a continuación, con diversas ampliaciones, las páginas que componen el artículo «El bien moral supremo», publicado en el *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, t. III, 1955.

² 1096 b., p. 7 y ss.

³ *República*, 516 c., 3.

⁴ Para Kant el vocablo latino *bonum* es equívoco, puesto que sirve para designar dos cosas a su juicio completamente diferentes: *Gut* y *Wohl*. Entonces el bien propiamente dicho, «lo único bueno sin limitación», el bien moral, sería un concepto unívoco. Pero ¿permaneció Kant fiel a esta concepción? ¿Cómo pudo hablar entonces del *höchst Gut* como compuesto de dos elementos, uno de los cuales, la moralidad, pertenece al orden del *Gut* en sentido estricto, pero el otro, la felicidad, es del orden del *Wohl*? El *Gut* supremo envuelve en sí, según esto, un ingrediente que no es *Gut* propiamente dicho, sino *Wohl*. Pero con tal concepción, ¿no se retorna a la analogía?

⁵ *Einführung in die Metaphysik*, p. 151.

⁶ Creo que esta crítica vale también para G. E. Moore, si bien en su caso más que un platonismo metafísico se trata de un platonismo lógico. Pero su concepción de la «falacia naturalista» separa tan tajantemente como la filosofía de los valores y como Kant lo bueno del ser.

⁷ *In Eth.*, L. I, 1, 1, núm. 11.

⁸ Y confiar en ellas: la realidad es «credenda». Esta dimensión de «fianza» o «creencia» ha sido muy puesta de manifiesto por Pedro Lain, en *La espera y la esperanza*.

⁹ Proyecto, *pro-iectum* es lo arrojado sobre las cosas, inventando (Fichte) o por lo menos acomodando al caos de la realidad (Kant), conforme a nuestra mente. De ahí el resabio idealista —del que el mismo Heidegger no está completamente libre— que suele acompañar al concepto filosófico de proyecto.

¹⁰ *Eth. Nic.*, I, 7 hasta 1097 a., 34 y I, 6 1096 b., 16-9.

¹¹ La rígida separación de «medios» y «fines» ha sido combatida modernamente desde todos o casi todos los frentes: «heterogonía de los fines» de Wundt, teoría de G. W. Allport sobre la «autonomía funcional de los motivos» («lo que al principio fue una técnica instrumental llega a ser un motivo central»), pragmatismo, filosofía de la existencia. Léanse estas palabras de Dewey: «Solamente cuando el fin es convertido en medio llega a ser definitivamente concebido e intelectualmente concebido y, ni que decir tiene, ejecutado. Como mero fin es vago, vaporoso, impresionístico. No sabemos realmente tras lo que vamos hasta que el curso de la acción ha sido mentalmente acabado.» Puede verse una buena crítica actual, muy *matter-of-fact*, de la psicología de los medios y los fines, en Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, de donde tomo la precedente cita.

Más adelante, cuando tratemos de la vocación, veremos que también esta se revela *a priori* y en abstracto, como un «fin» perfectamente aislable, sino al hilo de de las situaciones concretas y en el curso real de la vida.

En fin, otro tanto, y aun más, acontece en esa actividad nada «idealista» (los políticos «idealistas» o son muy malos políticos o son unos farsantes), sino «impura», que es la política, y que no sin razón ha sido llamada «arte de lo posible». La política verdadera es siempre política en situación, que como ha escrito Merleau-Ponty con alguna exageración, «no elige fines, sino que se orienta sobre fuerzas que están actuando».

¹² *In Eth.*, I, 1, núm. 10.

¹³ I-II, 13, e *In Eth.*, VI, 2, núm. 1133.

¹⁴ *De Veritate*, 22, 5.

¹⁵ *The state of feeling* de Spencer. De este modo la concibe J. Leclercq en su poco riguroso libro, ya citado, pp. 251, 253, 277, 278, 301, donde se dice que «la felicidad, en sí, es ajena a la moral», y que «toda moral basada sobre la búsqueda de la felicidad está viciada en su punto de partida». Cfr. también N. Hartmann, *Ethik*, 365-7.

¹⁶ I, 7, 1097 a., 23, y 1097 b., 21.

¹⁷ I, 7, 1097 b., 7 y ss.

¹⁸ «De ultimo fine possumus loqui dupliciter —uno modo secundum rationem ultimi finis—; alio modo secundum id in quo finis ultima ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine» (*S. Th.*, I-II, 2, 7. Cfr. también 5, 8).

¹⁹ «Glückseligkeit, d. i., Zufriedenheit in seinem Zustande, sofern, man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist» (*Die Metaphysik der Sitten*, p. 387 del t. VI de los *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe).

²⁰ *Eth. Nic.*, IX, 4.

²¹ II-II, 26, 13 ad. 3.

²² Apud J. Pieper, *Ueber die Gerechtigkeit*, pp. 35-6.

²³ Cfr. el título y el contenido del libro de Cicerón *De Officiis*.

²⁴ Akademie-Ausgabe, VI, 484.

²⁵ *Ueber Anmut und Würde*, mucho más importante, desde este punto de vista, que las posteriores y mucho más conocidas *Cartas sobre la educación estética*. Cfr. sobre esto H. Reiner, *Pflicht und Neigung*.

²⁶ *Le devoir*.

CAPITULO 4

¹ *S. Th.*, I, 82, 2 ad. 2.

² *Ethik*, 91.

³ Esto es lo justo, a mi entender, de la «indeterminabilidad» afirmada por Moore

⁴ *De Malo*, 6, 1.

⁵ Bernhard Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, p. 175.

⁶ I-II, 17, 1, ad. 2.

⁷ *S. c. G.*, IV, c. 95.

⁸ I-II, 30, 4, «Utrum concupiscentia sit infinita».

⁹ *Eth. Nic.*, I, 5, 1095 b., 16, y Santo Tomás, *In Eth.*, núm. 57. Se trata de una traducción e interpretación errónea. W. D. Ross traduce: «men of the most vulgar type»; y Franz Dirlmeier, «Die Leute, d. h. die besonders grobschlüchtigen Naturen».

¹⁰ En la imposibilidad de hacer aquí indagaciones psicológicas especiales, acepto una clasificación recibida y un tanto abstracta, pues, por ejemplo, es manifiesto que nadie persigue como bien supremo el placer, sino, a lo más, determinados bienes, por ser placenteros, lo que evidentemente no es lo mismo. Recuérdese lo que escribimos en el capítulo octavo de la primera parte sobre la suma conveniencia de una investigación empírica —que también pedía mi distinguido alumno, hoy licenciado en Filosofía, Ricardo Sánchez y Ortiz de Urbina— para indagar en qué bienes reales han puesto y ponen hoy los hombres su felicidad.

¹¹ *Eth. Nic.*, X, 2.

¹² *Filebo*, 54 d. y 55 a. Sobre el placer, el dolor y la *ἡσυχία*, cfr. *Rep.*, IX, 583 c.

¹³ *Eth. Nic.*, I, 8, 1099 a., 27-8.

¹⁴ 1099 a., 7.

¹⁵ 1099 a., 16.

¹⁶ οὐδ' ἴσουσιν ἀγαθὸς ὃ μὴ χαίρων τὰς καλαῖς πράξεις (1099 a., 17-8).

¹⁷ Cfr. *Five types of ethical theory*, p. 228 y ss. El pensamiento hedonístico inglés —sobre todo el de Sidgwick y el de Broad, que no es propiamente hedonista, pero toma en serio el hedonismo— es mucho más importante de lo que piensan los «espiritualistas».

¹⁸ 1153 a.

¹⁹ 1153, a., 14.

²⁰ L. X, 6, núm. 2038.

²¹ X, 4, 1175 a., 18-20.

²² 1174 a., 13-4.

²³ 1105 a., 6-7.

²⁴ 1176 a., 6-7.

²⁵ 1176 a., 24-5.

²⁶ Como ha visto claramente G. E. Moore frente a Stuart Mill, tan pronto se introduce una diferencia cualitativa en el placer, se cesa de ser hedonista en sentido estricto. «If one pleasure can differ from another in quality, that means, that a pleasure is something complex, composed, in fact, of pleasure *in addition* no that which produces pleasure» (*Principia Ethica*, p. 79).

²⁷ 1153 b., 14-5.

²⁸ 1153 b., 12-3.

²⁹ 1177 a., 25.

³⁰ Cicerón habla de la «invidia verbi», refiriéndose a la palabra «voluptas» (*De finibus*, I, 43).

³¹ I-II, 11, 1 y ad. 3.

³² I-II, 34, 3.

³³ *In Eth.*, L. I, 12, núm. 148.

³⁴ I-II, 2, 6; 4, 1, y 3, 4.

³⁵ La doctrina de la «inteligencia sentiente» es, como se sabe, capital en la filosofía de Xavier Zubiri.

³⁶ Cfr. *supra*, Cap. 1.

³⁷ I-II, 3, 4.

³⁸ I-I, 11, 1, y 3, ad. 3. Cfr. también q. 3, a. 1, donde habla de «adeptio vel fruitio finis ultimi». La distinción del padre Gardeil entre la «adeptio», acto del entendimiento, y la «fruitio», acto de la voluntad, contradice textos tomistas.

CAPÍTULO 5

¹ I, 13, 1102 a., I, 7, 1098 a., 16-8, y I, 8, 1098 b., 30-4.

² *Naturalaleza, Historia, Dios*, p. 258.

³ Cfr. su libro *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*

⁴ X, 7 y 8.

⁵ I, 7.

⁶ X, 8, 1178 a., 24 y ss. El hombre político, el liberal, el justo, el fuerte y el temperante, todos la necesitan en uno u otro grado.

⁷ *De Vita beata*, IX.

⁸ La definición de la virtud como *apátheia* es anterior a los estoicos, y conocida ya por Aristóteles (*Eth. Nic.*, II, 1104 b., 24).

⁹ 1095 b., 30 y ss.

¹⁰ 1095 b., 3, y 1096 a., 1-2.

¹¹ 1153 b., 17-21.

¹² Comparación que, sin embargo, emplea también en alguna ocasión Epicteto

¹³ 1098 b., 21-2.

¹⁴ Cfr. H. Weiss., *ob. cit.*, p. 105.

¹⁵ Séneca, *De Providentia*, VI, 6.

¹⁶ También cuando en la *S. Th.*, I-II, 3, 6, niega que la felicidad perfecta pueda encontrarse en la *theoria* intelectual, emplea la expresión *scientiae speculativae*.

¹⁷ 1177 a., 26-7.

¹⁸ *De Veritate*, 2, 2. Es verdad que, teóricamente, la *visio Dei* no es el único fin posible. Podría haberlo sido una mera *contemplatio* natural; pero *contemplatio* de Dios. Por lo demás, en las páginas siguientes, y siempre que hablo de abertura de la

moral a la religión, me refiero, en el plano de la realidad histórica —y no meramente hipotética— a la religión cristiana.

¹⁹ Cfr. Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, 3, 6, «utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum».

²⁰ *Contra academicos*, I, I, II, 5.

²¹ Sobre el doble sentido de la palabra «errar», cfr. *ob. cit.*, I, IV, 10 y 11. Compárese también con el carácter «epagógico» del saber filosófico, según Zubiri.

²² *Ob. cit.*, I, I, 1.

²³ *De beata vita*, II, 11, final.

²⁴ *Ob. cit.*, IV, 34.

²⁵ En *Vortraege und Aufsätze*, pp. 52-6. Heidegger ha presentado, frente a la etimología usual de contemplación, *theoria*, según la cual procede de *thea* «visión en la que aparece y se manifiesta algo, y *ōraō*, ver, otra conforme a la que procedería de *thea*, diosa, y *ōpa*, cura o cuidado. Entonces *theoria*, según su sentido primario, quería decir honra, veneración, culto o cuidado de la divinidad. Del significado «teórico» usual habría que remontarse a un sentido puramente religioso.

CAPITULO 6

¹ Es la definición de Boecio, «status omnium bonorum aggregatione perfectus». Frente a esta concepción de la felicidad como agregado sería menester tener presente la doctrina de los «organic wholes» de Moore (*Principia Ethica*, pp. 27-30), según la cual el valor de un conjunto no es igual a la suma de los valores de sus partes. La felicidad debe ser concebida no como un «agregado», sino como un «conjunto orgánico» (*ob. cit.*, 92 y ss.).

² Naturalmente, una cosa es que el hombre esté ligado a la «felicidad en común», y otra, completamente distinta y además falsa, que busque esa mera sombra en sí misma; la busca necesariamente en bienes concretos. El padre Augusto Andrés Ortega ha escrito esto: «La voluntad no ama el 'bien común' ni la 'bienaventuranza en común', ni libre ni necesariamente. Estos son puras abstracciones a veces peligrosas... La voluntad ama solo los bienes concretos y reales» (*Dios y el problema del mal*, p. 17).

³ *Ethik*, 288 y ss.

⁴ «Il y a la différence, entre la béatitude, le souverain bien, et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions; car la béatitude n'est pas le souverain bien; mais elle le présuppose, et elle est le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on la possède. Mais par la fin de nos actions on peut entendre l'un et l'autre; car le souverain bien est sans doute la chose que nous nous devons proposer pour but en toutes nos actions, et le contentement d'esprit que'en revient, étant l'attrait qui fait que nous le recherchons, est aussi en bon droit nommé notre fin» (Descartes, carta de 18 de agosto de 1645, ed. Adam et Tannery, IV, 275).

⁵ Cfr. Santo Tomás, *De Virtutibus in communi*, 9.

⁶ Pedro Laín ha pensado y escrito mucho sobre la articulación de los bienes particulares o terrenos y la vocación mundana con el bien supremo y la vocación divina; esos últimos trascienden aquellos, pero envolviéndolos y asumiéndolos. Para no citar más que su última obra, véanse en *La espera y la esperanza*, pp. 526 y ss., 457 y 557 y ss.

⁷ *Obras completas*, IV, 77. También, IV, 407; VI, 429, y otras. En otro plano, sobre el controvertido tema de la incapacidad natural del hombre para alcanzar su fin y felicidad naturales y el estado de la cuestión en Suárez, cfr. Miguel Benzo, *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez*.

⁸ I-II, 3, 2.

⁹ I-II, 2, 7.

¹⁰ Cfr. Julián Marías, «La felicidad humana: mundo y paraíso», en *Ensayos de teoría*.

CAPÍTULO 7

¹ *S. c. G.*, IV, 95.

² Los actos morales son, a la vez, conducentes o no al bien supremo e intrínsecamente buenos o malos, sin que el ser buenos o malos consista, sin más, en lo primero, como sostiene el utilitarismo (hedonista o «ideal»).

³ La psicología experimental muestra que el juicio moral es más severo en el plano de la *conscientia* —referido a «los otros»— que en el de la prudencia —referido a uno mismo.

⁴ Cfr. Dyroff, «Ueber Name und Begriff des Synderesis», *Philosophisches Jahrbuch*, 1-3, 1912, y Zucker, *Syneidesis-Conscientia*, 1928.

⁵ Al principio, en *De Veritate*, q. 16, con una doctrina aún incierta, pero para nosotros muy importante, dudando entre si es hábito o acto del entendimiento.

El padre Johannes Michael Hollenbach, S. J., en un importante libro titulado *Sein und Gewissen*, se ha esforzado por superar la antítesis de posiciones a que nos referimos en el texto, sosteniendo que la potencia que subyace al hábito de la sindéresis es, en cuanto movimiento, la voluntad, que tiene a su vez su última raíz en el conocimiento de que soy un ser limitado en Dios: «Die durch natürliche Gottesserkenntniss aufgerufene und ausgerichtete Grundneigung und Urleidenschaft des Willens wäre denn die Synderesis.»

⁶ *Ética, Derecho e Historia*, p. 193.

⁷ Santo Tomás ha analizado las funciones de la conciencia: 1.ª, reconocer que se ha hecho o no se ha hecho algo, es decir, *testificar* (lo que modernamente se llama conciencia psicológica); 2.ª, reconocer que no se tiene o se tiene que hacer algo, es decir, *ligar o instigar*, y 3.ª, juzgar que algo ya hecho está bien o mal, es decir, *excusar o acusar* («remorder»). Cfr. *S. Th.*, I, 79, 13, y *De Veritate*, 17).

⁸ Según Stoker (cfr. *Das Gewissen*), la conciencia no es nunca un fenómeno puramente moral, sino que envuelve la referencia a Dios. Véase también la obra antes citada del padre Hollenbach.

⁹ Y, por supuesto, también los luteranos de ayer y de hoy. Véase, por ejemplo, lo que escribe D. Bonhoeffer: «El hombre de conciencia tiene que producir su decisión en las más apremiantes y forzadas situaciones. Pero la resolución de los conflictos en los cuales, sin más consejo ni guía que el de su conciencia, tiene que elegir, le desgarran. Los innumerables disfraces y máscaras, honrados y seductores, tras los cuales se le acerca el mal, convierten su conciencia en angustiada e insegura hasta que, finalmente, se contenta con tener, en lugar de una 'buena conciencia', una conciencia descargada, y engaña a su propia conciencia para no desesperar; pues el hombre cuyo único apoyo es su conciencia no es capaz de comprender que una 'mala conciencia' puede ser más fuerte y más saludable que una conciencia engañada» (*Ethik*, pp. 12-3).

¹⁰ No vamos a trazar aquí la historia del concepto de ley natural, de la que algo hemos dicho ya y volveremos a decir. Un tema interesante sería el de la confrontación del concepto de ley natural en la escuela tomista y en la franciscana. Para la primera su principio fundamental es, como se sabe, el de *bonum faciendum, malum vitandum*. Para la segunda, la llamada «regla de oro».

¹¹ Cfr. *De Veritate*, 16, 3.

¹² I-II, 93, 2.

¹³ Cfr. Díez-Alegría, *ob cit.*, pp. 112-3, y bibliografía allí citada.

¹⁴ I-II, 19-4.

¹⁵ I-II, 91, 2.

¹⁶ Díez-Alegría, *ob cit.*, p. 112.

¹⁷ I-II, 91, 2, objeción 2.

¹⁸ I-II, 10, 2.

¹⁹ Quien quiera estudiar más ampliamente esta cuestión puede ver Stadtmüller, *Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfabung*, Petraschek, *System der*

Rechtsphilosophie y System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts; y Díez-Alegría, *ob. cit.*

²⁰ *Commentarii in quator Sententiarum libros*. Sobre esto puede verse el Cap. VI de la sección primera de mi libro. *El protestantismo y la moral*.

²¹ Biel, *ob. cit.*, dist. 17, q. 1, a. 3, dub. 4.

²² Cfr. *Com. in IV Lib. Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, y *S. Th.*, I-II, 57, 2, ad. 1.

²³ Cfr. su libro *Le conflict de la morale et de la sociologie*.

²⁴ I-II, 100, 8, ad. 3.

²⁵ *In IV Sent. Lib.*, d. 33, q. 1, a. 1, y *S. Th.*, 94, 4 y 5, y 100, 8.

²⁶ *Augustinus Lex-Aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, apud. Díez-Alegría, *ob. cit.*, 112. Cfr. también Dom Odon Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs*.

²⁷ *De Legibus*, II, 7 y ss.

²⁸ Cfr. obras citadas *supra*. Desde otro punto de vista debe verse la conferencia reciente de Arthur Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*. El problema de la ley natural se suele estudiar concretado en el derecho natural aun cuando el concepto de la primera es más amplio y comprende dentro de sí el segundo.

²⁹ I-II, 94, 4.

³⁰ I-II, 94, 5.

³¹ I-II, 94, 6.

CAPITULO 8

¹ *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a, 2-3.

² Adviértase que, como ha señalado Pío XII en su discurso de 18 abril de 1952, este formalismo ético-existencial ha presentado algunos brotes entre los católicos. El mencionado discurso no pretende ser tanto la exposición de un sistema actual de moral como la exposición (y puesta en guardia) de una encrucijada de ideas morales que se infiltran hoy en la juventud. Cabe, pues, distinguir en aquella exposición cuatro ingredientes: moral de la situación estrictamente dicha, ética de los valores, asomos de subjetivismo moral y formalismo ético-existencial, que es el que nos importa en este momento. Véase a este respecto el siguiente pasaje del discurso: «En la determinación de la conciencia, cada hombre en particular se entiende directamente con Dios. Vista de este modo, la decisión de la conciencia es, pues, un 'riesgo' personal, con plena sinceridad delante de Dios. Estas dos cosas, la intención recta y la respuesta sincera, son lo que Dios considera; la acción no le importa... Todo esto sería plenamente conforme con la condición de 'mayor edad' del hombre y, en el orden cristiano, con la relación de filiación. Esta visión personal ahorra al hombre medir a cada momento si la decisión corresponde a los artículos de la ley y a las normas abstractas, y le preserva de la hipocresía de una fidelidad farisaica a las leyes, así como de la ligereza o falta de conciencia, porque hace recaer personalmente sobre el cristiano la responsabilidad total delante de Dios.»

³ Artículo «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'», en *Holzwege*.

⁴ *L'existencialisme est un humanisme?*, p. 94.

⁵ *L'être et le néant*, p. 720, «Perspectivas morales».

⁶ *Pour une morale de l'ambiguïté*.

⁷ *Das Prinzip von Gut und Böse*, p. 31.

⁸ Apenas es menester decir que la palabra *éthos* se toma aquí en su acepción usual dentro de la filosofía actual —sistema de preferencias—, no en nuestro sentido. Sobre la relación entre una y otra acepción algo se dirá al final de este libro.

⁹ *Sein und Zeit*, p. 294 (p. 338 de la traducción española). Para el discípulo de Heidegger y gran teólogo Bultmann (*Glauben und Verstehen*, I, 234), una ética filosófica no puede ser ética «material», sino, como desde Kant, solamente formal. La filosofía se sale de su competencia cuando pretende contestar a esta pregunta: ¿Qué debo hacer? Únicamente le compete interpretar la situación moral desde el punto de

vista *existencial*, no *existenziell*. La respuesta material corresponde a la ética teológica, cristiana, aunque también aquí, a juicio de Bultmann, sería preciso distinguir.

¹⁰ *Philosophie*, II, 224.

¹¹ *Loc. cit.*, p. 204.

¹² G. E. Moore, *Principia Ethica*, 3 y ss.

¹³ Sobre esto véase el artículo de Ferrater Mora «Tres filosofías» (*Preuves*, número 78). Asimismo, el del padre Copleston, en *Gregorianum*, 1953, que solamente conozco por una «revista de revistas».

¹⁴ La importancia de las *Investigaciones lógicas* para la fundamentación de las disciplinas normativas es capital. En los archivos Husserl, de Lovaina, se conserva un manuscrito, todavía inédito, sobre «Formale Ethik. Rechtsphilosophie».

¹⁵ En España se ha ocupado del lenguaje de la ética el profesor Zaragüeta. Sobre el estado actual de la lógica jurídica, que puede ser considerada como paralela a la lógica ética, cfr. Legaz, *Anuario de filosofía del Derecho*, 1954. Para una y otra, cfr. García Valdecasas, *Juicio y precepto*. Desde el punto de vista del formalismo lógico radical, el trabajo de Enrique Tierno Galván, «La realidad como resultado» (*Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, noviembre-diciembre 1956, enero-abril 1957), tiene afirmaciones concernientes a la ética.

¹⁶ *Principia Ethica*, 1903; *Ethics*, 1912; *Philosophical Studies*, 1922, y también la obra colectiva *The philosophy of G. E. Moore*, ed. por P. A. Schlipp, 1942.

¹⁷ *Principia Ethica*, 7, 58, 143.

¹⁸ Cfr. su *Tractatus logico-philosophicus*, edición bilingüe de la *Revista de Occidente*, 1957, traducción de Tierno Galván.

¹⁹ Ross, *Foundations of Ethics*, p. 30. En España este pensamiento está entrando de la mano, no de los lógicos propiamente dichos, sino de quienes hacen teoría de la ciencia, y de algunos tratadistas de derecho y sociología. Sin embargo, me parece muy posible que este modo de pensar se extienda pronto entre nosotros, pues corresponde bien a una experiencia de instalación y habitualización en la contingencia, es decir, a la extraña y nueva experiencia de que también se puede «vivir sin fundamento», y a un estado de ánimo de cansancio y escepticismo que renuncia al absoluto y se contenta con la eficiencia técnica.

²⁰ Véase el excelente artículo de Ferrater Mora, «Wittgenstein o la destrucción», recogido en su libro *Cuestiones disputadas*.

²¹ Yale University Press, 1944.

²² *Ob. cit.*, p. 23.

²³ *Ob. cit.*, p. 267.

²⁴ Pp. 136-8. No es este el lugar de estudiar, por menudo, las recientes investigaciones norteamericanas sobre ética. Citemos, por vía de ejemplo, la de Robert S. Hartmann, para el cual una ética científica ya no sería propiamente ética, sino meta-ética, denominada por el autor *axiología*, puramente formal, cuya relación con la ética correspondería a la de la matemática con respecto a las ciencias naturales (cfr. su artículo «La creación de una ética científica», publicado en *Dianoia*, anuario de filosofía, México, 1955).

²⁵ Cambridge University Press, 1950.

²⁶ *Ob. cit.*, p. 7.

²⁷ P. 225, citando palabras de Galdworthy Lowes Dickinson.

²⁸ P. 56.

²⁹ Pp. 85, 89-102, 114, 117, etc.

³⁰ 91 y ss.

³¹ 129, 130 y 136-7.

³² 137, 145, 166, 223.

³³ Wittgenstein, *ob. cit.*, 191. Toulmin cita otras palabras de Wittgenstein, según las cuales aquellos filósofos que preguntan por una justificación de la ciencia —y lo mismo podría decirse de la ética— se parecen a los antiguos que sentían la necesidad de que hubiese un Atlas para sostener la tierra sobre sus hombros (p. 206, nota).

- 34 158-9.
 35 185.
 36 187.
 37 221.
 38 221.

CAPÍTULO 9

¹ *Sein und Zeit*, § 66.

² Lo característico del utilitarismo (hedonista o no) es que, para la especificación moral de los actos, atiende exclusivamente a su teleología o «fecundidad»; es decir, a las consecuencias que se sigan de ellos. De esta manera suprime los bienes honestos (despoja a los actos de su bondad o malicia intrínseca) para no retener más que el fin último y los bienes útiles en cuanto que conducen a él.

³ Las líneas que siguen, sobre la indiferencia de los actos, fueron publicadas anteriormente —salvo las frases referentes a Abelardo—, formando parte del artículo «Cuatro actitudes del hombre ante su bien» (*Papeles de Son Armadans*, núm. 4, julio 1956).

⁴ Cfr. sobre esto pp. 187-8 y bibliografía allí citada del libro de Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Karl Barths und eine katholische Besinnung*.

⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, 18 y ss., y también 7.

⁶ No entro aquí en el difícil problema de si la ética kantiana puede ser calificada, con todo rigor, de subjetivista.

⁷ He aquí una de las varias razones que hemos tenido para no fundar nuestra concepción de la ética en el *factum* de la conciencia, como hacen hoy tantos tratadistas, incluso escolásticos eclécticos.

⁸ I-II, 19, 5.

⁹ Empleo la palabra «mentira» en su significado usual. La teología moral entiende que, en el caso citado, no habría mentira, sino restricción mental latamente entendida.

¹⁰ En *Foi chrétienne et pensée contemporaine*.

¹¹ También en el pragmatismo y en los pensadores por él influidos se encuentran rotundos precedentes de la *Situationsethik*. Véase, por ejemplo, el siguiente texto de Benedetto Croce: «...Ma il Decalogo, il Codice, il Corpus iuris, ampli e particolari e minuti che si facciano, non sono mai in grado di esauriré l'infinità delle azioni che le infinitamente varie situazione di fatto condizionano. L'uomo pratico sa o sente bene che le leggi sono semplice aiuto... che non danno l'azione; e sa o sente bene che egli deve, caso per caso, affrontare la situazione de fatto, percepirla nella sua originalità e originalmente produrre l'azione sua propia» (*La natura economica delle leggi*, 1909).

¹² Cfr. el cap. IX del libro de Jacques Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, mezcla como casi todos los escritos del autor, de sentido crítico, espiritualidad moderna y falta de rigor.

¹³ Por ejemplo, el de la histerectomía o ablación del útero canceroso durante el embarazo, lo que acarrea inevitablemente la muerte del feto, y sobre la que han discutido Gemelli, Vermeersch, Janssen y Merkelbach.

¹⁴ *Das Princip von Gut und Böse*, pp. 13 y 20. También los investigadores sobre cuestiones morales hacen casuística para la que, como vimos, Moore encuentra un lugar en el sistema de la ética.

CAPÍTULO 10

¹ Véase, sin embargo, el siguiente texto de Séneca, en el que se percibe bien que la «fuerza» de la virtud procede del psiquismo inferior: «Sostén y afirma el impulso de tu alma a fin de que lo que es ímpetu llegue a ser hábito» («Carta XVI a Lucilio»).

² I-II, 63, 1.

³ I-II, 22, 1. Cfr. también Cicerón, *De finibus*, III, 35.

⁴ Sobre la ecuación *Passiones = affectus*, cfr. I-II, 22, 2.

⁵ Por otra parte, una comprensión más adecuada de la vida emocional en un estrato más hondo y unitario que el de las «pasiones» tiene que enfrentarse con el «talante» como modo de «encontrarse» afectivamente abierto a la realidad. Sobre esto, véase el capítulo siguiente.

⁶ I-II, 60, 5.

⁷ Frente al ideal estoico de la *apátheia* se ha sustentado, antes y después del estoicismo, el de una vida llena de pasiones. Así, Calicles en el *Georgias* de Platón y Filebo en el diálogo de este nombre. Así, en cierto modo, Nietzsche. La grandeza del hombre se mediría por la insaciabilidad de sus deseos.

⁸ *Ética*, II, 24 y ss., 210 y ss.

⁹ I-II, 24, 4.

¹⁰ I-II, 59, 1.

CAPÍTULO 11

¹ La famosa sentencia aristotélica *ἡρότες καθ'ἑαυτὸς ἐστὶ τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος γαίνεται αὐτῷ* que Santo Tomás hace suya en diversos lugares, como hemos visto, bajo la traducción de *qualis est unusquisque, talis finis videtur ei*, puede interpretarse como el modo de ser cada cual según su talante o según su carácter. Ross prefiere esta última interpretación y traduce así: «the end appears to each man in a form answering to his character». Por otra parte, al estudiar el principio etimológico, vimos también que la palabra *héxis* significa unas veces talante y otras carácter.

² I-II, 63, 1.

³ Sobre esto puede verse la Introducción de mi libro *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*.

⁴ I-II, 59, 3-5.

CAPÍTULO 12

¹ Marías, *Ensayos de convivencia*, 71 y ss., y *Ataraxia y alcionismo y Quirón el centauro. Reflexiones psicoanalíticas sobre la ataraxia*, de Ros Carballo.

² Marías, *Ataraxia y alcionismo*.

³ Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, 41, 1.

⁴ I-II, 35, 2.

⁵ Scheler, *Ética*, II, 2.

⁶ Sobre este sentido religioso del dolor puede verse el bello discurso de Pío XII a los enfermos italianos, publicado en el *Osservatore Romano* de 9 de octubre de 1957. En sentido análogo y a título de «ejemplo», puede verse también mi artículo «Ángel Álvarez de Miranda y la vocación» (*Papeles de Son Armadans*, núm. 18), y, en otro sentido, el excelente libro de Pedro Laín, *Mysterium doloris*.

⁷ Cfr. *Infra*, cap. 24.

⁸ Santo Tomás refiere esta última nota a la acidia, pero sin duda cuadra mucho más a la angustia.

⁹ Cfr. R. Le Senne, *Traité de Morale générale*, pp. 542-9.

¹⁰ Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, comienzo de la q. 28 y q. 30.

¹¹ *Zucht und Mass*, 115-6.

¹² Cfr. W. J. Revers, *Psicología del aburrimiento*.

¹³ R. Guardini, *De la melancholie*, 82.

¹⁴ *La espera y la esperanza*, 532 y ss.

¹⁵ *Ob. cit.*, 538.

¹⁶ I-II, 38, 4.

¹⁷ I-II, q. 38.

CAPITULO 13

- ¹ *La espera y la esperanza*, «Revista de Occidente», Madrid, 1957.
- ² Pp. 514, 517 y 543.
- ³ 514 y ss.
- ⁴ 481-511, 517 y 543.
- ⁵ *S. Th.*, I-II, 40, 6.
- ⁶ Lafn, *ob. cit.*, 469.
- ⁷ Cfr., por ejemplo, *En attendant Godot*, de Samuel Becker.
- ⁸ I-II, 40, 2.
- ⁹ II-II, 129, 2.
- ¹⁰ I-II, 62, 3, ad 2.
- ¹¹ *Ob. cit.*, 553.
- ¹² I-II, 40, 2, ad 1, y II-II, 17, 5, 3, ad 3.
- ¹³ Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, 17-22, y P. Lafn, *ob. cit.*, 570-2.
- ¹⁴ Pueden verse sobre mis libros *El protestantismo y la moral*, pp. 87-90, y *Catolicismo, día tras día*, pp. 284-5.

CAPITULO 14

- ¹ II-II, 125, 2.
- ² Pedro Lafn, en *La espera y la esperanza*, ha hecho ver la triple estructura, «píctica, elpídica y flica», de la existencia humana: pertenece constitutivamente al hombre el ser creyente, esperante y amante. Por tanto, podría y debería escribirse un libro, paralelo al de Lafn —y nadie más calificado que él mismo para hacerlo—, sobre el amor o la «querencia» como estructura ontológica de la existencia. En cierto modo, Santo Tomás entrevió eso al considerar el amor como la primera de las pasiones irascibles.
- ³ *Sermo*, CXXI, 1.
- ⁴ Cfr. sus *Sermons on human nature* y la *Dissertation on the nature of virtue*.
- ⁵ Sobre este concepto moderno de la prudencia, ligada a un egoísmo razonable, *vide infra*, cap. 16.
- ⁶ I-II, 26, 4, 28, 1 y 2.
- ⁷ *Eth. Nic.*, VIII y IX.
- ⁸ Cfr. *El resentimiento en la moral*. También Heinrich Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*.
- ⁹ Cfr. su libro *Agape and Eros*.
- ¹⁰ *Ob. cit.*, pp. 71 y ss.
- ¹¹ Cfr. N. Hartmann, *Ethik*, 449-460.
- ¹² Cfr. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, 229 y ss, y II, 69-70 y 136.
- ¹³ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, primera parte,, «Von der Nächstenliebe», y Hartmann, *Ethik*, 484-502.
- ¹⁴ *Ob. cit.*, primera parte, «Von der schenkenden Tugend», y *ob. cit.*, 502-9.

CAPITULO 15

- ¹ *G. S.*, ed. cit., t. VI, p. 399.
- ² Independientemente de la línea de pensamiento que pasa de la ética kantiana del deber a la del valor (Lotze, etc.), y de esta a la de la virtud, que es la línea que se considera en el cuerpo de este capítulo, se da históricamente otra que, arrancando del mismo Kant, pasa por Schiller y Hegel, se prolonga en el inglés Prichard y llega hasta el alemán Reiner. Esta línea, que trata de armonizar deber, inclinación y virtud, ha sido examinada en el cap. 3.
- ³ En contra de esta desembocadura de la ética del deber en la ética de los valores, puede verse De Burgh, *ob. cit.*, pp. 111-2, 127 y ss.

⁴ Cfr. el cap. 10 de la primera parte.

⁵ Cfr. a esta luz las pp. 47-9 de la *Ethik* de Hartmann, donde se «toca» la aporía de los valores, para decirlo con palabras de su autor.

⁶ «Konkrete Ethik», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band VI, Heft 3, 1952.

⁷ Cfr. mi libro *El protestantismo y la moral*, sec. III, cap. III.

⁸ G. E. Moore destaca esta dimensión de «conduciveness» o «espediency» que poseen las virtudes, en cuanto que conducen a lo bueno en sí. Pero la destaca unilateralmente, como todos los utilitaristas, rebajando y aun negando su valor *intrínseco* (cfr. *Principia ethica*, p. 171 y ss.).

⁹ II, 6, 1106 b, 36 a, 1107 a, 1: ἕξις προαιρετικῆ, ἐν μισότητι οὕσα τῇ πρὸς ἑμᾶς, ἀριστήν ἕξις καὶ ἢ ἂν ὁ πρόκωλος ὀρίσταιν.

¹⁰ VIII, 2.

¹¹ El problema que aquí nos ocupa, intentado ver en la totalidad de sus dimensiones, es el objeto del libro de Jan van der Meulen —que no me parece de primer orden—, *Aristóteles. Die Mitte in seinem Denken* («Mitte», en el sentido de «centro», sentido en el cual queda envuelto el de «mesótes»). No me ha sido posible ver el libro de Herald Schilling, *Das Ethos der Mesotes*.

¹² II, 6, 1106 b, 7.

¹³ Esta vinculación de *orthótes* y *mesótes* es también patente en la Política. El régimen político *orthós* es precisamente el régimen *mesos* (1295 a, 35-40; 1295 b, 35; 1296 a, 7).

¹⁴ *S. Tb.*, I-II, 64, 1.

¹⁵ Por ejemplo, *Deuter.*, 5 y 17; *Proverb.*, 4, e *Is.*, 30.

¹⁶ *Ethik*, p. 439 y ss. y 566 y ss.

¹⁷ Aristóteles —sea dicho de paso— aplica también el concepto de *orthótes* y su contrario, el de desviación, a las formas de gobierno. Véase *Política*, 1279 a, 24; 1284 b, 37; 1288 a, 33, y 1289 a, 27.

¹⁸ VI, 9, 1142 b, 11 y 16.

¹⁹ VI, 2, 1139 a, 29-30.

²⁰ VI, 13, 1144 b, 22 y ss.; VII, 9, 1151 a, 29 y ss.

²¹ VI, 13, 1145 a, 4.

²² «...rationem rectam, id est, virtutem intellectualem quae est restitudo rationis...» (Santo Tomás, *In Eth.*, VI, 1, 1, núm. 1109).

²³ La posición de Jaeger, según la cual en la *Ética nicomaquea* no habría ya normas universales materiales ni más medida que la individualidad de cada persona ética autónoma, parece extremada y tocada de un anacrónico kantismo.

²⁴ III, 4, 1113 a, y IX, 4, 1166 a, 12-3.

²⁵ *Ética*, I, 266.

²⁶ *Traité de Morale générale*, 704.

²⁷ Santo Tomás, *S. Tb.*, I-II, 55, 2.

²⁸ *G. S.*, VI, 484.

²⁹ *Ethik*, 576.

³⁰ Cfr. J. Gould, *ob. cit.*, pp. 27-8, 43, y, en general, cap. II.

³¹ I-II, 56, 3 y 57, 1.

³² I-II, 66, 3.

³³ *De Virtutibus in communi*, 7, ad 4.

³⁴ Sobre la constitución de la tabla de las virtudes en la Edad Media véase Dom Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, ts. III, I y IV, II.

CAPITULO 16

¹ Cfr. J. Gould, *ob. cit.*, cap. I, y pp. 47 y 52-4. También Onians, *The origins of European thought*, pp. 13 y ss., especialmente 18.

² Santo Tomás, *De Virtutibus in communi*, 6 ad 1.

³ Platón seguía creyendo en la sabiduría, pero no en la bondad del hombre. En cuanto a la educación, confía en ella, pero distingue: la *paideia* por la *sophia* y la *theoria* solo sirve para los mejores; para los otros, la pedagogía ha de consistir en adiestramiento —hoy diríamos «entrenamiento»— y persuasión retórica.

⁴ Bajo el nombre de «Ichfunktion» (Girgensohn), también la psicología positiva actual se ha hecho cargo de la idea de «apropiación».

⁵ *Eth. Nic.*, VII, 3, 1147 a, 22, y comentario de Santo Tomás, *In Eth.*

⁶ De esta decisión no incumbe a Kant toda la responsabilidad. El descrédito de la prudencia ha sido obra de toda la Edad Moderna.

⁷ Recuérdese lo dicho en el capítulo anterior sobre la inercia o mecanización y sobre la «tiranía» de la virtud.

⁸ Cfr. su *Traktat über die Klugheit*. Sobre la virtud de la prudencia debe verse también la obra de Th. Deman, O. P., *La prudencia*.

⁹ *S. Th.*, II-II, q. 49.

¹⁰ *Eth. Nic.*, VI, 9, 10 y 11.

¹¹ I-II, q. 51.

¹² Puede verse sobre esto la gran bibliografía producida a partir de Max Weber. También mi libro *El protestantismo y la moral*.

¹³ Cfr. *S. Th.*, I-II, 78, 1 ad 1; II-II, 47, 13 y 14.

¹⁴ *Entweder/Oder*, II, 243.

¹⁵ El «cuidado» quevedesco es, a la vez, existencial y literario, en cuanto procedente de la *cura* o *mêrimna* de los estoicos. Como se sabe, Heidegger ha recordado aquella sentencia de la *Ep.* 124 de Séneca, según la cual en tanto que el bien de Dios fue completado por la naturaleza, el del hombre quedó a su propio cuidado.

¹⁶ Gracián, como se sabe, fue traducido y muy leído en Francia y en Inglaterra, en Alemania y en Italia.

¹⁷ *Apud Pieper*, p. 15.

¹⁸ Cfr. Werner Schölgén, *Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau*.

¹⁹ *Réflexions ou sentences et maximes morales*, LXV (cfr. este pensamiento, más ampliamente desarrollado, en la 1.ª ed. bajo el núm. LXXV, y en las posteriores, hasta la penúltima inclusive, bajo los núms. LXVI y XXV).

²⁰ *Ob. cit.*, CLXXXII.

²¹ Cfr. Santo Tomás, II-II, 47, 9 ad 2.

CAPÍTULO 17

¹ Heidegger ha dado de este fragmento, en trabajo a él dedicado, e incluido en el libro *Holzwege*, una interpretación muy personal, conforme a su propia metafísica. Puede verse también la de Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos*, probablemente demasiado «judicial».

² *Vide supra*, cap. 4 de la misma parte.

³ Cfr. Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale de Grèce*, pp. 46-52, 74-6, 146, 206, 312 y ss. y *passim*.

⁴ Sobre la *némesis* como virtud humana, cfr. Aristóteles. *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 b, 1 y ss.; *Retórica*, I, 10, 1369 b (*timoria*); y Santo Tomás, II-II, q. 108, *De vindicatione*.

⁵ *Dike*, según la raíz *dik* (o *deik*) significa primariamente mostración; es decir, en sentido jurídico, «prueba» de un agravio recibido.

⁶ Cfr. Heidegger, *ob. cit.*, especialmente p. 326 y ss., y *Einführung in die Metaphysik*, 122 y ss.

⁷ *Eth. Nic.*, V, 3, 1130 a, 9.

⁸ *S. Th.*, II-II, 81.

⁹ II-II, 57, 1. Santo Tomás acierta aquí, intuitivamente, con la mejor etimología de las palabras *iustitia* y *ius*. Antes se pensaba que *ius* procede de *iubere*, mandar.

Hoy las dos etimologías más favorecidas son *iungere* y *iugum*, es decir, juntar o ligar, y juntura o ajustamiento; y *iurare*, afirmar con juramento, de donde *iusiurandum*. La primera pone de manifiesto el aspecto *positivo* del derecho; la segunda, su origen religioso (cfr. el artículo de J. J. van der Ven, «Recht, Gerechtigkeit und Liebe», en *Hochland*, abril 1955).

¹⁰ *Eth. Nic.*, V, 11, 1138 b, 5 y ss.

¹¹ II-II, 58, 2.

¹² Sobre este punto puede verse mi libro *El protestantismo y la moral*.

¹³ Von der Heydte ha hecho ver en su obra *Die Geburtstunde des souveränen Staates* que el derecho era para el hombre medieval simplemente orden, el orden divino o ajustamiento al cosmos.

¹⁴ *Ueber die Gerechtigkeit*, 18 y ss. (cfr. también Santo Tomás, *S. c. G.*, II, 28). Pieper, como todo tomista que se estime, procede como si todo esto surgiese de la nada en Santo Tomás, pero acabamos de ver que no es así. Lo que no obsta a que este librito, como los dedicados a las otras tres virtudes cardinales, sea muy estimable.

¹⁵ II-II, 57, 1.

¹⁶ *Les deux sources de la morale et la religion*, p. 68. Deben leerse también las páginas siguientes, muy finas, en las que se estudia el tránsito de la «justicia cerrada» a la «justicia abierta».

¹⁷ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 b, y comienzo de 1132 a. También *S. Th.*, II-II, 61, 2.

¹⁸ V, 4, 1132 a, 19-32. Naturalmente, esta etimología no es filológicamente aceptable.

¹⁹ *El contrapassum* de Santo Tomás.

²⁰ Pero que perdura siempre como tentación de resolver la justicia en «pesos y medidas».

²¹ *Ob. cit.*, pp. 70-4.

²² II-II, 2 y 80 a, unicus, ad 5.

²³ 294 b.

²⁴ Cfr. el capítulo anterior.

²⁵ Aristóteles, *Eth. Nic.*, V, 10, 1137 b. 30-2.

²⁶ Cfr. Augusto Adam, *La virtud de la libertad*.

²⁷ En *El protestantismo y la moral*, 29 y ss.

²⁸ *Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a, 21-2. Cfr. también Santo Tomás, *S. c. G.*, III, 117.

²⁹ II-II, 114-2.

³⁰ Cabe invocar, sin embargo, románticamente, una *justicia revolucionaria* que juzga no conforme a la ley establecida, sino conforme a un «ideal» del porvenir, y que resuelve el *orden jurídico* en *orden político*. Sobre esto puede verse *Humanismo y terror*, de Merleau-Ponty.

³¹ *Eth. Nic.*, V, 9, 1137 a, 28-30.

³² Messner, *Ethik*, pp. 286-9.

³³ Santo Tomás, *S. Th.*, I, 21, 4.

CAPÍTULO 18

¹ *S. Th.*, 123, 6 ad 1.

² *Von Sinn der Tapferkeit*, pp. 23 y ss.

³ *S. Th.*, II-II, 124, 1 ad 3.

⁴ II-II, 123, 12 ad 3. Cuando hablamos, en el cap. 22, de la vida moral, trataremos de las críticas modernas al martirio y, en general, al sacrificio.

⁵ Erich Fromm, *Die Furcht von der Wahrheit*. Cfr. también el «Mut zur Wahrheit» y «Mut zum Wort» de Hartmann (*ob. cit.*, 453), y la «voluntad de verdad» de Messner (*Ethik*, 105-7).

⁶ El texto clásico es «El gran inquisidor» de *Los hermanos Karamazov*, de Dostoyevski.

⁷ Cfr. su excelente obra *La magnanimité*, 56 y ss.

⁸ *Eth. Nic.*, IV, 3.

⁹ II-II, 129, 1.

¹⁰ II-II, 129, 8 y 131, 2 ad 1.

¹¹ I-II, 128 a, unicus, ad 2.

¹² Cfr. *S. Th.*, II-II, 134, 2.

¹³ Cfr. Marcel Mauss, «Essai sur le don» (recogido en el volumen *Sociologie et Anthropologie*, P. U. F.).

CAPITULO 19

¹ *S. Th.*, I, 76, 5.

² Acerca de ella debe verse el librito de Pieper, *Zucht und Mass*.

³ II-II, 154, 2 y 8.

⁴ II-II, 141, 4 ad 3.

⁵ Cfr. la actitud de Kierkegaard con respecto a ella.

⁶ «Luego un hombre de razón ordenada, pero de apetitos no dominados todavía, no posee la virtud de la templanza, pues se ve acometido por las pasiones, aunque no se deje vencer de ellas, y no obra el bien con facilidad y alegría, según es propio de la virtud» (*De Veritate*, 14, 4).

⁷ Cfr. L. Gernet, *ob. cit.*, 1 y ss., 206 y ss., 389 y ss.

⁸ Véase sobre esto Gauthier, *ob. cit.*, pp. 451 y ss.

⁹ II-II, 161 d, Sed contra.

¹⁰ II-II, 161, 1 ad 5.

¹¹ II-II, 161, 1.

¹² Cfr. *El protestantismo y la moral*.

¹³ Un ejemplo muy claro de entender y practicar la humildad —la auténtica humildad— sin ponerla en relación con la religión puede verse en Benjamín Franklin, *Autobiography*, final de la parte escrita en 1784.

¹⁴ Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, 167, 1.

¹⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 170 y ss. (179 y ss. de la traducción española).

¹⁶ San Agustín, *Confesiones*, 1, X, cap. XXXV.

¹⁷ II-II, 168, 2.

CAPITULO 20

¹ Este es precisamente el objeto de la gran obra de Victor Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 1912. Sobre el objeto de este capítulo existen otras tres grandes obras: la *Geschichte der Ethik*, de Ottmar Ditttrich, 1926; la *Ethik der alten Griechen*, de Leopold Schmitt, 1881, y la *Historia de la Ética griega*, 1908, de Max Wundt. Deben tenerse en cuenta además los grandes libros de historia o investigación etnológica de la moral desde el punto de vista sociológico, a algunos de los cuales se hizo referencia ya al tratar de la relación entre la sociología y la moral: así, Westermarck, *Origin and development of moral ideas*, 1906; William Graham Sumner, *Folkways*, 1911, y más modernamente las obras de Hobhouse, Malinowski, Mead, Benedict, etc. Algunos de los libros citados en los capítulos anteriores pueden traerse también aquí y asimismo el de Gustav Mensching, *Gut und Böse im Glauben der Völker*.

² *Aidōs*, que era ante todo el nombre de una diosa, significa realmente, como ha hecho ver Walter F. Otto, no pudor de algo, sino una indecible *heilige Scheu* (cfr. *Die Götter Griechenland* y *Theophamia*).

³ Sobre la *sophrosyne*, «la más difícil de entender para nosotros» de las virtudes cardinales griegas, véase Gould, *ob. cit.*, 11 y ss. También P. Lafn, «La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal», en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, vol. X, facs. 2, 1958.

⁴ La *hybris*, en cambio, sí tiene que ver con la soberbia, es soberbia. Uno de los pocos estudiosos españoles de estos temas, el llorado amigo Angel Álvarez de Miranda, escribió un bello estudio muy concerniente a este capítulo, porque en él, a través de las figuras de Job y Prometeo, se cotejan el *éthos* judaico y el *éthos* griego («Job y Prometeo o religión e irreligión», en *Anthologica Annua*, núm. 2, Roma, 1954).

⁵ Sobre el honor en su sentido más amplio y en su sentido más profundo, sobre la diferencia entre el honor «interno» y el honor «externo», y sobre la necesaria rehabilitación de esta *Wesenskern der Sittlichkeit*, puede verse el reciente libro de Hans Reiner, *Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens und Sittlichkeitsform*.

⁶ Véase, por ejemplo, los *Informes Kinsey*, etc.

⁷ La prudencia ha adquirido hoy, en estrecha relación con la ciencia —economía, sociología, etc.—, la máxima importancia por lo que se refiere a los conflictos sociales, imposibles de resolver mediante soluciones dictadas por la buena voluntad sin más

CAPITULO 21

¹ *Met.*, VIII, 9, 1051, a, 17-8.

² *Enchiridion*, cap. XIV.

³ *Civitas Dei*, I, XII.

⁴ Por ejemplo, en *S. c. G.*, III, 10.

⁵ *Ob. cit.*, c. 12.

⁶ *Ob. cit.*, c. 15.

⁷ *Ob. cit.*, c. 7.

⁸ *Ethik*, 378-9.

⁹ *Das Prinzip von Gut und Böse*, 14-5. Para Sartre, el mal no es más que una proyección de la ilusión del bien: es la «gente respetable» que necesita del delincuente para sentirse respetable.

¹⁰ I-II, 71, 2.

¹¹ I-II, 71, 6.

¹² *Ethik*, 818. Pero hay que añadir que su concepto del pecado es mucho más luterano que católico.

¹³ I-II, 71, 6 ad 5.

¹⁴ I-II, 72, 5.

¹⁵ *Com. Sent.*, d. 42, 1, a. 3 ad 5.

¹⁶ I-II, 73, 5.

¹⁷ *Ethik*, 23-5.

¹⁸ Cfr. Denzinger, núm. 1.290.

CAPITULO 22

¹ Véase, por ejemplo, *Filebo*, 21-2.

² Esto ya lo vio claramente Séneca en el siguiente pasaje: «Tria genera sunt vitae. inter quae quod sit optimum quaeri solet: unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni... Nec ille qui voluptatem probat sine contemplatione est, nec ille qui contemplationi inservit sine voluptate est, nec ille cuius vita actionibus destinata est sine contemplatione est» (*De Otio*, VII).

³ *Eth. Nic.*, III, 5.

⁴ Como he señalado en alguna otra ocasión, el drama de los personajes novelescos de Mauriac consiste en que no puede desprenderse ya de su vicio; pero la gracia, otorgándoles a la vez el arrepentimiento y la muerte, les dispensa de un imposible —humanamente imposible— esfuerzo.

⁵ I-II, 71, 3.

⁶ *De Veritate*, 24, 10.

⁷ Sobre la vocación deben verse la obra de Ortega y la de D'Ors; el libro de E. Nicol, *La vocación humana*, que no conozco; el bello trabajo de Luis Rosales, «La vocación», publicado en el núm. 43 de *Cuadernos Hispanoamericanos*, y las páginas 524 y ss. de *La espera y la esperanza*, de Pedro Laín.

⁸ Véase sobre esto, GUSDORF, *L'expérience humaine du sacrifice*.

⁹ *Apud* GUSDORF, *ob. cit.*, 238.

¹⁰ Véase GUSDORF, *ob. cit.*, 239 y ss.

¹¹ Puede verse sobre esto el capítulo final de mi libro *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*.

¹² Séneca, *Carta primera a Lucilio*. (El subrayado es, naturalmente, mío.) Lo que sigue es refundición de páginas del artículo «Cuatro actitudes del hombre ante su bien», ya citada anteriormente.

¹³ X, 6, 1176 b, 27-8.

¹⁴ X, 6, 1176 b, 33 a, 1177 a, 3. Cfr. también *Politica*, VIII, 3, 1337 b, 35 y ss. Y, asimismo, *Eth. Nic.*, IV, 8.

¹⁵ También a propósito del arrepentimiento y la conversión debe leerse el artículo de Luis Rosales antes citado.

CAPITULO 23

¹ *En torno a la filosofía mexicana*, II, 41-2.

² Artículo ya citado.

³ No ya en el texto, sino simplemente al pie de página, para no dar a esta observación demasiada importancia, cabe hacer notar que si al texto del padre Ramírez se le aplicasen los procedimientos exegéticos de que yo he sido víctima tantas veces y aun sin llegar a extremos tan violentos, podría sacarse de él, como consecuencia, una sorprendente ascética. En efecto, si «los vicios se oponen y neutralizan mutuamente entre sí» (si es mutuamente, será sin duda entre sí), «si un vicio saca a otro vicio, como un clavo a otro clavo», ¿qué tal estaría aconsejar al vicioso que contraiga un nuevo vicio con el fin de que este y el viejo ~~se~~ *opongan y neutralicen mutuamente?*

CAPITULO 24

¹ La parte primera y más extensa de este capítulo refunde las páginas del artículo que, bajo el título de «Las actitudes actuales ante la muerte y la muerte cristiana», ha sido publicado en el número 96 (diciembre de 1957) de la revista *Cuadernos Hispanoamericanos*. El núcleo de tal artículo procede de la comunicación llevada a las Conversaciones Católicas de Gredos del año 1956, a fin de que sirviese como punto de partida para un diálogo. Al ser convertido en artículo se ha enriquecido con diversos complementos y observaciones que en aquel diálogo se aportaron. Es para mí un deber muy grato hacerlo constar así.

CAPITULO 25

¹ Se refunden a continuación páginas publicadas en el núm. 26 de la *Revista de Educación*, bajo el título de «La enseñanza de la Ética».

² *In Eth.*, núm. 246.

³ Podrá objetarse, con razón, que en la metafísica heideggeriana ocurre lo que en la ética. Sí, pero precisamente, como ya vimos, es una metafísica constitutivamente ética.

⁴ *Jenreits von Gut und Böse*, núm. 228.

⁵ *Étb. Nic.*, I, 3, 1094 b, 28 y ss., hasta el final del capítulo.

⁶ *Ob. cit.*, núm. 288.

⁷ Véase su libro *La enseñanza de la moral cristiana*.

INDICE ONOMASTICO

- Abelardo, 201-202, 259, 333 n. 3 cap. 9
Ach, N., 325 n. 2
Adam, A., 338 n. 26 cap. 17
Agustín, San, 116, 120, 122-123, 138,
163, 169, 172, 204, 229, 232, 264, 274,
276, 285, 339 n. 16 cap. 18
Alberto Magno, San, 229
Alejandro VIII, 277
Alvarez de Miranda, A., 340 n. 4 cap. 20
Allport, G. W., 46, 336 n. 11 cap. 3
Anácaris, 287
Anaximandro, 249
Andrés Ortega, A., 329 n. 2 cap. 6
Antístenes, 161
Aristipo, 161
Aristóteles, 9, 16, 21-35, 38, 39, 49, 51,
55-56, 65-66, 68, 71-72, 77-78, 85-86,
96-98, 101, 103, 109, 123, 125-126,
135-136, 140-142, 148-153, 155, 160-
169, 172, 178, 181, 188, 189, 205, 211,
218, 228-231, 235-245, 247, 250-255,
258-259, 262-263, 275, 278-280, 287,
295, 299, 310-313, 322 n. 6 cap. 15,
324 n. 11 cap. 1, 328 n. 8 cap. 5, 336
n. 17 cap. 15, 337 n. 4 cap. 17, 338
n. 25 cap. 17
Asveld, P., 113, 323 nn. 15 y 17 cap. 17
Auvernia, G. de, 25
Auxerre, G. de, 184
Avicenna, 25
Ayer, A. J., 195

Bacon, F., 197
Bain, A., 319 n. 1 cap. 8
Balthasar, H. U. von, 325 n. 21 cap. 2
Ballauf, Th., 321 n. 8 cap. 14
Bastide, G. de, 84, 323 n. 10 cap. 18
Bayet, A., 40, 317 n. 5 cap. 5
Bayle, P., 118
Beauvoir, S. de, 82, 192
Becket, S., 335 n. 7 cap. 13
Belot, G., 40
Benedict, R., 41, 339 n. 1 cap. 20
Benzo, M., 329 n. 7 cap. 6
Bergengrün, W., 61
Bergson, H., 40-42, 53, 67, 144, 145, 251
Bernanos, 61
Biel, G., 98, 183, 330 n. 21 cap. 7
Billuart, C., 137
Blic, J. de, 242
Blondel, M., 83
Boecio, 329 n. 1 cap. 6
Bollnow, O. F., 235-236, 304, 325 n. 15
cap. 2
Bonhoeffer, D., 322 n. 4 cap. 16, 330
n. 9 cap. 7
Bono, De, 320 n. 10 cap. 10
Bouillier, V., 247
Bourke, V. J., 325 n. 3 cap. 2
Brentano, F., 70-71, 79, 195, 212, 320
n. 11 cap. 11
Broad, C. D., 51, 77-78, 161-162, 327
n. 17 cap. 4
Bruto, 269
Bruyère, J. de la, 30, 59-60
Budha, 185, 269
Buenaventura, San, 178, 203, 264
Bultmann, R., 235, 331-332 n. 9 cap. 8,
335 n. 12 cap. 14
Burgh, W. G. de, 51, 77-78, 320 n. 10
cap. 10, 324 n. 11 cap. 19, 335 n. 3
cap. 15
Butler, J., 229-230, 247

Calvino, J., 186, 217
Camus, A. 60-62, 120, 222, 272, 280,
318 n. 6 cap. 7, 323 n. 11 cap. 18
Carnap, R., 195
Carritt, E. F., 77-78
Castro, A., 297

- Cathrein, V., 339 n. 1 cap. 20
 Catón, 269
 Cayetano, 276
 Ceñal, R., 322 n. 30 cap. 15
 Cervantes, M. de, 246
 Cicerón, 23-24, 30, 109-110, 244, 269,
 317 nn. 13 y 14 cap. 4, 327 n. 23
 cap. 3, 328 n. 30 cap. 4, 334 n. 3
 cap. 10
 Claparède, E., 318 n. 4 cap. 7
 Cleanthes, 34
 Comte, A., 39, 82-83, 119, 229, 317
 n. 11 cap. 4
 Condorcet, 300
 Confucio, 98, 185, 267, 269
 Constant, B., 68, 206
 Copleston, F., 332 n. 13 cap. 8
 Coster, A., 247
 Crisipo, 109, 240
 Croce, B., 37, 51, 67, 320 n. 4 cap. 9,
 333 n. 11 cap. 9

 Cherbury, H. de, 111

 Deman, Th., 337 n. 8 cap. 16
 Denzinger, 321 n. 2 cap. 15, 340 n. 18
 cap. 20
 Deploige, S., 183
 Descartes, R., 16, 64, 87, 97, 135, 195,
 204-205, 329 n. 4 cap. 6
 Dewey, J., 67, 320 n. 4 cap. 9, 326
 n. 11 cap. 3
 Dickinson, G. L., 332 n. 27 cap. 8
 Diels, 321 n. 6 cap. 14
 Dfiez-Alegría, J. M., 101, 179, 181, 184-
 185, 322 nn. 27 y 28 cap. 15, 330
 nn. 13 y 16 cap. 7, 331 nn. 19 y 26
 cap. 7
 Dilthey, W., 63, 210, 324 n. 5 cap. 19
 Dirlmeier, F., 327 n. 9 cap. 4
 Dittrich, O., 339 n. 1 cap. 20
 Dollard, J., 46, 318 n. 6 cap. 6
 Dondeyne, A., 206
 Donoso Cortés, J., 119
 Dostoiowski, F., 61, 118, 120, 182, 338
 n. 6 cap. 18
 Durkheim, E., 39-41
 Dyroff, A., 330 n. 4 cap. 7

 Epicuro, 92, 118-119, 156, 161-162, 166,
 236, 301, 304-306
 Escoto, D., 182, 184, 194, 203
 Espeusipo, 161
 Esquilo, 91
 Estobeo, 21, 268
 Ewing, A. C., 79
 Eudoxo de Cnido, 161

 Felipe, canciller, 178, 259
 Ferrater Mora, J., 332 nn. 13 y 20 c. 8
 Fichte, J. G., 36, 44, 67, 89, 92, 120,
 326 n. 9 cap. 3
 Francisco de Sales, san, 207
 Franklin, B., 339 n. 13 cap. 18
 Freud, S., 215, 305
 Fromm, E., 319 n. 7 cap. 8, 338 n. 5
 cap. 18

 Gaos, J., 55, 292
 García Morente, M., 70
 García-Valdecasas, A., 332 n. 15 cap. 8
 Gardeil, A., 137, 328 n. 38 cap. 4
 Garrigou-Lagrange, R., 247
 Gauthier, R., 258-259, 264, 339 n. 8
 cap. 18
 Gemelli, A., 333 n. 13 cap. 9
 Gentile, G., 184
 Gernet, L., 337 n. 3 cap. 17, 339 n. 7
 cap. 18
 Geulinx, A., 97
 Gide, A., 61, 120, 284
 Girgensohn, K., 337 n. 4 cap. 16
 Goethe, J. W., 155
 Gogarten, F., 110
 Goldstein, K., 46, 318 n. 6 cap. 6
 Gonet, O. P., 137
 Gould, J., 32, 316 n. 21 cap. 4, 336
 n. 1 cap. 16, 339 n. 3 cap. 20
 Gracián, B., 59-60, 246-247, 337 n. 16
 cap. 16
 Graciano, 184
 Greene, Graham, 60-63, 275, 285, 323
 n. 13, cap. 18
 Grocio, H., 26, 64, 119, 182, 191
 Gruchin, W., 62, 120
 Guardini, R., 334 n. 13 cap. 12
 Gusdorf, G., 341 nn. 8 y 10 cap. 22
 Guthrie, E. R., 318 n. 6 cap. 6

 Harnack, A., 232
 Hartmann, N., 52, 55, 71-75, 81, 115,
 157-158, 171, 233, 235, 237-238, 240,
 246, 275-277, 279, 321 n. 5 cap. 13,

Emerson, R. W., 284
 Ennio, 269
 Epicteto, 328 n. 12 cap. 5

- 323 n. 2 cap. 18, 324 n. 4 cap. 19,
326 n. 15 cap. 3, 332 n. 24 cap. 8,
335 n. 11 cap. 14, 336 n. 5 cap. 15,
338 n. 5 cap. 18
- Hartmann, R. S., 332 n. 24
- Hegel, G. W. F., 16, 35-38, 67, 77, 81,
83, 106, 112, 114, 120, 156, 318 n. 5
cap. 7, 335 n. 2 cap. 15
- Heidegger, M., 16, 19-21, 27, 30, 37,
38, 42, 48, 67, 70, 74-76, 81-83, 85-86,
91, 93, 95-97, 120, 124, 140, 143, 148-
149, 191-194, 199, 209, 215-216, 219,
221-222, 224, 238, 261, 285, 288-290,
300-301, 303-304, 313, 315 n. 5 cap. 1,
320 n. 8 cap. 10, 326 n. 9 cap. 3, 329
n. 25 cap. 25, 331 n. 9 cap. 8, 337
n. 15 cap. 16 y nn. 1 y 6 cap. 17, 339
n. 15 cap. 18
- Heinemann, F., 316 n. 1 cap. 4
- Heinz-Horst Schrey, 95
- Heráclito, 85, 115, 162
- Herbart, J. F., 179
- Hesiodo, 189
- Hessen, J., 323 n. 3 cap. 18
- Heydte, F. A., Freiherr vonder, 338
n. 13 cap. 17
- Hildebrand, D. von, 71-73
- Hobbes, Th., 44, 220, 229
- Hobhouse, L. T., 339 n. 1 cap. 20
- Hölderlin, F., 38
- Hollenbach, J. M., 330 nn. 5 y 8 cap. 7
- Hull, C. L., 46, 318 n. 6 cap. 6
- Hume, D., 44, 197, 230
- Husserl, E., 15, 79, 195, 332 n. 14
cap. 8
- Iljin, 317 n. 21 cap. 4
- Jacobi, F. H., 179
- Jaeager, W., 32, 97, 165, 236, 322 n. 6
cap. 15, 335 n. 23 cap. 15, 337 n. 1
cap. 17
- James, W., 319 n. 1 cap. 8, 325 n. 1
cap. 2
- Jankélévitch, V., 63, 290
- Janssen, A., 333 n. 13 cap. 9
- Jaspers, K., 37-38, 68, 93, 120, 124,
126, 143, 193-194, 242, 272, 275, 288
- Jenófanes, 91
- Jerónimo, san, 111, 177
- Juan de la Cruz, san, 303
- Kant, I., 16, 27, 35-38, 43-44, 54, 60,
64-68, 70-72, 76-77, 80-81, 85, 92, 95,
111-112, 118, 123, 128, 148-149, 151,
154-156, 174-175, 180-182, 191, 193-
195, 201, 205-206, 211-212, 217-218,
234-236, 240, 242-243, 247-248, 319
nn. 1 y 2 cap. 9, 320 n. 10 cap. 10,
323 n. 2 cap. 18, 326 nn. 4, 6 y 9
cap. 3, 331 n. 9 cap. 8, 335 n. 2
cap. 15, 337 n. 6 cap. 16
- Kaufmann, A., 331 n. 28 cap. 7
- Kempis, Th. de, 288
- Kierkegaard, S., 38, 61, 63, 103, 114,
116, 122, 191, 207, 222, 242, 246, 279-
280, 285, 339 n. 5 cap. 19
- Kinsey, 340 n. 6 cap. 20
- Klages, L., 188, 217
- Küng, H., 333 n. 4 cap. 9
- Laín, P., 9, 83, 222, 224-226, 297, 306,
316 n. 4 cap. 3, 321 n. 3 cap. 12, 326
n. 8 cap. 3, 329 n. 6 cap. 6, 334 n. 6
cap. 12, 335 nn. 6 y 13 cap. 13 y
n. 2 cap. 14, 339 n. 3 cap. 20, 341
n. 7 cap. 22
- Laird, J., 79
- Lambert, W. W., 318 n. 6 cap. 6
- Lao-Tsé, 267
- Laurand, L., 316 n. 21 cap. 2
- Lavelle, L., 81
- Leclercq, J., 45, 62, 142, 144-145, 280,
312, 326 n. 15 cap. 3, 333 n. 12 cap. 9
- Legaz, L., 332 n. 15 cap. 8
- Leibniz, G. W., 26, 117, 173, 195
- Lenin, V. I., 38
- Lessing, G. E., 169
- Lévy-Bruhl, L., 40
- Lindworsky, J., 325 n. 2 cap. 2
- Lindzey, G., 318 n. 6 cap. 6
- Lipps, Th., 36
- Locke, J., 43
- Lottin, D., 138, 321 n. 4 cap. 14, 325
n. 6 cap. 2, 336 n. 34 cap. 15
- Lotze, R. H., 70, 335 n. 2 cap. 15
- Loyola, san Ignacio de, 319 n. 1 cap. 8
- Lutero, M., 29, 59, 72, 105-107, 116,
122, 123, 186, 217, 229, 231-232
- Macrobio, 244
- Machado, A., 314, 325 n. 16 cap. 2
- Maine de Biran, F. P., 157
- Malinowski, B., 41, 339 n. 1 cap. 20
- Malraux, A., 146
- Mangenot, 323 n. 3 cap. 17
- Maquiavelo, 51, 246-247
- Marcel, Gabriel, 124

- Marías, J., 62, 257, 286, 317 n. 11
 cap. 4, 329 n. 10 cap. 6, 334 nn. 1 y 2
 cap. 12
 Maritain, J., 98-99, 104, 123
 Marx, K., 38, 55, 320 n. 2 cap. 10
 Mauriac, F., 60-61, 340 n. 4 cap. 22
 Mauss, M., 339 n. 13 cap. 18
 Maydiou, A. J., 126
 Mead, G. H., 318 n. 6 cap. 6
 Mead, M., 339 n. 1 cap. 20
 Melden, A. I., 320 n. 1 cap. 11
 Menéndez Pelayo, M., 10
 Mensching, G., 339 n. 1 cap. 20
 Merkelbach, B. H., 333 n. 13 cap. 9
 Merleau-Ponty, J., 52-53, 326 n. 11 c. 3,
 338 n. 30 cap. 17
 Messner, J., 338 n. 32 cap. 17 y n. 5
 cap. 18
 Meulen, J. van der, 315 n. 6 cap. 2,
 336 n. 11 cap. 15
 Mill, J. S., 317 n. 5 cap. 5, 328 n. 26
 cap. 4
 Miller, N. E., 46, 318 n. 6 cap. 6
 Molina, L. de, 101, 184, 322 n. 27
 cap. 15
 Montaigne, M. de, 60
 Montesquieu, Ch., 269, 284
 Moore, G. E., 45, 77, 79-81, 85, 194-
 195, 197-198, 319 n. 1 cap. 9, 320
 n. 11 cap. 11, 326 n. 6 cap. 3, 327
 n. 3 cap. 4, 328 n. 26 cap. 4, 329
 n. 1 cap. 6, 331 n. 12 cap. 8, 333 n. 14
 cap. 9, 336 n. 8 cap. 15
 Morris, C., 318 n. 6 cap. 6
- Nicol, E., 341 n. 7 cap. 22
 Nietzsche, F., 58, 61, 63, 67, 70, 89, 93,
 96, 98, 118-119, 126, 182, 186, 188,
 191, 193, 217, 233, 246, 264, 285, 290,
 311-312, 322 n. 7 cap. 15, 334 n. 7
 cap. 10, 335 n. 13 cap. 14
 Noack, H., 111, 323 n. 4 cap. 17
 Nohl, H., 115, 319 n. 13 cap. 7, 320
 n. 6 cap. 9, 323 n. 16 cap. 17
 Nuttin, J., 319 n. 18 cap. 7
 Nygren, A., 231-232
- Ockam, G. de, 97, 182-184, 194
 Onians, R. B., 325 n. 18 cap. 2, 336
 n. 1 cap. 16
 Ors, A. d', 316 n. 21 cap. 2
 Ors, E. d', 68, 297, 341 n. 7 cap. 22
 Ortega y Gasset, J., 30, 41, 49, 53, 57,
 62, 83, 140, 172, 175, 188, 224, 259,
 287, 291, 297, 307, 310, 315 n. 3
 cap. 2, 325 n. 16 cap. 2, 341 n. 7
 cap. 22
 Otto, W. F., 339 n. 2 cap. 20
- Pablo, san, 110, 123, 143-144, 307
 Parménides, 91
 Pascal, B., 17, 60, 74, 121, 213, 285
 Pelagio, 111, 116
 Petraschek, K. O. 185, 330 n. 19 cap. 7
 Pleper, J., 221, 244, 251-252, 257, 265,
 327 n. 22 cap. 3, 338 n. 14 cap. 17,
 339 n. 2 cap. 18
 Pío XII, 331 n. 2 cap. 8, 334 n. 6
 cap. 12
 Pirlot, J., 82
 Platón, 16, 19, 31, 34-35, 37-39, 51, 55,
 65, 72, 85, 90-92, 96-97, 108-109, 126,
 148-149, 161, 165-166, 168-169, 171,
 189, 217, 236, 238-240, 242-243, 250,
 253, 268, 279-280, 302, 310, 316 n. 23
 cap. 2, 317 n. 6 cap. 4, 334 n. 7,
 cap. 10, 337 n. 3 cap. 16
 Plauto, 269
 Plotino, 171
 Popper, K., 317 n. 6 cap. 4
 Prichard, H. A., 77-78, 157, 320 n. 3
 cap. 11, 335 n. 2 cap. 15
 Proudhon, 119
 Primm, K., 109
 Pufendorf, S., 26, 97
- Quevedo, F. de, 20, 59, 246, 287, 303
- Rahner, K., 145
 Ramírez, S., 25, 293, 316 n. 25 cap. 2,
 341 n. 3 cap. 23
 Rashdall, H., 80
 Rauh, F., 67
 Reiner, H., 72-75, 120, 157, 192, 205,
 209, 213, 235, 248, 275, 320 nn. 1
 y 8 cap. 10, 324 n. 4 cap. 19, 327
 n. 25 cap. 3, 335 n. 2 cap. 15, 340
 n. 5 cap. 20
 Reinhardt, K., 91
 Renan, E., 222
 Revers, W. J., 334 n. 12 cap. 12
 Rickert, H., 70
 Ricoeur, P., 324 n. 11 cap. 1
 Rilke, R. M., 20, 225, 302-304
 Rimini, G. de, 119

- Robbe-Grillet, A., 318 n. 6 cap. 7, 319 n. 3 cap. 8
 Robin, L., 31
 Rochefoucauld, La, 59-61, 247
 Ref Carballo, J., 334 n. 1 cap. 12
 Roland-Gosselin, M. D., 90
 Rosales, L., 341 nn. 7 y 15 cap. 22
 Ross, sir W. D., 24, 316 n. 23 cap. 2, 324 n. 11 cap. 1, 327 n. 9 cap. 4, 332 n. 19 cap. 8, 334 n. 1 cap. 11
 Rousseau, J.-J., 60, 81
 Rufino, 184
 Russell, B., 80, 194, 195
- Sade, marqués de, 119
 Saint-Exupéry, A. de, 125
 Saitta, G., 184
 Sánchez-Albornoz, C., 297
 Sánchez y Ortiz de Urbina, R., 327 n. 10 cap. 14
 Sartre, J.-P., 38, 48-49, 63, 68, 82-83, 85, 94-95, 118, 120, 123, 182, 192-194, 206, 221-222, 230, 306-307, 321 n. 3 cap. 12, 340 n. 9 cap. 20
 Scheerer, M., 318 n. 6 cap. 6
 Scheler, M., 20, 44, 63, 70-74, 125-126, 155, 167, 179, 213, 220, 231-232, 239, 279, 289-291, 294, 300, 323 n. 2 cap. 18, 334 n. 5 cap. 12
 Schelling, F. W., 36, 67, 112, 120
 Scherer, R., 95, 321 n. 3 cap. 15
 Schiller, F., 77, 156, 335 n. 2 cap. 15
 Schilling, H., 336 n. 11 cap. 15
 Schilpp, P. A., 332 n. 16
 Schmitt, L., 339 n. 1 cap. 20
 Schölgen, W., 337 n. 18 cap. 16
 Scholz, H., 335 n. 8 cap. 14
 Schopenhauer, A., 124, 140-141, 220, 252
 Schubert, A., 184
 Séneca, 90, 147, 166, 253, 285-286, 288-289, 302-303, 317 n. 12 cap. 4, 328 n. 15 cap. 5, 333 n. 1 cap. 10, 337 n. 15 cap. 6, 340 n. 2 cap. 22, 341 n. 12 cap. 22
 Senne, R. Le, 52, 59, 81-84, 126, 157, 175, 239, 334 n. 9 cap. 12
 Shaftesbury, conde de, 43-44, 172, 230
 Shakespeare, W., 51, 78
 Shaw, B., 294
 Sidgwick, H., 40, 45, 78, 229, 318 n. 1 cap. 6, 327 n. 17 cap. 4
 Siger de Brabante, 264
 Smith, A., 44
 Sócrates, 16, 31-32, 35-36, 38, 40, 91-92, 103, 108, 165, 178, 242, 263, 268
- Sófocles, 16
 Soler, María de los Ángeles, 319 n. 8 cap. 8
 Sorley, W. R., 79
 Spencer, H., 326 n. 15 cap. 3
 Spinoza, B., 26, 40, 64, 195
 Stadtmüller, J., 185, 330 n. 19 cap. 7
 Stevenson, Ch. L., 195-197, 319 n. 12 cap. 7, 326 n. 11 cap. 3
 Stoker, H. G., 330 n. 8 cap. 7
 Suárez, F., 9, 52, 64, 100-101, 163, 172, 184, 208, 296, 329 n. 7 cap. 6
 Summer, W. G., 41, 339 n. 1 cap. 20
- Taylor, A. E., 79
 Teilhard de Chardin, P., 147
 Teofrasto, 24, 57, 60, 268
 Tetents, J. N., 211
 Thévenaz, P., 315 n. 2 cap. 1
 Thomasius, 26
 Thorndike, E. L., 46, 318 n. 6 cap. 6
 Tierno Galván, E., 332 nn. 15 y 18 cap. 8
 Toland, J., 111
 Tolman, E. C., 46, 318 n. 6 cap. 6
 Tolstói, L., 40
 Tomás de Aquino, santo, 9, 24, 33, 49-50, 64, 68, 75, 99-102, 109-110, 119, 125, 134, 136-137, 141, 145, 149, 152, 155, 159-160, 162-164, 168-169, 172-173, 176-178, 180-184, 186, 200, 202-206, 211-213, 218-226, 228, 230, 235-237, 239-241, 243-245, 250-259, 261-265, 270, 274, 276, 278, 285, 287, 293, 299, 308, 310, 315 n. 11 cap. 2, 316 n. 25 cap. 2, 321 n. 4 cap. 13, 325 nn. 1 y 7 cap. 2, 327 n. 9 cap. 4, 329 n. 19, cap. 5 y n. 5 cap. 6, 330 n. 7 cap. 7, 334 n. 1 cap. 11 y n. 8 cap. 12, 335 n. 13 cap. 13, n. 2 cap. 14 y nn. 22 y 27 cap. 15, 337 nn. 5 y 21 cap. 16 y nn. 4 y 9 cap. 17, 338 nn. 14, 19, 28 y 33 cap. 17, 339 n. 14 cap. 18
 Toulmin, S. E., 45, 195, 197-198
 Tresmontant, C., 147, 325 n. 19 cap. 2
- Unamuno, M. de., 151, 220, 297
- Vacant, 323 n. 3 cap. 17
 Vázquez, G., 101, 181, 322 n. 29 cap. 15
 Ven, J. J. van der, 338 n. 9 cap. 17
 Vermeersch, A., 333 n. 13 cap. 9

- Voltaire, F. M., 60, 117
 Vorländer, K., 323 n. 4 cap. 17
- Watson, J. B., 318 n. 6 cap. 6
 Waugh, E., 301
 Weber, A., 295
 Weber, Max., 295, 337 n. 12 cap. 16
 Weil, S., 60
 Weiss, H., 21, 324 n. 10 cap. 19, 328
 n. 14 cap. 5
 Wellek, H., 59
 Welte, B., 327 n. 5 cap. 4
 Westermack, E., 41, 339 n. 1 cap. 20
 Whitehead, A. N., 194
 Wisdom, J., 197
 Wittgenstein, L., 80, 194-95, 197-98,
 230, 332 n. 33 cap. 8
- Wundt, M., 339 n. 1 cap. 20
 Wundt, W., 70, 326 n. 11 cap. 3
- Zaragüeta, J., 90, 315 n. 3 cap. 1, 321
 n. 3 cap. 14, 332 n. 15 cap. 8
 Zaratustra, 189
 Zenón de Citio, 21
 Zubiri, X., 9, 10, 19-20, 22, 31, 41-2, 47,
 49, 52, 55-6, 85, 87-8, 91, 109, 125,
 129-30, 138, 140, 143-46, 150-52, 154,
 158, 163-65, 168-69, 179, 182, 186-89,
 208, 211-13, 217, 222, 235, 236, 275,
 279, 286, 290, 292, 307-08, 310, 315
 n. 4 cap. 2, 317 n. 17 cap. 4, 324 n. 5
 cap. 19, 328 n. 35 cap. 4, 329 n. 21
 cap. 5
 Zucker, 330 n. 4 cap. 7
 Zürcher, J., 24