

LOURDES FLAMARIQUE (Ed.)

LAS RAÍCES DE LA ÉTICA
Y EL DIÁLOGO
INTERDISCIPLINAR

BIBLIOTECA NUEVA

**siglo xxi editores, s. a. de c. v.**

CERRO DEL AGUA, 248, ROVERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodopagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPUTACIO, 266
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUFI, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

© Los autores, 2012
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2012
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-
Depósito legal: M- -2012

Impreso en
Impreso en España – *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Sobre la pretensión de fundamentar la ética en la ciencia

JUAN ARANA
Universidad de Sevilla

La *falacia naturalista* es definida por George Edward Moore en el primer capítulo de *Principia Ethica*, un libro cuyo título sugiere que está dedicado a fundamentar la ética. Muchos creen que el intento de dar una fundamentación científica a la ética tropieza precisamente con la *falacia naturalista*, así que será bueno empezar considerando esta cuestión. Según Moore:

Puede ser verdad que todas las cosas que son buenas son *también* algo más [...]. Y es un hecho que la ética pretende descubrir cuáles son aquellas otras propiedades que pertenecen a todas las cosas buenas. Pero un enorme número de filósofos ha pensado que, cuando nombran esas otras propiedades, están definiendo «bueno» realmente, y que no son, de hecho, «otras» sino absoluta y enteramente iguales a la bondad. A esta postura propongo que se la llame «falacia naturalista», y me esforzaré ahora en darle su justo lugar (Moore, 1959: 9).

Así pues, no son los *científicos* sino los *filósofos* quienes originariamente fueron acusados de cometerla. De hecho, los nombres que primero se mencionan al respecto son los de Bentham y Spencer. Moore deja bastante claro que la cometen tanto los que buscan amparo en la ciencia, como los que lo hacen en la metafísica:

la falacia naturalista implica que siempre que pensamos «esto es bueno», estamos pensando en que la cosa de que se trata mantiene

una relación definida con alguna otra. Pero esta cosa una, con relación a la cual se define bueno, puede ser o lo que podríamos llamar un objeto natural [...] o puede ser un objeto que solo se infiere que ha de existir en un mundo real suprasensible (Moore, 1959: 36).

Voy a dejar a un lado la cuestión de si la distinción entre sensible y suprasensible es o no válida para distinguir la física de la metafísica. La idea de *falacia naturalista* (o *sobrenaturalista*, que para el caso es lo mismo) parece haber sido concebida al servicio de la autonomía de la ética, de la irreductibilidad del predicado «bueno» a cualquier otro de carácter ontológico. Este planteamiento tal vez no sea del todo inconciliable con el punto de vista clásico, puesto que la teoría metafísica señala que el trascendental «bueno» añade a la noción universal de ser la susceptibilidad de ser querido por una *voluntad* en general, del mismo modo que el trascendental «verdadero» supone que todo ser es apto para ser conocido por un *entendimiento* en general. De ello resulta que tanto la ética como la teoría del conocimiento poseerían una especificidad epistémica irreductible, ya que cada una de ellas tiene «su» propio trascendental que se convierte con —aunque también se distingue de los otros.

Sin embargo, cabe entender la palabra «fundamentación» en un sentido más amplio del que denota la eventualidad de definir las primeras nociones de una disciplina a partir de las de otras. Habría que examinar si la ética puede y debe o no requerir auxilios externos a la hora de llevar a cabo sus cometidos esenciales. Encastillarse en la tesis de que el «deber-ser» es insoluble en el «ser» no conduce en definitiva demasiado lejos. Otra cosa sucedería si el «deber» en el que el ético cifra la exclusividad de su competencia pudiera descansar sobre sí, constituyendo una especie de absoluto ético. Pero el deber es constitutivamente intencional, siempre es «deber-de», y aquí la referencia ontológica es insoslayable. La ética, por consiguiente, es una ciencia que se trasciende a sí misma y tiene una clara vocación del ser al que tiende, cuya posibilidad exige y cuyo advenimiento propicia. En contra de lo que sentencia el proverbio, «querer» no es «poder», sino que lo «requiere», y aunque la ética pueda desentenderse del poder, el «querer» alrededor del cual gira no. En resumidas cuentas, una ética del *puro* deber (no del deber *puro*) sería completamente autónoma, pero una ética del *deber-ser* depende funcionalmente de una porción de asuntos relativos al ser en que se apoya su deber.

Podría seguir especulando en este nivel de abstracción, pero voy a dejar de hacerlo porque la ética va más allá de la formulación de juicios éticos en abstracto y tanto la filosofía como la ciencia superan con mucho la simple formulación de un grupo de proposiciones sintéticas. Ci-

ñéndome a la ciencia, es poco realista reducirla a su contenido estrictamente teórico. Incluso en ese plano, apoya a la ética de un modo no accidental por cuanto le informa de ese «ser» acerca del que se «debe», enseñándole así los caminos más prometedores para alcanzarlo y las estrategias más seguras para conservarlo o al menos mantenerse lo menos alejado posible de él. Pero la ciencia misma también es una *praxis* que ha configurado y configura una parte importante de la existencia de millones de seres humanos desde el alba de la modernidad. En muchos casos se ha convertido en la columna vertebradora de vidas enteras, que han encontrado en la ciencia una forma válida de alcanzar la plenitud humana. Muchos, en efecto, consideran que es una actividad a la que merece la pena consagrarse por completo. Es verdad que la idea de transformar la ciencia en una fuente de valor y sentido ha quedado desacreditada desde que cayó del pedestal en que había sido colocada durante la segunda mitad del siglo XIX. No obstante, la crisis ha afectado más al culto que la sociedad llegó a tributarle, y que hoy en día se ha trocado en una desconfianza más o menos latente. En el plano personal, quiero decir, desde la óptica de una fracción representativa de los que se dedican profesionalmente a ella, la ciencia sigue conservando la pregnancia precisa para convertirse en elemento estructurador clave de una biografía.

Por otro lado, la historia de las relaciones entre la ética y los científicos desde el siglo XVI hasta hoy puede resultar muy reveladora a la hora de establecer las relaciones entre ciencia y ética. Habría que ir muy despacio para no incurrir en conclusiones apresuradas, mas da la impresión de que las connotaciones e implicaciones éticas de la ciencia han variado de un siglo a otro. En el XVI y sobre todo en el XVII era la ética la que fundaba a la ciencia, puesto que daba consistencia y universalidad al imperativo de conocer. Los primeros hombres de ciencia consideraban que los misterios del hombre y el universo constituían un desafío ante el que no era lícito permanecer indiferentes. Investigaban porque hay preguntas que deben ser respondidas. Encajaban por consiguiente con la más rancia motivación de la filosofía: la curiosidad, la admiración que produce la realidad que nos rodea y la inquietud por descifrarla, porque sí, porque el hombre ha nacido para hacerse preguntas e intentar responderlas. Se diría que de algún modo habían captado también la convertibilidad de los trascendentales, de manera que lo verdadero también era lo bueno... de conocer. Resultaba ocioso buscar otros «*porques*» y «*paras*». La voluntad ha de querer no solo aquello que el entendimiento presenta, sino lo que este presiente, en cuyo caso se puede decir que la antecede y funda. La ética es pórtico y fundamento de la ciencia, pero también presunción necesaria suya, a título de condición de posibilidad. Por eso, si *de facto* la ciencia se adelantara (en virtud de sus inercias) a las exigencias éticas que la auspician, podría suceder que la relación

llegara a invertirse. Cuando no hay ciencia, la ética constituye su principal cimiento; si lo que poseemos es la ciencia, la ética no deja de ser su necesario complemento. No es casual que en Descartes la moral esté tanto al principio como al final del proyecto epistémico. En *Los Principios de la Filosofía* lo enuncia con total rotundidad:

Inicialmente, quien solo ha adquirido el conocimiento vulgar e imperfecto [...] debe ante todo intentar formarse una Moral que pueda bastarle para reglar las acciones de su vida [...]. De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son las otras ciencias [...] a saber: la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por esta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría (Descartes, 1995: 15).

La relación es por tanto doble y recíproca. Un saber imperfecto es suelo nutricio de la moral provisional, con cuya ayuda germina y prospera el árbol del conocimiento, y en su cima surge la Moral acabada y perfecta, que a su vez redondea y da consistencia a la empresa cognitiva. El conocimiento empieza en la ética y acaba en la ética y, de la misma manera, la ética empieza y termina en el conocimiento. El filósofo en la época clásica y el científico en la moderna han acatado sin componendas el imperativo «conócete a ti mismo y conoce cuanto te rodea». Según este imperativo el primer y último deber es *saber*, saber que a su vez empieza y termina en *deber*. En este sentido, el reconocimiento como tal de la *falacia naturalista* solo fue posible en un contexto donde la unidad del saber-deber se había perdido, cuando el ocaso de la doctrina de los trascendentales marchitó la vitalidad del diálogo interdisciplinar. Tal cosa no ocurrió durante la fase inaugural de la nueva ciencia, a pesar de tener que arrostrar la crisis escéptica en que había desembocado el pensamiento renacentista. Un ejemplo entre cien: pocas vidas más esforzadas y menos nimbadas de gloria mundana que la del astrónomo Johannes Kepler. Fue un místico del saber al que tocó practicar la más dura ascética del conocimiento. Hay un párrafo en su obra cumbre *Astronomia Nova* que revela la tensión íntima de un espíritu volcado a la ciencia, dándonos algún indicio de la raíz oculta de su impulso motriz:

Si tú [querido lector] te sientes aburrido con ese tedioso método de cálculo, ten piedad de mí que tuve que recorrerlo en su totalidad con al menos setenta repeticiones, con una gran pérdida de tiempo; y no te sorprendas al saber que en estos momentos está a punto de transcurrir el quinto año desde que emprendí mi trabajo sobre Marte... (citado por Koestler, 1985: 84).

Un punto crucial que conviene tener presente es que las verdades que investigaban los adelantados de la nueva ciencia no eran verdades *importantes*. Entiéndase que no lo eran desde el punto de vista *ético, religioso o político*. De otro modo el caso Galileo no hubiera sido en modo alguno escandaloso: en aquella época cualquiera se jugaba el cuello si ponía en tela de juicio principios que la autoridad competente pudiera considerar delicados. Sin embargo, ¿qué rey resultaba amenazado, qué dogma impugnado, qué ley deslegitimizada por el hecho de que las órbitas de los planetas fueran elípticas y no redondas? Se trataba de cuestiones inofensivas, curiosidades geológicas o botánicas, magia blanca natural apta en todo caso para animar una charla de sobremesa o aliviar un rato de tedio. Hay que decir que, salvo puntuales y pasajeros episodios como el que acabo de mencionar, la sociedad reconoció que los asuntos investigados por esta nueva casta de estudiosos eran inofensivos y en general se les dejó en paz con sus cálculos, colecciones y experimentos. Sin embargo, en lo que respecta a la relación ética-ciencia, tanto más interesante resulta saber que no era la utilidad o trascendencia de aquel saber lo que determinaba la sanción moral que pudiera merecer su puesta en marcha. No se contaban las patas de los miriápodos o las vértebras de los lagartos para salvar el alma de los pecadores, promover la justicia o remediar las miserias de la humanidad. Se hacía única y exclusivamente por lo gozoso que resulta descifrar pequeños y grandes enigmas. Cuando a cierto alpinista famoso le preguntaron por qué ascendía las más altas y peligrosas montañas, contestó: «Porque están ahí». De la misma manera, los primeros científicos no pensaron, salvo raras excepciones, en las profundas consecuencias de todo orden que acabarían teniendo sus desvelos. Estudiaban piedras, flores y estrellas porque «estaban ahí». Supongo que no faltaron tampoco moralistas que condenaran la inutilidad de tales trabajos o que pretendieran fiscalizarlos por mero afán de control. El caso más notorio es el de Augusto Comte, cuando, queriendo primar la astronomía solar frente a la universal, pontificaba:

Existe, en todas nuestras investigaciones y bajo todos los puntos de vista una armonía constante y necesaria entre la extensión de nuestras genuinas necesidades intelectuales y el alcance efectivo, actual o futuro, de nuestros conocimientos reales. [...] Deriva simplemente de esta evidente necesidad: solo necesitamos conocer lo que puede actuar sobre nosotros de una forma más o menos directa y, por otro lado, precisamente porque existe tal influjo, se convertirá tarde o temprano en un medio de conocimiento (Comte, 1935: II, 16).

Frente a cualquier mediatización de este o de cualquier otro orden, los hombres de ciencia pronto elevaron su voz para protestar o, cuando no

llegaron a oponerse de modo explícito, hicieron oídos sordos y siguieron con lo suyo en la medida que se les permitió hacerlo. Se beneficiaron al principio de una coyuntura histórica en la que consagrarse a pasatiempos intrascendentes no tenía la connotación de un condenable parasitismo social, sino la un honesto empleo del ocio propio de las clases acomodadas. Aunque, en efecto, el afán por el saber puro caracterizó sobre todo a eclesiásticos y aristócratas, también hubo muchos sabios de extracción modesta que hicieron de su propia existencia un lujo, comprando horas de trabajo creativo a cambio de sacrificar las aspiraciones habituales en personas de su medio y tiempo. Una imagen paradigmática la da el matemático d'Alembert, que vivió con una escasísima renta. Este hombre dividía su jornada y por las mañanas se dedicaba al estudio en su humilde residencia, mientras que por las tardes visitaba los salones y las academias.

Con el tiempo, lo sabemos bien, la sociedad acabaría viendo en la ciencia ante todo una fuente inagotable de aplicaciones tecnológicas, o sea, una palanca de inmenso poder. Algunos adelantados, como Bacon y Galileo¹, pronosticaron el potencial transformador de la nueva ciencia, pero la clase dirigente y el propio colectivo de investigadores no tomaron demasiado en serio durante mucho tiempo estos cantos de sirena. El sueldo de Galileo como profesor de matemáticas en Pisa era de 60 escudos anuales, mientras que el profesor de medicina percibía 2000 (Geymonat, 1969: 15).

Puede parecer inconsistente que me apoye en la inocuidad religiosa, política, incluso tecnológica de la ciencia temprana, para defender su relevancia ética. Pero el nervio de mi alegato es que la relación entre ciencia y ética es en un primer momento autónoma, casi diría inmediata, en el sentido de que se establece con independencia de implicaciones indirectas más fácilmente reconocibles como éticas. Para el renacentista y el barroco hacer ciencia (o *filosofía natural*, o *filosofía experimental*, ya que entonces la terminología no estaba aún asentada) era *bueno* en sí, no bueno porque ayudara a dominar a la naturaleza, a curar los males de la humanidad o acreditar los principios de la teología natural. Era bueno *sin más*. Se podrá objetar que la desconexión de referentes indiscutiblemente éticos tampoco garantiza el carácter intrínsecamente moral de una actividad. Se pudo hacer ciencia, por ejemplo, porque era divertido, distraído, porque favorecía una actitud escapista durante los malos tiempos o porque no se tenía nada mejor que hacer. Es imposible refutar esta interpretación, porque en definitiva nos arroja en el insoluble problema de averiguar cuáles son las más profundas motivaciones que gobiernan

¹ Con su *Trattato di fortificazione* y su *Compasso geometrico e militare* (Galileo, 1909: 2, 77-145; 335-424).

la conducta humana. ¿Fue altruismo genuino o sofisticado egoísmo lo que hubo tras un acción en principio heroica? Con más de cien años de filosofía de la sospecha a nuestras espaldas, no hay modo alguno de solucionar el contencioso. Afortunadamente, Kant, que fue uno de los primeros en abordar la dificultad, también encontró una buena receta para sortearla: no importan los motivos de este, aquel o incluso de todos los hombres que han pasado por la historia. Basta con que en principio —prescindiendo de referencias empíricas— se pueda afirmar en general: «conquistar verdades es bueno, aunque se trate de verdades poco llamativas y sin previsible aplicación». Con este título de legitimidad el científico tiene derecho a reivindicar la validez moral de su trabajo, sin desdeñar lo apasionante, espectacular y llamativo que por otro lado pueda ser. En este caso como en muchos otros, la pasión, la superficialidad, incluso la tendencia a sufrir obsesiones y manías no son auténticos rivales de la eticidad. Constituyen únicamente competidores en la lucha por acaparar la intimidad del sujeto. Si en el fondo, fondo, hay una genuina opción moral, entonces todo lo que no la contradiga será instrumentalizado por ella y convertido en servomotor auxiliar. El hecho de que la —en este caso falsa— conciencia ética también resulte ser a menudo una máscara de actitudes inconfesables no lo refuta; tan solo nos desautoriza a los humanos como jueces últimos.

Es justo reconocer que, en lo referente a peculiaridades psicológicas, los hombres de ciencia se han convertido en una mina de anécdotas. Desde Tales, que cayó a un pozo por mirar a las estrellas, hasta Einstein, quien cortaba con tijeras los cuellos y puños de sus camisas porque le distraían del trabajo, pasando por Arquímedes, que prefirió ser atravesado por una lanza antes que abandonar su último problema de geometría, ha habido de todo. Es difícil establecer una jerarquía, pero un probable campeón fue Newton, típico sabio tan en la Luna que confesó los terribles dolores de cabeza que le provocó el intento de calcular con toda precisión su trayectoria. Este hombre estaba embebido en sus investigaciones hasta el punto de olvidar con suma facilidad las necesidades vitales más elementales:

Algunas veces, de tanto en tanto, cuando decidía comer en el refectorio, giraba hacia la izquierda [en lugar de seguir el indicado camino recto] y salía fuera a la calle donde, deteniéndose al descubrir su error, daba apresuradamente media vuelta y entonces a veces en lugar de ir al refectorio regresaba de nuevo a sus habitaciones (Testimonio de su secretario Humphrey Newton, en Christianson, 1986: 333).

Poco le va en esto a la zaga Leonhard Euler, padre de numerosa prole y autor de cien volúmenes *in-folio*. Según un contemporáneo: «En

medio de su familia, asediado por los lloros de sus hijos que jugaban alrededor de él y trepaban por su pierna, mientras que un gato se posaba en su hombro, ha compuesto muchos de los escritos que ha admirado toda Europa y admirará siempre» (Thiébauld, 1804: I, 219).

Es innecesario insistir más sobre este punto. De hecho, el principal reparo que merece la ciencia como fundamentadora de la moral es que opera con un grado de concentración que le impide abarcar toda la amplitud de horizontes de la libertad, de manera que, cuando consideramos el típico «científico especialista» en vano esperaremos de él que inspire un código de conducta universal. Lo reconozco de buen grado, pero eso es compatible con aportaciones estimables, aunque limitadas. Diría incluso que aportación y límites van en este caso de la mano, ya que por la misma razón de que se trata de un trabajo desconectado de capítulos esenciales de la acción humana es muy significativo que incluso en él haya una dimensión ética inalienable, frente a los que quieren reducir la conducta a instancias tales como la utilidad, la felicidad o el placer.

Si la evolución de la ciencia se hubiera detenido a la altura de 1727, cuando murió Newton, no habría mucho más que decir sobre las relaciones entre ética y ciencia. Sin embargo, fue justo en ese momento cuando comenzó la revolución social que aquella desencadenó. Por una parte el «partido filosófico», con Voltaire y Maupertuis a la cabeza, tomó muy al pie de la letra los sueños iluministas de Bacon. No es casual que tanto el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* como un poco más tarde la *Crítica de la razón pura* se abran con referencias explícitas al promotor del *Novum organon*. La ética empieza a ser tomada bajo tutela por la razón, una razón entendida en clave de razón científica. En su *Ensayo sobre los elementos de filosofía* (1759) proclamaba d'Alembert: «lo que pertenece esencialmente y únicamente a la razón, y que en consecuencia es uniforme para todos los pueblos, son los deberes que tenemos hacia nuestros semejantes» (D'Alembert, 1965: 179). Los poderes públicos no se mostraron tan entusiastas, aunque el parlamento inglés se aviniese a aprobar el pago de «no más de trescientas libras» al Sr. Euler por haber encontrado algunos teoremas que facilitaron la navegación a los buques de Su Majestad. A partir de entonces el camino para la aceptación social de la ciencia quedó expedito. La Revolución francesa, a pesar de que hizo rodar la cabeza de Lavoisier, se presentó a sí misma como abanderada de una moral basada en los mismos principios que habían propiciado el progreso del conocimiento. Otro de sus proscritos, Condorcet, aprovechó el ocio procurado por una persecución a la que no sobreviviría para reafirmar su fe en esta nueva moral:

Los hombres no podrán aclarar la naturaleza y desarrollo de sus sentimientos morales, los principios de la moral, los motivos natura-

les para conformar a ellos sus acciones, sus intereses, tanto como individuos como en cuanto miembros de una sociedad, sin hacer en la moral práctica progresos no menos reales que los de la propia ciencia (Condorcet, 1988: 285).

Hoy tendemos a olvidar la importancia que en su momento tuvieron estas expectativas, porque estamos escarmentados a causa de su fracaso final. El desacompasamiento entre el progreso científico y el moral es un tópico tan repetido que ya aburre. Los que recién habían salido de los crímenes y abusos del Antiguo Régimen lo tenían menos claro. Ahora tendemos a considerarlos ofuscados. ¿Cómo no se dieron cuenta de que iban a tropezar de manos a boca con la falacia naturalista? De acuerdo con la reflexión que he intentado esbozar, la falacia no es tal más que si establecemos una separación tajante entre verdad y bien como propiedades trascendentales del ser. Las primeras generaciones de científicos modernos renovaron la convertibilidad entre ambas nociones, precisamente porque desembarazaron la verdad de cualquier servidumbre extrateórica. Pero cuando todo el peso de la organización social basculó sobre la ciencia no supieron gestionar el cúmulo de responsabilidades que les abrumarían en lo sucesivo. Durante el siglo XIX la figura predominante es la del científico-sacerdote de la humanidad, que Comte quiso llevar al calendario de su *Catecismo positivista* (Comte, 1966: 265-271). Y, en la medida en que los hombres de ciencia se atuvieron a los principios fundacionales de su gremio, siguieron acatando el imperativo categórico de que solo en la verdad está el bien, al que unían la convicción de que la verdad es lo que la ciencia propicia, a pesar de que resultaba cada vez más obvio que tal verdad era insuficiente para abarcar todo lo bueno y excluir todo lo malo. No obstante, la culpa de las disfunciones subsiguientes se echaba a los que manipulaban el progreso científico para ponerlo al servicio de intereses inconfesables. Los «malos» no eran los científicos, sino los *otros*: los ingenieros, empresarios, negociantes, banqueros, políticos... Solo un gobierno y una moral regida por los «auténticos» sabios darían a la humanidad la ética y la política que precisaba para administrar adecuadamente sus nuevas fuerzas. La situación era penosa, porque dichas personalidades se negaban a abandonar sus cátedras y laboratorios para dedicarse a las tareas de gobierno. Era como si los filósofos de la república platónica se opusieran categóricamente a asumir la responsabilidad de gobernantes de la ciudad. Si por excepción lo hacían, se mostraban increíblemente ingenuos o tan corruptibles como cualquier otro. Solo en los albores del siglo XX se produjo el definitivo desengaño, cuando resultó claro que la casta monopolizadora del conocimiento era desde todos los puntos de vista *menschlíche*, *allzumenschlíche*. A primera vista esto constituye una prueba empírica de la

incapacidad de la ciencia para fundamentar la ética. Los hechos más bien sugieren la tesis inversa, habida cuenta de la clara preponderancia de espíritus arraigados en concepciones religiosas o cuando menos metafísicas entre los principales creadores de la ciencia tanto del siglo XIX como del XX.

Es innecesario recrear la historia del ocaso de la ciencia como maestra y sostenedora de la ética. En el cambio de siglo todavía era frecuente la mitificación de los sabios bajo al menos tres arquetipos: el científico-santo y salvador de la humanidad, como Pasteur; el científico-justiciero y desfacedor de entuertos, como el capitán Nemo en *20.000 leguas de viaje submarino* de Julio Verne; el científico héroe de la abnegación y el esfuerzo, como Madame Curie. Las tornas se han invertido a la vuelta de cien años, de manera que ahora el imaginario popular personifica la ciencia en el desquiciado personaje que aparece en algunas películas de *James Bond*, creador de armas letales, aspirante a gobernar el mundo y dispuesto a destruirlo.

Quiero, de todas maneras, apurar la posibilidad de encontrar en la ciencia, tal como se ha practicado en la contemporaneidad, algún aspecto relevante desde la perspectiva de la fundamentación de la ética. Al menos hay uno que a mi juicio no ha sido tenido suficientemente en cuenta. Afecta a la eventualidad de una quiebra en la unidad de los trascendentales que, si fuera definitiva, arruinaría para siempre la posibilidad de comunicar orgánicamente la ética con la ciencia e incluso con la metafísica. ¿Cómo se produjo este conflicto? A pesar de que los horrores de la primera guerra mundial fueron causados en gran parte por la aplicación de la ciencia al desarrollo de ingenios de destrucción, la mayoría de los científicos creyó que aquello no empañaba la pureza y legitimidad de la ciencia: cabía hacer mal uso de la verdad, pero la verdad misma seguía siendo algo bueno en sí y su búsqueda merecía alabanza y no censura. Pero tras los acontecimientos de la segunda gran guerra y muy en especial tras la detonación de dos bombas atómicas en Japón, una parte considerable de la comunidad científica efectuó una autocrítica mucho más radical. Como escribió el premio Nobel Max Born a su colega y amigo Albert Einstein: «Esta vez creo que hemos metido la pata como unos tontos, y lo siento por la hermosa física. Para eso hemos cavilado tanto, para ayudar al hombre a marcharse cuanto antes de esta bella tierra» (Einstein, Born, 1973: 203). Voy a excusarme de tratar con detalle esta crucial cuestión, que he analizado con algún detenimiento en otro lugar (Arana, 2003: 161-189). Sumariamente diré que en el contexto de la posguerra algunos físicos pensaron seriamente que el conocimiento de la materia podría enseñar la forma de liberar la energía que contiene a un ritmo exponencial, lo que amenazaría la supervivencia de cualquier estructura compleja en el planeta Tierra e incluso en

todo el universo. Después se supo que la materia no es tan inestable como para esto último, aunque sí desde luego para lo primero. La cuestión entonces no es si la voluntad humana en relación al bien llegará a estar algún día a la altura de entendimiento con respecto a la verdad. La pregunta es si llegará a estarlo a tiempo. Aquí aparecen cuatro alternativas con cuyo enunciado daré por concluida esta exposición:

a) A pesar de los malos precedentes, hay que reafirmar la fe en la capacidad del hombre para reconciliar sus aptitudes para la verdad y para el bien, actualmente desequilibradas.

b) Hay un nivel en que los trascendentales bien y verdad no se convierten, lo que implicaría la existencia de verdades intrínsecamente malas.

c) El entrelazamiento equilibrado de lo bueno y lo verdadero presupone a partir de cierto punto una excelencia ontológica en quien quiere lo uno y entiende lo otro. Como el hombre carece de dicha excelencia, es perverso que trate de indagar las verdades que no sabe querer adecuadamente y por lo tanto es incapaz de gestionar éticamente.

d) Hay que distinguir entre una Voluntad absoluta, la única digna de la Verdad absoluta, y una voluntad relativa sometida a limitaciones aún mayores que las del entendimiento relativo. De ello resultan dos éticas, una democrática en su difusión y limitada en su alcance, que podríamos llamar «humana» y otra elitista en su difusión y absoluta en su alcance, que tendría un carácter cuasi divino, panteísta. Esta alternativa, que me parece la más falsa y rechazable de todas, ha sido escogida por algunos científicos, como Albert Einstein (Arana, 1995: 181-196): «En la moral no hay nada divino; es un asunto puramente humano (Einstein, 1983: 229). Me basta el misterio de la eternidad de la vida y la conciencia y el vislumbre de la maravillosa arquitectura del ser, así como los devotos esfuerzos para comprender aunque sea una mínima parte de la razón que se manifiesta en la naturaleza» (Einstein, 1988: 10).

BIBLIOGRAFÍA

- ARANA, J., «Ética y panteísmo en la vida y obra de Albert Einstein», en Juan Arana (ed.), *La filosofía de los científicos*, vol. 14, Sevilla, Thémata, 1995, págs. 181-196.
- ARANA, J. et ál., *Ciudades posibles*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003.
- COMTE, A., *Cours de Philosophie Positive*, París, Bachelier, 1935.
- *Catéchisme positiviste*, París, Flammarion, 1966.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Flammarion, 1988.
- CHRISTIANSON, G. E., *Newton*, Barcelona, Salvat, 1986.

- D'ALEMBERT, J. L. R., *Essai sur les Eléments de Philosophie*, Hildesheim, Olms, 1965.
- DESCARTES, R., *Los Principios de la Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
- EINSTEIN, A., *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*, Madrid, Sarpe.
- EINSTEIN, A., *Mein Weltbild*, Frankfurt, Ulstein, 1988.
- EINSTEIN, A. y BORN, M., *Correspondencia 1916-1955*, México, Siglo XXI, 1973.
- GALILEI, G., *Le Opere*, ed. Favaro, Firenze, Barberà, 1909.
- GEYMONAT, L., *Galileo Galilei*, Barcelona, Península, 1969.
- KOESTLER, A., *Kepler*, Barcelona, Salvat, 1985.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, México, UNAM, 1959.
- THIÉBAULT, D., *Mes souvenirs de vingt ans de séjour à Berlin*, París, Buisson, 1804.