

El filósofo moral y la vida moral*

El propósito principal de este artículo es mostrar que ninguna filosofía ética puede ser dogmáticamente formulada por adelantado. Todos contribuimos a determinar el contenido de la filosofía ética en la medida en que contribuimos a la vida moral de nuestra raza. En otras palabras, no puede haber ninguna verdad última en ética, del mismo modo que no puede haberla en física, hasta que el último hombre haya vivido su experiencia y dicho lo que tenía que decir. Tanto en un caso como en el otro, sin embargo, las hipótesis que adelantamos durante la espera, y los actos a los que éstas nos empujan, figuran entre las condiciones indispensables para determinar qué pueda ser lo que se “diga” entonces.

En primer lugar, ¿cuál es la posición de quien busca una filosofía ética? Para empezar, es preciso distinguirlo de todos aquellos que se contentan con ser escépticos en el terreno ético. Él rechaza *voluntariamente* ser un escéptico; el escepticismo ético por tanto, lejos de ser uno de los frutos posibles de la reflexión filosófica ética, sólo puede ser visto como una de las alternativas residuales a cualquier filosofía, como la amenaza que pende siempre sobre cualquier aprendiz de filósofo de desanimarse y renunciar a su proyecto original. Dicho propósito consiste en dar con una interpretación de las relaciones morales existentes entre las cosas capaz de tejerlas en la unidad de

* Conferencia ofrecida ante el Yale Philosophical Club, publicada en *International Journal of Ethics*, abril de 1891. (N. del a.).

un sistema estable y de convertir el mundo en lo que podríamos llamar un genuino universo desde el punto de vista ético. En la medida en que el mundo se muestre resistente a esta reducción a la forma de la unidad, en la medida en que las proposiciones éticas sigan pareciendo inestables, el filósofo no habrá alcanzado su ideal. La materia de su estudio son los ideales que encuentra en el mundo; el propósito que le guía es su propio ideal de dar al mundo una forma determinada. Este ideal es pues un factor cuya legítima presencia dentro de la filosofía ética no debe nunca ignorarse; es una contribución positiva que el filósofo realiza necesariamente al problema. Pero es su única contribución positiva. Al comienzo de su investigación no debería tener más ideal que éste. Si tuviera algún interés particular en el triunfo de cualquier especie de bien, cesaría *pro tanto* de ser un investigador crítico y se convertiría en el portavoz de algún aspecto limitado del caso.

Hay tres preguntas que es preciso distinguir en ética. Podemos llamarlas respectivamente la pregunta *psicológica*, la pregunta *metafísica* y la pregunta *casuística*. La pregunta psicológica se interesa por el *origen* histórico de nuestras ideas y juicios morales; la pregunta metafísica se interesa por el *significado* propiamente dicho de palabras como “bien”, “mal” y “obligación”; La pregunta casuística se interesa por la *medida* de los diversos bienes y males reconocidos por los hombres, a fin de que el filósofo pueda establecer el orden adecuado entre las obligaciones humanas.

I

La pregunta psicológica es la única que tratan realmente la mayoría de quienes discuten sobre la materia. Cuando el típico doctor en cuestiones divinas ha demostrado a satisfacción suya que es preciso postular una facultad enteramente única llamada “conciencia” para que nos diga qué está bien y qué

está mal; o cuando nuestro entusiasta de la ciencia popular ha proclamado que el “apriorismo” es una superstición superada y que nuestros juicios morales han surgido gradualmente de las enseñanzas del entorno, ambos piensan que han resuelto la cuestión ética y que no queda nada más que decir. Los nombres familiares de Intuicionismo y Evolucionismo, tan comúnmente empleados para connotar todas las diferencias posibles de opinión ética, se refieren únicamente en realidad a la pregunta psicológica. Sin embargo, la discusión de este asunto depende tanto de detalles concretos que no puedo abordarla en este artículo. Me limitaré pues a expresar dogmáticamente mi creencia personal, que es la siguiente: los Bentham, los Mills y los Bains han prestado un gran servicio al mostrar que un gran número de nuestros ideales humanos tienen que haber surgido de su asociación con simples placeres corporales y alivios del dolor. Sin duda, la asociación con ciertos placeres remotos convertirá una cosa en significativa de la bondad para nuestras mentes; y cuanto más vagamente sea concebida esta bondad, más misterioso resultará aún su origen. Pero es imposible explicar todos nuestros sentimientos y preferencias de este modo tan simple. Cuanto más detallado es el estudio psicológico de la naturaleza humana, tanto más claramente encuentra rastros de afectos secundarios que relacionan las impresiones del entorno entre sí y con nuestros impulsos de un modo harto distinto de las meras asociaciones de coexistencia y sucesión, que son prácticamente todo cuanto puede admitir el puro empirismo. Piénsese en la afición por la bebida; en la timidez, en el pánico a los lugares elevados, en la tendencia al mareo o al desmayo ante la vista de la sangre, en la sensibilidad a los sonidos musicales; piénsese en la emoción de lo cómico, o bien en la pasión por la poesía, por la matemática o por la metafísica: ninguna de estas cosas puede ser plenamente explicada ni por la asociación ni por la utilidad. Sin duda se dan *conjuntamente* con otras cosas que sí pueden explicarse de

este modo; y algunas de ellas anticipan utilidades futuras, pues no hay nada en nosotros para lo que no pueda hallarse ninguna utilidad. Pero su origen se halla en las complicaciones incidentales de nuestra estructura cerebral, una estructura cuyos rasgos originales surgieron sin relación alguna con la percepción de esta clase de armonías y discordancias.

Pues bien, un gran número de nuestras percepciones morales pertenecen a esta categoría secundaria y derivada. Tienen que ver con conformidades directamente percibidas entre cosas, y a menudo contradicen todas las predisposiciones del hábito y todas las presunciones de utilidad. Tan pronto como salimos de las máximas morales más vulgares y de sentido común, de los Decálogos y de los Almanagues del Pobre Richard,³⁹ vamos a parar a ideas y posiciones que resultan forzadas y elucubradas a ojos del sentido común. La noción de justicia abstracta que tienen algunas personas constituye una variación tan excéntrica, desde el punto de vista de la historia natural, como la pasión por la música o por las consistencias filosóficas de orden superior que consumen el alma de otras personas. La dignidad interior que atribuimos a ciertas actitudes espirituales, como la paz, la serenidad, la simplicidad o la veracidad; y asimismo la vulgaridad esencial que atribuimos a otras, como la tendencia a la queja, a la ansiedad, a la excesiva preocupación con uno mismo, resultan harto inexplicables si no son fruto de una preferencia innata por la actitud más ideal en sí misma. Lo más noble *sabe* mejor, y eso es todo cuanto podemos decir. Ciertamente, la “experiencia” de las consecuencias podría enseñarnos qué cosas son *malas*, pero ¿qué tienen que ver las consecuencias con lo *mezquino* y lo *vulgar*? Si un hombre ha matado al amante de su esposa, ¿qué sutil repugnancia suscita en nosotros ese rechazo ante la noticia de que esposa y marido han resuelto sus diferencias y viven confortablemente juntos otra vez? O bien, si se nos ofreciera la posibilidad de un mundo donde las utopías de los señores

Fourier, Bellamy⁴⁰ y Morris⁴¹ se vieran incluso superadas y millones de personas vivieran en perpetua felicidad, con la sola condición de que una alma desgraciada situada en el extremo más remoto del mundo llevara una vida de solitaria tortura, ¿acaso no es una emoción específica e independiente la que nos hace sentir al momento, y a pesar de nuestro impulso de aferrar la felicidad ofrecida, que disfrutarla sería algo odioso si implicara la aceptación deliberada de una transacción de este tipo? ¿A qué pueden deberse todas esas protestas recientes contra toda la tradición de nuestra raza en materia de justicia distributiva? (Me refiero a Tolstoi y a sus ideas de no-resistencia, al Sr. Bellamy⁴⁰ y a su sustitución del arrepentimiento por el olvido — en su novela *Dr. Heidenhain's Process*—, al Sr. Guyau⁴² y a su condena radical del ideal punitivo). Todas esas sutilezas de la sensibilidad moral se alejan tanto de lo que puede deducirse de las “leyes de la asociación” como se alejan las sutilezas de los sentimientos entre dos jóvenes amantes de preceptos tales como la “etiqueta a observar durante el cortejo” según aparecen impresos en los manuales de formas sociales.

¡No! Estamos aquí en presencia de fuerzas puramente internas. Todos los ideales más elevados y más expansivos son revolucionarios. Se presentan menos bajo la forma de efectos de la experiencia pasada que como causas probables de la experiencia futura, como factores a los que deberán aprender a doblegarse tanto el entorno como las lecciones que éste nos ha enseñado hasta el momento.

Esto es todo cuanto puedo decir en este momento sobre la pregunta psicológica. En el último capítulo de una obra reciente* traté de demostrar en términos generales la existencia, en nuestro pensamiento, de relaciones que no se limitan a repetir los enlaces de la experiencia. Nuestros ideales tienen cierta-

* *The Principles of Psychology*, Nueva York, H. Holt & Co., 1890. (N. del a.).

mente muchas fuentes. No todos son explicables como significantes de placeres corporales que buscar y displaceres que evitar. Y debemos aplaudir a la escuela intuicionista por haber percibido siempre tan claramente este hecho psicológico. Si tal aplauso debe extenderse o no a las demás características de esta escuela es algo que se irá viendo a medida que abordemos las siguientes preguntas.

La siguiente es la pregunta metafísica, que trata acerca del significado de las palabras “obligación”, “bien” y “mal”.

II

En primer lugar, parece que esa clase de palabras no pueden tener ninguna relevancia en un mundo donde no exista ningún tipo de vida sentiente. Imaginemos un mundo absolutamente material, que contuviera únicamente hechos físicos y químicos, y que existiera desde el origen de los tiempos en ausencia de cualquier dios o siquiera de cualquier espectador interesado: ¿acaso tendría algún sentido decir que uno de los estados de dicho mundo es mejor que otro? O bien, si hubiera dos mundos posibles del mismo tipo, ¿habría alguna razón para llamar bueno a uno y malo al otro, y me refiero a bueno o malo en sentido positivo, más allá de que uno pueda relacionarse mejor que el otro con los intereses privados del filósofo? Debemos dejar de lado esa clase de intereses privados, pues el filósofo como tal es un hecho mental y estamos preguntando si los bienes y los males y las obligaciones existen en los hechos físicos *per se*. No hay duda de que el bien y el mal no tienen ningún *status* en un mundo no sentiente. ¿Cómo puede ser un hecho físico, considerado meramente como hecho físico, “mejor” que otro? Ser mejor no es ninguna relación física. En su mera condición material, una cosa no puede ser ni buena ni mala, como tampoco puede ser o dejar de ser placentera. ¿Para qué podría ser buena? ¿Para la producción de otro hecho físi-

co, dicen ustedes? ¿Pero qué podría reclamar la producción de dicho hecho físico en un universo puramente físico? Los hechos físicos simplemente *son* o *no son*; y se supone que no plantean reclamaciones de ningún tipo, ni en presencia ni en ausencia. Pues sólo podrían hacerlo en la medida en que tuvieran deseos; y en tal caso habrían cesado de ser hechos puramente físicos para convertirse en hechos de una conciencia sensible. La bondad, la maldad y la obligación deben *realizarse* en algún lugar para que puedan existir; y el primer paso en la filosofía ética es darse cuenta de que ninguna “naturaleza de las cosas” puede realizarlas en el plano meramente inorgánico. Ni las relaciones morales ni la ley moral pueden darse *in vacuo*. Su único hábitat posible es una mente capaz de sentirlos; y ningún mundo compuesto de hechos meramente físicos puede ser un mundo donde tengan sentido las proposiciones éticas.

Sin embargo, desde el momento en que un ser sentiente entra a formar parte del universo, se abre la posibilidad de que los bienes y los males existan realmente. Las relaciones morales tienen ahora un *status* propio en la conciencia de dicho ser. En la medida en que sienta algo como bueno, lo *hace* bueno. *Es* bueno, para él; y siendo bueno para él, es absolutamente bueno, pues es el único creador de valores en tal universo, y más allá de su opinión la cosas no poseen ningún carácter moral.

En un universo de este tipo sería obviamente absurdo plantear la cuestión de si los juicios sobre el bien y el mal de este solitario pensador son o no son verdaderos. La verdad presupone un criterio externo al pensador, al cual éste debe conformarse; pero en este caso el pensador es una suerte de divinidad, no sometida a ningún juez superior a ella. Demos el nombre de *soledad moral* a su universo imaginario. En una soledad moral de este tipo es claro que no puede existir ninguna obligación externa, y que el único problema que podría llegar a tener el pensador cuasi-divino sería la consistencia de sus propios idea-

les entre sí. Algunos de estos ideales serán sin duda más punzantes y atractivos que otros, su bondad tendrá un sabor más profundo y penetrante; le acosarán de forma más obstinada cuando los viole. Así pues, el pensador va a tener que ordenar su vida tomando estos ideales como sus principales determinantes, o bien permanecer internamente infeliz y en discordia. Sin embargo, sea cual sea el equilibrio que escoja y sea como sea que monte su sistema, será un sistema correcto; pues más allá de los hechos de su propia subjetividad no hay ningún elemento moral en el mundo.

Si ahora introducimos en el universo a un segundo pensador, con sus gustos y disgustos, la situación ética se vuelve mucho más compleja y se plantean inmediatamente diversas posibilidades.

Una de estas posibilidades es que ambos pensadores ignoren enteramente las actitudes del otro acerca del bien y del mal, y que cada cual siga fiel a sus propias preferencias, indiferente a lo que el otro pueda sentir o hacer. En tal caso tenemos un mundo con el doble de cualidades éticas que nuestra soledad moral, sólo que carece de unidad ética. En este mundo, el mismo objeto es bueno o malo en función de si lo medimos según la perspectiva de este o de aquel pensador. Tampoco podemos encontrar base alguna en un mundo de este tipo para decir que la opinión de uno de los pensadores es más correcta que la del otro, o que alguno tenga una visión moral más verdadera. En pocas palabras, en tal mundo no hay un universo moral sino un dualismo moral. No sólo no hay en él un único punto de vista desde el cual juzgar inequívocamente los valores de las cosas, sino que no existe siquiera una demanda de tal punto de vista, pues se supone que ambos pensadores son indiferentes a los pensamientos y actos del otro. Si multiplicamos los pensadores hasta obtener un pluralismo obtenemos un análogo en la esfera ética del mundo según lo concebían los antiguos escépticos, donde las mentes individuales son la medida

de todas las cosas y donde es imposible hallar ninguna verdad “objetiva”, sólo una multitud de opiniones “subjetivas”.

Esta es la clase de mundo que el filósofo no aceptará jamás, mientras conserve alguna esperanza en la filosofía. Entre los diversos ideales representados, el filósofo pensará que debe haber uno que posea más verdad o autoridad que los demás; y que a este ideal *deben* plegarse los demás, para que reine la sistematicidad y la jerarquía. La palabra “deber” introduce aquí de forma enfática la idea de una *obligación*, y lo siguiente que debemos hacer es aclarar el significado de esta idea.

El resultado de la indagación hasta el momento ha sido mostrarnos que nada puede ser bueno o correcto excepto en la medida en que alguna conciencia piense que lo es, por lo que se comprende inmediatamente que la superioridad y la autoridad reales que el filósofo postula para alguna de las opiniones, así como el carácter realmente inferior que supone en las demás, no pueden explicarse por referencia a ninguna “naturaleza de las cosas” de carácter moral y abstracto que preceda a los pensadores concretos con sus ideales. Igual que sucede con los atributos positivos “bueno” y “malo”, es preciso que los atributos comparativos “mejor” y “peor” se encuentren *realizados* para ser reales. Para que un juicio ideal sea objetivamente mejor que otro, es preciso que dicho “ser mejor” se encuentre encarnado de forma concreta en la percepción actual de alguien. No puede estar flotando en la atmósfera, pues no se trata de ningún fenómeno meteorológico como la aurora boreal o la luz zodiacal. Su *esse* es *percipi*, igual que el *esse* de los ideales mismos sobre los que trata. Por lo tanto, el filósofo que pretende saber qué ideal debería estar en lo más alto y qué ideal debería estar subordinado se verá en la necesidad de remitir este *deber* a la constitución *de facto* de alguna conciencia existente, tomada como uno de los datos del universo, más allá del cual no podrá dar un solo paso como filósofo ético. Esta conciencia hará bueno un ideal

por sentirlo de este modo, y malo a otro por sentirlo también así. ¿Y qué conciencia particular del universo puede disfrutar de la prerrogativa de obligar a las demás a conformarse a una regla que él mismo establece?

Si uno de los pensadores fuera de naturaleza obviamente divina, mientras que todos los demás fueran humanos, el asunto no suscitaría ninguna discusión en la práctica. El pensamiento divino sería el modelo al que los demás deberían conformarse. Pero la cuestión teórica seguiría en pie: ¿cuál es el fundamento de la obligación, incluso en este caso?

En nuestros primeros intentos de responder a esta pregunta hay una tendencia inevitable a caer en una suposición habitual entre la gente corriente cuando discute acerca del bien y el mal. La gente imagina un orden moral abstracto en el que reside la verdad objetiva; y cada uno trata de demostrar que este orden preexistente queda más adecuadamente reflejado en sus ideas que en las de su adversario. Pensamos que uno de los oponentes debería ceder porque el otro está amparado por este orden abstracto superior. E incluso cuando ya no se trata de dos pensadores finitos, sino de Dios y de nosotros, cedemos a nuestro hábito e imaginamos una especie de relación *de iure*, previa y superior a los meros hechos, que justificaría nuestro deber de conformar nuestros pensamientos a los pensamientos de Dios, incluso si éste no planteara ninguna pretensión de este tipo, e incluso si nosotros prefiriésemos *de facto* pensar por nosotros mismos.

Pero tan pronto como examinamos de cerca la cuestión, nos damos cuenta *no sólo de que sin una demanda actual realizada por alguna persona concreta no puede haber obligación, sino que siempre que exista tal demanda habrá algún tipo de obligación*. Demanda y obligación son, de hecho, términos coextensivos; el uno cubre exactamente al otro. Nuestra actitud ordinaria de considerarnos sujetos a un sistema superior de relaciones morales que serían verdaderas “en sí mismas” debe

ser considerada por lo tanto, o bien una mera superstición, o bien una abstracción meramente provisional del Pensador real cuya demanda de que pensemos como él debe constituir el fundamento último de nuestra obligación. Naturalmente, en una filosofía teísta-ética dicho pensador es la Deidad a cuya existencia se debe el universo.

Sé perfectamente cuán difícil es aceptar la idea de que cada demanda *de facto* crea por sí sola una obligación para aquellos de ustedes que están acostumbrados a lo que he llamado el enfoque supersticioso. Nos obstinamos en pensar que su carácter obligatorio procede de algo que llamamos la “validez” de la demanda, y que esta validez es algo independiente de la mera existencia de la demanda como cuestión de hecho. Dicha validez desciende sobre la demanda, nos parece, desde alguna dimensión sublime del ser donde habita la ley moral, del mismo modo que la influencia del Polo desciende desde los cielos estrellados sobre el acero de la aguja de la brújula. Pero de nuevo debemos preguntarnos: ¿qué *existencia* puede tener dicha imperatividad abstracta e inorgánica, más allá de la imperatividad que reside en la demanda concreta misma? Tomemos cualquier demanda, por mínima que sea, planteada por cualquier criatura, por débil que sea. ¿Acaso no debería ser satisfecha, meramente en virtud de sí misma? En caso contrario, demuéstrese por qué no debería serlo. La única prueba que se podría aducir sería la exhibición de otra criatura que planteara una demanda contraria. La única razón que puede haber para que un fenómeno deba existir es que tal fenómeno sea actualmente deseado por alguien. Cualquier deseo es imperativo de acuerdo con su medida. Algunos deseos, ciertamente, son deseos pequeños; proceden de personas insignificantes y tenemos por costumbre no atender demasiado a las obligaciones que generan. Pero el hecho de que esta clase de demandas personales impongan obligaciones pequeñas no impide que las obligaciones más grandes consistan también en demandas personales.

Si preferimos hablar en términos impersonales, podemos decir sin duda que es “el universo” el que requiere, exige o establece como obligatoria tal o cual acción al expresarse a través de tal o cual criatura. Pero es mejor no personificar de este modo al universo, a menos que creamos realmente en la existencia de una conciencia universal o divina. Si tal conciencia existiera, sus demandas llevarían consigo la mayor carga de obligación simplemente porque excederían en medida a todas las demás. Pero tampoco entonces es una razón *abstracta* la que nos obliga a respetarlas, sino una razón concreta: debemos respetarlas después del hecho y en virtud del hecho de que han sido planteadas. Supongamos que no las respetamos, como parece ser en gran medida el caso en este extraño mundo. No debería ser así, decimos; es algo que está mal. ¿Pero en qué medida se vuelve más aceptable o inteligible esta maldad si imaginamos que consiste en la laceración de un orden ideal *à priori* que si imaginamos que consiste en frustrar las demandas de un Dios vivo y personal? ¿Acaso pensamos que protegemos a Dios y reducimos en algo su impotencia cuando le entregamos ese paraguas *à priori* para que pueda contar con una garantía ulterior? Pero la única fuerza que nos apela a *nosotros*, ya sea en favor de las indicaciones de un Dios viviente o de un orden abstracto ideal, reside en las «eternas bóvedas de rubí»⁴³ de nuestros corazones humanos, en su respuesta o falta de respuesta a cada demanda. La vida responde de este modo a la vida cada vez que nuestro corazón responde a una demanda planteada por una conciencia viva. La solidez y la plenitud de este reconocimiento vital no podrían ganar nada con la idea de un respaldo “ideal”; en cambio, cuando la respuesta del corazón no llega, las demandas encarnadas por el universo se muestran de hecho impotentes, y ningún discurso acerca de la naturaleza eterna de las cosas puede explicar ni menoscabar este hecho. Un orden *à priori* ineficaz es tan impotente como un Dios ineficaz; y la filosofía encuentra tantos problemas para explicar el uno como el otro.

Podemos considerar que hemos respondido suficientemente ya a lo que antes distinguimos como la pregunta metafísica en filosofía ética, y que hemos aprendido lo que significan las palabras “bien”, “mal” y “obligación”. No significan ninguna naturaleza abstracta, independiente de todo soporte personal. Son objetos del sentimiento y del deseo que no tienen ningún tipo de apoyo ni anclaje en el Ser más allá de la existencia actual de mentes vivientes.

Allí donde existan tales mentes capaces de emitir juicios sobre el bien y el mal, así como demandas dirigidas a otras mentes, existe un mundo ético en sus rasgos esenciales. Si desaparecieran de este universo todas las demás cosas, dioses y hombres y cielos estrellados, hasta que no quedara más que una roca y sobre ella las almas de dos enamorados, dicha roca poseería una constitución moral tan completa como cualquier mundo que pudieran contener las eternidades y las inmensidades. Sería una constitución trágica, pues los habitantes de la roca morirían finalmente. Pero mientras vivieran, habría cosas realmente buenas y cosas realmente malas en dicho universo; habría obligaciones, demandas y expectativas; obediencias, negativas y decepciones; arrepentimientos y deseos de recuperar la armonía, y también paz interior cuando ésta fuera restaurada; en pocas palabras, habría vida moral, y su energía activa no tendría más límite que la intensidad del interés que el héroe y la heroína pudieran albergar el uno por el otro.

Hasta donde permiten comprobar los hechos visibles, los habitantes de este globo no nos distinguimos en nada de los habitantes de esa roca. Exista o no un Dios que nos contempla desde el cielo azul, formamos ya aquí abajo una república ética. Y la primera reflexión que sugiere esta idea es que un universo donde la humana sea la forma más elevada de conciencia ofrece un punto de apoyo tan genuino y real para la ética como un universo donde haya también un Dios. “La religión de la humanidad” proporciona una base tan buena para

la ética como el teísmo. Si un sistema puramente humano puede satisfacer la demanda del filósofo tan bien como la religión es una cuestión distinta, que habremos de abordar antes del final.

III

La última pregunta fundamental en Ética, como se recordará, era la pregunta *casuística*. Nos hallamos en un mundo donde la existencia de un pensador divino ha sido y tal vez siempre será puesta en duda por algunos de los presentes, y donde, a pesar de la existencia de un gran número de ideales sobre los cuales hay acuerdo entre los seres humanos, no se ha alcanzado ningún consenso general acerca de una gran cantidad de otros ideales. Apenas es necesario ofrecer ningún cuadro literario de la situación, pues los hechos son de sobra conocidos. Las luchas entre la carne y el espíritu en el interior de cada hombre, las concupiscencias de diferentes individuos en pugna por los mismos premios materiales o sociales imposibles de compartir, los ideales en contraste según las razas, las circunstancias, los temperamentos, las creencias filosóficas, etc.: todo ello forma un laberinto aparentemente inextricable, en el que no parece haber ningún hilo de Ariadna que lleve a la salida. Y sin embargo el filósofo, precisamente por ser filósofo, añade su propio ideal a la confusión general (con la que, si aceptara convertirse en un escéptico, estaría pasablemente satisfecho), e insiste en que por encima de todas estas opiniones individuales existe un *sistema de la verdad* que él podría descubrir si dedicara a ello el esfuerzo suficiente.

En este momento nos encontramos en la posición de ese filósofo, y no debemos pasar por alto ninguno de los rasgos propios de la situación. En primer lugar, no queremos ser escépticos; nos aferramos a la idea de que hay una verdad por descubrir. Pero, en segundo lugar, acabamos de llegar a la con-

clusión de que la verdad no puede consistir en un conjunto de leyes que se valgan por sí mismas ni en una abstracta “razón moral”, sino que sólo puede existir en acto, es decir, en la forma de una opinión sostenida por algún pensador presente en algún lugar. No parece, sin embargo, que ningún pensador esté investido de una autoridad especial. ¿Debemos proclamar simplemente nuestros propios ideales como fundamento de la ley? No; si somos auténticos filósofos debemos tener la imparcialidad de incluir nuestros propios ideales espontáneos, incluso los más queridos, en la masa total de ideales que deberán ser juzgados de forma equitativa. Pero entonces, ¿cómo vamos a encontrar un criterio adecuado? ¿Cómo vamos a evitar el escepticismo moral completo, o bien la guía de un criterio personal caprichoso, en el que simplemente hayamos puesto nuestra fe?

Se trata de un dilema de difícil solución, y parece hacerse más difícil cuantas más vueltas le damos en la cabeza. El sentido mismo de la tarea que ha emprendido el filósofo le obliga a buscar un criterio imparcial. Dicho test, sin embargo, ha de estar encarnado en la demanda de alguna persona actualmente existente; y ¿cómo vamos a elegir a esta persona sin implicar nuestras propias simpatías y prejuicios en este acto de elección?

Hay un método que se propone por sí mismo, y que ha sido adoptado históricamente por las escuelas éticas más serias. Si el montón de cosas demandadas demostrara ser, una vez inspeccionado, menos caótico de lo que parecía a primera vista, si estas mismas cosas proporcionaran su propia medida y test relativo, entonces el problema casuístico estaría resuelto. Si resultara que todos los bienes *quâ* bienes contenían una esencia común, entonces la cantidad de esta esencia que pudiera hallarse en cada bien indicaría el rango que le corresponde en la escala de la bondad, y rápidamente podría establecerse un orden; pues dicha esencia sería *el* bien acerca del cual todos los

pensadores estarían de acuerdo, el bien relativamente objetivo y universal que todo filósofo busca. Incluso sus propios ideales privados deberían medirse en función de su participación en esta esencia, y encontrar de este modo el lugar que les corresponde entre los demás.

De acuerdo con esta idea, se han hallado y propuesto diversas esencias del bien como base del sistema ético. Ser el punto medio entre dos extremos; ser reconocido por una facultad intuitiva especial; hacer feliz al agente en el momento presente; hacer felices tanto al agente como a los demás a largo plazo; contribuir a su perfección o a su dignidad; no causar daño a nadie; derivar de la razón o de la ley universal; estar en concordancia con la voluntad de Dios; promover la supervivencia de la especie humana en este planeta: esos son algunos de los criterios que se han defendido como la esencia de todas las cosas o acciones buenas, en la medida en que son buenas.

Ninguna de las medidas que se han propuesto, sin embargo, ha dejado a todo el mundo satisfecho. En algunos casos es obvio que el carácter implicado no está siempre presente: por ejemplo, no causar daño a nadie o derivar de una ley universal; pues la mejor acción es a menudo cruel, y muchos actos son considerados buenos justamente a condición de que sean excepciones y de que no sirvan como ejemplos para una ley universal. Otros rasgos, como estar de acuerdo con la voluntad de Dios, son vagos e imposibles de comprobar. Otros, como la supervivencia, son harto indeterminados en cuanto a sus consecuencias, y nos dejan a oscuras en el momento en que más necesitábamos su ayuda: un filósofo de la Nación Sioux, por ejemplo, usará el criterio de la supervivencia de un modo muy distinto a nosotros. En conjunto, la mejor de todas esas marcas y medidas de la bondad parece ser la capacidad de promover la felicidad. Pero para que el criterio no se quede corto es preciso extenderlo a innumerables actos e impulsos que nunca han *buscado* la felicidad; de modo que, después de todo, nuestra búsqueda de un principio

universal nos lleva inevitablemente al principio más universal posible: que *la esencia del bien es simplemente satisfacer la demanda*. Tal demanda puede versar sobre cualquier cosa que exista sobre la capa de la tierra. Realmente no hay más razón para suponer que todas nuestras demandas puedan ser explicadas por un único motivo universal subyacente de la que pueda haber para suponer que todos los fenómenos físicos son casos de una única ley. Las fuerzas elementales en ética son probablemente tan plurales como las de la física. Los diversos ideales no tienen ningún rasgo en común, más allá del hecho de ser ideales. El filósofo no puede recurrir a ningún principio abstracto único para obtener una escala casuística que quepa considerar científicamente precisa y genuinamente útil.

Otra peculiaridad del universo ético, tal como lo conocemos, nos descubrirá nuevas fuentes de perplejidad para el filósofo. La pregunta casuística difícilmente se habría planteado como problema puramente teórico. Si el filósofo ético sólo se interesara por el mejor sistema de bienes *imaginable*, hubiera tenido una tarea bien fácil; en la medida en que todas las demandas como tales son *primâ facie* respetables, el mejor de los mundos en el terreno meramente imaginario sería uno donde todas las demandas fueran gratificadas tan pronto como fueran planteadas. Un mundo así, sin embargo, debería tener una constitución física enteramente distinta a la del mundo que habitamos. Debería tener no sólo un espacio sino también un tiempo “de n dimensiones”, para poder incluir todos los actos y experiencias que aquí abajo son incompatibles entre sí, y que allí en cambio podrían darse conjuntamente: podríamos gastarnos el dinero y hacernos ricos al mismo tiempo; tomarnos unas vacaciones y sin embargo proseguir con el trabajo; ir de caza y de pesca, pero no hacer daño a ningún animal; adquirir toda la experiencia del mundo, pero no perder nada de la frescura juvenil; etc. No hay duda de que un

estado de cosas como éste, no importa cómo se llevara a la realidad, sería el sistema absolutamente ideal; y que si un filósofo tuviera la capacidad de crear universos *à priori*, e implementar todas las condiciones materiales pertinentes, debería crear sin dudarle esa clase de universo.

Pero nuestro mundo está hecho siguiendo un patrón enteramente distinto, y la cuestión casuística ocupa en él un lugar trágicamente práctico. Lo actualmente posible en este mundo es inmensamente más limitado que lo demandado; y siempre existe una *brecha* entre lo ideal y lo actual que sólo puede salvarse dejando atrás parte de lo ideal. Apenas podemos imaginar ningún bien que no esté en competencia con algún otro bien por la posesión del mismo fragmento de espacio y de tiempo. Todo fin del deseo que se presenta ante nosotros parece excluir algún otro fin del deseo. ¿Debe un hombre beber y fumar, o *bien* debe mantener la sobriedad mental? Ambas cosas no son posibles. ¿Debe ceder a su encaprichamiento por Amelia o por Henrietta? Su corazón no puede optar por las dos. ¿Debe mantenerse fiel al viejo partido Republicano o promover una actitud más informal en los asuntos públicos? No puede hacer ambas cosas, etc. Así pues, la demanda de una escala adecuada de subordinación entre los ideales que plantea el filósofo ético es el fruto de una necesidad enteramente práctica. Es preciso asesinar alguna parte del ideal, y se necesita saber cuál. El filósofo no se enfrenta aquí a ningún acertijo teórico, sino a una situación trágica.

Nuestra ceguera para reconocer la verdadera dificultad de la tarea a la que se enfrenta el filósofo se debe al hecho de que hemos nacido en una sociedad cuyos ideales se encuentran ya en buena medida ordenados. Si perseguimos el ideal más elevado según la convención, aquellos otros ideales que asesinamos por el camino desaparecen sin más o bien no vuelven para inquietarnos; o bien si lo hacen y nos acusan de asesinato, todo el mundo nos aplaude si no les prestamos oídos. En otras pala-

bras, nuestro entorno nos anima a no ser filósofos sino partisanos. El filósofo, sin embargo, no puede desoír ningún ideal si ha de mantenerse fiel a su propio ideal de objetividad. Está convencido, con razón, de que confiar simplemente en sus preferencias intuitivas le llevaría con toda certeza a una mutilación de la verdad en toda su plenitud. Se dice que el poeta Heine escribió “Bunsen” en lugar de “Gott” en su copia de la obra de dicho autor titulada “Dios en la Historia”, de modo que se leyera “Bunsen in der Geschichte”.⁴⁴ Ahora bien, sin faltar el respeto al buen y sabio Barón, ¿no cabe decir que cualquier filósofo individual, por más amplias que sean sus simpatías, se convierte también en un “Bunsen in der Geschichte” del mundo moral cuando trata de introducir sus propias ideas de orden en esa turba aullante que son los deseos, donde todos luchan por poner su propio ideal en la mejor posición posible? Incluso los mejores hombres se revelan insensibles, más aún, ridícula y peculiarmente insensibles a un gran número de bienes. La postura del filósofo militante que trabaja para que los bienes a los que él *es* sensible no queden relegados y se pierdan es perfectamente natural, igual que lo es en el caso de cualquier otro ser humano. Pero dejemos de pensar por un momento en Zenón y en Epicuro, en Calvino y en Paley, en Kant y en Schopenhauer, en Herbert Spencer y en John Henry Newman como defensores unilaterales de ideales especiales, y pensemos en ellos como maestros de escuela que deciden lo que todos debemos pensar: ¿acaso podría encontrar un autor satírico un tema más grotesco para ejercitar su pluma? El esfuerzo de Mrs. Partington por detener la marea del Atlántico Norte con su escoba, según cuenta la fábula,⁴⁵ era un espectáculo razonable en comparación con el esfuerzo de estos filósofos por poner sus aseados sistemas en el lugar de esa exuberante masa de bienes que mantiene ocupada a la naturaleza humana, en su intento de hacerlos realidad. Y si pensamos en tales moralistas no como meros maestros de escuela sino como pontífices armados de poder temporal y dotados de autoridad

para ordenar qué bien debe ser asesinado y qué bien debe permitirse que sobreviva en cada conflicto concreto... la idea lo deja a uno pálido. Todos nuestros instintos revolucionarios dormidos se despiertan ante la idea de un moralista investido de tales poderes sobre la vida y la muerte. Antes el caos eterno que un orden basado en la regla de cualquier filósofo de salón, aunque sea el miembro más iluminado de la tribu. ¡No! Si el filósofo ha de conservar su posición de juez, no debe convertirse nunca en una de las partes en la disputa.

¿Y qué puede hacer pues el filósofo, me preguntarán ustedes, si no es caer en el escepticismo y abandonar totalmente la idea de ser un filósofo?

Pero ¿acaso no vemos una vía de escape perfectamente definida que se abre ante el filósofo, precisamente por ser un filósofo y no el portavoz de ningún ideal particular? Si todo cuanto es objeto de una demanda es por ello mismo un bien, ¿no deberíamos convertir *la satisfacción de tantas demandas como sea posible* (puesto que todas las demandas a la vez no pueden ser satisfechas en este triste mundo) en el principio-guía de toda filosofía? De acuerdo con esta idea, el mejor acto será aquél que dé el mejor resultado *en conjunto*, en el sentido de suscitar el menor número de insatisfacciones. La posición más alta dentro de la escala casuística será ocupada, por tanto, por aquellos ideales que puedan *prevalecer al menor coste*, o cuya realización suponga la destrucción del menor número posible de otros ideales. Y puesto que seguirá habiendo victoria y derrota, la victoria hacia la que deben dirigirse las oraciones del filósofo será la del bando más inclusivo, aquél que hasta en la hora de la victoria haga justicia en alguna medida a los ideales de la parte derrotada. La historia no es otra cosa que el relato de los conflictos de los hombres, de generación en generación, por encontrar un orden cada vez más inclusivo. *Inventar alguna forma* de realizar nuestros propios ideales de

un modo que también satisfaga las demandas de otros: ¡éste y ningún otro es el camino de la paz! Siguiendo este camino, la sociedad ha logrado auparse de un equilibrio relativo a otro, a través de una serie de descubrimientos sociales en buena medida análogos a los de la ciencia. La poliandria, la poligamia y la esclavitud, la guerra privada y la libertad para matar, la tortura judicial y el poder arbitrario real han sucumbido lentamente a las protestas que han levantado; y aunque cada mejora supone sin duda un perjuicio para los ideales de algunos, el número de ideales que encuentran cobijo en nuestra sociedad civilizada es muy superior al que protegían los usos salvajes de otro tiempo. En esta medida pues, y a día de hoy, el filósofo encuentra la escala casuística mucho mejor definida de lo que podría hacerlo él por sí solo. Uno de los experimentos más completos que se pueden imaginar ha demostrado que las leyes y los usos de nuestro territorio son los que generan la máxima satisfacción en los pensadores tomados en conjunto. En casos de conflicto, la presunción debe ir siempre a favor del bien convencionalmente reconocido. El filósofo debe ser un conservador, y en la construcción de su escala casuística debe ordenar las cosas de la forma más acorde posible con las costumbres de la comunidad que ocupa la posición más elevada.

Sin embargo, el auténtico filósofo debe comprender que no hay nada definitivo en ningún equilibrio dado de ideales humanos, sino que, del mismo modo que nuestras leyes y costumbres actuales han combatido y derrotado a las del pasado, serán superadas a su vez por algún orden nuevo que aplacará las protestas que todavía levantan, sin levantar otras aún más fuertes. «Las leyes han sido hechas para el hombre, no el hombre para las leyes», basta esta sentencia para inmortalizar los *Prolegomena to Ethics* [Prolegómenos a la ética] de Green. Y aunque un hombre asume siempre un gran riesgo cuando rompe con las reglas establecidas y trata de realizar una totalidad ideal más amplia que lo que éstas permiten, el filósofo

debe admitir que todo el mundo tiene derecho de hacer el experimento, a condición de que no tenga miedo de apostar en él su vida y su carácter. La brecha está siempre ahí. Debajo de cualquier sistema de reglas morales hay innumerables bienes reprimidos y personas que sufren bajo su peso; y estas personas están siempre murmurando y protestando en el fondo, dispuestas a aprovechar cualquier ocasión para liberarse. Vean los abusos que encubre la institución de la propiedad privada, hasta el punto de que aún hoy se afirma sin vergüenza entre nosotros que una de las principales funciones del gobierno nacional es contribuir a que los mejores ciudadanos se hagan ricos. Vean los males nunca descritos e imposibles de describir que la tiranía de la institución del matrimonio, en conjunto tan beneficiosa, ha traído a muchas personas, tanto casadas como sin casar. Vean cómo han desaparecido las oportunidades para las gracias y las facultades que podían florecer en el mundo feudal, negadas por el *régime* de la llamada igualdad e industrialismo, que pone al tendero y al tamborilero sobre la silla del caballo. Vean nuestra amabilidad con el humilde y el miserable, cómo se contradice con esa severa criba social que hasta ahora había sido la condición de toda perfección en la crianza. Vean los conflictos y las miserias por todas partes; y el eterno problema de reducirlos en la medida de lo posible. Anarquistas, nihilistas y partidarios del amor libre; *free-silverites*,⁴⁶ socialistas y partidarios del impuesto único; defensores del libre comercio y reformadores del servicio civil; prohibicionistas y anti-viviseccionistas; darwinistas radicales defensores de la eliminación de los débiles: todos ellos, junto con todos los sentimientos conservadores de la sociedad que se enfrentan a ellos, están decidiendo por la vía experimental qué clase de conducta puede promover y preservar el máximo bien en este mundo. Ninguno de estos experimentos debe ser juzgado *à priori* sino una vez realizado, mediante la comprobación actual del descontento o el apaciguamiento resultante. ¿Qué

solución de salón podría anticipar el resultado de unas pruebas practicadas a tal escala? ¿Y cuánto puede valer el juicio superficial de cualquier teórico en un mundo donde cientos de ideales poseen un portavoz propio en la figura de algún genio nacido expresamente para sentirlo y para luchar hasta la muerte en su nombre? El filósofo puro sólo puede estar atento a los giros que vaya dando el espectáculo, convencido de que la línea de menor resistencia siempre apuntará hacia el ordenamiento más rico y más inclusivo, y que cada nuevo trecho recorrido supone un acercamiento incesante al reino del cielo.

IV

Todo esto equivale a decir que por lo que respecta a la pregunta casuística, la ciencia ética es exactamente igual a la ciencia física, y lejos de ser deducible enteramente de principios abstractos, debe esperar a que llegue el momento adecuado y estar dispuesta a revisar día a día sus conclusiones. En ambas ciencias, por supuesto, la presunción es siempre que las opiniones vulgarmente aceptadas son verdaderas, y que el orden casuístico correcto es el avalado por la opinión pública; y sin duda sería una locura tan grande en ética como en física que alguno de nosotros quisiera ir por su cuenta y perseguir la originalidad. De vez en cuando, sin embargo, nace alguien con el derecho a ser original y su pensamiento o su acción revolucionaria puede dar frutos. Esta persona podría reemplazar las viejas “leyes de la naturaleza” por otras mejores; rompiendo en cierto modo las viejas reglas morales que rigen en un lugar determinado, podría propiciar un estado total de cosas más ideal que el que habría resultado del mantenimiento de las reglas.

En conjunto, debemos concluir pues que no es posible ninguna filosofía de la ética en el sentido absoluto y anticuado del término. El filósofo ético debe esperar siempre a los hechos. No puede prever el surgimiento de los pensadores que crean

los ideales, ni entender de qué modo evolucionan sus sensibilidades; y sólo con la ayuda de la experiencia de otros hombres puede responder, en casos de conflicto, a la pregunta de qué ideal producirá el mejor universo en aquel momento y lugar. Hace un rato, al tratar la “primera” pregunta, dije que los intuicionistas merecen un reconocimiento por mantenerse fieles a los hechos psicológicos. Sin embargo, hacen méritos para manchar este acierto al combinarlo con su temperamento dogmático, el cual, con sus distinciones absolutas y sus incondicionales “no harás”, convierte esta vida continua, elástica y en progreso en un sistema supersticioso de reliquias y huesos muertos. En realidad, los males absolutos no existen, como tampoco los bienes de carácter no moral; y la forma *más elevada* de vida ética —por más que sean pocos los llamados a llevar su carga— ha consistido siempre en romper las reglas que se han vuelto demasiado estrechas para acomodar la situación presente. Sólo hay un mandamiento incondicional, y es el de esforzarnos sin descanso, con temor y temblor, para que nuestros actos y votos propicien el mayor universo total de bien que seamos capaces de reconocer. Sin duda, las reglas abstractas pueden contribuir a ello; pero su contribución es menor cuanto más penetrantes son nuestras intuiciones y más fuerte nuestra vocación por la vida moral. Pues cada dilema real es en el más literal de los sentidos una situación única; y la combinación exacta de ideales realizados e ideales frustrados que cada decisión crea es siempre un universo sin precedentes, para el cual no existe ninguna regla previa adecuada. En consecuencia, el filósofo *quâ* filósofo no está mejor cualificado que ningún otro hombre para determinar cuál es el mejor universo en la emergencia concreta. Sin duda, comprende algo mejor que la mayoría de los hombres cuál es el problema: no se trata de escoger entre éste o aquél bien tomados de forma aislada, sino entre los dos universos totales a los que pertenecen dichos bienes. Sabe que debe votar siempre por el universo más rico,

por el bien que parezca más organizable, más adecuado para entrar en complejas combinaciones, más apto para ser miembro de un todo más inclusivo. Pero cuál sea este universo en particular es algo que no puede saber con certeza por adelantado; sólo sabe que si comete un error los gritos de los heridos pronto le informarán de ello. En todas estas cuestiones el filósofo está igual que los no filósofos, en la medida en que seamos justos e intuitivamente compasivos, y en la medida en que estemos abiertos a escuchar las quejas. Su función es de hecho indistinguible de la de los mejores estadistas actuales. En la medida en que versen realmente acerca de la vida moral, sus libros de ética deben aliarse cada vez más con una literatura de naturaleza reconocidamente tentativa y sugestiva antes que dogmática: me refiero a las novelas y a los dramas más profundos, a los sermones, a los libros que tratan sobre el gobierno y la filantropía y la reforma social y económica. Enfocados de este modo, los tratados éticos podrían ser tan voluminosos como iluminadores; pero nunca podrán ser *definitivos*, excepto en sus rasgos más abstractos y vagos; y deben alejarse cada vez más de su vieja forma tajante y pretendidamente “científica”.

V

La principal de las razones por las que ninguna ética concreta puede ser definitiva es que todas deben esperar a que se definan las creencias metafísicas y teológicas. Hace un rato dije que en un mundo puramente humano existen auténticas relaciones éticas. Existirían incluso en lo que he llamado una soledad moral, si el pensador tuviera diversos ideales cuya influencia se hiciera notar sobre él de forma alternativa. Su yo de un día establecería demandas sobre su yo de otro día; y algunas de las demandas serían urgentes y tiránicas, mientras que otras serían moderadas y fáciles de ignorar. A las demandas tiráni-

cas las llamamos *imperativos*. Si ignoramos alguna de estas demandas el asunto no termina jamás. El bien que hemos dañado regresa para acosarnos con interminables cosechas de consecuencias en forma de perjuicios, arrepentimientos y lamentos. La obligación es algo que puede existir pues en el interior de la conciencia de un solo pensador; y éste sólo encontrará la paz perfecta en la medida en que viva de acuerdo con algún tipo de escala casuística que mantenga sus bienes más imperativos en lo alto. Pertenece a la naturaleza de estos bienes ser crueles con sus rivales. Nada puede resistir la comparación con ellos. Sacan todo lo que hay de inmisericorde en nuestra disposición, y no nos perdonan fácilmente si somos tan blandos como para no sacrificarnos por ellas.

En la práctica, la diferencia más profunda en la vida moral de un hombre es la diferencia entre la actitud acomodaticia y la enérgica. Cuando nos encontramos en un estado de ánimo acomodaticia, nuestra disposición general es la de evitar todo mal presente. La actitud enérgica, por el contrario, nos vuelve en buena medida indiferentes al mal presente, si con ello podemos alcanzar un ideal mayor. La capacidad para adoptar la actitud enérgica duerme probablemente en el interior de todos los hombres, aunque es más difícil despertarla en unos que en otros. Se requieren para ello las pasiones más intensas, los grandes miedos, amores e indignaciones; o bien la penetrante apelación de alguna de las fidelidades superiores, como la justicia, la verdad o la libertad. Es una actitud que necesita una perspectiva caracterizada por los grandes relieves; y un mundo donde todas las montañas fueran allanadas y todos los valles realizados no sería un lugar adecuado para él. Por esa razón es muy posible que no llegue a despertarse nunca en el pensador solitario. Sus diversos ideales, sabiendo como sabe que son meras preferencias suyas, poseen un valor demasiado parecido: puede jugar con ellos a voluntad. Esa es la razón también de que en un mundo meramente humano, donde no haya Dios, la

apelación a nuestra energía moral no alcanza su máximo poder de estimulación. Incluso en un mundo como éste, la vida es sin duda una genuina sinfonía ética; pero la música se queda dentro de los márgenes de un par de pobres octavas, y su infinita escala de valores no llega a manifestarse nunca. Muchos entre nosotros se reirían abiertamente —como lo hace Sir James Stephen⁴⁷ en esos elocuentes *Essays by a Barrister* [Escritos de un abogado]— ante la sola idea de que las demandas de la posteridad que constituyen la apelación última de la religión de la humanidad pudieran despertar en nosotros la actitud enérgica. No amamos lo suficiente a estos hombres del futuro; y lo hacemos aún menos cuanto más oímos hablar de su perfección evolutiva, de sus elevados niveles de longevidad y educación, de su desconocimiento de la guerra y del crimen, de su relativa inmunidad al dolor y a las enfermedades inferioridades, y demás superioridades negativas. Todo esto es demasiado finito, decimos; vemos demasiado bien el vacío que hay detrás. Falta en todo ello la nota de infinitud y de misterio, y puede ser vivido con una actitud despreocupada. No parece que haga falta preocuparnos demasiado por esas buenas criaturas, ni que preocupemos a otros, al menos por el momento.

En cambio, cuando creemos que Dios existe y que es uno de los demandantes, se abre ante nosotros la perspectiva infinita. Los ideales más imperativos adquieren una objetividad y un significado completamente nuevos, y nos apelan de un modo penetrante, devastador, trágicamente urgente. Su llamada es como el grito del águila alpina de Victor Hugo, «que habla al precipicio y que el abismo escucha»,* y su sonido despierta en nosotros la actitud enérgica. Y ésta se ríe ante el sonido de las trompetas, huele la batalla desde lejos, oye los gritos y el rugir de los capitanes. Le hierve la sangre; la crueldad con las

* «Qui parle au précipice et que le gouffre entend». Citado de *La légende des siècles*, Première Série, XII. (N. del t.).

demandas menores, lejos de ser un elemento disuasorio, no hace sino contribuir a la severa alegría con que se lanza a dar respuesta a las mayores. A lo largo de toda la historia, en el curso de los conflictos periódicos del puritanismo con el temperamento despreocupado, encontramos el mismo antagonismo entre las actitudes enérgica y cordial, así como el contraste entre la ética del infinito y la misteriosa obligación hacia lo más alto, y la ética de la prudencia y de la satisfacción de la necesidad meramente finita.

La capacidad para la actitud enérgica está tan profundamente arraigada entre las posibilidades naturales humanas que incluso si no hubiera fundamentos tradicionales o metafísicos para creer en Dios, los hombres lo postularían simplemente como pretexto para hacerse la vida más ardua, y para arrancar la mayor emoción posible al juego de la existencia. Nuestra actitud hacia los males concretos es enteramente distinta en un mundo donde creemos que sólo hay demandantes finitos, que en un mundo donde salimos gozosamente al encuentro de la tragedia en nombre de un demandante infinito. La fe religiosa libera toda clase de energías y de resistencias, de arrestos y de aptitudes para sobrellevar los males de la vida en aquellos que las poseen. Por esta razón el tipo de carácter acomodaticio siempre se verá superado por el enérgico en el campo de batalla de la historia humana, y la religión siempre tendrá a la irreligión contra la pared.

Da la impresión también —y ésta es mi conclusión final— de que el universo moral estable y sistemático que reclama el filósofo ético sólo es plenamente posible en un mundo donde exista un pensador divino con demandas omnicomprendivas. Si tal pensador existiera, su forma de subordinar las demandas entre sí constituiría la escala casuística definitiva; sus demandas serían las más irresistibles; su universo ideal sería la totalidad más inclusiva realizable. Si dicho pensador existe en este momento, en su pensamiento está ya actualizada la filosofía

ética que buscamos, como el patrón al que el nuestro debe acercarse eternamente.* En interés de nuestro propio ideal de hallar una verdad moral sistemática y unificada, los aspirantes a filósofos debemos postular un pensador divino y rezar por la victoria de la causa religiosa. Mientras tanto, seguirá estando oculto para nosotros cuál sea exactamente el pensamiento del pensador infinito, aun cuando estuviéramos seguros de su existencia; de modo que nuestro acto de postularlo no sirve después de todo más que para despertar en nosotros la actitud enérgica. Y éste es un efecto que tiene sobre todos los hombres, incluso aquellos que no tienen ningún interés por la filosofía. El filósofo ético, por tanto, no se encuentra en una posición esencialmente distinta de la del hombre común cuando se aventura a decir cuál es el mejor curso de acción. «Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia»:⁴⁸ cuando se nos plantea este reto, lo que se pone a prueba es nuestro carácter total y nuestro genio personal; y si invocamos alguna pretendida filosofía, nuestra elección y uso de la misma no es sino una revelación de nuestra aptitud o incapacidad personal para la vida moral. Ninguna docta conferencia ni ninguna selección de libros puede ahorrarnos esa ordalía práctica. La palabra salvadora, tanto para el hombre educado como para el no educado, reside en último término en las ciegas conformidades y disconformidades de su fuero interno, y en ningún otro lugar. No está en el cielo, ni está al otro lado del mar; muy cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas.

* Todo esto está formulado con gran fuerza y frescura en la obra de mi colega el profesor Josiah Royce: *The Religious Aspect of Philosophy*, Boston, 1885.