

El Prof. Rodruguez Nuño sale al paso del frecuente comentario en nuestros días de que la filosofía no sirve para nada.

I

«Para qué Filosofía hoy». El tema de estas Reuniones Filosóficas pone ante nosotros importantes cuestiones. Se dice con frecuencia que la Filosofía no «sirve» para nada, entendiendo por «servir» una utilidad de tipo técnico, para el hacer o el fabricar. Pero, ¿no es cierto que quien la cultiva espera algo de ella? ¿No es verdad también que la sociedad espera algo de los filósofos? Estas preguntas adquieren una importancia capital en el campo de la Etica. La Filosofía Moral se ocupa de una realidad que necesita más ser vivida que entendida: tiene como objeto la vida más propia y específicamente humana. Una Etica que no sirviera para esa vida sería una contradicción que se destruye a sí misma.

La filosofía clásica entendió la cuestión tal como la hemos enunciado. «No nos consagramos a estas investigaciones [escribe Aristóteles en la *Etica a Nicómaco*] para saber lo que es la virtud, sino para aprender a hacernos virtuosos y buenos; porque de otra manera este estudio sería completamente inútil» [1]. Las mismas o parecidas afirmaciones aparecen una y otra vez en las obras de Santo Tomás de Aquino [2], aunque, en su calidad de filósofo cristiano, el Aquinate no olvida que la existencia de un orden moral sobrenatural restringe el valor práctico de la Etica filosófica. Esta disciplina instruye debidamente al cristiano de los deberes que le corresponden en cuanto hombre, pero no contiene una enseñanza completa sobre los que tiene como cristiano.

En los últimos tiempos se ha ido afianzando una fuerte tendencia a negar a la Etica filosófica lo que el Aquinate justamente le concedía. La legítima autonomía de la Etica fue ya impugnada por Maritain. Como es sabido Maritain defendió vivamente la necesidad de *subalternar* la Etica a la Teología, es decir, la necesidad de que la Etica adopte, si quiere seguir conservando su valor práctico, verdades intrínsecamente sobrenaturales como principios propios [3]. Justamente se le ha objetado que esa subalternación hace de la Etica una disciplina teológica, a pesar de que la intención de Maritain fuese quizá muy distinta [4].

En la actualidad, la situación se ha agravado notablemente. Tesis

semejantes a la de Maritain se defienden en base a una metodología más radicalizada. Podría expresarse brevemente con un término muy en boga en el área cultural alemana: el *Vorgriff*, la precomprensión o inclusión de lo sobrenatural en lo natural. El hombre es un buscador de lo divino, una persona que se realiza en la trascendencia hacia un Tú absoluto. Esa trascendencia sólo se cumple si ese Tú se autorrevela. De lo que se concluye que sin Revelación no puede existir una moral plenamente humana, capaz de satisfacer las exigencias esenciales y constitutivas de la persona humana. Al margen de esa Revelación, solo queda lugar para una Ética del auto-perfeccionamiento, para un eudemonismo trasnochado, fácilmente reducible al hedonismo egoísta. La Ética filosófica se queda en el ámbito de las leyes generales y abstractas, no personalistas, en el fisicismo y en el legalismo. Mejor es no hablar ya de ella [5].

II

Quien se decidiera a buscar seriamente las causas de este fenómeno se encontrará con algunas paradojas. Advertiría en los nuevos moralistas un ensamblaje conceptual tomado de los más célebres filósofos de la Europa moderna (Kant, Max Scheler, Heidegger, etc.). Y en este punto surge una de las paradojas: ¿acaso existe en esos filósofos una minusvaloración de la razón humana y de sus posibilidades éticas? ¿se caracterizan quizá por conceder un predominio a lo sobrenatural?

No lo parece. Si se me permite hablar así, diría que con Kant comienza en Europa la inflación de razón práctica. Pero, ¿puede defenderse el valor práctico de la Ética filosófica en base a la sola razón pura? Aquí está el núcleo de la cuestión.

Es una exigencia primordial de la ética kantiana que la razón pura ha de ser inmediatamente práctica. Sólo es moralmente buena la voluntad que es movida a obrar por la sola razón pura, sin admitir mediaciones de ningún tipo. Ni de las inclinaciones naturales, ni de sus objetos, ni de sentimientos sensibles. La máxima concesión de Kant a la psicología humana parece estar representada por el sentimiento racional de respeto (*Achtung*), al que se añaden, en la *Metafísica de las costumbres*, las cuatro predisposiciones sensibles del ánimo, cuyo valor y engarce en el resto del sistema kantiano es muy difícil de valorar [6].

En todo caso, sigue en pie el quicio de la ética kantiana. La razón pura ha de ser inmediatamente práctica sin dificultades, sin admitir condicionamientos o motivaciones procedentes de los bienes, de los fines o de la naturaleza. Obrar por deber se contrapone a obrar por inclinación; todo lo que no es pura razón es puro instinto animal. O, como dice Kant, «todos los principios prácticos que supongan un objeto

(materia) de la facultad de desear, como base fundamental de la voluntad, son empíricos e incapaces de proporcionar una ley moral. Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad sea apetecida» [7].

¿ Por qué la razón pura reclama para si el puesto de protagonista exclusivo de la vida moral? Esta pregunta nos obligará a adentrarnos en los fondos criptonominalistas de la moral kantiana. Kant está convencido de que todo lo que en la experiencia moral (conciencia del deber) hay de conexión, orden, forma y sentido, no puede proceder más que de la razón, de su actividad sintética y ordenadora, porque la naturaleza humana es un caos de inclinaciones egoístas y hedonistas. Como ha señalado Max Scheler «la naturaleza de Hume necesitaba una razón kantiana para existir; y el hombre de Hobbes necesitaba de la razón práctica de Kant, si es que ambos debían acercarse a los hechos de la experiencia natural. Pero sin esta suposición fundamentalmente errónea de una naturaleza tipo Hume y de un hombre tipo Hobbes, no era necesaria aquella hipótesis; ni tampoco, por supuesto, aquella interpretación del *a priori* como ley funcional de tales actividades organizadoras» [8].

En el kantismo, el exceso de razón pura trata de remediar el defecto de naturaleza, la disolución del valor ético de las inclinaciones naturales operada por el nominalismo y el empirismo. «Esta actitud [describe Max Scheler] sólo puedo designarla con las palabras "hostilidad" enteramente primitiva o también "desconfianza" ante todo lo dado como tal, angustia y miedo ante ello como ante el caos. "El mundo ahí fuera u la naturaleza aquí dentro" [esta es, expresada en palabras, la actitud de Kant frente al mundo]; la naturaleza es lo que ha de ser informado, organizado, dominado; es el enemigo, el caos, etc. (...). Es decir, lo que *psicológicamente* ha vinculado el apriorismo a la teoría de la razón informadora, legisladora, y a la de la voluntad racional que impone un orden a los impulsos, ha sido en el fondo el odio al universo que se acusa vigorosamente en la ideología del mundo moderno, la hostilidad frente al mundo, la radical desconfianza de él y, como consecuencia., la necesidad de acción ilimitada» [9].

Y aquí apunta nuestra tesis. Sin una idea adecuada de naturaleza humana no se puede mantener, por mucho que se valore la razón, un concepto equilibrado del valor práctico de la Etica filosófica, que le conceda lo justo respetando a la vez la novedad y originalidad de lo sobrenatural. La razón pura de Kant suple a una naturaleza maltrecha, y por eso se desequilibra. La razón pura es práctica porque es en cierto modo lo absoluto: en Kant la religión nace de la moral y sirve sólo para la moral. Una lectura de *La religión dentro de los límites de la pura razón* nos daría ocasión de comprobarlo. Veamos ahora qué

sucede en Max Scheler, el crítico decidido del formalismo kantiano.

III

Ningún resumen mejor del pensamiento de Max Scheler que el que él mismo nos proporciona. «El espíritu que anima la ética que aquí se expone [afirma en el prólogo de una de sus obras] es el de un objetivismo y un absolutismo éticos rigurosos. En otros aspectos puede llamarse el punto de vista del autor "intuicionismo material". Por fin, al autor le resalta de tal importancia el principio aquí expuesto de que todos los valores (...) están subordinados a los valores personales, que ha llegado a subtitular el presente trabajo *Nuevo ensayo de un personalismo*» [10].

Scheler no fundamenta el reino de los valores materiales en la naturaleza humana, sino en la intencionalidad cognoscitiva de los sentimientos espirituales. Por éstos tenemos acceso a un mundo axiológico del que aquí nos interesan dos ámbitos: el de lo bueno y el de lo santo. Se trata de dos ámbitos autónomos y originarios, pero mutuamente jerarquizados; el valor de lo santo ocupa el lugar más alto en el universo axiológico.

El valor de lo bueno se da en la preferencia del valor más alto. Pero de aquí no debe inferirse que, siendo lo santo el valor supremo, la ética y la religión se identifiquen. La esencia del fenómeno ético consiste en preferir el valor más alto de entre los dados al sujeto, y lo santo sólo puede estar ante el sujeto por autorrevelación de Dios, sin que se pueda llegar a él o deducirlo a partir de otros valores. La metafísica puede llegar a un arreligioso *Ens a se*, pero no al Dios-Persona que forma parte del fenómeno religioso. Con la Persona divina sólo entramos en contacto mediante la experiencia religiosa, que presupone una autorrevelación de Dios. Una vez advertida la presencia del Santo, se ve también que el fenómeno moral no era en sí mismo perfecto ni siquiera como fenómeno humano, porque la esencia de la persona es el amor, la trascendencia hacia un Tú. Scheler quiere mantener a un tiempo la autonomía de la Ética y la fundamentación divina de todos los valores.

Por otra parte, como correlato esencial de los valores superiores está la persona, el espíritu concreto que vive en sus actos intencionales. Siendo su esencia el amor, la persona está llamada a la comunión de amor con Dios: *amare in Deo*. Siendo además inobjetivable, no cabe más unión entre el hombre y Dios que el con-cumplimiento de los actos espirituales: *amare cum Deo*. En este sentido afirmará Max Scheler que «el hombre sólo se puede reducir a la unidad de una idea a partir del término *ad quem*, es decir, entendiéndolo como el buscador de Dios» [11].

En estos planteamientos de Scheler se advierten aspectos positivos y atrayentes; permanece, sin embargo, la matriz críptonominalista que señalábamos en Kant. Ni en el mundo de los valores, que es entendido como un conjunto de objetos ideales *a priori* dados en la experiencia fenomenológica, ni en su concepto de persona, existe una referencia a la naturaleza. En el análisis de los valores falta por eso el criterio para distinguir, tanto en la esfera de lo bueno como en la de lo santo, lo que es natural y lo que es sobrenatural. La mente de Scheler es que la moral es un fenómeno en el sentido de la autonomía kantiana, y que la religión es un fenómeno divino en el sentido de sobrenatural. Nada, por tanto, de Ética naturalmente teocéntrica ni de religión natural.

En su concepto de persona llamada al encuentro con Dios falta igualmente un criterio para distinguir la unión divina que corresponde a la naturaleza de la que corresponde a la gracia. Y esto es así porque falta el concepto mismo de naturaleza. Veamos un texto significativo. «Cuando afirmo que el hombre es el portador de una tendencia que trasciende todos los posibles valores vitales y que se dirige hacia 'lo divino' o, en pocas palabras, que él es el buscador de Dios, no hablo de un atributo que tiene como sujeto una unidad ya existente y definible como hombre, sea ella de naturaleza biológica o psicológica. Es precisamente esa unidad la que yo rechazo expresamente (...). Si un papagayo tuviese tal tendencia, nos parecería más 'comprensible' que aquel miembro de un pueblo primitivo al que le falta la capacidad de trascender los valores vitales. Aquel papagayo, a pesar de su diferente estructura orgánica, merecería ser llamado 'hombre' con mayor derecho que el miembro de un pueblo en estado de naturaleza privado de la tendencia hacia lo divino» [12].

En Max Scheler la idea de naturaleza está tan ausente como en Kant, aunque existan entre ellos otras diferencias notables. Y de ese hecho se siguen, en un sentido o en otro, desequilibrios y perjuicios para la Ética filosófica. En Kant se convierte en un rigorismo inadecuado que no respeta las exigencias legítimas de la antropología y de la religión cristiana. En Scheler representa nada más el estadio inferior de la normatividad, general y abstracta, que resulta de todo inadecuada para regular la conducta de un ser personal como el hombre. La Ética no instruye debidamente al hombre sobre los deberes que le corresponden como persona. Este es el punto que nos parece inaceptable, porque estamos convencidos de que la moral natural tiene de suyo un carácter personalista y teocéntrico, que desde luego será asumido y elevado por la moral cristiana. Y de todo ello nos informa la Ética filosófica.

¿Para qué Filosofía Moral hoy? Para hacer más humana la vida del hombre. El filósofo cumplirá esa misión si se esfuerza por entender y enseñar el orden inherente a la constitución apetitiva de nuestra naturaleza, orden que está lleno de sentido sin necesidad de acudir a una razón tipo Kant o a un Estado tipo Hobbes; es más, orden que confiere autoridad moral a la razón y al Estado. Así, pues, es misión del filósofo extraer de las inclinaciones naturales las exigencias esenciales que sirven de fundamento a los deberes éticos; es misión del filósofo poner de manifiesto que el orden social ha de facilitar a la persona el cumplimiento de los fines que gravan su responsabilidad moral; es misión del filósofo explicar que las exigencias naturales son también exigencias divinas, y que lo son precisamente por ser naturales; es misión del filósofo el estudio y la exacta delimitación de las bases sobre las que se asienta el organismo sobrenatural. En una palabra, urge rehabilitar el concepto de ley natural, norma del desarrollo individual y social de la persona humana.

Notas

[1] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1103 b. 27-29.

[2] Cfr. *De virtutibus in communi*, q. un., a. 6, ad 1.

[3] Cfr. Maritain, J., *La philosophie chrétienne*, París 1933, pp. 100.166; *Science et Sagesse*, París 1935, pp. 227.386.

[4] Cfr. Ramírez, S., *La science morale pratique*, en «Bulletin thomiste». 4 (1934.1936), pp. 424-427; *De Philosophia Morali Christiana*, en «Divus Thomas» (Frib.), 14 (1936). pp. 87.122 y 181.204; Demanth Th., *Sur l'organisation du savoir moral*, en «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 23 (1934), pp. 258.269.

[5] Cfr. por ejemplo HAaring, B., *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Erkh Wewel Verlag, Krailling von München 1950. El concepto de *Vorgriff* fue popularizado por Rahner en su obra *Hörer des Wortes*. Véase al respecto: Fries, H., *Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Kerle. Heidelberg 1948, pp. 253 ss.; Farro, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milán 1974, pp. 179 ss.

[6] Cfr. Lambertino, A., *Il rigorismo etico in Kant*, 2.ª ed., Maccari, Parma 1970, pp. 156 ss. y 251 ss.

[7] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, «Gesammelte», vol. V. p. 21.

[8] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 4.ª ed., Francke Verlag, Bern 1954, p. 87.

[9] *Ibid.*, p. 88.

[10] *Ibid.*, prólogo a la 2.ª ed. alemana (1921), pp. 14-15.

[11] Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, 2.ª ed., Leipzig 1919, p. 301.

[12] *Der Formalismus...*, p. 296.