

ÉTICA Y NATURALEZA

Jean Ladrière
Universidad de Lovaina

1. La dimensión ética

La cuestión que aquí examinamos, referida a las relaciones entre ética y naturaleza, se inscribe en el contexto general del problema que ha constituido el punto de partida de los trabajos reunidos en esta recopilación: ¿existe una ética filosófica? La cuestión debe entonces ser aclarada a partir de una reflexión sobre este problema fundamental. En primer lugar, debemos recordar que hay dos maneras de concebir una ética filosófica. Puede consistir en un esfuerzo por caracterizar la dimensión ética de la existencia; pero puede tratarse también de un esfuerzo orientado a determinar el contenido propio de esta dimensión, bajo la forma de principios de conducta. La primera perspectiva puede ser ilustrada por la reflexión kantiana sobre la razón práctica, al menos según una interpretación que se presenta como bastante natural y plausible. Esta reflexión opera en dos niveles: por una parte busca determinar lo que hay de específico en la ética, y por otra parte trata de volver manifiestas las condiciones que hacen posible un punto de aprehensión efectivo del orden ético en el orden de los fenómenos. Esta misma reflexión desemboca también en la formulación de ciertos principios que, aun siendo formales, son frecuentemente presentados como capaces de fundar criterios desprovistos de ambigüedad para la determinación de la conducta efectiva. Esto nos indica que los dos aspectos del problema no pueden ser separados. No es posible dar un sentido preciso a la ética como dimensión, sin determinar al menos su contenido esencial, y esta determinación se da bajo la forma de principios. Recíprocamente, una reflexión sobre la naturaleza de los principios constitutivos del orden ético debe forzosamente conducir a una determinación de la ética como dimensión. Aquí optamos por el camino de hacer una reflexión de este tipo.

Los principios que una ética filosófica debería darse por tarea establecer deben tener un doble carácter: la universalidad y la capacidad de determinar concretamente la acción. La dimensión universal de los principios éticos procede del hecho que se dan al pensamiento como especificación práctica de lo “razonable”; y lo razonable es

lo que se determina en conformidad con la razón, gracias a los medios de la misma razón. A decir verdad, las dos modalidades fundamentales de la razón intervienen en esta determinación. En tanto que teoría, la razón se presenta a sí misma como capacidad de reconocer, en su esencia y en su contenido, un “orden” que define el dominio de lo “razonable”; orden que es a su vez propuesto por la misma razón (en el sentido de que pertenece a su constitución y que ella no puede ponerse en ejercicio sin suponerlo, al menos implícitamente) y que es reconocible por ella. En tanto que razón práctica, la razón se presenta a sí misma sólo existiendo bajo la forma de una exigencia y de una responsabilidad: la razón comporta en sí misma el deber de realizarse, según el orden que la mide, y procede de sí misma en su realización.

Esta idea de la razón práctica, es decir, de la misma razón en tanto deber-ser, presupone una cierta ontología de la razón, que se podría caracterizar por los siguientes rasgos:

1. La razón es afectada constitutivamente por una incompletitud que determina de modo decisivo su modo de ser. Por otra parte, existe efectivamente, posee una actualidad real, que le da un contenido y una capacidad de iniciativa. Empero, únicamente existe como dada a sí misma, nunca como propuesta al término de alguna autogénesis absoluta. Por otra parte, no existe bajo el modo de un despliegue acabado de su esencia, sino solamente como anticipación de sí misma.
2. A partir de aquí, hay una distancia entre su ser efectivo, realizado, manifiesto y su ser futuro. Este último, sin embargo, no es arbitrario: es la razón misma como cumplimiento, es su esencia realizada (pero bajo una forma solamente presuntiva). Esta esencia, no obstante, ya está contenida en el ser efectivo; es ella la que le da su determinación. Ella está allí presente no como acabada, sino bajo la forma de una exigencia de cumplimiento, como deber-ser.
3. Así, esta distancia es al mismo tiempo una tensión: el ser efectivo está marcado por una polaridad que lo ordena al ser futuro. La esencia dada está presente como llamado a su propio despliegue, es decir, a su realización integral. El deber ser está inscrito en la esencia dada: está operando desde el origen, bajo el modo esta esencia se presenta a sí misma.

4. Pero además, el encaminamiento hacia la realización de la razón según su esencia debe ser llevado a cabo, no por un proceso automático ni por una acción exterior, sino por la iniciativa de la razón misma, más precisamente, por los actos que ella es capaz de realizar y que está llamada a realizar.
5. Y la razón se presenta como teniendo que hacerse responsable de estos actos. Estos no adquieren realidad ni carácter específico sino por la determinación que ella se da, que debe inevitablemente darse, a causa de su constitución misma, de una manera o de otra (ya sea que la determinación en cuestión sea conforme a su esencia o no). La razón, según su componente práctico, es responsable de sí misma.

Pero los principios éticos no son enteramente caracterizables por esta exigencia de universalidad que hace valer el contenido de la razón. Ellos deben también ser capaces de guiar los actos efectivos, de asegurar su adecuación en relación con la esencia de la razón; deben ser de una naturaleza tal que puedan iluminar efectivamente la marcha de la razón hacia su ser futuro, en tanto que éste se hace valer, a través de ellos, como deber ser. Deben entonces corresponder a determinaciones concretas de la acción.

Las dos condiciones que acabamos de evocar son simplemente formales. Pero, examinando cómo pueden ejercerse una con la otra, nos aproximaremos al contexto concreto de la acción. La postulación simultánea de la universalidad y de la efectividad introduce una tensión en los principios que nos aclara su estatuto. En virtud de la condición de efectividad, los principios éticos deben poder guiar realmente los actos; deben tener entonces su mismo nivel de determinación, es decir, ser homólogos a la estructura del acto. Pero, por su naturaleza, el acto es concreto, se cumple en una situación singular. Esta situación está constituida por una historia (la de todos los actos pasados que hereda la acción presente, que ésta debe asumir en vista de poder realizarse y que contribuyen a inclinar el acto en una dirección determinada, no de modo determinante, pero volviendo más o menos difícil el cumplimiento de un acto de cierta naturaleza), por un arraigo (que se hace valer por medio de la relación constitutiva que liga la voluntad actuante a la corporeidad) y por un medio ambiente (que incluye un componente físico, el conjunto de las interrelaciones que el sujeto de la acción mantiene con el medio natural, y un componente social, mediatizado por el ámbito institucional y

cultural). El acto está así marcado por la singularidad y los principios mismos deben ser capaces de reencontrar la singularidad. ¿Cómo conciliar esta exigencia y la de la universalidad? Si se quiere construir principios preadaptados a las situaciones concretas, se corre el riesgo de diversificarlos al infinito y de arruinar su dimensión esencial, que es precisamente la de hacer valer, en la contingencia de las situaciones, la radicalidad de un llamado de forma universal. Pero si uno se limita a hacer valer este llamado, uno se arriesga a quedarse en especificaciones muy generales, de carácter formal, muy poco esclarecedoras para las condiciones concretas.

La misma tensión puede ser puesta en evidencia partiendo del primer carácter de los principios, el que los liga al estatuto de la razón. El rol de los principios es el de integrar la acción en la intencionalidad de la razón, de ordenarla a su deber ser. Ahora bien, los actos son singulares y como tales, están condicionados por circunstancias muy variables y muy complejas. La intencionalidad, que corresponde a la esencia de la razón, posee un carácter que trasciende sus particularidades. ¿Cómo inscribir efectivamente la particularidad en lo que, de suyo, es de otro orden?

Las dos advertencias que preceden son convergentes. Los principios deben ser capaces de adaptarse a las circunstancias efectivas de la acción, pero en la medida en que son llamados a relacionarla con una exigencia de forma universal. Por otra parte, su universalidad no tiene sentido sino en la medida en que pueda efectivamente marcar la acción, en su efectividad concreta, con el sello de lo universal. Hay entonces una tensión constitutiva en los principios, y ésta está en el origen de una dificultad que marca de modo esencial la reflexión ética. Se podría resumir esta dificultad diciendo que una investigación orientada a determinar un contenido ético debe lograr reunir una exigencia de universalidad (que se expresará en la generalidad de una regla, fundada a su vez en la universalidad presumida de la esencia de la razón) y una exigencia existencial (ligada al carácter singular de los actos).

Evidentemente, se podría oponer pura y simplemente estas exigencias como exteriores una a la otra, pero en ese caso no lograríamos verdaderamente proveer a la acción de los principios de orientación susceptibles de asegurarle el valor ético. Hay que tratar de comprender, por el contrario, cómo es que las dos exigencias pueden reunirse. Además, lo que es decisivo, desde este punto de vista, es la manera en que se concibe

el universal. La idea de la universalidad de la razón es en el fondo muy ambigua. ¿Cómo comprenderla con justeza? Podríamos inspirarnos en el modelo del conocimiento teórico, abstracto, tal como funciona en la constitución de la idea de ciencia y en la formulación de los principios que gobiernan la elaboración efectiva del saber científico. Concebiríamos entonces, por analogía, la razón práctica como una puesta en práctica de la razón misma conforme a ciertas reglas. La idea de regla, por otra parte, está ya presente en la esfera de la razón teórica: en efecto, los principios más generales sobre los cuales la razón se apoya para la construcción de sus representaciones no son proposiciones descriptivas, sino obligaciones impuestas de antemano a las representaciones, y estas obligaciones pueden ser interpretadas como reglas que gobiernan la investigación de lo verdadero. El modelo más puro sería, por otra parte, el de la lógica, que se esfuerza por descubrir las reglas más generales según las cuales pueden organizarse demostraciones válidas. La regla es un principio conforme al cual deben ser tratados todos los casos particulares (ya se trate de la construcción de teorías particulares o de la elaboración de demostraciones determinadas). Del mismo modo, la razón práctica estaría, según este modo de ver, gobernada por reglas generales que bastaría con aplicar a situaciones particulares para obtener, en cada caso, las directivas concretas que se imponen en una circunstancia determinada.

Si se quiere aprehender en su especificidad los principios éticos, hay que comenzar por reconocer que la universalidad de la razón práctica no es y no puede ser del mismo tipo que la de la razón teórica. Debe haber algo como una reverberación del punto de vista existencial sobre el punto de vista de la universalidad. Esto resulta de una exigencia que está inscrita en el estatuto mismo de la razón: existe un pasaje obligatorio por actos concretos y efectivos para su realización. Si la razón teórica es universal, lo es en tanto lleva las condiciones de su génesis, sus criterios de validez, sobre sus estructuras cognitivas (que tienen leyes internas de configuración) y no sobre los actos como tales, que intervienen en la elaboración o la puesta en obra de estas estructuras. La razón práctica, por el contrario, no se actualiza sino en los actos por los cuales se expresa y se pone en juego. Para aclarar su estatuto, importa entonces recordar cómo se presenta la estructura del acto. A diferencia de la acción física, que es el pasaje de un estado a otro, el acto propiamente dicho (o la acción humana concreta) es mediación entre una situación y una intencionalidad. La situación no es

exterior al acto, pertenece a su constitución misma, en la medida en que es una situación vivida. Dicho de otro modo, se trata de un estado existencial, el estado de un ser humano concreto tal como él se asume en un contexto dado (que tiene por supuesto su aspecto objetivo) y en condiciones que se le imponen (aunque de manera no determinante). Pero esta asunción comporta un aspecto problemático: hay, en lo que se asume de este modo, una indeterminación que llama a una iniciativa capaz, en sí misma, de transformar la situación aportándole precisamente la determinación que le falta. Y esta transformación no es arbitraria; está orientada en el sentido de la exigencia interna constitutiva de la acción, que es exigencia de realización de su esencia (o, lo que es lo mismo, de realización de su finalidad constitutiva, inscrita en su ser mismo, en tanto este ser no es construido por la acción, sino que es dado a sí mismo como debiendo reapropiarse, en su esfuerzo por alcanzar la medida que le es asignada, todas las condiciones de su despliegue integral). Es esta orientación la que define la intención. La transformación que la acción está llamada a operar consiste, en este caso, en reasumirse, en medio de las circunstancias concretas que la empujan y al mismo tiempo la limitan, en la línea de esta intención. Hay que agregar que es propio de su misma estructura el comportar la posibilidad de una distorsión con relación a la finalidad efectiva, es decir, a la realización de la esencia. Si ésta es solamente intencionada, no aprehendida adecuadamente, existirá en la posición del acto una distancia irreductible entre la efectividad de lo que es propuesto y la totalidad de la exigencia que polariza la efectuación. Evidentemente, la acción encuentra el impulso que le da la capacidad de transformar la situación en su relación a su fin constitutivo. Ella no puede ejercerse de otra manera que efectuando de algún modo una síntesis práctica entre lo que se propone efectivamente y el fin a que se orienta. Pero esta síntesis puede ser inadecuada o, más exactamente, la efectividad propuesta puede ser una mediación inadecuada del fin, cuando, no logrando mantener juntas las dos exigencias que caracterizan simultáneamente el juego de la libertad, se vuelve infiel, ya sea al llamado de la universalidad, ya sea a los requerimientos concretos que provienen de la singularidad de la situación.

La mediación entre la situación y la intención operada por la acción tiene el carácter de una autoimplicación: es un ponerse en juego por parte del agente, en su existencia misma, no según la actualidad de su existencia, sobre la cual no tiene po-

der, sino según su calidad, es decir según la medida de la conformidad con su esencia (y por lo tanto con su fin). Pero, si hay autoimplicación, es porque la esencia no es exterior a la acción, sino que habita la acción como lo que la constituye y, al mismo tiempo, se recibe a partir de aquello que la acción propone al llevarse a cabo. En tanto que es constitutiva, precede a la acción; en tanto que depende de la acción llevada a cabo, es su fruto. No se trata entonces de un contenido propuesto con antelación y con el cual la acción debería identificarse, sino una exigencia que llama a una realización y que, en la medida en que es respondida, confiere a la acción su cualidad. La esencia es el ser de la acción. Éste le es dado y, al mismo tiempo, depende de él; le es dado en el modo precisamente de esperar a que ella alcance una determinación suplementaria y decisiva que es del orden de la cualidad. (Se podría evocar en este contexto la célebre frase de Wittgenstein: “El mundo del hombre feliz es otro mundo que el del desdichado”. Es el mundo en totalidad el que se juega en la acción. El mundo, en el sentido de Wittgenstein, es el conjunto de los “estados de cosas”. Decir que es el mundo como mundo el que es afectado por la manera en que se resuelve la acción, significa decir que su efecto específico, en tanto que acción ética, no es del orden de los estados de cosas, sino de otro orden, a la vez trascendente e inmanente al orden de los hechos, que confiere al mundo un valor total, de tipo intensivo, que puede tener un carácter positivo o negativo. Pero todo esto implica que la esencia de la acción es singular. El deber ser que llama a la acción a ir más allá de sí misma se refiere a su ser en lo que tiene de original. Evidentemente, el ser por venir es aquel que la acción se dará, pero ella no puede dárselo sino en la medida en que es ya suyo. No existirá de otro modo que en el de la asunción propia del ser de la acción en tanto que exigencia, es decir, en el modo de la autoimplicación. La existencia dada, en la cual la acción está presente a sí misma como deber ser, es desde el origen una existencia singularizada, que se da a vivir como destino irreductible y necesariamente único en su efectividad.

¿Pero qué ocurre entonces con la universalidad de la razón? Se la podría comprender como generalidad de las estructuras según las cuales se organiza el devenir de la acción; se vería así en ellas el verdadero contenido de la “razón práctica”. Pero esto significaría invocar condiciones a la vez constitutivas y exteriores a la acción, si es verdad que ésta no es real sino acción concreta, singular, rasgo acontecional de la

existencia. Hay que concebir entonces de otro modo el universal de la razón. Lo que precede sugiere naturalmente que hay que comprenderlo como universal concreto, en el sentido de un contenido que retoma en sí todo el detalle, toda la singularidad de la acción concreta. Un contenido tal no puede ser simplemente la integral de las acciones efectuadas; si no fuera más que esto, no sería verdaderamente universal. Debe poder retomar en sí mismo todos los pasos singulares, y esto sólo es posible excediéndolos a todos. La acción no puede -según parece- darse un contenido a la vez universal y concreto de otra manera que por su adhesión a un principio que sea, él también, un universal concreto en acto. La universalidad de la razón puede así comprenderse como característica de una apertura que le ha sido constitutivamente acordada, como exigencia de toda la amplitud de tal acto. Y la condición de concreción, característica de la acción, en la cual se juega y se cumple el destino de la razón (como razón práctica) podrá comprenderse como condición de un acuerdo posible de la acción con el principio con relación al cual, en definitiva, sus actos reciben su calificación. Por otra parte, tal principio no puede ser de naturaleza abstracta, a la manera de una idea. Si es verdaderamente recuperación activa -es decir transformadora- de todo lo implicado en las iniciativas de la acción, debe ser una instancia que redima y que salve, que cuide de la dispersión, de la diseminación y de la pérdida. Debe ser un vínculo de misericordia (se podría evocar aquí algunos pasajes de Whitehead relativos a las relaciones entre Dios y el mundo). Pero esto sólo puede ocurrir si este principio posee un carácter personal. Y sólo puede constituirse en foco personal que imante la intención constitutiva de la acción (y que confiera a la razón práctica su apertura universal), si la excede de modo absoluto. Esto supone que sea la fuente de eso mismo que salva, que esté de este modo a la vez en el origen y en el término del ser de la acción.

Esto da un fundamento a la intención de la acción y aclara su estructura. La acción es puntual, fragmentaria, discontinua, participa de un principio de dispersión. Sin embargo, al mismo tiempo, es ya en sí misma, en el momento en que se dispone (en los actos que propone y en los cuales ella misma se supone), reunión, asunción, concentración. Por otra parte, su carácter autoimplicativo se funda precisamente en esto. Pero no es nunca todo esto sino bajo el signo de la dispersión, porque su esfuerzo recae sin cesar en la multiplicidad fluyente, lo relativo, lo incierto; nada es jamás

definitivamente adquirido, todo lo que ha sido dado permanece siempre abierto a nuevas interpretaciones. Sin embargo, por su esencia misma, que es la de recoger la multiplicidad variada de sus condiciones en la unidad de un acto en el que ella se asume y se compromete toda entera, la acción se orienta hacia una verdadera concentración, que no estaría ya sumida a la ley de la dispersión. Pero tal recogimiento ya no le pertenece. No puede sino aspirar a ser recogida en la fuerza de la misericordia. Y según esta aspiración se dirige, en cada uno de sus propios actos de concentración, a participar de la acción absoluta que salva.

Las precisiones aportadas de este modo sobre el estatuto de los principios posibles de una ética nos permiten sugerir una respuesta a la otra pregunta que suscita la reflexión filosófica sobre la ética, y que concierne a la dimensión de la ética. Formularemos esta sugerencia valiéndonos de la siguiente proposición: la dimensión ética de la existencia es la de la mediación existencial entre las situaciones y la intención universalista de la acción, entendida en el sentido del esfuerzo por el cual la acción trata de participar del centro personal que la funda, en tanto que es el único verdadero universal concreto. En cuanto a los principios que deben aclarar la acción efectiva, deben estar relacionados, según sus características esenciales, con la intención que están encargados de aclarar. Deben tener por eso un carácter existencial y al mismo tiempo universal (pero en el sentido preciso de que es en razón de su relación al universal concreto que la intención recibe la marca de la universalidad). Aceptado esto, habrá que preguntarse por una parte, según qué método pueden ser establecidos tales principios, y por otra parte, cuál es su modo de funcionamiento.

2. El método

En vista de determinar el método según el cual una reflexión ética puede arribar a una determinación de los principios directores de la acción, hay que partir de las indicaciones dadas más arriba, según las cuales el acto es mediación entre una situación y una intención.

Es la situación la que da al acto su peso concreto, su efectividad, lo que le permite tener una influencia sobre el mundo (en la medida en que logra transformar cier-

tas condiciones del mundo). La intención es en suma la forma, la que califica la acción según su modalidad ética. Si se radicaliza el aspecto de la singularidad, ligado a la situación, seremos conducidos a decir que no puede haber sino principios formales, haciendo valer de una manera o de otra la exigencia de universalidad. Y correlativamente, se afirmará que es en cada situación particular que el acto debe encontrar la mediación adecuada, gracias a una especie de invención cuyos principios no pueden darnos el procedimiento. Pero tal vez sea posible reconocer que las situaciones no son totalmente incomparables, que existen tipos de situaciones, acerca de las cuales es posible enunciar algunas proposiciones de carácter general, esclarecedoras para ciertas categorías de acciones. Sin duda, no se puede, a partir de una descripción de la situación y de la referencia a la intención constitutiva de la acción, determinar de manera absolutamente precisa y enteramente unívoca una regla que bastaría aplicar mecánicamente. El problema de la determinación de los principios no consiste en establecer condiciones de compatibilidad entre las situaciones y la intención, ni de prever modalidades de eslabonamiento, mecanismos de articulación, determinadas lo más unívocamente posible. Se trata de encontrar una apropiación conveniente de la situación por parte de la intención; y esto procede de un juicio de sabiduría, que debe de alguna manera experimentar la situación bajo la órbita de la intención. Las situaciones pueden, por otra parte, transformarse, nuevos tipos de situaciones pueden aparecer, y los principios propuestos en un momento dado para una situación típica pueden volverse inadecuados. Sin embargo pueden seguir siendo siempre esclarecedores, en tanto proporcionan analogías útiles para la nueva reflexión a emprender, y sobre todo en la medida que presentan, en relación con las situaciones a las que se refieren, una expresión aproximada, como tal siempre válida, de la intención ética.

(Se podría invocar aquí el ejemplo, muy instructivo, del derecho de propiedad en lo que concierne a los instrumentos de producción. La situación típica, en este caso, es la de la actividad de producción de los bienes económicos, y la pregunta formulada se refiere al tipo de relación que debe existir entre el individuo y los instrumentos de producción. Se trata de examinar esta cuestión a la luz de la exigencia que define a la persona, y que corresponde a lo que ha sido designado más arriba con el término de “intención”. Se puede formular de manera precisa la pregunta como sigue: ¿cómo organizar concretamente la relación del individuo con los instrumentos

de producción, en vista de asegurar a la persona el “dominio” sobre las cosas que le convienen en razón de su estatuto existencial, de permitirle ejercer su iniciativa y su responsabilidad, de permitirle también procurarse de manera segura los bienes que necesita para edificar su vida y la de aquellos que están a su cargo? La solución propuesta es la de un derecho que habilita a cada persona a disponer a título individual de instrumentos de producción apropiados dentro de los límites, por supuesto, que le impone su responsabilidad social. Pero esto supone que sea posible una apropiación realmente individual en condiciones de eficacia que aseguren precisamente lo que se trata de obtener. Empero, las condiciones tecnológicas y económicas de la producción cambian; es entonces a través de mediaciones de una gran complejidad cuando puede establecerse concretamente la relación del individuo con los instrumentos de producción, al menos en los dominios en que el instrumento se vuelve, por su naturaleza misma, un instrumento colectivo. No se puede entonces ni siquiera buscar readaptaciones de la situación tradicional utilizando categorías jurídicas antiguas, por ejemplo atribuyendo a cada uno un derecho de copropiedad, ya que esto puede resultar puramente ficticio. Lo que importa no es el título, es el poder efectivo para disponer de los instrumentos colectivos. El derecho de propiedad deberá entonces recibir un contenido nuevo, que será fijado progresivamente por medio de nociones tales como la de garantía de empleo, seguridad de existencia, participación, corresponsabilidad y que deberá ser asegurado por mecanismos institucionales capaces de dar a estas nociones una real efectividad.)

Pero ¿cómo es que la acción puede ser así parcialmente dependiente de las “situaciones”? Esencialmente, según parece, en razón de las condiciones de encarnación del ser del hombre. De este modo se propone una problemática antropológica, como anterior a la ética: ¿cómo comprender esas condiciones, y cual es su significación en relación con la intención ética? Es aquí que aparece la idea de naturaleza. Se la puede tomar en un triple sentido: en el sentido de la naturaleza exterior, de la “physis”, en la cual estamos sumergidos; en el sentido de la naturaleza que está en nosotros, pero en tanto que parte de la naturaleza exterior, es decir, de la corporeidad, como dato, como condición; y finalmente en el sentido de “contenido dado de la existencia”, es decir, de la esencia. El que retendremos aquí es el segundo sentido, que puede por otra parte ser considerado como mediador de los otros dos. Será necesario examinar cuáles son

las situaciones típicas que se pueden percibir en este contexto y en qué sentido puede ser útil la idea de naturaleza para aclarar esas situaciones.

a. Las situaciones típicas

Los tipos de situaciones en los cuales se hace valer la naturaleza que está en nosotros están constituidos por las diferentes formas que puede tomar la corporeidad como mediación. Ella es primero mediación en relación consigo misma; es una modalidad de la presencia ante sí en la cual el yo se choca con una pasividad que le es necesario asumir en la acción por la cual trata de existir como sí-mismo. Aquí intervienen las disposiciones físicas (que están en la base de las capacidades y potencialidades en el orden del trabajo, de la comprensión, de la invención), caracteriales, afectivas, en suma, todos los recursos que la acción moviliza, que le procuran su energía y al mismo tiempo le imponen sus límites.

En segundo lugar, la corporeidad es mediación en relación a los otros. Ella opera aquí a través del lenguaje, el gesto, las formas simbólicas que ponen en juego el poder expresivo del cuerpo. Pero es sin duda en la relación interhumana en tanto que sexualmente determinada donde encuentra su significación. Por aquí, además, la mediación en relación con otros en su presencia actual se prolonga en mediación en relación con la descendencia y la especie; aquí se funda una responsabilidad, por medio de las potencias de la vida, frente a la eventual descendencia y, más ampliamente, frente al patrimonio genético de la especie.

La corporeidad es también mediación en relación con las cosas, a través del trabajo, la actividad productiva y más ampliamente el conjunto de las interacciones económicas, en tanto que éstas conciernen, directa o indirectamente, a las relaciones de los hombres con la naturaleza como objetividad utilizable. Las formas de acción que conciernen a la disposición de las cosas están marcadas por una dependencia no totalmente superable frente al medio exterior; las constricciones que éste ejerce pueden ser suavizadas, no realmente eliminadas. Aquellas dan lugar también al nacimiento de lugares específicos de responsabilidad, creando -por medio de la división de tareas, del modo de distribución de los instrumentos y de los productos- redes de

interacción e interdependencia entre los hombres, en los que cada uno se vuelve a la vez solidario y responsable de todos los otros. Estas redes se institucionalizan en organizaciones, que son sistemas de funciones dentro de los cuales hay que ubicarse para poder participar en el esfuerzo productivo y beneficiarse de sus frutos. Ahora bien, las organizaciones se vuelven relativamente independientes de los individuos que les dan existencia; tienen una realidad propia, una objetividad, una causalidad autónoma que las convierte en una especie de segunda naturaleza, que prolonga de algún modo, en las relaciones interhumanas, la mediación de la corporeidad con respecto a la naturaleza exterior.

Es también a través de la corporeidad que se organizan las relaciones con respecto al tiempo y al espacio. La acción sólo puede desplegarse concretamente a partir de la ocupación de un cierto lugar en el espacio. Y, por otra parte, las acciones se reparten en el tiempo, siguiendo diversos esquemas de encadenamiento. Esta doble condición tiene por efecto dispersar las acciones, pero hace también posible su convergencia. Entonces, debe existir también un principio de unificación, que no puede ser otra cosa que un proyecto común. Donde existe tal proyecto, acciones provenientes de lugares diversos y situadas en momentos distintos pueden coordinarse orientándose hacia un fin colectivo en el cual podrán expresarse las exigencias de la reciprocidad. Aquí aparece la dimensión de lo político, más lo que se podría llamar sus efectos secundarios. Esta dimensión comporta sin duda todo lo que concurre a la instauración de un bien común, pero suscita inevitablemente, porque debe apoyarse sobre un soporte institucional, objetividades que tienden a autonomizarse y contribuyen también a producir una “segunda naturaleza” que se convierte en fuente de obligaciones para la acción. Hay aquí, por otra parte, una radicalización de este efecto de exterioridad, que va mucho más allá de la inercia de las instituciones. La convergencia efectiva de las acciones particulares sólo es posible gracias a la institución de un poder. Pero el poder tiende a reforzarse y a concentrarse siempre más y comporta siempre esta posibilidad de tomarse a sí mismo como fin. Aparece de este modo como una fuerza exterior que no es solamente fuente de coacción sino también fuente de amenazas potenciales contra las cuales hay que prever garantías apropiadas.

Finalmente, hay que concebir la mediación de la corporeidad en el orden del conocimiento. En el contexto de la ciencia moderna, la adquisición de conocimientos

nuevos se obtiene gracias a una puesta en juego simultánea y coordinada de un aparato conceptual y de una práctica operatoria que está constituida por interacciones reguladas, por la intermediación de sistemas artificiales con los sistemas naturales. Todo este dispositivo presupone no solamente una vasta red de aparatos sino también redes de organización que tienen, como las primeras, su objetividad, su inercia y su peso coactivo.

En cada uno de estos lugares pueden nacer perplejidades específicas; las situaciones no indican en general por sí mismas cómo pueden y deben desenlazarse, por el contrario, están profundamente marcadas por la incertidumbre y la indeterminación. Por otra parte, cada uno de estos lugares puede dar nacimiento a excesos específicos, que son formas diversas de la desmesura. Esta se manifiesta, en todo caso a largo término, por efectos destructores que se particularizan según la naturaleza propia de cada una de las mediaciones (hay una “hybris” del desconocimiento, del poder, del trabajo, de la sexualidad, de la corporeidad misma. Allí el principio es cada vez la absolutización de una dimensión que se toma a sí misma como fin y no persigue más que su propia gloria).

b. ¿Cómo puede ser utilizada la idea de naturaleza?

Hay un uso clásico de la idea de naturaleza, que se vincula a las ideas aristotélicas de forma y finalidad. Todo ser tiene una esencia, cuyo principio es su forma y ésta dirige un tipo determinado de devenir. La forma es finalizante. En este contexto, la idea de naturaleza es claramente la de la esencia, no la de la “naturaleza exterior”. El término “physis” no designa, el conjunto del mundo visible, que constituye el cuadro de la vida humana, sino el principio interno que, en cada ser, está en la fuente de su movilidad característica. Y los “seres naturales” son aquellos que tienen en sí mismos su principio de movilidad, que se distinguen por esto de los seres artificiales y esto tratándose tanto de seres inanimados, vivos o racionales. Pero la “naturaleza” así entendida es doble: es a la vez forma (determinación caracterizante) y materia (soporte o principio de sustentación). Es sin embargo primordialmente forma, en razón de la prioridad metafísica del acto sobre la potencia. (La materia es potencia, a la manera de un material que se presta a recibir una configuración determinada y la

forma es configuración, determinación, actualidad). Si se logra determinar el contenido de la forma, se obtiene por ese mismo hecho el conocimiento de la finalidad y recíprocamente. Pero ¿cómo lograrlo? No parece posible apelar a una intuición directa de la forma (o, lo que sería lo mismo, del principio de finalización) de un ser. No es posible tampoco apoyarse en la deducción, porque habría que tener acceso a algún principio más general, acerca del cual se plantearían preguntas mucho más difíciles aun que acerca de la forma. Es necesario, según parece, recurrir a la observación; partiendo de la constatación de lo que ocurre en general (ya que hay que tener en cuenta las excepciones posibles) sería factible hacerse una cierta idea de la forma. Se podría decir entonces: es conforme a la naturaleza lo que va en el sentido de la finalidad, tal como se la ve aparecer en el crecimiento y el comportamiento del ser. Y se podría intentar extraer de tal indicación ciertos principios normativos.

Un desarrollo como éste plantea una cuestión previa: ¿es realmente posible remontar hasta la esencia partiendo del comportamiento visible? Aun si se pudiera admitir en principio qué es la esencia la que dirige, en definitiva, todas las manifestaciones fenoménicas, ¿cómo se puede estar seguro de que sea la esencia lo que se alcanza extrayendo los rasgos regulares perceptibles en un cierto tipo de comportamiento? ¿No se trata más bien de una resultante estadística engendrada por el juego de las interacciones entre un cierto número de factores que pertenecen todos al dominio de lo observable? Si estos factores actuaran en condiciones análogas, deberían engendrar efectos igualmente análogos y las regularidades constatadas podrían así explicarse fácilmente. En lo que ocurre regularmente, se debe ver la huella directa de la esencia o simplemente un efecto fenomenal enteramente explicable a partir de antecedentes dados (factores determinados actuando en condiciones análogas). Nos encontramos así ante el debate clásico entre mecanicismo y finalismo: preguntarse si se puede descubrir la finalidad a partir de lo que se puede constatar es equivalente a preguntarse si se puede dar a lo que se constata una explicación en términos de causalidad final.

Sea lo que sea de esta pregunta, hay que hacer notar que, aun si se admite la idea de finalidad (y la posibilidad de una determinación efectiva de la finalidad), no se podrán sacar indicaciones de dimensión ética sino a condición de invocar un meta-principio que confiera precisamente a la finalidad supuesta tal virtud. Este meta-

principio podría ser formulado como sigue: la marcha espontánea de los seres hacia su fin -es decir, lo que se manifiesta en ellos en razón de su esencia- es una indicación adecuada de lo que debe ser y tal indicación constituye un fundamento legítimo de normatividad ética.

Por supuesto, la cuestión de las normas éticas no se propone sino para seres capaces, por naturaleza, de regular su conducta según principios. ¿Cómo concebir de manera justa, para tales seres, el recurso a la idea de finalidad? Si se admite que lo que los caracteriza es la razón, habrá que, en todo rigor, invocar la finalidad de la razón. Pero se desembocará así simplemente en una tautología. La finalidad natural de la razón, es decir, lo que está implicado por su esencia, es una indicación adecuada de su deber ser. Pero su deber ser es la exigencia interna de su esencia. Se obtiene así: lo que está implicado por la esencia de la razón es una indicación adecuada de su exigencia interna. Esto muestra que apelar a la finalidad de la razón no puede tener sino una dimensión puramente formal. Si se quiere sobrepasar este punto de vista formal e intentar asociar un contenido determinado a expresiones tales como “realización de la esencia de la razón” o “conformidad a la exigencia constitutiva de su esencia”, seremos conducidos a invocar los actos en los cuales la razón se exterioriza. Y se notará que estos actos están ligados a situaciones, ellas mismas condicionadas por procesos que tienen su propia ley y que pueden ser considerados por eso, abstracción hecha de su inserción en el devenir de la razón. Si se puede separar esta ley, que constituye en sí misma una indicación de la finalidad de estos procesos, se podrá decir: la finalidad de la razón -y en virtud del meta-principio enunciado más arriba, su normatividad ética- está determinada, en su contenido, por la finalidad, supuestamente aprehendida de modo adecuado, de los procesos que la condicionan considerados en sí mismos, en tanto que, por sí mismos, son autónomos en relación al devenir de la razón.

Esta formulación revela la insuficiencia del desarrollo. Admitamos que se pueda efectivamente determinar la finalidad de los procesos condicionantes, cosa que no es poco problemática. De todos modos, tendríamos que poner radicalmente en cuestión el meta-principio que constituye el momento esencial del proceso. En primer lugar, el término “fin” que figura en ese meta-principio es tomado allí en un sentido absolutamente ambiguo. “Fin” puede querer decir “estado final, constatado o consta-

table”; en ese caso, el meta-principio consiste en transformar un dato de hecho en indicación prescriptiva y deberemos preguntarnos cómo puede ser justificado tal pasaje del hecho al derecho. El término “fin” puede también querer decir “exigencia interna, expresión de la esencia, ordenadora del despliegue del ser”. En el caso de un ser dotado de razón, se tratará de la exigencia de una vida conforme a la plenitud de la esencia de la razón. Entonces, ya no podrá ser cuestión en este caso de una finalidad constatable y la determinación del contenido de esta finalidad, de su significación concreta, plantea un problema que es precisamente el de la determinación del contenido de la ética.

Ahora bien, si se quiere tratar de resolver este problema apoyándose en las indicaciones proporcionadas por la finalidad (supuesta) de los procesos condicionantes (aunque al mismo tiempo subordinados, en tanto que la razón actuante se apoya sobre ellos para realizarse) considerados independientemente de su inserción en el orden de la acción, no se hará otra cosa que reencontrar de otro modo el mismo problema. Porque tomar en consideración tales procesos sólo podría aportar, eventualmente, alguna aclaración si, lejos de invocarlos por lo que son en y por ellos mismos, se lograra precisar lo que devienen por el hecho de su inserción en el orden de la acción. De todo esto resulta que o bien el hecho de apelar a la “naturaleza” no es de ninguna utilidad, o bien hay que pensarlo de otro modo.

Para retomar esta cuestión del rol y de la significación de la naturaleza en una perspectiva más satisfactoria, hay que volver a ciertas indicaciones de base de la antropología filosófica. Si se puede admitir que la acción está habitada por una orientación que es la del universal concreto (en el sentido que describimos más arriba), hay que preguntarse qué representan para ella las condiciones ligadas a la corporeidad. Todos los datos que se disponen muestran que estas condiciones constituyen a la vez ciertas limitaciones (no se puede hacer todo lo que se quiere, o todo lo que uno se propone hacer en la imaginación) ciertas motivaciones (estas condiciones comportan aspectos dinámicos por los cuales tienen un efecto de arrastre sobre la acción, y pueden incluso presentarse abusivamente como formas del universal concreto), una sustancia (ellas dan a la acción su carácter determinado y concreto, su contenido efectivo), un soporte (la acción no es posible si no se beneficia del concurso de las potencias corporales y eventualmente del sostén de esas potencias de segundo grado que la

acción misma suscita, por la intermediación de las potencias corporales, bajo la forma de esta “segunda naturaleza” que está ligada a las instituciones y a los campos generalizados de interacción como el campo económico o el campo político), ciertos obstáculos (engendrados por la inercia de estas diversas potencias, por los determinismos que les son propios, eventualmente por las finalidades autónomas que los habitan o constituidos por estas potencias mismas en tanto que cada una de ellas es siempre susceptible de transformarse en el lugar de una desmesura) y ciertas sugerencias (las condiciones a partir de las cuales se plantea la acción la invitan a prolongar en su orden propio, y según sus virtudes propias lo que se anuncia en ellas).

Habría que evocar aquí una idea que puede ser considerada como una aplicación particularmente significativa de este esquema del prolongamiento, que hace también intervenir en una forma específica el meta-principio formulado más arriba: la idea de una ética extraída de la biología. Se dirá por ejemplo que el hombre se hace responsable de la evolución y que tiene el deber de prolongarla en la dirección indicada por las leyes tendenciales que allí descubre. Estas leyes son así consideradas en definitiva como proveedoras de contenido para las normas de la acción. (Podemos percibir, al pasar, que tal concepción de la ética conduce tal vez a indeterminaciones esenciales. Si una selección racionalmente conducida está llamada a reemplazar la selección “natural”, ¿cuáles serán los criterios de esta selección que, por definición, modifica cada vez más profundamente los equilibrios engendrados por la selección natural?) Se podría evocar también una idea completamente análoga: la de una política que estaría fundada (en sus criterios normativos) en las leyes objetivas de la historia (supuestamente perceptibles) y que sería concebida como la reasunción consciente y voluntaria de esas leyes. Tales ideas revelan la ambigüedad de la noción de “prolongamiento” que ha sido utilizada más arriba e indican que la dificultad esencial consiste en pensar correctamente la relación de la acción con sus condicionamientos.

Ahora bien, estas indicaciones nos sugieren incluso que hay que pensar los condicionamientos de la acción a partir de la acción misma, como perteneciendo a su propio despliegue y no como fuerzas exteriores, que la limitan o la sostienen desde fuera. La acción comporta, en su estructura misma, una dimensión de arraigo o de sustentación y una dimensión de superación o de transcendencia. El arraigo de la acción es aquello a partir de lo cual puede ser afectada por sus condicionamientos. Es-

tos la subtienden y le fijan efectivamente ciertas condiciones, pero no la determinan. Más precisamente, no le dictan su intención. Por sí misma, la intención trasciende todos los condicionamientos. Y como la acción está constituida esencialmente por su intención, es ella misma transcendente en relación a todos sus condicionamientos. ¿Cómo pensar entonces su relación con aquellos? Se podría, según parece, hacer justicia simultáneamente a la necesidad del arraigo y a la prioridad de la trascendencia pensando esta relación como un movimiento de asunción. Tal movimiento comporta dos etapas, que son esencialmente correlativas una de la otra. Mirado del lado de los condicionamientos, este movimiento consiste en retomar en sí la dinámica de las potencias condicionantes. Y mirado del lado de la intención, consiste en inscribir esta dinámica en la perspectiva de la intención, en ponerla activamente bajo su influencia.

Por supuesto, esto sólo tiene sentido si hay en los condicionamientos una plasticidad que los vuelve aptos, precisamente, para ser asumidos de este modo en la constitución de un sentido que no les pertenece de ninguna manera. Pero, si hay problemas para la acción, es precisamente porque las situaciones a las que está confrontada implican lagunas, perplejidades, indeterminaciones. Los condicionamientos de la acción no alcanzan para determinarla. La asunción que efectúa la acción tiene por significación precisamente levantar la indeterminación y dar así a la acción (en el momento de la decisión) su forma plenamente concreta. La mediación ética, es decir, la mediación de la acción en tanto portadora de una intención ética y que, como tal, hace valer, en lo que plantea, una normatividad ética, tiene por función inscribir en la situación dada, que pertenece a la dimensión de arraigo de la acción, el movimiento de la intención y de dar de este modo a la situación su sentido y calificación ética.

Estas consideraciones nos conducen a una indicación al menos programática con respecto al método a adoptar en la determinación de los principios en el marco de una ética filosófica: esta determinación deberá resultar de un estudio de las diferentes modalidades posibles de la asunción mediadora de las situaciones típicas a las que está confrontada la acción. Tal estudio, para no perderse en el formalismo, deberá apoyarse sobre ejemplos, analogías, lecciones tomadas del pasado, enseñanzas de la tradición (o, más exactamente tal vez, de las grandes tradiciones en las cuales se ha expresado la conciencia ética de la humanidad) y, por encima de todo, deberá apelar a

las inspiraciones que le proporcionan las grandes figuras éticas que, a lo largo de la historia, han dado forma concreta a las exigencias constitutivas de la acción.

El análisis así propuesto implicará esencialmente dos componentes, correspondientes a las dos dimensiones fundamentales de la acción. El primer componente corresponde a lo que viene de la situación. El análisis de una situación típica, considerada en todo el detalle de las circunstancias que la caracterizan, sin ser decisiva (ya que la situación en sí misma no implica todavía indicaciones propiamente éticas), puede ser esclarecedora (en la medida en que hace conocer los contextos precisos según los cuales deberá especificarse la norma para ser realmente eficaz). Pero lo será efectivamente sólo si opera bajo la égida de un principio de integración, capaz de hacer ver la unidad de significación de una situación. Porque es por aquello que la unifica que la situación se prepara a ser retomada en el orden de la acción. La situación se unifica en la medida en que asume en sí misma sus propias condiciones, recogéndo las en algún modo de integración. De esta forma, se hace de algún modo análoga a la acción y entonces, en un cierto aspecto, homogénea a ésta, lo cual es condición de posibilidad de su asunción. El segundo componente del análisis corresponde a lo que viene de la intención. La intención propone figuras que orientan la reflexión en una dirección que es precisamente la de la intención ética en tanto tal. Esta dirección se refiere a un fin. Ahora bien, el fin no es representable. Es el polo de una tensión anticipante no una figura presente, o susceptible de ser hecha presente. No obstante, puede ser sugerido en imágenes o palabras que tienen la virtud de poner el espíritu en movimiento en la dirección que importa precisamente indicar. Es este el sentido de las parábolas kantianas, que apelan, para evocar el fin de la razón práctica, a la analogía de la ciudad, a la de la naturaleza y a la de la comunidad espiritual. Es también, en cierto modo, el sentido de las parábolas evangélicas, al menos si nos limitamos a considerarlas en su dimensión ética (a la cual no se las podría reducir, ya que las indicaciones de orden ético que contienen se encuentran integradas en la perspectiva propiamente religiosa y soteriológica del anuncio del Reino de Dios, hecho presente en y por Jesucristo). Más allá de las parábolas, se podría evocar aquí la virtud reveladora de las Bienaventuranzas. No se trata de relatos que hacen ver a través de comparaciones, sino de proposiciones paradójales en las cuales se cumple la superación de ciertas situaciones existenciales donde el hombre corre el riesgo de encontrar-

se encerrado y en las cuales, por este mismo hecho, se anuncia un orden de cosas que aparece como la verdad última de la existencia (de este modo, en la proclamación “Bienaventurados los que lloran” se anuncia una forma de vida en la cual toda desdicha es definitivamente y radicalmente transcendida).

3. El modo de funcionamiento de los principios

Dadas estas indicaciones (muy esquemáticas y programáticas) referidas al método que es capaz de conducir a la determinación (filosófica) de los principios éticos, hay que volver al examen de su modo de funcionamiento. Como se ha visto, los principios no hacen otra cosa que aclarar situaciones típicas. No se los podrá utilizar como premisas que puedan servir de punto de partida a deducciones o como reglas generales bajo las cuales se pudiera subsumir los casos particulares. Habrá que utilizarlos según su naturaleza propia, que es la de proporcionar una cierta representación a la mediación de la acción. En este sentido, participan ellos mismos del carácter de la acción, tienen un rol activo, están ya penetrados por el movimiento de la intención. Cumplen entonces su rol, no al modo de máximas exteriores y abstractas, sino a la manera de proposiciones efectuentes, que se presentan como aptas para ser asumidas y que, en tanto tales, son capaces de ejercer sobre la acción un efecto inductor, en el sentido que hacen ver la situación bajo la luz direccional de la intención.

Se podría decir entonces que lo propio de los principios éticos es proveer una representación efectuyente de la mediación de la acción. Siguen estando, sin embargo, afectados por un cierto coeficiente de generalidad y no pueden por eso reemplazar la acción misma. La decisión sigue siendo un momento irreductible; sólo ella es verdaderamente generadora de la determinación ética. El principio no es efectuyente sino como indicación, encaminamiento, orientación, invitación inductora. Entre los principios de la acción y la acción misma subsiste una distancia en la cual se indican ciertos caracteres esenciales de la acción. Mientras el principio sólo tiene una dimensión generalizadora, la acción debe, inevitablemente, ser totalmente determinada, concreta, puntual y esto aun cuando haya en juego cosas considerables. Hay siempre un contraste entre la singularidad del acto y la amplitud del horizonte en el que se inscribe. Es la razón por la cual hay siempre en la acción un riesgo inevitable; dándose en un momento marcado

por una insuperable particularidad, puede con facilidad no ser totalmente lúcida acerca de su relación con aquello a lo que apunta. Y esto tanto más cuanto el objeto mismo de su intención no le es dado con la evidencia de una aprehensión directa, sino solamente a través de la orientación que la relaciona con él, en el detalle de lo que hace. En cierto sentido, cuanto más efectivamente va la acción en la dirección de su fin (que constituye el objeto de su intención), mejor puede aprehenderlo. A la inversa, cuanto más se aleja de él en la efectividad de lo que hace, más se le oscurece el fin. No hay una presencia inmediata de lo que se busca. De allí el riesgo.

La determinación de los principios choca con una dificultad fundamental: ¿cómo aprehender la articulación entre una situación típica y una intención? Se trata de dos términos que no son en absoluto del mismo orden. La situación típica, en tanto que típica, continúa rodeada de un halo de generalidad, pero siempre es posible ilustrarla evocando situaciones concretas. Las mismas diferencias que las separan pueden hacer aprehender mejor, por contraste, lo que tienen de común y pueden así ayudar al pensamiento a caracterizar de modo relativamente preciso el contenido característico de la situación típica. Por el contrario, el contenido de la intención (es decir, su objeto) no se deja descubrir sino progresivamente, a través del proceso de la acción misma (aquí no se trata de otra cosa que de la intención constitutiva de la acción considerada en su dimensión ética y accesible, en principio, a una investigación racional. Entonces, aprehenderla de este modo, es no alcanzarla aún sino en forma de abstracción. Es solamente cuando se la considera según su dimensión religiosa que la intención toma una figura plenamente concreta. Una reflexión sobre la ética debe comportar una determinación de los límites de la ética y una elucidación de las relaciones entre la dimensión ética y la dimensión religiosa de la existencia).

A pesar de esta dificultad, la determinación de los principios es una tarea que procede de la racionalidad, ya que hay un aspecto universal tanto en las situaciones típicas como en la intención constitutiva de la acción. Pero no hay un método canónico que, por aplicación de los principios, conduzca de modo cierto a la realización de la acción. Lo diremos aún otra vez: hay en la acción efectiva un aspecto de singularidad que procede de la naturaleza misma de la decisión y de la manera en la que, en ella, la existencia se asume, se compromete y se arriesga. Este estatuto de la acción recae necesariamente en la determinación de los principios y en las modalidades de

su puesta en obra. Los principios éticos, siendo susceptibles de una elaboración racional, no son enteramente asimilables a principios teóricos, sino que comportan un aspecto “práctico” que se manifiesta en el recurso necesario a figuras ejemplares inspiradoras y también en la manera en que la acción se vuelve sobre sí misma (en el examen de conciencia por ejemplo, en la ponderación de las circunstancias, en la estimación de las consecuencias posibles).

Lo que caracteriza tal vez más esencialmente el estatuto de los principios éticos, en tanto que son principios “prácticos”, es el modo de ponerlos a prueba, muy diferente del que interviene en el caso de las hipótesis científicas. En el método científico, la puesta a prueba consiste en poner localmente en relación proposiciones de un cierto grado de generalidad con datos empíricos estrechamente circunscriptos y proporcionados precisamente como datos (ya se trate de circunstancias relativas a la “preparación” del objeto estudiado, de la determinación de las “condiciones iniciales” o del registro de ciertos resultados de medida). Los principios éticos no pueden ser puestos a prueba sino en la acción misma. Para poner a prueba estos principios la acción no puede referirse a otra cosa que a sí misma. Ahora bien, la acción tiene una cierta presencia a sí misma que es para ella fuente de luz acerca de lo que tiene por hacer. Esta presencia es, de modo preciso, la de su intención constitutiva: es poniéndose a prueba con respecto a su intención que es capaz de juzgarse en el momento en el que actúa, es decir, de pronunciarse sobre la manera en que se asume a sí misma. Así, es este juicio interior, que corresponde a la idea clásica de la “conciencia moral”, lo que se refleja en definitiva en la determinación de los principios. Y es a la luz de ese juicio, que no somete la acción sino que la acompaña, como los principios pueden ser apreciados.

Por otra parte, de allí proviene la relatividad, históricamente constatable, que es característica de la ética. Esta relatividad, sin embargo, es parcial. Más allá de las diferencias, hay notas convergentes que se afirman. Así, los límites de la relatividad no son simplemente límites de hecho. Son límites de derecho. La relatividad no es otra cosa que un efecto de la falta de rigor en el juicio interior. En principio, ese juicio es capaz de aprehender de modo adecuado lo que se podría llamar el rasgo de la exigencia constituyente de la acción -que marca en su ser mismo la huella de su fin- en las situaciones

en las que ella se descubre. No hay entonces variabilidad esencial de principio, como la habría si el orden de los valores éticos fuera irremediabilmente disperso.

La pluralidad puede ser una exigencia práctica, recomendada por la fragilidad humana, por las exigencias de la vida social, por los requerimientos de la caridad y por la humildad del espíritu, que no puede jamás jactarse de igualarse a la verdad. Pero en el fondo sólo representa la condición itinerante de la conciencia ética, que está llamada a unificarse en su intención (por derecho, universal), pero que sabe al mismo tiempo que esta intención no recibe su sentido pleno, sino en una perspectiva escatológica. Este término está tomado del lenguaje de la teología. Pero su sentido puede ser adaptado de tal manera que puede ser utilizado para designar la figura futura de la razón. Hablar de un “éschaton” de la razón no es, después de todo, sino otra manera de decir que, en cierto sentido, la verdad -no solamente la verdad teórica, sino también y sobre todo la verdad ética- está por hacerse, no porque procedería de una relatividad ineluctable o de una creatividad arbitraria, sino porque su advenimiento depende en definitiva de una voluntad integral de fidelidad a una intención que es más del orden de la esperanza que del orden del saber.

Traducción de Ana Teresa Martínez