

DESARROLLOS DE ÉTICA FENOMENOLÓGICA

Urbano Ferrer

(2ª edición)

A la memoria de mi padre

PRÓLOGO A LA 1º EDICIÓN

Con este libro se pretende prestar una contribución a la tarea, hoy por hoy pendiente, de ofrecer al lector, en sus diversas inflexiones, las líneas de desarrollo histórico y temático que en el siglo XX ha adoptado la Ética en su versión fenomenológica. Tal como Husserl lo presenta en la Introducción a las *Investigaciones Lógicas*, la Fenomenología es primeramente un *método* reflexivo de acercamiento a las esencias de las vivencias intencionales, y es también una *actitud*, distinta de aquella en que naturalmente vivimos y montada sobre ella. Justamente son rasgos estos que encuentran confirmación en el saber moral. Como método, la Fenomenología se adapta particularmente a los actos morales, a los que conviene esencialmente la dirección intencional característica de los actos voluntarios. Y como actitud, solo en la reflexión, tematizadora de la experiencia natural primera, se pueden patentizar las leyes esenciales, con sus correlativos giros normativos, aplicables a la moralidad como experiencia ya vivida. Si bien los estudios éticos de Husserl representan una parte exigua en comparación con el grueso de su producción, dominada por una preocupación preferentemente epistemológica, hay que hacer constar igualmente que en sus últimos escritos asimiló la reducción fenomenológica a una conversión (*Umkehrung*) vital, comparable a las conversiones moral y religiosa, por cuanto su motivación adecuada no se encuentra al margen de la actitud que ella misma inaugura.

En fenomenólogos posteriores la ética será en buena medida objeto de tratamiento expreso, representando en Max Scheler, Hans Reiner o Dietrich von Hildebrand la parte central y más significativa de su obra. Bien es cierto que los enfoques fenomenológicos se van a diversificar de unos a otros autores, hasta el punto que se ha podido decir que a la Fenomenología le ha convenido el mismo destino que a la Filosofía desde sus inicios. Pero, en todo caso, queda la orientación hacia las esencias

como telón de fondo común, por lo general, a quienes primero se formaron en torno a las *Investigaciones Lógicas*; lo cual favoreció sin duda el interés por las cuestiones axiológico-objetivas, así como el tratamiento de las notas éticas de los actos humanos, como la imputabilidad o la responsabilidad, que no están en línea con las inclinaciones subjetivas (según subrayará Nicolai Hartmann) o el estudio de la libertad en su efectividad cooperadora con las respuestas de valor, en el caso de Hildebrand.

Los representantes del movimiento constituido a la sombra de Husserl sostuvieron una laboriosa dedicación (de la que es muestra el *Anuario de investigación fenomenológica*, donde vieron la luz sus principales trabajos), tanto en Gotinga y Munich como en Friburgo, no obstante las interrupciones que hubieron de padecer, provocadas por la primera Gran Guerra y después por la persecución nacionalsocialista. Y aun después de su obligada dispersión prosiguieron, cada cual en su destino universitario y desde su maduración personal, la tarea intelectual con la que estaban comprometidos. Valgan como ejemplos Roman Ingarden en Polonia, Hans Reiner en Friburgo de Brisgovia, Hildebrand y Spiegelberg en Estados Unidos o Hans-Eduard Hengstenberg y Nicolai Hartmann, apartados estos dos últimos desde los comienzos de los focos de referencia, al fijar su emplazamiento en Würzburgo y Marburgo respectivamente.

La difusión en lengua castellana de los correspondientes escritos es desigual. Sin duda son las obras de Scheler las que más tempranamente fueron traducidas y divulgadas. Pero faltan por traducir o por actualizar obras tan representativas de su pensamiento ético como *Das ewige im Menschen (Lo eterno en el hombre)* o algunas partes de *Vom Umsturz der Werte (De la subversión de los valores)*. De Hildebrand es especialmente conocida su *Ética*, traducida por dos veces y que posee la ventaja de valer como una síntesis perfilada de las posiciones de su autor. No obstante, para recomponer su itinerario resultan insoslayables *Die Idee der sittlichen Handlung (La idea de la acción moral)*, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis (Eticidad y conocimiento moral del valor)* o *Moralia*.

De la producción de Reiner contamos en castellano con el enjundioso compendio *Bueno y malo*, además de *Vieja y nueva ética*,

concebida originalmente como un conjunto de estudios independientes. En cambio, sus obras *Pflicht und Neigung* (*Deber e inclinación*) o *Die philosophische Ethik* apenas han encontrado resonancia entre nosotros. El primero de estos libros ha sido el más ampliamente aludido en estas páginas, por considerarlo el más representativo de su autor.

Por lo que hace a los otros fenomenólogos, se han transmitido exclusivamente desde los originales alemanes aquellos aspectos de su pensamiento que se insertaban en el plan de conjunto aquí trazado. Son de destacar, por su tersura expositiva y penetración en los análisis, las obras de Adolf Reinach, y dentro de ellas *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (*Los fundamentos aprióricos del derecho civil*) y el estudio más breve *Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung* (*La deliberación: su significación ética y jurídica*). Se ha tenido en cuenta igualmente la *Ética* de Nicolai Hartmann, que ha sido objeto de comentarios y de atención monográfica a algunas de sus tesis por los estudiosos de lengua española. De Hengstenberg, las obras más significativas para la ética son *Grundlegung der Ethik* (*Fundamentación de la Ética*) y *Seinsüberschreitung und Kreativität* (*Sobrepasamiento del ser y creatividad*), en las que pone en relación los valores éticos con la actitud antropológico-existencial de objetividad y con el soporte ontológico que estos valores trascienden.

Los ensayos fenomenológicos de Pfänder han sido en general poco estudiados. Se contaba con la traducción por M. García Morente en 1931 de su *Fenomenología de la voluntad*. Hemos atendido primordialmente a su *Zur Psychologie der Gesinnungen* (*Psicología de las disposiciones anímicas*) y a la *Philosophie der Lebensziele* (*Filosofía de los fines vivientes*), al ocuparnos respectivamente con las disposiciones de ánimo y con la finalidad en el viviente. De la colección de ensayos axiológicos de Rudolf Otto, agrupados en el volumen *Aufsätze zur Ethik*, se han entresacado diversos pasajes sobre la relación entre deber e inclinación, así como las delimitaciones conceptuales que ofrece en torno a la trilogía “valor, derecho y dignidad”.

De la obra de Spiegeleberg, su núcleo más original es probablemente la aproximación fenomenológica a la noción de ley, en su generalidad y en sus diversas especies, a las que denomina teórica, práctica y moral, así como los análisis estructurales del deber-ser ideal y

del poder-ser ideal. Son estudios que el autor completa con amplios recorridos históricos y con el diálogo con las posiciones contemporáneas en los ámbitos de la Ética y la Filosofía del Derecho.

Por último, me ha parecido conveniente incluir un capítulo sobre los significados de los términos morales “bueno”, “deber” y “correcto”, a propósito de los cuales la reflexión fenomenológica se alía con el análisis contemporáneo del lenguaje ordinario, como se advierte en especial en la obra ética de W.D. Ross. ¿Puede mediar la Fenomenología en un terreno controvertido, como lo muestran las posturas irreductibles del intuicionismo, prescriptivismo y descriptivismo, nacidas de una inicial preocupación semántica y epistemológica, pero que en sus tesis más desarrolladas involucran cuestiones éticas generales, expuestas en un discurso de segundo grado: así, la libertad y responsabilidad en Nowell-Smith, las variedades de bondad en G.H. von Wright o las virtudes y obligaciones en Ph. Foot?

La preparación del libro se inició con una Beca DAAD en la Universidad de Munich en 1990. Allí pude acceder, gracias a la gentileza del Prof. Eberhardt Avé-Lallemant, a los Archivos de la Biblioteca del Estado, donde se conservan los manuscritos originales de los representantes de la Escuela fenomenológica. Agradezco asimismo a los Profesores Robert Spaemann de la Universidad de Munich y Heinz Leonardy de la Universidad de Lovaina su disponibilidad y sugerencias en orden a la realización de este trabajo.

Murcia, enero de 1992

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Diez años después de la primera edición he mantenido los núcleos temáticos, con algunas modificaciones y ampliaciones en correspondencia con mis líneas de investigación en este período. He desarrollado la vertiente teleológica de la ética husserliana, que entonces quedó limitada a sus *Lecciones sobre Ética y Teoría del valor*. Se ha completado la fundamentación ontológica de los valores con dos nuevos apartados sobre los límites de los valores éticos y sobre el llamado argumento axiológico o acceso a Dios desde los valores, presentado bajo un enfoque original a partir de las antinomias internas a los valores. Ambos epígrafes, incluidos en mi libro *Filosofía moral*, tienen, sin embargo, aquí, en la Ética fenomenológica, su lugar más adecuado. Faltaba, por otra parte, el tratamiento de la persona moral, a lo cual he dedicado en los últimos años varios artículos y el libro *¿Qué significa ser persona?* En vista de ello he optado por ofrecer a este propósito una visión sintética del pensamiento de Edith Stein, uno de cuyos ejes es su concepción de la persona.

En cuanto a la forma de exposición, se han insertado textos ilustrativos de los autores y obras expuestos, en coherencia con la línea argumentativa que en cada capítulo se sigue; de este modo, se pretenden conjugar los aspectos históricos y temáticos, pero poniendo los primeros en función de los segundos.

En este tiempo se ha visto ampliado el repertorio de ediciones castellanas de obras muy significativas de Ética fenomenológica: debemos a José María Vegas la actualización de la traducción de *El resentimiento en la moral* de Scheler, y más recientemente Juan Miguel Palacios ha revisado brillantemente la vieja versión de Hilario Sanz

Rodríguez de la *Ética* scheleriana. También Agustín Serrano de Haro ha traducido los cuatro artículos escritos por Husserl entre 1922 y 1923 para la revista *Kaizo* con el título *Renovación del hombre y de la cultura*, cuya temática se recoge aquí. De Hildebrand, además de algunos estudios monográficos incluidos en la bibliografía, se dispone de las traducciones de *La esencia del amor*, a cargo de Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco, y de *El corazón* por Juan Manuel Burgos. También algunas de las obras más representativas de Edith Stein se han dado a conocer en castellano (una vez que se ha editado en alemán la mayor parte de su producción y que el Edith-Stein Jahrbuch sigue dejando patente su huella). Contamos asimismo con las traducciones de la mayor parte de los ensayos de Roman Ingarden, que estaban recogidos en inglés en el libro *Man and Value*. Por mi parte, he coordinado dos números monográficos, dedicados respectivamente a *Teleología y Ética en Husserl* (1995) y a *Edith Stein* (1998). Prescindo de enumerar las monografías en distintos idiomas que sobre los temas éticos en estos autores y en otros fenomenólogos se han publicado en la última década.

En relación con la tradición de Filosofía analítica aludida en el libro, la obra ética más conocida de W.D. Ross, *Lo correcto y lo bueno*, ha sido traducida por Leonardo Rodríguez Duplá. Asimismo, las dos obras centrales de ética de G.E. Moore cuentan con versiones castellanas puestas al día en el 2001.

Por último, la intención de estas páginas de iniciar en la Ética fenomenológica solo se realizará debidamente si se completa y contrasta con estas y otras fuentes, en diálogo con las cuales transcurre su exposición.

CAP I: LA LÍNEA BRENTANO-HUSSERL EN TORNO AL VALOR

El primer autor que emplea reiteradamente el término “valor” en un contexto ético es Kant, refiriéndolo en especial a la buena voluntad y al ser que es fin en sí mismo. Su significado prácticamente se confunde con el de dignidad (Würde), el cual tiene un lugar central en una ética, cuyo imperativo categórico establece que el ser racional no debe ser reducido a la condición de medio o instrumento, sino que siempre ha de ser tratado simultáneamente (zugleich) como un fin de suyo. Mientras el precio se adscribe a las cosas por medición extrínseca a partir de un patrón o modelo, que ha sido convencionalmente adoptado, el valor lo posee el ser racional interiormente o en sí mismo y, por tanto, de modo intransferible.

He aquí algunos pasajes de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*), que van en esta dirección:

“...valor absoluto de la mera voluntad sin tomar en cuenta para su valoración ventaja alguna” (A 4); “pero si (esta exposición) establece que hay algo cuya existencia en sí misma tiene un valor absoluto y que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de leyes determinadas, entonces residiría en ello, y solo en ello, el fundamento de un posible imperativo categórico...” (A 64); “En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene precio es lo que puede ser sustituido por algo equivalente; por el contrario, lo que supera todo precio y, por tanto, no admite un equivalente, eso tiene dignidad” (A.78).

Posteriormente, la Escuela neokantiana de Baden (W. Windelband, H. Rickert) y la Escuela de Viena (Christian von Ehrenfels, Alexius von Meinong en su primera época, Ricardo Müller-Freienfels, marginalismo económico...) emprendieron los primeros intentos de fundamentación y clasificación del valor, ciertamente dentro de un clímax subjetivista y de

teoría económica psicologista, respectivamente. Desde este telón de fondo se sitúa mejor la teoría axiológica de Franz Brentano —que a su vez sería tenida en cuenta por la que elaboró Husserl, discípulo de Brentano en Viena—, ya que representa un intento por superar el subjetivismo y psicologismo iniciales de sus predecesores, si bien, como luego veremos, no enteramente logrado.

Brentano (1838-1917) escribió dos obras de carácter centralmente ético: *Fundamentación y estructura de la Ética* (*Grundlegung und Aufbau der Ethik*) y la conferencia *El origen del conocimiento moral*, dada por el autor ante la Sociedad Jurídica Vienesa en 1889, en réplica a la que antes pronunciara el tratadista de Filosofía del Derecho Rudolf von Ihering, contraria al derecho natural, y añadiéndole un material adicional de largas notas ilustrativas. En cuanto a la primera obra, procede de los apuntes que había redactado para sus clases de Filosofía práctica en la Universidad de Viena entre 1876 y 1879; debido a la ceguera de sus diez últimos años de vida tuvo que dictar su redacción definitiva, que transcribieron Alfred Kastil y Oskar Kraus. Los principios de ambas obras se hallan expuestos en su *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874).

Por su parte, las lecciones éticas de Husserl (1859-1938) que han sido publicadas son las que dio en Gotinga en los semestres de invierno de 1908/9 y de verano de 1911 y 1914. A ellas hay que añadir los comentarios a la obra ética husserliana, editados por Alois Roth en 1960 y ordenados por materias, los cuales toman en cuenta, además de las Vorlesungen (Lecciones), una serie de Manuscritos inéditos. La dirección ética posteriormente adoptada por Husserl se documenta en las tres Lecciones sobre Fichte, dictadas en Friburgo entre los días 8 al 17 de Noviembre de 1917 y repetidas en 1918, en la serie de cuatro artículos llamada “Kaizo” (es un término japonés que puede traducirse por “renovación” o reforma moral conducida racional y libremente), encargada por una revista del Japón en 1922, y en algunos textos contenidos en el Grupo E de los Manuscritos.

Para advertir el avance en la postura de Husserl sobre la de Brentano y a su vez el avance de este sobre el psicologismo en el que inicialmente se había formado, se empezarán exponiendo los rasgos de la noción de valor en Brentano.

1.1. La noción de valor en Brentano

Dos notas en plena línea fenomenológica asigna Brentano al valor: su venir dado en unos actos esencialmente caracterizados y su objetividad. Lo primero significa que los actos de conciencia en que se muestra el valor no son simples representaciones, ni tampoco unos juicios que enlacen representaciones afirmando o negando el predicado del sujeto, sino una especie peculiar de actos, que son apreciativos (equívocamente los denomina Brentano emociones). Y lo segundo —la objetividad del valor— trae consigo que aquello en que reside el valor no es sin más lo que de hecho se quiere, sino lo que se quiere correcta o justamente (*richtig*), es decir, lo que justifica por su misma índole que se lo quiera, frente al querer incorrecto o falso. Pero, ¿cómo diferenciar entre ambas formas de querer? Se partirá de algunos ejemplos.

Cuando comparamos el querer un conocimiento verdadero con el querer un conocimiento falso o el querer una alegría auténtica con el querer la tristeza o el querer lo justo frente al querer una injusticia, no podemos por menos de advertir la justeza de los primeros términos y la sinrazón de los segundos: de un modo análogo a como ante un juicio evidente decimos que no puede ser sino verdadero, por oposición al juzgar ciego o meramente instintivo. Por ello, en la misma intencionalidad del querer (o del subsiguiente agrado) encontramos la adecuación o inadecuación a su término, y de ellas sabemos por percepción interna, al igual que sabemos intuitivamente acerca de la evidencia de los juicios verdaderos.

“Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia, que consiste en amarlo, es el justo o correcto. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra” (Brentano, 1989: 30).

Para Brentano el valor consiste, pues, en la corrección en la relación de adecuación entre el querer y lo querido, y es dado de modo inmediato en el propio acto de querer correctamente, pues si se retrotrajera la donación del valor a algún otro género de acto subsiguiente, iríamos a parar a un inevitable regressus in infinitum (si para saber que una adecuación querida es correcta necesitaríamos de otro acto de adecuación, necesitaríamos a su vez de un nuevo acto para saber que esta segunda adecuación es también la correcta, y así sucesivamente).

“En el caso del odio al error y del amor a la intelección, el agrado natural es un amor superior caracterizado como justo (*richtig*). Observamos, pues, al encontrarlo en nosotros, que su objeto no solo es amado y amable y que la privación de su objeto no solo es odiada y odiable, sino también que aquel es digno de amor (*liebenswert*) y esta digna de rechazo; esto es, que aquel es bueno y esta es mala” (Brentano, 1989: 34).

La objetividad del valor es para Brentano, en conclusión, el supuesto necesario que hace objetivos los actos de querer el conocimiento verdadero y de rechazar el error (o cualquiera de los otros ejemplos), calificándolos de correctos, así como de incorrectos a sus contrarios.

Y mientras lo verdadero se da en la evidencia, lo bueno se da en los actos de preferir, y en consecuencia comparativamente, tanto respecto de su privación como respecto de lo que es también bueno, pero de condición inferior. Así lo expone en el siguiente texto:

“Lo que es verdadero lo es en todos los casos por igual; pero no todo lo bueno es igualmente bueno, y lo ‘mejor’ no quiere decir otra cosa que lo preferible a otro bien, esto es, lo que con preferencia justa es preferible a toda otra cosa buena por sí misma” (Brentano, 1989: 37).

Sin embargo, ni “verdadero” ni “bueno” son, pese a las apariencias, términos predicativos, sino que su uso primario es atributivo.

En efecto, tanto lo verdadero como lo bueno, en tanto que predicados, coinciden en no designar propiamente *determinaciones* objetivas, al modo de “rojo”, “redondo”, etc., sino que su uso es meramente sincategoremático, como en las expresiones necesitadas de complemento (artículos, preposiciones, determinativos...), o, dicho de otro modo, se comportan como las predicaciones modales existenciales: en vez de añadir una nueva nota, dan expresión a la posesión de cierto carácter elemental o no reducible, dado concomitantemente con el término intencional, ya sea la evidencia en determinados juicios cuando se trata de la verdad, ya la corrección o justeza ínsita en ciertas formas de querer o de rechazo cuando lo que se expresa es el bien.

“Si llamamos a un objeto bueno, no le otorgamos con ello un predicado objetivo, como cuando denominamos a algo rojo, redondo, caliente o pensador. Ocurre con las expresiones bueno y malo a este respecto como con ‘existente’ y ‘no existente’. No queremos con ellas añadir a las determinaciones de la cosa concerniente una determinación más, sino que queremos decir que quien juzga con verdad reconoce cierta cosa y rechaza otra. También cuando llamamos buenos a ciertos objetos y a otros malos no decimos sino que se comporta correctamente quien ama los unos y rechaza los otros” (Brentano, 1978: 144).

En la adecuación de los sentimientos a sus objetos —en que Brentano sitúa, según se acaba de mostrar, el origen del conocimiento moral— encontramos un preanuncio de las hildebrandianas respuestas afectivas de valor, en cada caso en correspondencia con el género de bien que las engendra: la admiración, el entusiasmo, la veneración, el agradecimiento o la indignación son para Hildebrand distintos tipos de respuestas debidas, de acuerdo con el género de bien o de mal al que respectivamente deben responder. Las expresiones son casi las mismas que en Hildebrand, en textos de Brentano como el siguiente:

“Coincidir significa aquí (a propósito de la adecuación en el juicio) más bien ‘convenir’, ‘estar en armonía’, ‘corresponder’. Es como si alguien, en el terreno de la actividad

sentimental, dijera que la justeza del amor o del odio consiste en la coincidencia de la actividad sentimental con el objeto. Bien entendida, esta afirmación sería indudablemente justa; pues quien ama y odia justamente tiene un sentimiento que es adecuado al objeto, es decir, conveniente, correspondiente” (Brentano, 1989: 65).

Ciertamente, la agrupación por Brentano de todas las actividades del sentimiento (*Gemütstätigkeiten*) como especies de amor y odio, paralelamente a las respuestas de valor positivas y negativas, es todavía demasiado genérica, y podría discutirse su exactitud; pero lo que de ella retenemos como adquirido es la exigencia de conveniencia o adecuación entre aquellas actividades y sus objetos, bien sea en la forma positiva o en la negativa.

Un nuevo corolario es que en el acto de preferencia, que hace manifiesto a lo bueno como mejor que..., va implícito el principio relativo a la *composición partes-todo*, como un principio jerárquico peculiar al ámbito axiológico. Decir de A que es mejor que B equivaldría, según ello, a tener a A por más bien o por mayor que B. Se hace, así, patente un orden que no tiene paralelo en los juicios veritativos, y constituye la primera formulación axiomática concerniente a los valores, precedente de los desarrollos ulteriores de Scheler y Hartmann.

Pero el alcance del principio de composición no se limita a establecer que, cuando se trata de un bien, es preferible el todo aditivo sobre las partes constitutivas (y en el sentido inverso, si se trata de un mal); la preferencia correcta alude también a la organicidad entre las partes, la cual introduce, entre otros, los principios variantes del *bonum variationis* y del *bonum progressionis*. He aquí su formulación: 1º) si A, B y C son tres bienes, que despiertan cada uno un agrado similar, diferenciándose en que A y B son de la misma clase (como la pintura) y C pertenece a otra clase (por ejemplo, una obra musical), en vista de la variación es preferible la combinación A-C o B-C a la combinación A-B (principio de la variación); y 2º) dado un proceso que va de un bien a un mal o a un bien inferior y otro que va en el sentido inverso, acumulándose en ambos la misma suma de bien, es preferible el primero, ascendente, al segundo, descendente (principio de la progresión).

Pero hay un ejemplo, tomado de W.D. Ross (*Lo correcto y lo bueno*), que ilustra quizá mejor esta noción de la organicidad de los todos axiológicos:

“Pocas personas vacilarían en decir que un estado de cosas en que A es bueno y feliz y B malo y desdichado es mejor que uno en que A es bueno y desdichado y B malo y feliz, aun cuando A sea igualmente bueno en ambos casos, B igualmente malo en ambos casos, A exactamente tan feliz en el primer caso como B en el segundo, y B exactamente tan desdichado en el primer caso como lo es A en el segundo. La superioridad en valor del primer todo procede, no del valor de sus elementos, sino de la coincidencia de bondad y felicidad en una sola persona y de maldad y desdicha en otra” (Ross, 1994: 88).

Otra inflexión que no sigue sin más la ley de la suma (introducida con posterioridad a la conferencia *El origen del conocimiento moral*), es la de que un mal cometido sin el dolor del arrepentimiento resulta peor que un mal al que se añade el desagrado subsiguiente causado por el arrepentimiento, ya que el arrepentimiento llega a ser liberador.

Las anteriores excepciones nos hacen columbrar que el propio modelo composicional en su conjunto no sea el más adecuado para medir la superioridad e inferioridad de los bienes. Es lo que Husserl habría de poner especialmente de manifiesto. Solamente si se midieran los bienes por el tipo de agrado que conllevan, les sería aplicable la ley de la suma cuando se prefiere el uno al otro. Pero es esta una tesis que involucra un supuesto psicologista, apenas rebasado por Brentano.

En efecto, según Husserl, medir los todos duraderos e intensos según sumas y restas es situarse en un caso límite ideal, pasando por alto los contenidos concretos en los cuales inhiere duración e intensidad, como momentos no separables o partes no-independientes de ellos. Así, el todo valioso vivido duraderamente no es descomponible en fragmentos de duración, ni tampoco la intensidad se puede desgajar a modo de parte de la propiedad del todo a la que caracteriza (intensidad en el tono, en la altura, en la frecuencia... de un sonido, por ejemplo). Pues la unidad axiológica del todo duradero e intenso, si bien se funda en las partes también duraderas e intensas, se manifiesta irreductible a

ellas; el todo valioso no es una suma de sus partes, sino un *producto*, es decir, algo nuevo resultante de ellas. No se llega, mediante las leyes aritméticas —analíticas— de los componentes, como son la intensidad y la duración, al todo intenso y duradero.

“Por lo demás, quisiera mencionar que, al traer a colación el tiempo y la intensidad, se sobrepasa la esfera de leyes propiamente analítica. En la (nueva) esfera se habla de valores en general, pero que exista y sea valorable lo temporal y lo intenso, eso no concierne precisamente a la esfera del valor en general, a la que restringe” (Husserl, 1988: 99).

En este texto, además de trasladar Husserl el centro de atención del dato psicológico de la valoración al valor (distinción que, en su opinión, le pasó inadvertida a Brentano), hace hincapié, a través del examen de la temporalidad y la intensidad en los contenidos, en la necesidad de completar la Axiología analítica o formal con una Axiología material, a cuyos conceptos no se llega desde las leyes carentes de contenido de la primera. Pues las propiedades formales aditivas de los contenidos, como son las relativas a la temporalidad y la intensidad, restringen la noción material irreductible del valor en general, en el que inhieren. A la diferencia entre ambas Axiologías se dedicará el próximo epígrafe.

La segunda observación crítica de Husserl se basa asimismo en el lastre psicologista, que aqueja ahora a las nociones de evidencia y de corrección en el querer, tal como las entiende Brentano. Ambas serían dadas en la percepción interna, en la que encuentran su certificación como verdaderas. Pero, presentadas en estos términos, se convierten en caracteres inexplicablemente adherentes al acto que los percibe, ya que son lo percibido como auténtico, pero sin ser el término intencional del acto de conocer ni del acto de querer, sino más bien un contenido inmanente indudable que los acompaña. Para Husserl esto es una construcción psicológica que se sustrae a los datos fenomenológicos. Pues solo la donación intencional del correlato en el correspondiente acto podría legitimar tanto la evidencia como la corrección en el querer, sobreponiéndose así definitivamente a las explicaciones psicologistas.

“Desde luego así como en la Teoría del conocimiento de Brentano la evidencia es un carácter meramente postulado y por completo inconcebible, que tiene la asombrosa propiedad de prestar al juicio al que adhiere el carácter de la corrección, exactamente igual este análogo de la evidencia en la esfera del sentimiento llega a ser un misterio, un carácter del amor que asombrosamente —ya que no se añaden más análisis— caracteriza a este como correcto. Brentano llegó a su teoría más por medio de una construcción que por medio de análisis fenomenológicos” (Husserl, 1988: 344).

No parece, en cambio, que la crítica de Max Scheler a la concepción de la bondad moral como corrección juzgada haga justicia a la posición de Brentano. Como conclusión de esta crítica a Brentano, arguye Scheler que

“el acto volitivo moral, por consiguiente, *no* es bueno o malo simplemente porque recaiga o ‘pueda’ recaer sobre él una apreciación correcta o incorrecta. Antes al contrario, toda posible apreciación ha de cumplirse en el ser dado de la *cualidad de valor* que reside en la realización de ese acto volitivo. Si lo bueno y lo malo residieran solo en la esfera del juicio y no hubiera *hechos independientes* de la vida moral, podría en definitiva construirse sobre *cualquier* clase de nuestra vida moral fáctica una ‘idea’ que nos fuera agradable” (Scheler, 2001: 269).

Ciertamente, como ya había mostrado Husserl, Brentano no llegó a diferenciar nítidamente la cualidad valiosa respecto del valorar, dando así ocasión a las versiones psicologistas de su teoría de la corrección del acto; pero también hay que destacar que para el filósofo austríaco la corrección en el querer no proviene de un acto de juzgar sobreañadido, a modo de una apreciación subsiguiente al querer y que dotara a este de su condición moral —según le atribuye Scheler a la teoría de la apreciación representada por Brentano en el segundo párrafo del texto citado—, sino que es una corrección dada en el propio acto de querer, cuya intencionalidad no confunde Brentano en modo alguno, según se ha podido ver más arriba, con la intencionalidad del juzgar.

Pero ¿en qué sentido sobrepasa Husserl definitivamente el psicologismo heredado del valor, no obstante partir, igual que Brentano,

de los actos estimativos en que fenomenológicamente es dado el valor a la conciencia?

1.2. Axiología y práctica en Husserl

Para Husserl los valores son predicados de segundo orden, fundados en la capa de los predicados naturales o de primer orden y adherentes al mismo sujeto lógico-gramatical que estos (su fórmula general es “A, que es b, es V”, donde b está por un predicado físico y V por un predicado axiológico). Así, pues, sobre los entes dados espaciotemporalmente y pertenecientes al mundo de la causalidad natural se monta noemáticamente un peculio especial de determinaciones de primer orden, tales como “grande”, “azul”, “cuadrado”, etc..., y sobre los estados de cosas resultantes recaen a su vez las determinaciones valorativas, del tipo de “grato”, “bello”, “admirable”, “detestable”, etc., correlativas del sentido estético.

Sin embargo, ¿cómo transitar desde estos adjetivos estimativos a su acepción específicamente ética (como “bueno”, “meritorio”, “laudable”...), orientadora de la praxis, según la cual los podemos emplear también?

Husserl hace especial hincapié en la diferencia específica entre los predicados estéticos y los predicados éticos, que no ha sido tenida suficientemente en cuenta por aquellos autores que desde Hume han asociado los predicados morales a un sentimiento peculiar, ya fuese de aprobación, simpatía (Adam Smith), deseo de autoconservación y seguridad (T. Hobbes)..., pero en todo caso tan intraducible a términos de racionalidad práctica como las expresiones objetivas correlativas del variable agrado subjetivo. Como resultado de esta diferencia de principio, son éticas para Husserl aquellas determinaciones valorativas que, compartiendo con las demás el carácter noemático-objetivo, sean encontradas por la razón en su vertiente práctica, en la medida en que la razón pertenece a priori al sentido del querer y del actuar.

Si bien esta tesis no admite demostración directa, tampoco puede ser negada, ya que ello se haría al precio de la contradicción interna

entre el sentido del acto de afirmar (o negar) y lo que con él se pretende sostener, a saber, que no hay un ejercicio práctico de la razón y, por tanto, que no tienen validez las afirmaciones ni las negaciones. Tal es la crítica interna que dirige Husserl a las explicaciones psicologistas de lo práctico-valioso, en tanto que abocan al relativismo y escepticismo y ambos son inconsistentes como tesis, toda vez que la negación de la validez universal de la razón habría de ser propuesta y formulada por la misma razón.

Sin embargo, esta inconsistencia del psicologismo práctico no es meramente formal, como la que afecta al escepticismo teórico. Pues mientras en este segundo ámbito de absoluta universalidad la objetividad es la sede de las categorías lógico-formales, sin las que no cabría enunciado teórico alguno, las objetividades y conceptos de alcance práctico (tales como medios y fines, bien por sí y bien por otro, acto de estimar y lo estimado en él como cualidad objetiva...) conciernen más bien a la función de la razón relativa a la actuación, y es por tanto solo en su aplicación a la esfera práctica donde se pone en evidencia el sinsentido de la negación de toda validez a las leyes racionales a priori. No se trata, pues, todavía de que hubiera una disonancia entre los principios y la conducta, sino de la contradicción inherente a que sea la razón la que niegue de entrada validez a los principios racionales de conducta.

1.2.1. Leyes axiológico-formales y práctico-formales

La tarea que aguarda a Husserl es la de indagar las leyes axiológico-prácticas en las que se acredite la razón de fines como restrictiva de la razón en su uso primero o válido para todo posible objeto. Pero antes se harán algunas precisiones en relación con estas leyes.

Las diferencias entre lo debido y lo no-debido se aplican a la actuación de un modo normativo a priori, es decir, cualesquiera que sean los objetos particulares sobre los que versen decisiones y acciones, los cuales dan concreción a las leyes axiológicas y prácticas a priori. La

normatividad a priori implica su procedencia de la razón. Por ello, para actuar bien (o mal) no basta con la coincidencia (o discrepancia) de hecho o contingente con un estado de cosas previsto, sino que es el propio actuar el que ha seguir o, en su caso, contravenir su guía racional. En los términos de la Ética clásica, hablaríamos de una conformidad formal, y no solo material o de hecho, con la norma de actuación. O con otros términos: no basta con querer lo bueno, si no le ha precedido su discernimiento en tanto que bueno, como tampoco —en el plano lógico— basta concluir correctamente, si ello ha ocurrido por acaso, sin necesidad *interna (vi formae)*.

“Infringir tiene siempre referencia esencial a predicados racionales específicos. Tan pronto como se mezclan las leyes de los objetos con las leyes racionales, hablar de infringir pierde su sentido... Las leyes éticas no son leyes de cosas (Sachgesetze) para el actuar, en otro caso no habría otra actuación que la que ellas exigen; sino que sobrepasan de modo ideal las leyes meramente empíricas o aprióricas relativas a las conexiones naturales efectivas o posibles, ya que no regulan el ser de las acciones como cosas, sino que se ocupan con normas de un deber” (Husserl, 1960: 34).

Según este texto, los predicados de la razón práctica no se rigen por objetos ya dados como existentes, sino que integran el área de lo debido, de lo que no ha sido puesto todavía en la existencia. Como consecuencia de la presencia de lo valioso-debido y todavía no realizado, las diferencias de valor dadas en los actos de preferir no son medibles — como había supuesto Brentano— porque son diferencias en las cualidades objetivas que especifican a aquellos actos: no prefiero un agrado a otro, sino una a otra cualidad valiosa. De este modo, Husserl no suscribe tampoco la posición kantiana de que las diferencias en el placer debidas a los objetos sean solo cuantitativas o de grado, y da un paso más respecto de la ambigua caracterización del agrado en Brentano.

Cuando trata de hacer patentes las leyes axiológico-formales, descubre Husserl que el paralelismo con las leyes lógicas no es total. Pues frente a la oposición lógica de contradictoriedad entre afirmación y negación, la oposición axiológica correspondiente es de contrariedad (el valor negativo es una cualidad dada, no la simple negación del positivo,

como en la oposición de contradictoriedad). De aquí se sigue que el principio axiológico válido no es el de tercio excluso (“entre la afirmación y la negación no hay término medio”), sino el que Husserl denomina principio de cuarto excluso: un objeto puede ser axiológicamente positivo (1), negativo (2) o adiaforon, indiferente (3), sin que quepa una cuarta posibilidad.

“Si M es una materia cualquiera, entonces (y siempre dentro de una región axiológica cualquiera) es verdadero uno de los tres casos: o que M es materia de un valor en sí positivo o de uno negativo o de que es en sí libre de valor. También para la esfera de los valores en sí y de las libertades valorativas tenemos aquí un análogo del principio de contradicción y del principio de tercio excluso, solo que este último es una ley de cuarto excluso” (Husserl, 1988: 88).

Si se busca una analogía lógica, se halla en la diferencia entre materia o contenido y cualidad o posición en el juicio (ya sea afirmativa o negativa) y las posibilidades de combinación entre ambas. En efecto, por relación a la materia enunciada se excluyen, como tres únicas posibilidades, la afirmación, la negación y la modificación de neutralidad, que enuncia lo juzgado sin tomar posición ante ello. De modo paralelo, una cualidad axiológica (bueno) puede ser negada tanto por la contraria (malo) como por la ausencia de valoración (lo indiferente). La conclusión husserliana es que la materia axiológica está implícita como motivadora de los actos en las leyes axiológico-formales; o, dicho de otro modo, la valoración positiva o negativa no se sigue formalmente de la negación de la opuesta, sino más bien por relación al contenido, que como motivo subyace a los actos de valorar y de querer.

También la diferencia entre valores en sí y valores relativos o subordinados, lejos de ser meramente formal, es posible por referencia a una materia valorada, en la que se funda de un modo axiológico —y no por virtud de una conclusión lógica— el valor subordinado. Así lo manifiesta el hecho de que la forma de exponer esta derivación no sea lógicamente conclusiva: “Si A, entonces V, y si V es un valor (en sí), A también lo es (valor subordinado)” (lógicamente no es concluyente el paso de lo condicionado a la condición). Es el valor V el que se transmite

a A por virtud de la relación que A guarda con V, mientras que en el orden lógico la derivación procede a la inversa, de A a V (modus ponendo-ponens).

Veamos otro ejemplo. Solo atendiendo al todo material en que se inserta el valor (lo majestuoso de una montaña, lo bello de un cuadro, etc.) es posible diferenciar entre los valores de aquellas partes que son momentos no-independientes del todo y los de aquellas otras partes que funcionan como valores separables o por sí mismos, eventualmente contenidos en un todo. En el segundo caso, el brillo del oro por el sol no da al sol un valor meramente utilitario, ni no-independiente en cualquiera de sus modos, sino que es un valor independiente, separable de la conexión; en cambio, el color o la figura solo son portadores de valor en el todo unitario en que se integran.

Las leyes formales de la valoración son el índice de que la valoración pertenece a la razón, sin que por ello se confunda con el acto intelectual de representar, ni con el juzgar conectivo de representaciones. El valor es objetivado por el entendimiento, con una participación afectiva, en el valorar o estimar, no en un acto objetivante posterior al valorar, ni en una percepción concomitante relativa a la corrección de la valoración, al modo como lo entendía Brentano; sino que el conocimiento intelectual axiológico se manifiesta en el correspondiente juicio, en tanto que, en vez de ser una constatación subsiguiente al valorar ya cumplido, pertenece al propio valorar, toda vez que se dice mentalmente “A es bueno” cuando se hace la valoración. Solo así es posible que el entendimiento guíe con sus leyes formales también el valorar y que los valores incrementen predicativamente a sus sujetos lógico-gramaticales. La razón en su sentido más amplio incluye, por tanto, también la modalidad axiológica.

“A fin de cuentas, también aquí como en todas partes es el entendimiento, aunque bajo una cierta coparticipación del estado de ánimo (Gemüt), el que pone los objetos, los valores, los aprehende intuitivamente de modo inmediato y posteriormente hace sus enunciados sobre ellos” (Husserl, 1988: 253). “Hay una razón valorativa que por esencia es constituyente en términos absolutos para cada objetividad valiosa” (264).

Pero las leyes formales pueden ser no solo axiológicas, como las anteriores, sino también prácticas; estas segundas se edifican sobre las primeras, sobre la base de la conversión de un contenido valioso en fin pretendido por la voluntad. Así, si lo valorado no es bueno, el quererlo —en el sentido del proponerlo por la voluntad— tampoco puede serlo, aunque, por otro lado, no baste con la valoración adecuada para la corrección en el acto de querer, como fin práctico, lo valorado. *Lo voluntario añade a lo valorado su constitución como alcanzable para la voluntad tras la deliberación.* De este modo, el fin voluntario consolida la racionalidad ínsita en el valorar, al tener que ser contrastado aquel con los otros valores entre los que se sitúa el acto de preferir y con los medios implícitos en su consecución. Esta distinción husserliana entre el momento axiológico y el momento teleológico-práctico —no obstante su coincidencia material— es también puesta de relieve por Nicolai Hartmann en su *Ética*.

Las leyes práctico-formales son leyes de motivación en los actos. Esto es posible porque los actos son notificados simultáneamente a su significar lo objetivo, según había puesto de relieve Husserl desde la 1ª de las *Investigaciones Lógicas* (así, al aprehender lo que el otro me comunica, aprehendo a la vez sus vivencias, notificadas en el acto de comunicarme algo). De este modo, el acto de querer los medios es motivado por el acto de querer los fines, análogamente a como juzgar la conclusión a la luz de las premisas (o concluir) viene motivado por el asentimiento a estas. También alegrarse y entristecerse son actos motivados racionalmente por el agrado y el desagrado psíquicos respectivamente: pues es una conexión práctica racionalmente fundada que no se pueda —patentemente no en el sentido de un no poder psíquico, sino en cuanto racionalmente motivado— sentir agrado por el estado de cosas A y no alegrarse de que A exista.

Otro ejemplo de una ley racional del querer es que solo se puede decidir lo que no es todavía. O bien, es igualmente válido a priori que no se puede esperar, si falta la verosimilitud de lo que se espera: es la sospecha de que lo bueno llegue a ser, lo que motiva racionalmente la esperanza.

Así, pues, de estos ejemplos se sigue que en la motivación práctico-racional se enlazan lo intelectual y lo valorativo, siendo las leyes

intelectivas las que rigen para los órdenes axiológico y práctico y los fundan.

Las leyes formales prácticas son formales en la medida en que prescinden de las diferencias categoriales entre los bienes, así como entre las voliciones, quedándose con la mera forma: tales son, por ejemplo, “si se quiere A, no se puede querer no-A”, “lo bueno que no existe es objeto de deseo”, “quien quiere el fin, quiere los medios en tanto que medios”... Pero no por ello las nociones prácticas, como la diferencia entre querer y desear, la conexión entre querer el fin y querer los medios, etc., son vacías o indiferentes a todo contenido determinado, como es el caso de las leyes lógico-analíticas; por el contrario, las leyes prácticas se refieren solo a actos de voluntad, no a cualesquiera correlatos objetivos. En este sentido, al igual que las leyes axiológico-formales, las leyes práctico-formales se fundan en unos contenidos o materias, especificadores de los actos de voluntad. Es lo que me ocupará en el próximo epígrafe.

1.2.2. La Axiología y la Práctica materiales en Husserl

Sin embargo, la Axiología y Práctica materiales apenas son abordadas de modo expreso y directo por Husserl. Según Alois Roth, todo apunta a una diversificación jerárquica de los valores pareja a la diversidad en las correspondientes regiones: naturaleza exterior, organismo viviente, personalidad, sin que el valor, como objeto reiterado en sucesivos actos de conciencia, se confunda con los soportes exteriormente individuados que lo albergan. Justamente el desarrollo de la Axiología material es el eje de las éticas de Scheler y N. Hartmann, pero, a la inversa que Husserl, pasando por alto las conexiones formales intelectivas y objetivantes, que para Husserl significaban el fundamento representativo concomitante de la valoración. No solo entenderán el sentir intencional (*Fühlen*) como carente de base representativa, sino que acabarán aislando los valores como un ámbito de objetos propios, en

vez de adherir como predicados a soportes previamente dados. Habrá ocasión de estudiarlo en el próximo capítulo.

Volviendo a los análisis husserlianos, la materia especificadora de los actos valorativos es lo que guía el cumplimiento cognoscitivo de los valores en los actos no objetivantes correspondientes. Es este el aspecto que se va a examinar a continuación partiendo de algunos interrogantes: ¿Cómo se hace presente el contenido valorativo en unos actos que no son objetivantes? Y si es posible hacerlo presente, ¿no supone esta presencia de los valores representados la conversión de aquellos actos en objetivantes, y por tanto la negación de su carácter posicional específico como actos no objetivantes? Y antes que nada, ¿cómo se fundan los valores en actos representativos?

La relación de fundamentación de las determinaciones valorativas en las objetividades no axiológicas significa que las segundas, en tanto que fundantes, pueden entenderse sin las primeras o fundadas, pero no a la inversa. Es lo que no ocurre, por ejemplo, en los predicados geométricos de los objetos naturales, por cuanto, en vez de añadirse a la cosa fenomenal, pertenecen a su esencia, mientras que los predicados axiológicos rebasan la esfera de pertenencia del objeto natural. En este sentido, la capa dóxico-natural y la capa axiológica no interfieren ni se puede decir tampoco que las objetividades presentes en las segundas incorporen las primeras, a la manera como las articulaciones sintácticas hacen entrar en el todo fundado las objetividades fundantes entre las que median. Tan solo cabe una conversión posterior de lo valioso en un modo de ser, es decir, una actualización de los caracteres posicionales o dóxicos implícitos en lo valorado, como aquello *que es valorado*.

Pero el reverso de lo anterior es que lo valorado obtiene cumplimiento en modos propios de aparición (*Erscheinungen*) del objeto único e idéntico con el que se recubren las valoraciones fundadas. En otros términos: lo que la valoración valora, es lo mismo que lo que la representación fundante objetiva. La continuidad entre ambas se debe a que se mantiene como base (*Unterlage*) de la valoración en la que esta se cumple el mismo sujeto que ya se presentaba antes de aparecer como término valorado. El valorar se entreteje con el representar implícito en él, al versar ambos sobre un mismo objeto y cumplirse en él las propiedades significadas con los términos valorativos. Por esto, la

distinción entre unas y otras determinaciones —las representativas y valorativas— no alcanza a dos géneros de apareceres, sino más bien al respectivo cumplimiento que un mismo aparecer otorga a distintas posiciones, las unas representativas u objetivantes y las otras axiológicas o no objetivantes. Lo que hemos de despejar a continuación es, pues, la noción de cumplimiento en su aplicación a los actos no objetivantes, en tanto que cumplimiento equivale a la donación cognoscitiva del término intencional.

La clave está en que en la síntesis de cumplimiento cognoscitivo el valor mentado se recubre con la objetividad fundante no valorativa, posea o no carácter posicional (es posicional si se trata de un valor afirmado, mientras que es neutral en el caso, por ejemplo, del agrado estético proporcionado por la representación pictórica, en que prescindo de tomar por existentes a las figuras representadas). Entre lo valorado —dado en el acto no objetivante fundado— y lo previamente representado —dado en el acto fundante— hay identidad o recubrimiento: no es una *identificación* como acto categorial sintético, sino un mantener como base de la valoración a un sujeto lógico-gramatical *idéntico*.

“Lo que el valorar valora es precisamente lo mismo que lo que la objetivación objetiva, lo que en ella es percibido, representado, juzgado, etc.” (Husserl, 1988: 322).

Las diferencias fenomenológicas entre el cumplimiento de unos y otros predicados solo pueden venir, por tanto, del distinto modo como se enlazan con su sujeto común. Mientras la mera representación, la percepción o el juicio se agotan en su dirigirse a algo objetivo, en la alegría, como ejemplo de acto axiológico, cabe distinguir entre la cualidad de acto y el “estar dirigido a” que se le añade. El objeto de la alegría es aquello *por lo que* la alegría como acto se cumple. La alegría no consiste en estar dirigido a lo objetivo, sino que en ella el objeto es aquello que hace auténtica a la alegría como acto no objetivante.

La referencia que acompaña al acto fundado no se identifica aquí con el acto fundado, sino que se hace manifiesta en él indirectamente o en virtud de su carácter fundado; en cambio, en la percepción el juicio

sobre lo percibido como idéntico en los distintos apareceres no acompaña al acto de percibir, sino que es su explicitación predicativa posterior. O también: mientras en el acto objetivante la referencia a... no se muestra descriptivamente en su contenido, por identificarse el acto con ella, en el acto axiológico fundado la referencia ha de hacerse explícita, al estar subyacente al acto.

“En la percepción la referencia al objeto percibido no significa nada mostrable en el percibir mismo, sino que, en un representar y pensar reflexivos y evidentes, transformamos la percepción en una conexión perceptiva anudada por medio de una conciencia de identidad... ¡Qué distinto en la alegría y en todos los actos fundados de un modo semejante! En ellos el estar-dirigido quiere decir algo que se documenta (*bekundet sich*) en el propio acto en virtud de su estar fundado” (Husserl, 1988: 336).

Los actos objetivantes no versan sobre algo previo a lo que es dado en ellos; por el contrario, los actos axiológicos despliegan su intencionalidad *por medio de* la representación fundante. Si en el caso de los juicios los actos fundantes entran a formar parte —como materia sintáctica— de los actos fundados que son los juicios, en los actos axiológicos la referencia a la objetividad fundante —al estado de cosas— es indirecta, haciéndose explícita como tal referencia (“alegría *por...*”). Por tanto, el carácter no objetivante de la intencionalidad axiológica se manifiesta en que el valor que la especifica solo puede venir dado como predicado de segundo orden, cuyo soporte a su vez ya se ha hecho presente en otro género de acto, que es el que interviene como objetivante en relación con el valor fundado.

En razón de esta diferencia no se corresponden necesariamente las variaciones fenomenales en el modo de ser dado lo representado fundante con las variaciones que se refieren a la presentación del valor fundado: así, lo deseado puede serlo en bloque, globalmente, o bien explicitando sus momentos, diferenciadamente: no se trata solo de que se lo pueda objetivar posteriormente, atribuyéndole nuevas determinaciones, sino de sus modos de ser dado en los actos fundados correlativos. Pero, ¿se salva con ello la unidad del género acto, más acá

de las diferencias específicas entre actos objetivantes y no objetivantes? (era el segundo interrogante planteado).

Al no ser dado el valor a modo de un objeto, queda salvaguardada la especificidad del acto axiológico, no objetivante. Y la unidad genérica del acto, extensiva a los actos objetivantes y a los no objetivantes, se patentiza en la dirección *teleológica*, común a ambas especies, que se hace manifiesta en el proceso de cumplimiento. En efecto, el deseo, la alegría, la esperanza, etc... se van plenificando, y probando así su autenticidad como actos, a medida que se hace patente sucesivamente lo deseado, etc... como digno de ser deseado, etc..., sin que para ello basten las representaciones dadas en las objetivaciones que son subyacentes a aquellos actos. De este modo, se comprueba la existencia de una intencionalidad específicamente axiológica, cumplida según leyes de la razón, paralelas a las que rigen para la intencionalidad que es solo representativa, pero sin que ello comporte confusión entre la intención objetivante y la intención axiológica.

“Con ello no se hace intuitivo, por cierto, meramente el representar, sino que el valorar vacío y vago se transforma en un valorar propiamente dicho, que cumple su intención valorativa” (Husserl, 1988: 343).

En conclusión, para Husserl el valor es el correlato de la intencionalidad valorativa, con un cumplimiento específico como acto posicional, y viene dado en un juicio. Este juicio no es la constatación del valorar ya cumplido, sino que pertenece inseparable y esencialmente al valorar en los términos de “A es bueno”, en la medida en que hay una razón valorativa que por esencia es constituyente de un modo teleológico para la objetividad valiosa.

* * * * *

Por lo que se refiere a las limitaciones de la Axiología y Práctica husserlianas, G. Kalinowski se ha referido a la deficiente conexión en Husserl entre valores y normas, al ser interpretados en términos de equivalencia lógica. Pero las operaciones lógicas posibles con el functor “debe” no son las mismas que las que admite el “valor”.

Para Husserl la negación de un enunciado de deber (“un profesional no debe ser taimado”) no es la contradictoria del enunciado de deber “un profesional debe ser leal”, ya que los predicados “leal” y “taimado” no se oponen contradictoriamente, sino que expresan cualidades axiológicas contrarias. Pero este análisis husserliano es incompleto, pues restringe la negación al functor “debe” y a los predicados opuestos de valor, pasando por alto que la negación de la norma entera es un tipo peculiar de norma, con carácter prohibitivo. La negación que recae sobre el deber no se reconduce sin más a la oposición entre las cualidades valorativas que fundan el deber, sino que es el “deber que no”.

Que hay una oposición no contradictoria entre “deber” y “deber que no”, paralela pero no idéntica a la que hay entre “valor positivo-negativo”, se confirma por el hecho de que, así como entre el valor y el antivalor está lo adiáforon, también entre el deber prescriptivo y el deber prohibitivo se sitúa la permisión deóntica bilateral, como norma permisiva a la vez de ser y de no-ser. Así como lo adiáforon es excluyente a la vez del valor y del antivalor (“fumar en un departamento para fumadores es adiáforon, si no fumar... también lo es”), análogamente lo permitido como modo deóntico no es negación de lo prohibido ni de lo obligatorio, sino que lo que niega es su disyunción inclusiva: “está permitido lo que, no estando prohibido, no está obligado, y lo que, no estando obligado, no está prohibido”. Pero la interpretación restringida por Husserl de la negación deóntica en términos de la negación axiológica le impidió destacar la permisión bilateral como modo deóntico intermedio, paralelo al tercero axiológico.

Esta omisión va conexa con la no consideración de la diversidad en los funtores negativos, a la que se refiere Kalinowski:

“A la ignorancia de la dualidad radical de la permisión deóntica se añade en Husserl el desconocimiento de la pluralidad de negaciones que intervienen en la lógica de normas... Habría debido distinguir la negación de la norma entera, que simbolizamos mediante el signo ‘-’ colocado delante del paréntesis abierto sobre la norma, de la negación que forma parte del functor ‘no debe’ y de su sinónimo ‘no puede’. Estas dos negaciones solo gramaticalmente son solo una. Porque la expresión ‘no’ es en este caso una expresión lógicamente sincategoremática, que no tiene por sí sola significación propia y que solo la adquiere si se añade a la expresión ‘debe’ o ‘puede’ y en unión con ella” (Kalinowski, 1965: 119-120).

1.2.3. De una ética de valores a una ética de fines

Los dos componentes del acto valorativo son para Husserl el correlato objetivo y la toma de posición específica (*Stellungnahme*), motivada por el valor objetivo. Sin embargo, no le fue posible establecer comparaciones objetivas entre las materias axiológicas, objeción que le dirigió Moritz Geiger y a la que acabó asintiendo. De aquí que, en su siguiente etapa, ponga en el primer plano la toma de posición, que hace posible la actuación por fines, y deje en la sombra el elemento material axiológico, que le es inseparable. Pero los fines voluntarios incluyen a su vez una renovación en la voluntad, cada vez que esta los actualiza en unos u otros propósitos inmediatos y se endereza según ellos en las situaciones cambiantes en que ha de actuar.

En las *Lecciones dedicadas a Fichte* Husserl toma del filósofo idealista de Jena la vinculación de los fines particulares en la unidad moral de un fin último. La propia naturaleza, en vez de ser una realidad marginal y ajena a la realización moral, es asumida desde el punto de vista práctico-finalista, al plasmar en ella el yo práctico sus sucesivas tareas, como límites parciales que él mismo va superando cada vez que se propone nuevos fines.

“Hemos cumplido una explicación del sentido de la naturaleza, del todo de la naturaleza, del sentido de su realidad como naturaleza material y como escenario de un mundo

humano, al entenderla como necesidad teleológica, al hacer inteligible para qué está y al probar en el telos último su razón de ser: pero esto, y no otra cosa, pretende el idealismo alemán y en primer lugar el de Fichte” (Husserl, 1987: 278).

De la serie de artículos *Kaizo* importa aquí en especial el tercero, por cuanto toma en cuenta el principio de la renovación (*Erneuerung*) moral, como necesaria para el desarrollo característicamente humano. En la renovación el hombre abandona los fines vitales unitarios que son insuficientes, relativizándolos desde un telos más comprensivo. De este modo, los fines parciales solo adquieren su condición ética personal cuando se incorporan al valor moral absoluto, ya que las formas de vida referidas a ellos no llegan a ser incondicionalmente válidas para toda acción libre: los imperativos que fundan son solo hipotéticos.

“Para el ser humano que se ha elevado al estadio ético, todas las formas de vida susceptibles de valoración positiva pueden seguir siendo valiosas solo en razón de que se ordenan a la forma de vida ética y de que en ella encuentran no solo una conformación adicional, sino también la norma y los límites de su último derecho” (Husserl, 2002: 30).

El enjuiciamiento normativo se manifiesta en la vida humana a propósito del obrar dirigido a fines, con los que puede abarcar una parcela más o menos amplia. Los hábitos actúan en el trasfondo de los fines próximos de los actos, y es a tenor de aquellos como el sujeto determina y modifica los fines más inmediatos:

“En la autovaloración el hombre se enjuicia a sí mismo como bueno o malo, como valioso o carente de valor. Valora sus actos, sus motivos, sus medios y sus fines, llegando hasta los fines últimos... Finalmente valora también su propio ‘carácter’ práctico y sus peculiaridades de carácter..., en la medida en que determinan el tipo y la dirección de su posible acción, tanto si han precedido a toda actividad, cual hábito anímico originario, como si surgieron de la práctica o incluso del aprendizaje y el ejercicio de ciertos actos” (Husserl, 2002: 24).

Destacaré dos implicaciones de la finalidad en la actuación, resaltadas por el propio Husserl.

En primer lugar, *la presencia de la voluntad en la forma de la universalidad*, al actuar *por fines*, desde ellos. La voluntariedad reside en que el hombre toma distancia ante las inclinaciones y afectos, los pone en cuestión, los valora... antes de tomar una decisión; a su vez, las decisiones ya tomadas pueden ser refrendadas o inhibidas en nuevas decisiones. La voluntariedad significa algo así como que la voluntad podría decir “volvería a tomar esta decisión en las mismas circunstancias”, en vez de quedar presa en la corriente de las vivencias en transcurso.

En segundo lugar, la voluntad de fines viene acompañada de la tendencia (*Streben*) hacia ellos, que busca satisfacerse en la evidencia del fin alcanzado, el cual en un primer momento es solo anticipado. Las reminiscencias aristotélicas son patentes a este respecto. Es una tendencia que ya en las capas inferiores, caracterizadas por la pasividad, se colma, sufre desengaños, sortea resistencias...; pero es en el momento de la libre espontaneidad cuando el sujeto hace conscientes sus fines y resuelve sus eventuales colisiones.

“Pero en el nivel superior, en el de la libre espontaneidad, el sujeto no es ya, como en el inferior, un mero escenario pasivo de la pugna entre motivos enfrentados, cada uno con su fuerza particular. Aquí el sujeto contempla en conjunto su vida, y como sujeto libre aspira a conciencia, y de distintas formas posibles, a configurar su vida como una vida satisfactoria, vida ‘dichosa’” (Husserl, 2002: 26-27)).

El ideal de perfección preside las realizaciones éticas. Se presentan dos paradigmas: junto al ideal *absoluto*, correspondiente a la Persona divina omnipotente con todos sus atributos absolutos, está el ideal *relativo*, al alcance del hombre, atendido a lo mejor racionalmente posible en su actuación. El imperativo categórico es un *tener que* actuar según el ideal de perfección —a diferencia de lo que fuese solo una eventual opción—, y se formula como un actuar conforme a la mejor ciencia y

conciencia (*nach bestem Wissen und Gewissen handeln*). La radicación en el bien moral, medida por el ideal de perfección, ofrece carácter progresivo a partir de una imperfección inicial, de tal modo que si falta el avance, tiene lugar el endurecimiento o estancamiento moral.

“El hombre carga como hombre con el pecado original, que pertenece a la forma esencial del hombre. Como hombre, él es sujeto de la autorreflexión, y sujeto de la toma de posición valorativa y práctica en relación consigo mismo; sujeto, pues, de ‘conciencia moral’, que como tal está bajo una norma absoluta de valor: debe en cada caso decidir su conducta práctica según su mejor ciencia y conciencia; no debe dejarse llevar pasivamente por la inclinación, sino libremente querer el bien y decidirse libremente por el bien, por lo que cognoscitivamente reconoce —aunque quizá en el error— como el bien. Solo así puede ser ‘hombre bueno’” (Husserl, 2002: 48).

En la Serie E III 5 y 6 de los Manuscritos —que data de Septiembre de 1933— se aborda la teleología en toda su universalidad, y se recapitulan las consideraciones anteriores, dándoles un alcance más comprensivo.

En un primer plano, la unidad de un fin es lo que configura la vida humana como totalidad, inscribiéndose en él los fines parciales o más restringidos. Pero también la capa de la pasividad primordial de los impulsos es incorporada a la teleología voluntaria de la vida humana, ya que en la intencionalidad pasiva se hallan fines trascendentes que la voluntad llega a asumir. Por ello, en correlación con el cumplimiento del fin voluntario directriz se da una satisfacción referida a la vida en su conjunto (eine totale Befriedigung).

Los fines particulares reciben su validez del fin englobante de la vida humana; en ausencia de este faltaría a los primeros el fundamento de la necesidad del imperativo categórico. Pues no es solo que el sujeto *pueda* apuntar a eventuales fines optativos, sino que *ha de* unificar su vida desde el fin último, que asigna su límite teleológico a aquellos otros. Y esta necesidad tiene su correlato en las tendencias básicas o primordiales (previas a los actos voluntarios), intencionalmente trascendentes.

No pasó inadvertida a Husserl la traducción a escala macrosocial de las conexiones teleológicas anteriores. La unidad de un pueblo histórico no se destaca ante todo desde su tronco común a través de los meros parentescos genéticos, sino que solo la nueva configuración finalista del proyecto de vida en común, pasando por sus variadas interacciones, es apta para congregar a los sujetos individuales y acomodarse a las nuevas situaciones inicialmente no previstas. Los que habitan en común se verían como extraños mientras falte la conciencia de la subjetividad comunitaria fundada en los sujetos personales.

Husserl expone este principio desde el arquetipo de la comunidad científica, en la que solo la unidad en la voluntad (*Willensverbindung*) del fin común (*des gemeinsamen Zweckes*) hace avanzar la ciencia. Hacer patente el fin vivido por una comunidad como aglutinante para sus miembros corresponde a la reflexión filosófica. La constitución de una comunidad humana según fines es la expresión viviente y personal de la finalización que penetra al mundo de la vida en sus diversas capas sedimentadas y previamente en los niveles de actividad originaria.

BIBLIOGRAFÍA:

ALES BELLO, A., “L’Ética nelle Analisi Fenomenologiche di Edmund Husserl”, *Fenomenologia e Società*, 14/1 (1991), 21-38.

BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, trad. de M. García Morente, Sociedad Matritense de Amigos del País, Madrid, 1989.

BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, F. Meiner, Hamburgo, 1978.

CAIRNS, D., *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

CHISHOLM, R., *Brentano and intrinsic value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

FERRER, U., “La ética en Husserl”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, IV (1991), 457-467.

FERRER, U. (ed.), “Husserl y la teleología”, *Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995).

HOUSSET, E., *Personne et sujet selon Husserl*, P.U.F., París, 1997.

HUSSERL, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana XXVIII, U. Melle (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

HUSSERL, E., *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, T. Nenon y H.R. Sepp (eds.), Husserliana XXV, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002 (título original: *Aufsätze und Voträge 1922-1937*, Husserliana XXVII, 1989).

KALINOWSKI, G., “La logique des normes d’Edmund Husserl”, *Archives de Philosophie du Droit*, 10 (1965), 107-116; “La logique des valeurs d’Edmund Husserl”, *loc. cit.*, 13 (1968), 267-282.

MALIANDI, R., “Axiología y Fenomenología”, *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992, 73-103.

MC ALISTER, L., *The Development of Franz Brentano’s Ethics*, Rodopi, Amsterdam, 1982.

NENON, T., SEPP, H.R., *Edmund Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.

MELE, U., “The Development of Husserl’s Ethic”, *Études Phénoménologiques*, 1991 (7, 13/14), 115-135.

MILLÁN-PUELLES, A., “La teleología del mundo físico y el nexo Brentano-Husserl”, *Revista de Filosofía*, 2ª época, I (1979), 121-139.

PALACIOS, J.M., “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”, *Pensamiento*, 36 (1980), 287-302.

PALACIOS, J.M., “Brentano contra Kant”, *Pensamiento*, 50 (1994), 213-234.

PARK, Ch., *Untersuchungen zur Werttheorie bei Franz Brentano*, J.H. Roll, Würzburg, 1991.

ROSS, W.D., *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, S., *La ética de Franz Brentano*, EUNSA, Pamplona, 1996.

SEPP, H-R., “Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität”, *Husserl im Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, H.M. Gerlach y H.R. Sepp (eds.), Francfort, 1994, 109-130.

SCHUHMANN, R., “Probleme der husserlschen Wertlehre”, *Reports on Philosophy*, 14 (1991), 45-52.

SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1982.

CAP. II: VALOR Y DEBER EN LA AXIOLOGÍA POSTERIOR A HUSSERL (SCHELER, HARTMANN, VON HILDEBRAND)

Max Scheler (1874-1928) llegó a la Fenomenología independientemente de Husserl, una vez que se mostró reticente con el clímax neokantiano en que se había formado en Jena: allí se doctoró en 1897 bajo la dirección de Rudolph Eucken con una Disertación sobre *Las relaciones entre los principios lógicos y los principios éticos*, y se habilitó para la docencia en 1899 con un trabajo sobre *El método trascendental y el método psicológico*. En el encuentro con Husserl en Halle en 1900 ambos pudieron comprobar con grata sorpresa sus coincidencias, sobre todo en punto a la insuficiencia de la intuición solo sensorial —al modo kantiano— para acceder a los fenómenos. Sin embargo, el talante de ambos pensadores era muy distinto y tanto uno como otro mostrarían con el tiempo sus nada desdeñables diferencias (Husserl llegó a decir en carta a Ingarden que Heidegger y Scheler eran sus dos antítesis).

Es significativa en Scheler una inusitada capacidad de diálogo con los adalides del pasado filosófico, con los que se enriquece y a los que transforma desde sus intuiciones eidéticas, así como la profusión de solicitaciones y temas no enteramente desarrollados en sus obras, concernientes no solo a las grandes cuestiones éticas y antropológicas de siempre, sino también a las inquietudes espirituales que marcaban el momento que le tocó vivir (tales el futuro del capitalismo, la reconstrucción cultural de Europa, el resentimiento contemporáneo frente a los valores, el genio militar y el pacifismo, la psicología de las naciones, entre otros); tal vivacidad contrasta con la minuciosidad y exactitud de los análisis epistemológicos de Husserl, a los que Scheler prestó una atención secundaria. La Fenomenología es para nuestro autor solo una fuente más de conocimientos, junto con la Cosmovisión natural y el estado de las ciencias, llegando a quedar progresivamente relegada en sus últimos años.

Tras ejercer como docente privado en Munich desde 1907, debe abandonar la Universidad en 1910 por episodios de su vida privada, retirándose a Berlín como escritor, hasta que en 1919 obtuvo la cátedra de Filosofía y Sociología en la Universidad de Colonia, que regentó hasta unos meses antes de su muerte en 1928, en que se trasladó a Francfort, sin que tuviera allí tiempo de reanudar su actividad universitaria.

En su etapa más fenomenológica el centro de su interés lo ocupa la temática ética y religiosa, como se pone de relieve en *Amor y conocimiento* (1915), *El derrumbamiento de los valores* (1917), *La esencia de la filosofía* (1917) o *De lo eterno en el hombre* (1921). Su tratado fundamental *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* (1913-1916) nos ofrece dos significativas claves ético-fenomenológicas: su concepción de los valores, elaborada en oposición al formalismo kantiano, y su teoría de la persona (por más que para esta segunda sea también significativa *Esencia y formas de la simpatía* [1922-1923, iniciada en 1913]).

Dentro del marco fenomenológico se sitúa también la obra de Nicolai Hartmann (1892-1950), si bien —igual que los otros autores— lo rebasa en su propia línea, y en todo caso se halla más próximo a Scheler y a la dirección realista de Gottinga que a Husserl. Nacido en Riga, cursó allí sus estudios de Medicina y Clásicas, y luego se orientó por la Filosofía en la Universidad de Marburgo, donde acusó la influencia neokantiana de Helmut Cohen, Paul Natorp y Ernst Cassirer. Con estos autores compartió asimismo el interés por la Filosofía de Platón, reinterpretada kantianamente; su trabajo de Habilitación en 1909 versó sobre *La lógica platónica del ser*. Sucedió a Natorp en la cátedra, y en 1921 su adopción hasta cierto punto del temple fenomenológico en su obra *Rasgos fundamentales de una Metafísica del conocimiento* significó la ruptura definitiva con el neokantismo. Su obra sistemática de Ética axiológica data de 1925.

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) nació en Florencia en el seno de una familia liberal. Realizó sus estudios de Filosofía entre 1907 y 1911 en Munich y Gottinga, atraído por el magisterio de Reinach, Husserl y sobre todo Scheler, quien le acercó intelectualmente a la Iglesia católica, y tomó parte activa en el Centro académico que dirigía Teodoro Lipps.

Su tesis doctoral *La idea de la acción moral* (1915), dirigida por Husserl, da inicio a una serie de obras suyas de gran calado ético. El trabajo de Habilitación en Munich, bajo la dirección de Bäumker, trató acerca de *Ética y conocimiento de los valores morales* (1918) y fue publicado, como el anterior, en el *Jahrbuch* (Anuario fenomenológico), en 1921; en él examina el papel del conocimiento intelectual en la adquisición de la virtud y las fuentes de la ceguera moral. Otras publicaciones fundamentales son *Ética* (1953), *Metafísica de la comunidad* (1955), *Sobre la esencia del amor* (1971) o la obra póstuma *Moralia* (1980).

El 1 de Abril de 1914 había pedido su bautismo en la Iglesia Católica, cuyas enseñanzas asimiló en profundidad y exploró en sus escritos subsiguientes; su adhesión entonces a la verdad absoluta encontrada le acompañaría hasta el final de sus días.

Al estallar la Gran Guerra se manifestó contrario a la expansión nacionalsocialista, y le fue posible sustituir el reemplazo militar por servicios prestados en la Cruz Roja. Al término de la guerra ejerció la docencia como Privatdozent en la Universidad de Munich, completando esta dedicación con múltiples conferencias dentro y fuera de Alemania, que dieron a conocer ampliamente sus posiciones contrarias a toda forma de totalitarismo. Esto le obligó a retirarse a Austria cuando el ascenso nazi en 1933; pero el asesinato del Canciller austríaco Dollfuß, su protector, en 1934 le puso pronto en peligro, por lo que tuvo que emigrar —cuando la anexión austríaca— a Suiza y Francia, hasta que se asentó definitivamente en Estados Unidos, desempeñando sus tareas docentes en la Universidad de Fordham y escribiendo allí sus obras éticas más sistemáticas.

2.1. El valor moral y la normatividad del deber en Max Scheler

Scheler entiende por valores unas esencias dispuestas jerárquicamente, que son dadas a priori en el sentir intencional y que

residen en unos depositarios determinados, históricamente variables, a los que llama bienes. Son ejemplos de valores lo agradable de un día soleado, lo bello de una sinfonía, lo noble de una acción, lo sagrado de un acto de adoración a Dios, lo verdadero de un enunciado o la agilidad de un movimiento vital...; pero todos estos valores están en función del valor de valores, que es la persona: los unos, como los éticos, dependen de la persona para ser realizados, otros, como los vitales, dependen de la persona para ser captados como valores.

Scheler aduce asimismo unos criterios para la jerarquización de los distintos ámbitos axiológicos. Según ello, son más altos aquellos valores a) que se comportan como fundantes respecto de otros (por ejemplo, los valores de lo agradable están fundados en los valores vitales, como lo certifica la pérdida del sentido del gusto en quien está enfermo; por tanto, los segundos son más altos); b) son superiores aquellos a los que se debe una satisfacción más profunda; c) los que se presentan como duraderos y permanentes son más altos que los que son efímeros o transitorios; d) son también más altos los que no están asociados a una disposición orgánica determinada, como el valor de lo verdadero o el de lo justo, y e) un valor es más alto que otro cuando el bien al que está adscrito no exige ser dividido para que varias personas puedan participar en él, como ocurre con la verdad o con el valor estético, frente al valor hedónico contenido en un alimento.

Así, pues, el orden jerárquico de las familias axiológicas va de los valores hedónicos a los vitales, viniendo luego los valores espirituales y los religiosos. La divergencia central entre los dos primeros y los dos últimos está en que, mientras la aprehensión de aquellos viene condicionada orgánicamente, los valores espirituales —estéticos, cognoscitivos, éticos y religiosos— están dados en un sentir puro, difiriendo a su vez entre sí en que el término direccional de los valores religiosos es la Persona divina. De este modo, cada modalidad de valor es inseparable de su ubicación en un orden jerárquico a priori.

“Las relaciones más importantes y fundamentales entre las aprióricas consisten en una *ordenación jerárquica* entre los sistemas de cualidades de valores materiales, que nosotros llamamos *modalidades de los valores*, y forman el auténtico *a priori material* para nuestra intuición de valores y preferencias” (Scheler, 2001: 173).

Estas diferencias jerárquicas entre los valores no son posteriores a su donación aislada, como si solo luego se les aplicaran los criterios examinados; por el contrario, la demostración de cada dominio de valor se refiere a ellos en conexión con los demás y a través de los actos relacionantes del preferir y el posponer. Así, al captar el valor espiritual de la amistad, se aprehende en él simultáneamente su superioridad sobre los valores de lo vital o de lo agradable.

“Mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado *‘preferir’*, se aprehende la ‘superioridad’ de un valor sobre otro. No puede decirse que la superioridad de un valor se *‘percibe sentimentalmente’* exactamente como lo es el valor mismo separadamente, y que *luego* el valor superior es ‘preferido’ o ‘postergado’. Antes bien, la superioridad de un valor es ‘dada’ necesaria y esencialmente tan solo *en* el preferir” (Scheler, 2001: 152).

En términos muy semejantes se expresa Nicolai Hartmann:

“Toda apreciación concreta de valor está de entrada relacionada con una escala de valores, de modo que un discernimiento aislado, enfocado de modo específico a un valor, existe solo en abstracto. Todo sentimiento vital de valor se halla bajo leyes de preferencia, que, por su parte, están ancladas en la ordenación jerárquica de las esencias de los valores” (Hartmann, 1962: 286).

Pero la preferencia que acompaña a la percepción de los valores ha de ser distinguida de la elección posterior, que se funda en lo que antes ha sido percibido como superior o inferior. Es en este acto de elegir donde se asienta la realización de los valores éticos.

Pues lo característico de los valores éticos es que, para su realización, no han de ser pretendidos como objetos, sino que aparecen a la conciencia *a tergo* (por la espalda) cuando se elige entre valores de distinto rango: si la elección se guía por la jerarquía objetiva de los

valores, anteponiendo el superior al inferior entre los valores implícitos en las tendencias que pugnan en la elección, entonces el valor moral del acto de elegir y de la realización subsiguiente es positivo, mientras que en el caso opuesto el valor moral del acto es de signo negativo. Lo que no es posible es buscar el valor moral directamente: se busca, por ejemplo, dar a alguien la información debida (valor cognoscitivo), y con ocasión de ello sobreviene el valor moral de la veracidad; pero sería una actitud inauténtica —que lleva al fariseísmo— querer directamente la veracidad, sin que haya un interés primario por el valor cognoscitivo al que está ligada.

“Es imposible, por ley esencial, que las materias de valor ‘bueno’ y ‘malo’ se conviertan a su vez en materias del acto realizador (‘voluntad’). Por ejemplo, el que no quiere hacer bien a su prójimo —de manera que le interese la realización de ese bien— y toma solo la ocasión ‘para ser bueno’ o ‘hacer el bien’ en ese acto, no *es* bueno ni *hace* verdaderamente el ‘bien’, sino que en realidad es una especie de fariseo que quiere solamente *aparecer* ‘bueno’ ante sí mismo. El valor ‘bueno’ se manifiesta cuando realizamos el valor positivo superior (dado en el preferir); manifiéstase precisamente *en* el acto voluntario. Por esto mismo no puede ser *nunca* materia de ese acto voluntario. Hállase justamente —y esto de un modo forzoso y esencial— ‘a la espalda’ de aquel acto voluntario; por consiguiente, tampoco puede ser intentado nunca *en* aquel acto” (Scheler, 2001: 74-75).

En esta descripción eidética del valor moral está latente la crítica al formalismo kantiano del deber por el deber, que a su vez hace incurrir a Scheler en la unilateralidad material opuesta. En efecto, Kant había cifrado la moralidad en la motivación formal y abstracta por el deber, sin que las materias diferenciadas de los deberes llegaran a fundar el carácter debitorio —las materias serían solo máximas heterónomas, condicionadas a unos objetos cuyo único enlace con la subjetividad está en la afección sensible. Frente a ello, Scheler restablece la índole fundante de los contenidos axiológicos en relación con el deber, los cuales diversifican a este en tantos deberes como realizaciones posibles de valores hay.

Pero, ¿se sigue de aquí que no pueda darse una motivación específicamente moral por el sentido del deber, aun siendo inseparable

de unos contenidos valiosos a priori y fundándose en ellos? Una respuesta positiva a este interrogante traería consigo advertir los diversos lados de la motivación moral, convertibles entre sí: entre ellos, sin duda el valor que se pretende realizar, pero también el cumplimiento unitario del deber, sea una u otra la especificación. Tendremos ocasión de examinar esta duplicidad en la motivación moral al exponer la concepción del valor en Hildebrand.

En último término, falta en Scheler la noción fenomenológica de deber moral, que está situado a medio camino entre el *deber-ser axiomático o ideal*, derivado de los valores —y según el cual el deber-ser se aplica a los valores positivos y el no deber-ser a los negativos—, y lo que Scheler llama *deber normativo*, al que identifica con la resistencia ante una tendencia en pugna con él, haciéndolo reducible, por consiguiente, al deber-no-ser de lo malo.

“La forzosidad de algo positivamente debido es únicamente el deber del no-ser para lo contrario del valor positivo... Según ello, toda proposición de deber-ser va ‘fundamentada’ sobre un valor positivo, mas nunca puede contener este valor mismo. Pues lo ‘debido’ en general nunca es, originariamente, el ser de lo bueno, sino tan solo el no ser de lo malo” (Scheler, 2001: 302).

Pero entre el deber-ser de los contenidos ideales, ineficaz para el comportamiento, y el deber-no de cuanto se opone a la realización de los valores está el deber —en una determinada dirección voluntaria— que el valor moral plantea específicamente a la conciencia, es decir, la obligación moral. Lo característico del deber moral en este sentido estricto no es ser un enunciado abstracto —como el deber axiomático— y tampoco surgir de la necesidad de contrarrestar la tendencia refractaria a él —como el deber-normativo scheleriano—, sino connotar al sujeto (*bonum est mihi faciendum*) que vive la obligación y le da realización en el mismo plano de su libertad.

2.2. El valor moral y el deber en Hartmann

El modo de proceder de N. Hartmann se cumple en dos pasos: a) la descripción del fenómeno según se ofrece a la conciencia, y b) el deslinde de los trasfondos aporéticos, o problemas no reducibles a objetos y que subyacen a los fenómenos, lo cual termina en el intento por resolver las aporías, aun contando con que siempre queda un límite o residuo en los problemas no penetrable por la razón, cuando estos son reales, y no meramente fingidos. Un lugar destacado concede a los recorridos históricos, por cuanto en el examen de las teorías que históricamente se han presentado se suelen encontrar atisbos significativos en relación con los problemas, aunque a veces se los haya interpretado unilateralmente (es sintomática a este respecto su obra *Filosofía del idealismo alemán*).

Este es el esquema que aplica Hartmann también a la Ética:

A) La primera tarea, la fenomenológica, le lleva a destacar la aprehensión del valor, en tanto que se ofrece como independiente de su ser-aprehendido. Los valores son *esencias a priori*, cuya validez absoluta no depende de la contingencia de que sean o no captados, o bien realizados por el hombre. Hartmann emprende el más pormenorizado estudio fenomenológico-descriptivo de los distintos dominios del valor moral. El perspectivismo axiológico —más explícito que en Scheler— significa que no son los valores, sino la conciencia de ellos, lo que se revela cambiante en la historia: según ello, los que están en un primer plano han pasado en otras épocas a la penumbra e incluso al declive, y a la inversa.

Como señalara Scheler, los valores morales son los que realiza la persona, pero no por ello suscribe Hartmann la tesis scheleriana de que en tanto que valores morales no puedan ser pretendidos. Examinemos, pues, el punto central en el que divergen las argumentaciones respectivas.

Igual que Scheler, Hartmann sostiene que los valores morales aparecen *auf den Rücken*, a espaldas de la realización de los otros valores. Por ello, paradójicamente, el valor moral —más alto que los

valores ontológicos— solo es auténtico si se lo funda objetivamente en valores ontológicos (dar lo debido a otro, dispensar una ayuda, agradecer un bien...); análogamente a como en el conocimiento los seres inferiores al hombre adquieren una dignidad mayor a la que de suyo tienen, también se puede decir que el valor ontológico sube de rango en el valor moral personal que se funda en él.

También está de acuerdo Hartmann con Scheler en que el contenido del fin de la acción no es el valor moral de la acción, sino que consiste más bien en las cualidades que permiten situar a este: así, se es veraz cuando el objetivo de la correspondiente acción es mantener informado a alguien, el fin de ser generoso está en que alguien reciba ciertos bienes... Tampoco el valor moral del acto de solicitud por la moralidad de otro se identifica con el segundo, aun cuando los dos —el acto propio y su término directo— sean en este caso de signo moral; lo cual prueba que el valor primariamente pretendido con el acto moral no es necesariamente el de un estado de cosas externo, sino que puede ser una disposición moral ajena; pero también en este caso, al realizar una acción justa pretendida, realizo indirectamente valores morales en el propio ser.

La diferencia entre los planteamientos de cada uno de los autores tiene que ver con el distinto modo como uno y otro tematizan la persona. Si esta se expresa únicamente en la realización de sus actos, no puede de ningún modo venir dada a sí misma como objeto y, por tanto, tampoco cabe pretender una cualidad moral que recaiga sobre su identidad potencial como persona (es el planteamiento de Scheler). Si, por el contrario, la persona puede anticiparse a sí misma y, en este sentido, tenerse como objeto —aunque de un modo imperfecto—, le es también posible proponerse para sí unas cualidades morales, aunque sea con ocasión de la realización de actos que tienen una finalidad específica que ha de ser respetada (es el planteamiento de Hartmann).

No necesita el hombre estar realizando actos conscientes para poseer identidad personal, como tampoco le es preciso coejecutar incoativamente los actos de la otra persona para que se le haga esta presente. Puede tenerse a sí mismo como objeto cuando se pone en el lugar de quien va a realizar algo a continuación, sin que todavía lo esté

llevando a cabo. A esta objetivación de la persona por sí misma y por las otras se refiere Hartmann en el siguiente texto:

“El hombre, comprendido en el sentido de la actitud natural, se descubre a sí mismo como una persona entre personas. Pertenece a un mundo compartido (Mitwelt) de personas... Para él todo otro hombre es un objeto inmediato de conducta interior y exterior. Y observa que de un modo análogo todo otro hombre le hace a él objeto de conducta, ya interior, ya manifestada en acciones” (Hartmann, 1962: 231).

Pero, además, hay un modo fenomenológico característico de ser dados los valores morales. Hartmann lo pone de manifiesto a propósito de los fenómenos de la imputación, la

responsabilidad y la conciencia de culpa, en tanto que solo posibles sobre la base de que los valores morales tienen una consistencia objetiva. Son fenómenos que, por ser vividos efectivamente de un modo inmediato, sin inclinación precedente hacia ellos, no podrían deberse a una conciencia engañosa. Así, por ejemplo, lo muestra en los textos siguientes sobre la conciencia de responsabilidad, en su relación con algún valor moral.

“(La persona) toma una carga sobre sí, y el llevarla no está de ningún modo en la dirección de una inclinación o de un interés natural cualquiera, sino que va a contrapelo de toda tendencia natural. Con ello la sospecha de autoengaño... pierde toda base. El peso metafísico de la responsabilidad y de la autoimputación como argumento a favor de la libertad, es por ello, de entrada, no solo mucho mayor que el de la conciencia de la autodeterminación, sino también enteramente objetivo y contundente” (Hartmann, 1962: 726). “La responsabilidad no tiene ya la forma de una mera conciencia de algo; no es una toma de posición meramente ‘apariencial’, tras la cual pudiera ocultarse algo, sino que es con inmediatez la cosa misma, un hecho real de la vida moral” (ib.).

B) Su segunda tarea consiste en formular las aporías o antinomias, en continuidad con los datos anteriores de la descripción

fenomenológica, para así abrir la vía conducente a su solución, aunque no puedan despejarse totalmente, como si fueran meros objetos transparentes a la razón. Lo mostraremos con tres ejemplos de aporías.

La antinomia causal expone la antítesis entre un mundo permeado de causalidad y la indeterminación precisa para que la libertad humana dé realización al deber. ¿Pueden hacerse compatibles la determinación unívoca de los acontecimientos mundanos conforme a leyes físicas y la indeterminación que comporta la actuación libre del hombre en el mundo, guiada por el deber?

La resolución de la antinomia lleva a Hartmann a poner de relieve el índice finalista de la determinación por el deber, apto para dirigir, así, en un sentido preciso la serie causal eficiente. Ambos términos, aparentemente opuestos, resultan, de este modo, conciliables porque la serie causal eficiente no se cierra por sí sola, sino que subsiste en la determinación por la causa final, que la cierra al suministrarle su última y más elevada modificación, como punto de atracción para la totalidad de la serie.

“La serie causal no está atada a ningún estadio final, transcurre en completa indiferencia frente al resultado. La entera dependencia gobierna en ella unívocamente desde el estadio anterior al siguiente, yendo hacia adelante en el flujo temporal y a su ritmo, pero nunca en el sentido inverso... Todo esto cambia en el nexo final. Este comienza con la fijación del objetivo final. Partiendo del fin, se determinan los medios hacia atrás” (Hartmann, 1962: 661).

El antecedente de este tratamiento se encuentra en Kant, al efectuar en la *Crítica del juicio* la síntesis entre lo necesario y lo libre a partir del principio de finalidad (o bien en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, donde la diferencia entre hombre fenoménico y nouménico responde asimismo a la diferencia entre necesidad causal legal y espontaneidad libre u originaria).

Más original de Hartmann es su tratamiento de la antinomia que surge al intentar conjugar la libertad de la voluntad con el valor que la

vincula. ¿Acaso se anulan mutuamente como determinantes de la acción, en tanto que es a la vez libre y dirigida por fines valiosos?

Del tratamiento de este problema resulta que ha de haber, junto a la determinación en la naturaleza y la determinación por el deber, un *plus* de determinación en la persona, un componente real y autónomo del querer que sea apoyo del componente ideal del deber. Pues el valor no es un poder que haga eficientemente que la persona se decida, sino un principio de decisión que se complementa y engrana con la libertad en la actuación que se rige por el valor debido.

También entre las exigencias concernientes a distintas especies de valores morales aparecen antinomias: así, la imparcialidad en la justicia frente a la particularidad en el amor al prójimo, la veracidad en circunstancias en que peligra algún otro valor...; son antinomias debidas a la finitud humana, que no puede por menos de acompañar a las realizaciones morales.

* * * *

Pasando al segundo aspecto del apartado: ¿cómo enlaza Hartmann el deber-ser ideal, basado en cada uno de los valores, con el deber-ser normativo ante el sujeto que se vive reclamado por él? ¿Cubre su postura el hueco de la obligación moral de signo positivo que había dejado el planteamiento de Scheler, al restringir la normatividad al deber-no?

Hartmann efectúa el paso del deber-ser ideal al deber normativo invocando el poder del sujeto libre, en tanto que capacitado para convertir en efectivas —desde su tendencialidad hacia ellas como fines— unas exigencias que, con anterioridad a la posición (*Setzung*) del sujeto que las tiene por término de su dirección, son solo ideales. Pero, con ello, se desequilibra el carácter real del deber normativo en beneficio del poder efectivo del sujeto. Es de advertir que Hartmann elude a lo largo de su tratado de Ética el término *Pflicht* o deber moral, que es lo que aquí está en cuestión, precisamente la fase intermedia entre el *Seinsollen* o deber-ser ideal y el *Tunsollen* o deber-hacer, el cual implica la posición de unos u otros fines por el sujeto.

“Solo un sujeto activo, esto es, capaz de acción independiente, puede ser determinado inmediatamente por el deber a determinar él ulteriormente de un modo real un objeto. La determinación real toma aquí la forma de la acción, del hacer, del actuar, y cuando es una determinación meramente interna, toma la forma de la actitud, de la disposición anímica, de la tendencia. Aquí el deber ser del objeto se transforma en el deber hacer del sujeto. Esta transformación corta la determinación de lo real que parte del valor” (Hartmann, 1962: 180).

El doble supuesto de este planteamiento hartmanniano reside en que, por un lado, los valores éticos estén ya perfilados en su modo de ser ideal-normativo, como quiera que lo que incumbiría al sujeto es justamente prestarles con su tendencialidad la energía de que carecen, y, por otro lado, el otro supuesto está en que el sujeto fuera solo lugar de paso (*nur Durchgangspunkt*) para la inserción del valor que subyace al deber en los nexos de lo real. De aquí la separación por Hartmann de las dos comparencias del sujeto: 1^a) la experiencia del sobrecojimiento (*Ergreifen*) que los propios valores le imponen, y 2^a) la actuación libre, acto seguido, como mediadora necesaria para el acuñamiento de los valores en el mundo de las determinaciones espacio-temporales. Pero ninguno de estos dos supuestos queda inalterado en el interrogante que formulábamos al comienzo sobre el deber-normativo.

Por lo que hace al primero, no es claro que el deber-ser ideal sea ya normativo, sin contar con el sujeto al que se dirige la normación; el sujeto no se limita a reflejar —en la conmoción del sobrecojimiento— lo que ya es en-sí, por más que no sea todavía efectivamente, sino que se vivencia a sí mismo, en su singularidad irreemplazable, en tanto que interpelado por el valor que debe realizar.

Y en relación con el segundo supuesto, es preciso añadir que si el sujeto transforma los valores captados en un deber-hacer, es porque a su vez el propio deber-ser de los valores ha llegado a convertirse en un deber-hacer para el sujeto, antes de la proyección efectiva del valor ideal como fin real por el sujeto (es esto lo que Hartmann entiende restrictivamente por deber-hacer). Sigue quedando, por tanto, el hueco del deber normativo entre el deber-ser ideal y su conversión en fin para la actividad, que son los dos únicos momentos que Hartmann toma en

consideración. Así, pues, con diferencia de matices, se repite la fisura que Scheler abrió entre los dos momentos del deber ideal y de la normatividad frente a lo que le resiste, al no dejar lugar para la normatividad positiva del deber.

La ética de Hartmann es una aplicación más de lo que considera ley categorial básica: que el *novum* categorial superior actúa en los márgenes que le permite el estrato inferior, siendo aquí el valor el estrato categorial más alto y la libertad el más bajo. Según ello, el ser en sí del valor es más débil que la libertad del sujeto, y es esta la que le presta la fuerza. Altura y fuerza están entre sí en proporcionalidad inversa, tanto en este caso como en su carácter de ley general. Pero esta determinación de lo superior desde los niveles de ser más bajos acaba poniendo en tela de juicio la consistencia objetiva que en la etapa fenomenológico-descriptiva de su pensamiento había concedido a los valores.

En conexión con lo anterior está la renuncia por parte de Hartmann a indagar un principio de conexión entre los valores, tal que integre como un *a priori* los valores particulares y que no limite la unidad entre ellos a su conexión sistemática, tras el recorrido por los dominios particulares de valor. En este punto contrasta con el planteamiento dialéctico de Platón.

Para Hartmann los valores se asemejan a las ideas platónicas, ya que su ser valioso es *a priori*, anterior a toda contingencia histórica. Pero mientras en Platón la Idea de Bien es el principio unificador de las ideas delimitadas, en Hartmann los valores componen un mosaico, en el que sus partes se acumulan y limitan entre sí. Sin embargo, la unidad es posible como principio de valiosidad porque no es un valor más, que se integre con los demás, sino que en ella los valores particulares se concentran y adquieren su máxima expresión. Así, por ejemplo, es más valioso ser a la vez misericordioso y justo que tener que optar por uno u otro valor, como acontece en las condiciones de la vida humana finita. En este sentido, tampoco el Valor supremo es la suma de todos los valores, sino lo que dota de su ser valioso a cada uno de los valores inferiores.

2.3. Valor y deber en Hildebrand

Husserl destacó los momentos formales de la Axiología y Práctica, basados en unas materias axiológicas que no explicitó. Scheler y Hartmann elaboraron una tabla ordenada de valores, basándola en criterios jerárquicos y aplicándole unos axiomas de deber-ser; en cambio, pasaron por alto las conexiones formales intelectivas y objetivantes, que para Husserl significaban el fundamento representativo concomitante de la valoración. Seguidamente se atenderá a la síntesis entre los momentos material y formal en el planteamiento de Dietrich von Hildebrand. Esta síntesis suministra a su vez el punto de conexión entre el valor moral y el deber moral.

Hildebrand gradúa los distintos escalones de presentación del valor hasta la plenitud de su donación. Tales son: a) el conocimiento cierto, pero intuitivamente vacío; b) el ser-afectado por el valor, y c) la unión con el valor en la respuesta que se le profiere. El primer paso consiste en la identificación de un valor a partir del llamamiento que proviene de él, sin que se haga patente todavía en su contenido cualitativo. Pensemos en el reconocimiento que hacemos en justicia de una obra literaria maestra, sin por ello adherirnos a su significado ni a las intenciones del autor. Paralelamente, cuando se trata del valor moral, puedo limitarme a aplicar a él la conciencia del deber, que ejerce como un cierto sustituto —suficiente a los efectos del comportamiento requerido— del discernimiento intuitivo pleno del valor interpelante, en su intensidad y riqueza. Por ejemplo, vivir la fidelidad al otro cónyuge en cumplimiento de un deber, al que me sé obligado en abstracto, no es todavía responder adecuadamente al valor de ser fiel, en su significado y contenido concretos.

En el ser-afectado por el valor, este es dado afectivamente en su irreductibilidad específica. Precisamente cuando la respuesta de valor subsiguiente ha venido precedida por este segundo momento, la unión con la cualidad valiosa —tercer estadio en el modo de venir dado— que resulta de ella es la mayor que cabe. Así, la conmoción previa ante un valor da lugar a una respuesta a él más intensa que la sola estima, pues

esta última, aun siendo también una forma de responder a lo valioso, no connota el haber sido afectado el sujeto por su término.

La unión entre la respuesta y el valor al que se ajusta se revela en la correspondencia o proporción entre la palabra interior y la naturaleza del valor. Así, por ejemplo, mientras la admiración es la respuesta proporcionada a una proeza moral, la gratitud es motivada por el valor de aquella donación de la que hemos sido receptores o la veneración es la respuesta que se da a las virtudes acreditadas por alguien. En un sentido amplio, diferente del específicamente moral, las respuestas de valor comportan un débito, en tanto que la respuesta es la conveniente o debida a un valor específico.

Cuando estamos ante un valor moral, su realización se asienta sobre los tres escalones siguientes: a) el reconocimiento del contenido valioso que lo define, b) la forma imperativa del deber y c) un estado de cosas pretendido por la voluntad, según este orden. Son los tres grados que escalonan ordenadamente la motivación moral. Y es un orden que se trastocaría tanto si se hiciera depender el conocimiento del valor de la voluntad activa como si se tratara de fundar el valor en la conciencia del deber o si se pasara directamente —sin la mediación del deber— de la conciencia axiológica a la voluntad moral realizadora.

Ya en *La idea de la acción moral* da cuenta del carácter primario y fundamental de la respuesta a los valores moralmente significativos en la secuencia de los tres peldaños motivacionales de la acción moral:

“Con esto llegamos a divisar la primera y más importante condición de lo moral en la acción: solo la respuesta de valor a un grupo material determinado de valores de estados de cosas, los que antes hemos compendiado como los moralmente significativos, es lo decisivo para el valor moral específico de la acción” (Hildebrand, 1916: 96-97).

* * * *

Sobre la base de las anteriores averiguaciones se puede pasar ya a exponer la síntesis entre los momentos material y formal del deber moral, tal como la presenta Hildebrand. Igual que para Scheler y Hartmann, para Hildebrand el valor moral de la *Stellungnahme* o toma de posición moral no es lo directamente pretendido por su sujeto y ni siquiera necesita hacerse presente objetualmente, sino que aparece *auf den Rücken des Aktes* (a espaldas del acto).

Según un ejemplo abundantemente comentado por Hildebrand, pretendo salvar la vida de alguien que está en peligro, y, al tomar la posición correspondiente, realizo un valor moral; no pretendo, en cambio, tomar una posición moral —aparecer como bueno— *con ocasión de* la realización del valor extramoral de la vida, en cuyo caso este me sería indiferente o no pretendido. Además, lo que está en el primer plano de la conciencia es el valor pretendido, no la cualidad moral que de ese modo adquiero. Hasta aquí Hildebrand hace suya la postura de Scheler.

Pero —en crítica a Scheler— de ahí no se infiere que baste con seguir, en la realización de los valores morales, el orden jerárquico en que idealmente están dispuestos para que el acto llegue a poseer ya cualidad moral. Por el contrario, solo puede ser portador del valor moral una *toma de posición* (a la que también denomina palabra interior o respuesta de valor) *característicamente moral*, sin la cual solo habría una realización material —no formalmente moral— de un valor extramoral.

“El valor de la toma de posición (*Stellungnahme*) propia se expresa, como Scheler dice, ‘a espaldas’ del acto: no es vivido conscientemente. En cambio, se emite conscientemente la ‘palabra’ que en la toma de posición se dice al bien—ese bien que integra el contenido de la respuesta de valor. Esta ‘palabra’ es el portador del valor de la toma de posición propia. Está condicionada naturalmente por el valor del bien, producida por el valor del bien y determinada ampliamente en su cualidad por este. Pero como se trata de la toma de posición (o actitud) propia de una persona hacia el bien, hay también algo completamente nuevo frente al valor del bien —algo que habita en una esfera ontológica distinta, algo que en su sentido y esencia es exclusivamente personal” (Hildebrand, 1998: 97).

En este sentido, quien con su llegada hace huir a unos asesinos, salvando de este modo a los amenazados por ellos, no ha realizado un valor moral específico, ya que la “llegada” no es portador de valores éticos. O, según otro ejemplo del mismo autor más adecuado aquí, quien para probar sus capacidades específicas de nado, para obtener una condecoración, para granjearse un benefactor... se dirige a salvar la vida de quien se está ahogando en el río, tampoco realiza una toma de posición característicamente moral, sino que actúa de un modo moralmente inconsciente.

Es lo que lleva a Hildebrand a destacar una doble motivación inseparable en la palabra emitida ante el bien moralmente significativo. No es solo el valor de la vida ajena amenazada lo que motiva la correspondiente respuesta, encaminada a su salvamento, sino también la obligatoriedad objetiva de tal comportamiento o elemento formalmente moral (es el “yo debo”, buscado en vano en los dos planteamientos axiológico-materiales anteriormente expuestos). La relación entre ambos componentes de la motivación es la de lo material con lo formal.

En este aspecto enlaza la noción de lo debido de Hildebrand con la que propone Husserl sobre lo moralmente bueno. Recordemos que para Husserl no bastaba con querer lo *materialmente* bueno si no ha habido un discernimiento intelectual de que es *formalmente* bueno, como tampoco basta juzgar correctamente si ello ocurre por azar, sin conocer su necesidad lógica interna; pues únicamente en un juicio evidente se hace patente el deber, no en un juicio que fuese solo materialmente verdadero.

“Solo en el juicio evidente vivencia el juzgante mismo el auténtico deber, y esto quiere decir que en el ámbito del juzgar vivencia las motivaciones de la razón, cumple su tesis del ‘es así’ no derechamente, sino orientado por auténticos fundamentos” (Husserl, 1988: 152).

Ahora bien, ¿qué significa que los elementos material —un valor objetivo— y formal —la obligación— de la motivación moral son indisociables? No es solo que al margen de la obligación (o bien de la invitación a actuar en las acciones moralmente meritorias que no son

obligatorias *sensu stricto*) no hay comportamiento específicamente moral, aunque el otro factor de la motivación —el axiológico-material— esté presente, sino también, de modo inverso, que el componente obligatorio formal por sí solo es vacío, degenerando fácilmente en alguno de los sustitutos o ídolos morales, como son la tradición muerta, el honor sin un valor objetivo que lo respalde o las leyes positivas, cuando se los absolutiza al margen de los contenidos axiológicos particulares.

En esas situaciones cabría, sí, la aprehensión de un valor moral, pero no en su normatividad específica, sino solo como una llamada al corazón, ya que el sucedáneo del deber que se ha adoptado desaloja al elemento formal de la vivencia de la obligación.

“Existe un conflicto: por un lado, la exigencia del honor, de la pseudonorma, cuya ‘obligatoriedad’ además está viciada, por el otro lado la donación de un auténtico valor moral. Pero la visión del valor o del correspondiente disvalor no es todavía de tal género que sea aprehendido el carácter normativo de ese valor o disvalor moral... Es algo para lo que no se tiene coraje” (Hildebrand, 1980: 209-210).

Es patente la semejanza de este tipo de comportamiento con lo que llamamos actuación moralmente inconsciente. En este segundo caso el sujeto aprehende un valor con significación moral y responde a él según su natural, pero sin percibir la exigencia moral que de él dimana, al igual que cuando responde moralmente bajo el condicionamiento de alguno de los sustitutos absolutizados. Sin embargo, la diferencia entre ambos comportamientos viene de que este último tiene lugar bajo el efecto de una carencia, en vez de ser una suplantación del deber auténtico por alguna de sus falsificaciones, como es el caso del primero. Así aparece en el texto siguiente:

“En verdad el moralmente inconsciente no separa del mundo de lo moral la dimensión normativa originaria para vincularla con algo distinto, como pueden ser el honor, la tradición o el altruismo. Esta dimensión más bien retrocede, pues él solo ve el ser valioso de lo moral y de los valores singulares moralmente significativos. Ciertamente, si se desconoce el dictado

normativo, y en lugar de la obediencia a la obligación moral aparece solo la respuesta de valor del entusiasmo, el amor y la participación, existe el gran peligro de que no se entienda por principio lo moral, en la línea por ejemplo del esteticismo” (Hildebrand, 1980: 211).

Así pues, por contraposición a los planteamientos antes examinados, para Hildebrand el deber no es un axioma basado en las relaciones ideales entre los valores (deber-ser ideal, según Scheler y Hartmann), ni se cifra tampoco en la exigencia de vencer una resistencia que hace frente al obrar debido (deber-ser normativo de Scheler), ni es el deber-hacer subsiguiente a la pro-posición de un fin por el sujeto (posición del deber hacer, según Hartmann), sino que el deber representa el aspecto formal de la motivación en el obrar moral o, como también dice, el alma de lo moral.

La voluntad y la acción moralmente significativas pasan, por tanto, por el momento objetivo de la obligación, o, en todo caso, por el amor, en tanto que rebasa a la obligación y es apto para asumir los comportamientos obligatorios. En cambio, la voluntad que solo está motivada por la importancia meramente subjetiva que pueda tener un bien moralmente significativo (como son la vida o la salud o el fomento de los talentos, en tanto que son naturalmente deseables), haciendo abstracción de la respuesta moral específica a ese bien —que se cumple en la vivencia de la obligación—, no es portadora del valor moral. A esta posibilidad se refiere, entre otros, en el texto siguiente:

“Podemos aprehender el valor moralmente significativo y responder a él, pero sin que la obligación moral comparezca, por así decirlo, en él, sin que se dé de hecho” (Hildebrand, 1980: 76).

Otra cuestión es que lo que reemplaza al elemento formalmente moral, es decir, a la motivación moral específica, sea un móvil moralmente indiferente legítimo o, en cambio, sea moralmente negativo; en cualquier caso, la ausencia de respuesta debida a la significación moral de un bien hace que la conducta sea axiológicamente deficiente, ciertamente en mayor o menor medida. Pues

“destacan claramente los dos factores que son de rigor para el valor moral de una acción: el bien valioso moralmente significativo que debe ser realizado por el lado del objeto, y la respuesta de valor del sujeto al valor de tal bien y a su significación moral” (Hildebrand, 1980: 191).

El origen de la conciencia del deber está, por tanto, en la obligación objetiva; y una vez que lo obligatorio inquiera al sujeto y este responde debidamente, es cuando el deber se constituye como “mi deber” para la conciencia que lo objetiva. El lugar que en las respuestas afectivas desempeña el ser-afectado por el valor es reemplazado en la respuesta moral que da la voluntad por la vivencia de la obligación, y si el valor moral no es estrictamente obligatorio, sino solo meritorio, ha de tener lugar, paralelamente, alguna invocación sobre la voluntad que sea también distinta del ser-afectado.

Un nuevo problema viene de que se hace preciso algún puente entre el sujeto que responde y el valor que lo motiva: solo así se evita que la obligación se reduzca a un sometimiento injustificado, así como se hace posible dar razón del propio conocimiento del valor en tanto que *identificativo* de este.

La respuesta de Hildebrand a este interrogante está en que la ordenación natural del hombre a la felicidad es el dinamismo con el que engarza la apelación a la voluntad que viene del valor moralmente obligatorio. Para ello han de presentar ambas —la felicidad y la obligación— el mismo rasgo definitorio. En efecto, la misma indeterminación formal que presenta el momento de la obligatoriedad objetiva, y la consiguiente exigencia de especificación, es también la característica básica correlativa en la tendencia a la felicidad, sobre la cual la apelación obligatoria actúa. Pues mientras los valores objetivos se diversifican con arreglo a su contenido, la vivencia de la obligación es, en cambio, una, como única es también la plenitud asociada al ideal de la felicidad. Por ello, la tematicidad de la felicidad es indisociable de la tematicidad de aquello que la proporciona.

BIBLIOGRAFÍA:

BAHM, A.J., *Axiology: The Science of Values*, Rodopi, Amsterdam, 1993.

BERMES, Ch., HENCKMANN, W., LEONARDY, H. (eds.), *Person und Wert. Schelers Formalismus. Perspektiven und Wirkungen*, Alber, Friburgo i.B./Munich, 2000.

DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, P.U.F., Paris, 1959.

FERNÁNDEZ, A., *Filosofía de la libertad. Diálogo con Nicolai Hartmann*, Caja de Ahorros, Madrid, 1975.

FERRER, U., *Amor y Comunidad. Un estudio basado en la obra de D. von Hildebrand*, Instituto de Ciencias de la Familia, Pamplona, 2000.

HARTMANN, N., *Ethik*, Walter de Gruyther, Berlín, 1962.

HENCKMANN, W., *Max Scheler*, C.H. Beck, Munich, 1998.

HILDEBRAND, D., *Die Idee der sittlichen Handlung*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1916.

HILDEBRAND, D., *Moralia*, Obras IX, J. Habbel, Regensburg, 1980.

HILDEBRAND, D., *Ética*, Encuentro, Madrid, 1997.

HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, Instituto de Ciencias de la Familia, Pamplona, 1998.

HILDEBRAND, A. von, *Alma de león. Biografía de D. von Hildebrand*, Palabra, Madrid, 2001.

LAMBERTINO, A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1977.

LEMONS, N.M., *Intrinsic Values. Concept and Warrant*, Cambridge University Press, 1994.

LISÓN BUENDÍA, J.F., *La libertad en la ética de Nicolai Hartmann*, CISER, Madrid, 1975.

LLAMBÍAS DE AZEBEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1966.

MÉNDEZ, J.M^a., *Valores éticos*, Instituto de Estudios Axiológicos, Madrid, 1985.

MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994.

MORGENSTERN, M., *Nicolai Hartmann*, Francke, Tubinga, 1992.

PREMOLI DE MARCHI, P., *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Franco Angeli, Milán, 1998.

RODRÍGUEZ, L., *Deber y valor*, Tecnos/Univ. Pontificia de Salamanca, Madrid, 1992.

SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001.

SEIFERT, J., *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*, Centro Universitario Francisco de Vitoria, Madrid, 1995.

WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1982.

Pasar página

CAP. III: EL COMPONENTE DISPOSICIONAL EN LA APREHENSIÓN MORAL

La Fenomenología ha concedido un papel de primer orden en la moralidad a las disposiciones de ánimo, que están a la base tanto de las virtudes adquiridas como de la propia aprehensión moral. Ya Aristóteles señalaba que “según es cada uno, así le parece el fin” (“qualis unusquisque est, talis finis ei videtur”, lo traduce Tomás de Aquino). En este capítulo se examinarán las disposiciones del sujeto (*Gesinnungen*), primero, a un nivel psicológico-descriptivo, tal como las toma en cuenta Alexander Pfänder. Esto hará posible advertirlas luego en su relación con las respuestas morales (Hildebrand) y con las decisiones orientadas por el sentido objetivo, al que deben su valencia moral (H.E. Hengstenberg). Por último, se analizará fenomenológicamente la ceguera moral ante el valor, en tanto que significa una contraprueba de la necesidad de la disposición de ánimo moral. Pero antes procede situar a Pfänder en el movimiento fenomenológico.

Alexander Pfänder (1870-1941) fue uno de los filósofos formados en torno al Centro Académico de Psicología de Munich, que dirigía Teodoro Lipps. Con la aparición de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl en 1900 tuvo lugar una aproximación del grupo a la Fenomenología y un abandono de los planteamientos psicologistas iniciales. El cultivo de las distintas áreas de la Filosofía desde un talante fenomenológico fue la seña de identidad de los autores muniquenses, entre los cuales hay que citar a Adolf Reinach, el primero en ser habilitado por Husserl; Theodor Conrad y Moritz Geiger, que habían sido discípulos de T. Lipps en Munich; Hedwig Conrad-Martius, esposa de Conrad y especializada en Filosofía de la Naturaleza; Dietrich von Hildebrand, quien vivía en Munich; los franceses Alexander Koyré, parisino, y Jean Hering, oriundo de Estrasburgo; Fritz Kaufmann, que venía de Marburgo, impregnado todavía de la atmósfera neokantiana que había creado Paul Natorp; el

canadiense Bell, que hacía el doctorado con Husserl sobre el filósofo americano W. Royce; el polaco Roman Ingarden, cuyo trabajo de doctorado, dirigido por Husserl, versaba sobre *Intuición e intelecto en Bergson*, y Edith Stein, la futura Asistente de Husserl en los primeros años de Friburgo. Max Scheler, que se dedicaba a sus escritos tras serle retirada la *venia docendi* en Munich, era invitado asiduamente por la Sociedad fenomenológica de Gotinga.

Pfänder fue junto con Johannes Daubert uno de los mentores del Centro Académico de Psicología y de su posterior transformación. Como escrito conjunto representativo de los autores de Munich, contamos con los *Münchener Philosophische Abhandlungen*, editados por Pfänder en 1911 en homenaje a T. Lipps. El primer encuentro de Pfänder con Husserl fue en Mayo de 1904, durante la estancia de Husserl en Munich. Sus trabajos se habían movido preferentemente en el ámbito de la Psicología. Pero a partir de 1913 —en que Husserl publicó su primer volumen de *Ideas*— dio a la Fenomenología un alcance universal, entendiéndola como una delimitación de los fenómenos en términos esenciales y su clasificación posterior. Adopta, igual que el maestro, como método la reducción o epojé de la existencia natural, si bien no aplicándola a inquirir los orígenes constitutivos de los fenómenos, sino como una suspensión provisional de la creencia ingenua en ellos, que luego habría de venir ratificada con su percepción original.

Dentro de la sobriedad descriptiva que le caracteriza, revela Pfänder sin embargo sus dotes nada corrientes para la intuición y para el empleo de la metáfora. A diferencia de Daubert, escribió libros muy representativos, como la *Fenomenología de la voluntad* (1900), las dos partes de *Zur Psychologie der Gesinnungen* (1913 y 1916) (Psicología de las disposiciones anímicas), el opúsculo *Motivos y motivación* (1911) — que sería inicio de una serie de estudios al respecto, entre los que destaca la *Filosofía de la voluntad* de Paul Ricoeur (1963)—, la *Ethik in kurzer Darstellung* (Ética expuesta con brevedad), editada en 1973, o la *Philosophie der Lebensziele* (Filosofía de los fines vitales), editada en 1948. Entre sus continuadores, Maximilian Beck (1886-1950) y Herbert Spiegelberg (1904-1995) son conocidos por sus contribuciones a la Ética.

3.1. Caracterización psicológico-fenomenológica de las disposiciones anímicas (Pfänder)

La *Psicología de las disposiciones anímicas* de Pfänder estriba en un minucioso estudio descriptivo —esencial y clasificatorio— de las *Gesinnungen*, que le proporciona la base fenomenológica necesaria para su reconocimiento como hechos psíquicos. Pues las esencias psíquicas no consisten en meras regularidades empíricas, sino que contienen un conjunto de rasgos necesarios, con necesidad a priori, que permiten el encuadre de los hechos psíquicos, con los que se las contrasta a lo largo de toda la exposición.

Los tres caracteres descriptivos de la *Gesinnung* son: a) la dirección inmanente centrífuga, b) su afluencia a partir de un sujeto activo (a diferencia de lo que tan solo ocurre o sucede en él) y c) su carácter bipolar, según el cual revisten al objeto del índice polar positivo o negativo. Estas características responden a que nos dirigimos a las personas y objetos de nuestro entorno, desde la centralidad de nuestro ser, con una predisposición favorable o contraria, por más que quepan toda una gama de matices y de grados dentro de cada matiz en ambas alternativas (así, el amor, la amistad, la benevolencia, el afecto, el aprecio... por un lado, o bien el odio, la enemistad, la hostilidad, el despego, el menosprecio... por el lado opuesto). Por su parte, si los objetos inanimados pueden ser término también de la predisposición valorativa, es por las evocaciones que despiertan, a modo de significado depositado en ellos.

He aquí la descripción del carácter centrífugo de la *Gesinnung*:

“Si nos orientamos por el ejemplo de una disposición anímica actual de enemistad, tenemos que constatar que la disposición tendida entre sujeto y objeto no es una magnitud sin dirección, sino que al ser vivida tiene una dirección y que esta dirección no es de doble sentido, hacia el sujeto y hacia el objeto, sino que es unívoca. Aunque el movimiento disposicional de la enemistad sea suscitado palpablemente por alguien que molesta y aunque esta suscitación se dirija del objeto al sujeto, por tanto sea centrípeta, esta dirección centrípeta no es inmanente a la disposición anímica, esto es, la disposición no se dirige del objeto al sujeto, sino del sujeto al

objeto, por tanto centrifugalmente. Lo cual conviene no solo a las disposiciones actuales de enemistad, sino también a las disposiciones actuales amistosas, benevolentes... Vale para todas las disposiciones anímicas en general” (Pfänder, 1913: 333).

Antes de proseguir la descripción de las *Gesinnungen* Pfänder se detiene en sus diferencias aprióricas con las menciones (*Meinungen*), las tendencias (*Streben*) y los estados de ánimo (*Zustände*). Por lo que hace a las primeras, la mención de que un cuadro es valioso, por ejemplo, no es el mismo acto que el de dirigirse a él con aprecio, ni considerarlo malo se identifica con la actitud en su contra, como ocurriría si se tratara de una disposición de ánimo. Aun contando con que hay conexión esencial entre la esfera de las menciones y la de las disposiciones internas, estas no se confunden con las representaciones y juicios, que son de carácter intelectual. ¿Se tratará, entonces, de hechos tendenciales?

Tampoco. La diferencia ahora se advierte, en la medida en que la tendencia a estar con alguien porque es divertido o porque hace compañía, por ejemplo, no es lo mismo que una orientación favorable hacia esa persona, ya que aquellas se dejan explicar sin más a partir del deseo de esparcimiento o de la búsqueda de protección, por más que puedan quedar enmascaradas como formas de pseudobenevolencia. Pero ni siquiera la tendencia al bien del otro por el bien mismo se identifica con la disposición favorable del ánimo; pues mientras la disposición puede ser positiva o negativa, la tendencia siempre es de signo positivo: su opuesto es la contratendencia o resistencia a la tendencia primera, mas las tendencias como tales son todas positivas (tender a causar un daño no se opone como tendencia a la tendencia a promover un bien, sino que solo se contraponen por sus respectivos objetos).

“Pero la oposición no reside en el carácter de las tendencias mismas. Más bien, corresponde al carácter del tender positivo el carácter del contratender negativo como su opuesto. En cambio, la oposición entre el amor y el odio reside precisamente en su propio carácter y no solo en aquello a lo que se dirigen” (Pfänder, 1913: 350-351).

Se indicaba antes que tampoco, en tercer lugar, las disposiciones anímicas se resuelven en los estados de ánimo o sentimientos, si bien se acercan a ellos mayormente que las menciones y tendencias, al estar, igual que las disposiciones afectivas, bipolarizados. Pero la divergencia viene de que la dirección intencional no es inherente a los sentimientos, sean de agrado o de desagrado, sino que más bien se les añade, aun ejerciendo como lo que les da autenticidad: así, lo que provoca un estado de serenidad es lo que le hace ser auténtico, pero como estado afectivo carece de referencia intencional, le falta la transitividad de las disposiciones anímicas (una distinción análoga es la que Scheler encuentra entre *Fühlen* o sentir intencional y *Gefühl* o sentimiento). En este sentido expone a propósito de los sentimientos:

“Y lo mismo ocurre en los sentimientos de placer y de desagrado en algo que en los sentimientos de alegría y tristeza por algo, solo que tal vez en los últimos se añade siempre aquella coordinación centrífuga característica de la alegría y de la tristeza hacia aquello por lo que uno se alegra o se entristece; pero esta coordinación no es inherente a los sentimientos mismos, sino que por así decir les viene de fuera” (Pfänder, 1913: 360).

La *Gesinnung* tiene dos efectos característicos en los que se patentiza su esencia intencional: son el *acercamiento* psíquico al término querido (o bien el alejamiento si se trata de lo desdeñado) y la *afirmación* del ser amado, legitimadora de su existencia, no con posterioridad al acto de amarle, a modo de una constatación posterior, sino como efecto de la disposición de ánimo favorable a él; en el sentido contrario, el odio es aniquilador en su dirección afectiva.

Ahora bien, tanto la unificación o acercamiento como el acto posicional afirmativo conciernen más directamente a la *Stellungnahme* o toma de posición en la cual la disposición termina, y no tanto a la propia disposición, precisivamente considerada. Así, mientras a la materia afectiva se debe el carácter estimulante o vivificador de las disposiciones positivas, los efectos que inmediatamente les siguen son lo que las culmina por su parte inferior y superior respectivamente en razón de su intencionalidad disposicional: el movimiento unificador las acaba en profundidad, afianzándolas en relación con su término, y el movimiento

afirmativo las completa en altura, tensándolas hacia el mismo término, pero por el extremo opuesto, como una clave de arco.

Tanto la con-firmación del ser amado en su ser como la proximidad vivencial, en tanto que efectos de una disposición anímica favorable a alguien, no han de confundirse con los actos voluntarios que surgen de una decisión previamente deliberada, aun cuando en la unidad integral del hombre no estén escindidos los actos intelectivos, los actos de la voluntad y los movimientos afectivos.

“Por otro lado, el acto afirmativo del amor es distinto también de un acto de la voluntad. Se pueden conceder a otro voluntariamente todos sus derechos, también entre otros el derecho a seguir existiendo, sin llevar a cabo respecto de él el acto afirmativo del amor, al conducirse uno meramente por la fría justicia, sin participación personal a favor de su existencia. Por el contrario, el acto afirmativo del amor tiene siempre un cierto calor y es un acto de participación personal a favor de la existencia del ser amado. Por ello, debe caracterizarse como un acto espiritual afectivo, y en especial como un acto de afirmación de la persona amada con materia afectiva” (Pfänder, 1913: 369).

Una gran parte del estudio de Pfänder sobre las disposiciones anímicas está dedicada a las variantes y modificaciones en las disposiciones afectivas actuales. En cualquiera de sus casos, tanto la polarización como la gradualidad y fluencia no tienen paralelo con los actos del entendimiento y la voluntad (una intelección o una decisión...), caracterizados por ser puntiformes y no dilatarse anímicamente. Además, en razón de su carácter gradual y fluido se entremezclan con ellas con frecuencia sus derivaciones, por lo que se examinarán a continuación algunas de ellas.

En primer lugar, las disposiciones *inauténticas* son las que no brotan del sí mismo de cada cual, sino que son solo representadas, estando en su interior vacías o faltas de núcleo; consisten en subrogados pálidos de las disposiciones auténticas. Se presentan, por ejemplo, en el juego, en las reprimendas a los niños, en las representaciones escénicas, o también en las formas sociales que son solo convencionales (en estas últimas hay cierta intención de ocultar su carácter apariencial o

inauténtico, lo cual falta en los otros casos). Las disposiciones inauténticas son tales que no admiten ser provocadas de suyo, pero puede en cambio favorecerse indirectamente mediante ellas la formación de las que son auténticas.

He aquí algunas de las formas de enlace entre disposiciones inauténticas y auténticas: a) se puede recubrir una actitud auténtica de enemistad por la opuesta inauténtica, llegando incluso esta segunda a desplazar a la primera y arraigar como auténtica (Hildebrand destacará el interés ético de esta distinción); b) las actitudes inauténticas pueden sustituir a las genuinas en aquellos momentos en que no están disponibles las expresiones de estas; c) en ocasiones se unifican en una única disposición actual lo auténtico y lo inauténtico, como en las manifestaciones abultadas de amistad o de condolencia, en que se rebasa la materia afectiva disposicional vivida.

Una segunda modificación de las disposiciones actuales es la que las convierte en exorbitantes o *flotantes* (*schwebende*). Difieren de las inauténticas en que no se hacen pasar por reales, sino que quedan en suspenso. Lo típico de ellas es movilizar recursos que exceden la base anímica vivida, sin pretender por ello crear o fingir una situación afectiva no presente. Es la diferencia entre una expresión de enfado simulado (inauténtica) y las gesticulaciones con que se exterioriza un enfado afectivo (flotante). En el segundo caso los movimientos (*Regungen*) se emancipan de la *Gesinnung* original, flotan sobre la sólida realidad en vez de manifestarla.

Las disposiciones flotantes se dividen en trascendentes o *suprarreales*, episódicas o *colaterales* y provisionales o *infrarreales*.

Las suprarreales corresponden a un estado encaramado (*verstiegen*), exhuberante o separado de su materia anímica: el orador que con su mímica exagerada se aparta de la base de partida (voz elevada, cuerpo enhiesto, alta expresividad..); o el hombre enfermo que, por su necesidad de atenciones, exagera la expresión de amistad. Pero cabe también que el apoyo efectivo de la *Gesinnung* sea inauténtico, como en las muestras de agradecimiento irreales, o en quien, después de una larga espera, al obtener el resultado buscado exterioriza una alegría desproporcionada a lo que la motiva. De este modo, se entrecruzan las dos clasificaciones adoptadas.

“Los movimientos disposicionales actuales, ya sean de amistad o de enemistad, se presentan con una modificación característica, a la que hemos llamado trascendencia o suprarrealidad. Se destacan de los otros movimientos disposicionales porque les falta peso y flotan sobre la sólida realidad anímica. No solo aparecen en estados anímicos de ardor o de erguimiento, sino también en estados de debilidad psíquica, de retraimiento y de enajenación. En su peculiaridad se pueden distinguir dos cosas. La primera es la particularidad del flotar, de la carencia de pleno peso. La segunda es su elevación, el flotar por encima de un cierto nivel anímico de normalidad o de solidez” (Pfänder, 1930: 9).

En cuanto a la modificación episódica o colateral, es la que transcurre paralelamente a la ocupación anímica real, a su mismo nivel, flotando ya sea junto a ella, ya a un cierto distanciamiento, relegada: por ejemplo, quien advierte un movimiento de amistad hacia aquel con quien despacha un negocio. Comparecen como una especie de segundo plano o trasfondo que bordea las vivencias efectivas, sólidas.

Por fin, son provisionales o infrarreales aquellas disposiciones que no son todavía plenamente reales, sino que están a la espera de su confirmación. Según algunos ejemplos: una sospecha acerca del comportamiento de otro nos hace incoar una disposición latente hacia él, sin tenerla todavía por efectiva; o bien el no cumplimiento de ciertos anhelos provoca un estancamiento anímico o flujo vital contenido, que es también infrarreal... Vienen a ser un represamiento de la disposición anímica actual, a la que privan de dirección, quedando obstruida la entera manifestación de su realidad.

Una tercera modificación es la de las disposiciones *refrenadas* (*niedergehaltene*), que son impedidas desde fuera en su desarrollo interno, sin por ello desplazarlas hacia lo no real, como un arrebató de hostilidad hacia alguien que está molestando, pero al que no se da curso. Hasta cierto punto también se sitúan aquí las modificaciones estéticas, que aparecen cuando se sustrae a los objetos de sus conexiones con las otras figuras reales. Las disposiciones resultan entonces estilizadas, no aplicables sin más a los mismos personajes en su intercambio viviente con el sujeto de la disposición afectiva.

En todas estas variantes los flujos de vivencias disposicionales actuales y no actuales se atraen y alejan del centro de la conciencia sin la iniciativa voluntaria del yo, en lo cual se asemejan a la intencionalidad noemática husserliana (variaciones en el grado de asentimiento a los noemas, atraídas por el *telos* de la certeza). El yo-sujeto solo es capaz de favorecerlas o detenerlas, pero no de provocarlas, aun cuando ello no obsta para que se dirijan hacia su término objetivo a partir de él. De aquí la necesidad de distinguir entre el yo-sujeto central y el sí mismo o yo voluminoso, en el cual se disponen los movimientos anímicos por referencia al yo central, que hace de punto medio para situar aquellos movimientos. Así, por ejemplo, mientras centralmente estoy ocupado en un problema surge en un un lugar de la periferia del alma el enojo hacia quien con sus ruidos está entorpeciendo, y este movimiento se va extendiendo hasta el punto central, sin que lleguen por ello a superponerse ambos puntos.

“Todos los sucesos anímicos descritos pueden presentarse sin ninguna intervención en absoluto del sujeto que los vivencia, pero también puede actuar el sujeto, fomentándolos o impidiéndolos... El poder del sujeto sobre el suceso anímico no es nunca absoluto. Pese a sus esfuerzos en su contra nacerán muchas veces movimientos colaterales, que se alejarán de la corriente principal y se internarán en ella” (Pfänder, 1930: 33).

El yo central activo emerge a veces de modo discontinuo, inmune a las disposiciones afectivas, pudiendo cerrarse por principio a ellas, como en los casos del juez o del investigador, o, en cambio, refrenarlas en algunas de sus dimensiones, como la intensidad, velocidad, peso..., o, por el contrario, darles cauce.... El mismo yo central, que cuando está bajo el influjo de los movimientos disposicionales se sume en la pasividad, o que se recubre en parte con las disposiciones afectivas procedentes de la periferia, es el que también puede desprenderse de ellas, cuando se pronuncia voluntaria y responsablemente.

Desde la centralidad del yo, que toma una u otra posición en relación con las disposiciones afectivas, se hace posible su consideración ética. Asimismo, la orientación centrífuga de estas permite que tengan su verdad y razón de ser en lo que las especifica, abriendo así la vía a su

adecuación moral. Este es el punto sistemático de enlace con las respuestas afectivas, tratadas en detalle por Hildebrand.

3.2. El coeficiente moral en las respuestas afectivas

Si nos fijamos en la disposición interna desde su ser motivada por algún valor objetivo, encontramos las respuestas de valor acabadas de aludir, tan diversas entre sí como diversos son los géneros de valores a los que responden. Su continuidad con las *Gesinnungen* antes examinadas es patente. La respuesta afectiva no es, en efecto, un apetito, ni un tender, que se extinguiera con su cumplimiento, sino que se basa en la naturaleza del valor, presente en algún bien, siendo en cada caso la requerida por él (tales son la veneración, admiración, alegría, indignación, entusiasmo, respeto, amor...). Al igual que las disposiciones anímicas, tampoco están en el poder directo de la voluntad. Así, la mera voluntad de amar a alguien no se convierte por sí sola en amor efectivo, con su componente de donación.

“No podemos darnos el amor, aunque lo quisiéramos. No está en nuestro poder el poner libremente semejante respuesta del corazón, como si fuera una respuesta volitiva, ni tampoco comandarla como una acción. Entre la mera voluntad de amar a alguien y el amor real hacia él hay un abismo. Todo amante sabe que su amor no es correspondido cuando el amado tiene solamente la voluntad de amarlo, mientras su corazón calla” (Hildebrand, 1998: 90).

La respuesta en mayor grado afectiva es efectivamente el amor, por ser la que posee una más alta espontaneidad, un coeficiente subjetivo mayor. Hasta tal punto sobreabunda sobre el objeto al que se dirige que, a diferencia de las otras respuestas motivadas por su objeto, el amor no guarda proporcionalidad con el suyo. La palabra interior portadora del valor en el amor es donación: va siempre más allá de lo debido a las cualidades valiosas del objeto al que adhieren. Mientras la autenticidad

en las otras respuestas exige correspondencia con el rango del valor, en la respuesta amorosa falta la adecuación al valor al que se responde. Y al no ajustarse como respuesta al valor del ser amado, el juicio correspondiente no es básicamente apreciativo.

Además, el amor es acto, no una respuesta que se limitara a mantener su validez virtualmente una vez emitida, como les ocurre a las otras respuestas sobreactuales (el respeto, el agradecimiento, el perdón..., en la medida en que perduran más allá de su realización en acto), sino que es el propio acto amoroso el que sobrevive tiñendo y transformando las capas afectivas más periféricas.

“Lo nuevo aquí es que no solamente la ‘palabra’ dicha en el amor perdura en su validez, no solamente se fija una posición permanente ante el otro, sino que esa toma de posición (Stellungnahme) pervive como tal en nuestra alma coloreando y modificando todas nuestras situaciones. Esta actitud sigue, como concreta realidad psico-espiritual idéntica, totalmente viva en el alma, y modifica el estado íntegro de nuestras vivencias” (Hildebrand, 1998: 80).

Pero, ¿dónde reside el valor moral de las respuestas afectivas?

Según Hildebrand, el valor moral se reconoce en general en la *novedad* peculiar que significa e introduce. Y esto se advierte de modo distinto cuando se trata de una acción moralmente significativa que cuando estamos ante una respuesta presidida por el amor. Lo nuevo en la acción es debido a la intervención de la libertad, en tanto que imprime un rumbo característico —no prefijado de modo unívoco— a los estados de cosas resultantes y en tanto que deja así su huella como acción libre. En este sentido, el valor moral, por ejemplo, de la actitud y de la acción de salvar la vida en peligro, que no vienen posibilitadas por el amor, sino por la obligación correspondiente, no es tomado en préstamo del valor de la vida salvada, sino solo motivado por él, constituyendo en sí algo inédito, inderivable.

Pero la novedad es igualmente manifiesta en la respuesta debida al amor. Pues mientras la tendencia al despliegue de una capacidad se continúa en el despliegue de esa capacidad y la sed o el hambre como tendencias se colman en la bebida o en la nutrición, entre la tendencia al

amor y el amor efectivo hay siempre un *novum* o hiato, por cuanto solo en respuesta a la excelencia singular de la otra persona se cumple el amor a ella. La singularidad de la persona es un valor distinto de los valores generales que motivan las otras respuestas, pero no ajeno a ellos, sino más radical: porque se ama a alguien es por lo que, en efecto, se aman para él las cualidades positivas para las que es apto.

Si en el apetito el objeto es lo *principiatum*, lo precontenido en él, el amor, en cambio, no tiene su precedente ni su incoación en una tendencia previa, sino que él mismo es lo *principiatum* y el objeto —en este caso, la singularidad del ser personal al que se dirige— es su *principium*.

Frente a Scheler, para quien el amor a las cualidades no es todavía personal, para Hildebrand el amor a la persona lo suelen despertar ciertas cualidades que ya posee o que virtualmente le son posibles; y en todo caso, lo que la respuesta afectiva del amor destaca es siempre, no las cualidades en abstracto, sino en su *pertenencia a* la persona, temática de modo plenario en el amor. Ambos axiólogos coinciden, asimismo, en que el amor abre la mirada para las cualidades positivas presentes o bien virtuales en la persona, pero Hildebrand añade que la lucidez del amor se extiende igualmente a las deficiencias del otro, viéndolas como el reverso de ciertas cualidades positivas que le faltan o bien como infidelidades a su ser.

“Cuando miramos a una persona que no amamos, entonces los valores y disvalores cualitativos se agrupan simultáneamente en el mismo nivel de pertenencia a ella; pero lo típico del amor —que incluye una respuesta a la belleza de la personalidad total— es ver todo lo negativo que hay en el amado como algo no característico, incluso como una deslealtad a su ser auténtico” (Hildebrand, 1998: 106-107).

La conclusión es que aquellas actitudes y actos que están en función, no de un valor objetivo genérico al que se responde, sino del valor de la persona y del amor como tales son esencialmente morales, participando de la novedad propia del amor: tales son el perdón, la misericordia, la indulgencia..., todos los cuales exceden los valores

objetivos particulares. La actitud moral fluye en las respuestas afectivas de la riqueza del amor y se singulariza como bondad interior que responde al mundo de los valores morales. Por tanto, a las respuestas afectivas la originalidad creadora les viene del amor, en la medida en que participen de él.

En el amor y en las otras respuestas derivadas de él la persona-término no es un mero portador del valor de totalidad al que las respuestas se dirigen, sino que lo incorpora y se identifica con él, quebrándose así en este caso la diferencia entre bien y valor (entendiendo por bien el portador real y sustantivo del valor). En el amor, el valor de conjunto de la persona implica a esta, de modo que no se la ama por algo distinto de ella misma. En otros términos: el valor por el que se ama no puede ser abstraído o generalizado al margen de su portador individual.

La diferencia entre el amor y las otras respuestas afectivas está en que en aquel resplandece el valor irremplazable de cada persona, y no ya el valor de ciertas cualidades que *son de* ella, y en razón de las cuales se venera, admira... a alguien, pudiendo incluso consistir la cualidad terminal en el ser persona como rasgo genérico: tal es lo que ocurre en el respeto. En cambio, el *más* correlativo de la donación en la respuesta de valor se presenta cuando su destinatario es un alguien, que siempre sobrepasa como razón de ser la respuesta que se le otorga.

“Pero la respuesta de valor adquiere un nuevo carácter siempre que se dirige a una persona, a un sujeto consciente, a un ‘tú’. La novísima dimensión de realidad que posee la persona pone también en la respuesta al valor una nueva dimensión de realidad” (Hildebrand, 1998: 113).

Pero, ¿de qué modo interviene en estas respuestas la voluntad libre, lo cual es indispensable para su índole moral?

Las posibilidades que Hildebrand examina se agrupan en dos. Una es que, en vez de imperar una acción, como en el caso de las acciones unilinealmente voluntarias, la voluntad coopere con su *fiat* en el acto procedente del núcleo personal, al que da completud. La voluntad

aparece, pues, no al inicio, sino al final de la toma de posición, sancionándola (piénsese, por ejemplo, en el arrepentimiento, del que forman parte, al suscitarse, factores afectivos no directamente voluntarios, como el dolor, la amargura, la súplica de perdón, la confianza...). No es una aprobación otorgada desde fuera la que procede de la voluntad, como la que se da a las acciones de otros, sino que la voluntad interviene convirtiendo las actualizaciones del centro de la persona en tomas de posición libres e íntegramente personales.

“La voluntad transforma la toma de posición desde dentro, en profundidad” (Hildebrand, 1980: 78).

La otra alternativa está en que la voluntad se anticipe a la toma de posición, dándole el esqueleto al que falta todavía la plenitud afectiva, como en la voluntad de ser fiel a la esposa. Es una voluntad vacía, si se la compara con la que incluye el contenido vivencial de la fidelidad, pero necesaria como punto de partida. Psicológicamente, esta posibilidad está prefigurada en las disposiciones anímicas carentes de núcleo afectivo, que se examinaron en el apartado anterior, siguiendo a Pfänder, bajo el rótulo de inauténticas —naturalmente, no en sentido moral. Son las únicas que están bajo la influencia directa de la voluntad.

“Esta voluntad es enteramente libre, mientras que el acto completo, del que ella es el esqueleto, no está en nuestra esfera directa de poder” (Hildebrand, 1980: 77).

En cambio, cuando tiene lugar el querer vacío e ineficaz —paralelo a las menciones significativas no cumplidas— se debe, o bien a que la toma de posición condicionante actúa en sentido contrario (como es un querer perdonar o amar a alguien sin poder), o sencillamente a que no se puede comandar una toma de posición que esencialmente es un don; aquel querer consiste entonces en una voluntad pretendidamente directiva, que se presenta como sustituta de la voluntad cooperadora que acoge.

3.3. La disposición de ánimo en su correspondencia con el sentido

Se estudiará a continuación la toma de posición libre con índice moral: tal era la segunda variante de disposición anímica antes mencionada, condicionante de las acciones voluntarias moralmente significativas desde el punto de vista del sentido objetivo, al que tanto la toma de posición de la voluntad como la acción derivada de ella se dirigen. Su tematización fenomenológica se encuentra en Hans-Eduard Heidegger.

Heidegger (1904-1997) desempeñó su actividad docente e investigadora en la Universidad de Würzburg, su ciudad natal. Es conocido sobre todo por su Antropología y Ontología, pero también nos ha dejado un Tratado de Ética *Grundlegung der Ethik* (1969), en aplicación de sus principios antropológicos y ontológicos.

Su punto de partida fenomenológico se traduce en una voluntad de ateniéndose a la objetividad (*Sachlichkeit*), que en el conjunto de su obra aparece bajo la triple vertiente mencionada. Antropológicamente, la actitud de objetividad es distintiva del hombre y consiste en interesarse por las cosas, ateniéndose a lo que prospectivamente dan de sí. En cuanto a la moralidad, es objetividad confirmada (*bewährte Sachlichkeit*), en una de sus formas posibles (otras son la técnica, el arte o la ciencia como actitudes también objetivas). La objetividad moral se debe a una decisión primera o pre-decisión (*Vor-entscheidung*) hacia el bien de los existentes, previa a sus realizaciones particulares y posibilitante de ellas.

Como disposición de la voluntad (*Ge-sinnung*), la actitud moral está a favor de la pretensión objetiva o sentido (*Sinn*) que proviene del ser del otro, con-spirando así con el proyecto constitutivo que individualiza a cada existente (objetividad en el sentido ontológico). Así, dar un consejo es un ejemplo de acción moral basada en la dirección previa hacia el bien del otro, no logrado todavía. Análogamente, la

congratulación, el agradecimiento o la admiración, entre otras respuestas valorativas, atestiguan la expectativa de sentido —objetivamente dado— sobre la que se edifican.

El proyecto de ser y de sentido de los existentes no se refiere a lo que de hecho es intentado por ellos, sino a un orden de fines, tanto estático o estructural como cumplido dinámicamente en el tiempo. Es un orden subyacente a las variaciones en la situación, pre-dado de modo constante en medio de tales variaciones. Se refleja particularmente en la unidad indivisa del hombre, en quien sus componentes biológico, psíquico y espiritual no son separables, sino que están interpenetrados según una relación de participación, como lo expresado y el medio de su expresión. De este modo, la individualidad máxima de la persona así constituida no es aislante, protectora, sino que incluye sus diferencias con los otros individuos, a los que en virtud de semejante inclusión puede abrirse. En otros términos: las diferencias interindividuales no son una mera carencia para cada uno de los individuos humanos, sino lo que posibilita la comunicación y el enriquecimiento mutuos.

La voluntad moral no es una posesión de la que con posterioridad dispongamos o hagamos uso, como serían las capacidades físicas y psíquicas o los conocimientos técnicos, en tanto que anteriores a sus aplicaciones, sino que es una voluntad que desde su inicio se manifiesta operativamente. La disposición moral se orienta desde sí misma hacia el otro, sin un tercero que la mediatice, como sería el caso de los pattern culturales... Afecta al comportamiento en acto y se endereza a él, como hábito operativo, en vez de venir dirigida por otra cualidad. Mientras el sentido trasciende y orienta los actos de conciencia, el valor moral es creativo, reside en su ser realizado, no siendo por tanto previo a su cumplimiento.

“El valor moral se hace efectivo en concreto solo por medio de una realización de sentido. Es el punto final de una realización de sentido y por ello no se presenta como flotando sobre mi comportamiento real. Subsiste solo en tanto que realizado en concreto en cada caso” (Hengstenberg, 1989: 131).

Un problema que sale al paso es el del distinto alcance que tiene la libertad en la predecisión a favor (o en contra) del existente en su modo de ser y la libertad en la elección particularizada.

Por lo que hace a la primera, la predecisión no es todavía una elección, sino más bien un reconocimiento o rechazo (el rechazo es como una decisión negativa) de la pretensión originaria que proviene de los seres reales. Es una decisión tautológica, en el sentido de que no admite ser derivada de dato previo alguno, sino que ella misma es direccional, sin contener tendencialidad alguna que prefigurara un objetivo. En ella se manifiesta la creatividad transentitativa de la persona, según la cual esta es más que ella misma; la moralidad de la pre-decisión no depende de motivos externos particulares y situados, ya que los trasciende, al guiarse por el bien existencial de su destinatario.

“Semejante iniciación solo puede ser expresada tautológicamente. Mi iniciación es mi iniciación” (Hengstenberg, 1989: 51).

“La predecisión buena, como punto inicial para la formación creativa de motivos, es algo transentitativo; así se muestra de nuevo lo transentitativo como puerta de acceso a lo creativo” (Hengstenberg, 1979: 122).

En cambio, por lo que hace a la elección particularizada, se dirige a los medios, en la forma de oportunidades de actuación, y representa el estrato más periférico de la libertad. Como elección de actuar, está condicionada por la situación presente asumida y por los motivos ya fijados, pero a la vez el sujeto ejerce el autodomínio en la realización de la acción elegida.

¿Cómo se relacionan ambas expresiones de la libertad?

La pre-decisión implica la soberanía en el comienzo, pero no la autonomía, ya que está vectorialmente orientada hacia el bien. Por ello, la elección singular toma de la pre-decisión la creatividad como acción moral, que tiene su punto de referencia en el bien querido. Por el lado complementario, las realizaciones dependientes del propio poder y querer confirman la opción moral que les había precedido.

Al confrontar una y otra —la pre-decisión y las elecciones singulares—, se advierte asimetría en el modo como concurren en cada una libertad y necesidad: la acción libre depende autónomamente del poder y querer del sujeto, mas dentro de unas condiciones ya dadas y con las cuales se encuentra la elección correspondiente; pero justamente son estos rasgos los contrarios de los que caracterizan a la decisión primordial. Mientras que somos *libres para* la elección determinada, pero *no* en relación con sus condiciones presentes o dadas que la definen *en su singularidad*, *no* somos libres, en cambio, *para* la decisión primera en su alcance ético, al tratarse de la condición decisional indeclinable de cualquier elección posible, pero *sí en* ella, ya que las decisiones primordiales no pueden ser derivadas de propiedades constitutivas previas, a modo de motivos que las contuvieran.

La creatividad del comienzo comporta que entre la persona y su decisión primera hacia el bien no se interpone siquiera un motivo definido. No es que sea inmotivada, sino que más bien es esencialmente anterior a los motivos, ya que su eje está en abrirse o cerrarse al proyecto de ser y de sentido de los existentes. Su carácter irreductible a las motivaciones particulares se hace manifiesto por el hecho de que un mismo existente no podría ser, por ejemplo, a la vez *motivo de* aclamación para uno y de rivalidad para otro, sino que, si ambas alternativas son posibles, es porque les ha antecedido una decisión a favor o en contra.

La decisión primera se diferencia también de la posición creativa de un estado de cosas en que no es objetivada en un juicio actual que la dirija, sino que el conocimiento que se tiene de ella es habitual, al ejecutarse sin conmensuración con un objeto, y de este modo es posible que se extienda concomitantemente sobre la tematización consciente de los pro-pósitos (*Vor-sätze*) definidos.

“La posición (*Setzung*) no pertenece al dominio de la libertad de decisión, tal como la hemos encontrado en forma de predecisión. La predecisión es libre, pero no es puesta. No es posible que sea puesta porque la ejecución de la predecisión no proviene de nuestra conciencia objetivante de lo que nos hace frente, sino que proviene de lo supraconsciente, y porque en su ejecución no se intentan nuevos estados de cosas o hechos... Las predecisiones no son susceptibles de ser puestas, sino solo de ser ejecutadas” (Hengstenberg, 1979: 168).

En la realización determinada de una acción no desaparece la libertad pre-electiva —como si ambas fuesen antinómicas—, ya que esta no se afirma y consolida como indeterminación, sino en la necesidad de la motivación definida y de la situación asumida. Limitar la libertad a la elección de los medios, de suyo indiferentes, sin contar con la intención fundamental que orienta esa elección hacia el bien, es quedarse en la capa externa y solo apariencial de la libertad.

En este punto enlazamos con las consideraciones de Hildebrand sobre la *Grundhaltung* (intención fundamental), cuya semejanza con la libertad predecisional de Hengstenberg es patente, pero subrayando más expresamente que la segunda su continuidad, como intención sobreactual, con las intenciones y realizaciones electivas particulares. Con ello se pretende evitar la fragmentación de la vida moral en una suma de elecciones discontinuas, que no tomaran en cuenta las actitudes fundamentales procedentes de los diversos centros de la persona en coexistencia (estos centros son básicamente la concupiscencia, el orgullo y la actitud reverente hacia el bien moral).

Ante el bien con significación moral no hay libertad de autonomía, sino la soberanía de la respuesta inderivable orientada por él. En cambio, en la realización debida al poderío de la voluntad se encuentra la libertad autónoma. Pero, por lo que se refiere a su relación mutua, procede advertir que la dependencia de las realizaciones morales respecto de la pre-decisión soberana es lo que impide que se reduzcan estas a un peculio entitativo, que adhiriera pasivamente a la esencia humana, consistiendo más bien en predicados creativos originarios.

La complementariedad entre ambas expresiones de la libertad torna insuficiente tanto cifrar esta en la sola intención fundamental hacia el bien moral como, de modo opuesto, hacer recaer la moralidad sobre la realización física o externamente medible de las acciones singulares. Tampoco la combinación de ambos aspectos, entendidos previamente como aislables, tal como el proporcionalismo ético lo ha presentado, hace justicia a la unidad viviente de la acción, animada por la disposición voluntaria y en la que la intención se expresa.

Para Hengstenberg la fuerza e infalibilidad de la conciencia moral están en conexión con la decisión primordial, pudiendo debilitarse y errar en el despliegue de la acción, a medida que se aleja de la decisión a favor del bien, es decir, a medida que van apareciendo contenidos informativos contingentes; en cambio, el error culpable se debe a una decisión primaria contraria a la objetividad. Mientras en la pre-decisión se manifiesta con nitidez la competencia moral de la conciencia, la acción particular va acompañada de un condicional, referido a las circunstancias singulares: por esto, la primera es moralmente buena o mala conciencia, pero en la acción particular cabe lo moralmente correcto e incorrecto (dentro de lo moralmente bueno) en relación con las condiciones de hecho que han de ser tenidas en cuenta en la acción.

“Desde la predecisión y actitud relativa a la formación de motivos, a la composición de fines y elección de medios hasta la realización práctica de la totalidad del comportamiento las actualizaciones de las capacidades son múltiples, cada vez más diferenciadas y más ligadas a las circunstancias; correspondientemente, las posibilidades de errar se suman y multiplican. De aquí que haya que hacer notar los límites naturales de la conciencia conforme avanza. En *este* sentido decrece la competencia de la conciencia en la extensión de su capacidad desde la predecisión y actitud primera hasta la acción concreta. Dice, por cierto, todavía con la misma seguridad ‘bueno’ o ‘malo’, pero ya no también con la misma seguridad ‘hasta tal punto’ bueno o malo. Lo cual se aplica especialmente a lo que más arriba se ha llamado el criterio de lo ‘moralmente correcto e incorrecto’, a diferencia del criterio de lo ‘moralmente bueno y malo’” (Hengstenberg, 1989: 162).

En el saber en conciencia tiene lugar la concordancia de la persona consigo misma como totalidad intelectual, volitiva y afectiva, en correlación con el sentido objetivo que la interpela (también para Scheler las actuaciones con sentido son un distintivo de la persona moral). A este respecto, la expresión *voz de la conciencia* resulta equívoca, ya que es el sujeto en su integralidad, y no una voz impersonal o anónima, quien emite el dictamen sobre el deber y adquiere el saber moral de sí mismo.

La vivencia inmediata de culpa, en la que se basa el juicio moral negativo sobre las propias acciones ya realizadas, no es un juicio-sobre,

que implique la distancia entre sujeto y objeto, sino que más bien pone en evidencia al sujeto en su ser-culpable partiendo de su decisión moral primera. Es una subespecie de la reflexividad originaria de la subjetividad, y no una reflexión derivada que se cumpliera en la toma de posición de un juicio. Lo cual no obsta para que la vivencia de culpa contenga implícitamente el juicio de culpabilidad a propósito de la acción a la que se debe la culpa.

“El juicio sobre lo moral es algo que viene en segundo lugar, que incluso puede debilitar la vivencia inmediata de la culpa, en la medida en que este ‘entrar en cuentas consigo mismo’ como sanción soberana de sí mismo puede funcionar en sustitución del auténtico arrepentimiento” (Hengstenberg, 1989: 152).

La conciencia moral es, pues, en primer término un ser-reclamado el sujeto por aquello sobre lo que se pronuncia, con anterioridad al juicio moral prescriptivo. Un criterio de rectitud moral está en la coincidencia del sujeto consigo mismo, como totalidad intelectivo-volitiva-afectiva. Por el contrario, la decisión que es contraria al proyecto de sentido de las realidades objetivas, en vez de conllevar en el sujeto la dimensión de concordancia íntima, ha de movilizar artificiosas razones y motivaciones que ella misma se impone. Llegados a este punto, corresponde abordar la pregunta por el alcance que hay que dar a esta movilización provocada, pues en ella reside la explicación del fenómeno de la ceguera para los valores y de su necesaria sustitución. Es lo que se tratará a continuación.

3.4. La ceguera moral ante el valor como contraprueba de la necesidad de la disposición moral de ánimo

El fenómeno de la ilusión perceptiva va a hacer de tránsito para el examen de la ceguera ante los valores o indiferencia moral. La ilusión se

caracteriza en general por tomar lo dado intuitivamente por algo que no está presente: tomar una figura de cera que hace señas a lo lejos por una dama, ver quebrado un bastón en el agua, calibrar un árbol a distancia más pequeño de lo que realmente es... No se trata de un error en un juicio mediato, ni tampoco de una expectativa todavía no cumplida, sino que lo peculiar de la ilusión es que persiste incluso después que ha sido desenmascarada.

Mientras que en el error *afirmo* un estado de cosas que de ningún modo existe, tomando lo no existente por existente (infiero, por ejemplo, falsamente que ha llovido a partir de cierta humedad que veo), la ilusión *viene de los contenidos* mismos, haciendo pasar lo existente de un modo por existente de otro modo. El mecanismo inconsciente que opera en la ilusión consiste en trasladar un contenido de hecho a otra capa de ser que aquella en la que reside. Según Scheler:

“El engaño consiste solo en que atribuyo este contenido de hecho a otra capa de ser que aquella en la que se encuentra” (Scheler, 1972: 216).

Según ello, la ilusión se produce porque lo que *como visto* aparece siendo una dama, aparece estando quebrado o con cierto tamaño, es *tenido por la realidad* de la dama, del bastón o del tamaño del árbol.

También en la esfera de la percepción interna se presentan ilusiones cada vez que se le aplica un modelo que solo es válido para los objetos de la percepción externa (tanto la Psicología asociacionista como la organicista han pasado por alto lo peculiar de los fenómenos psíquicos). Esto se explica porque la versión natural hacia lo externo dificulta la percepción interna: por ello, enmarco con naturalidad instintiva en el mundo externo o en otros sujetos lo que pertenece a la esfera de las propias vivencias. Scheler hace mención de la facilidad con que atribuyo al otro lo que yo vivencié, como cuando digo “a mí me ocurrió igual” mientras me narra sus experiencias.

Pero, a diferencia de lo dado a la percepción externa, en lo percibido interiormente no hay intervalos (*Auseinander*)

espaciotemporales, ni recomposición de la unidad desde las partes. Examinemos cada uno de estos aspectos.

Por lo que hace al tiempo inmanente, no es una forma de enlace que medie entre las vivencias, sino que es dado inmediatamente en la sucesividad de las vivencias, sin un acto de contar previo. En efecto, para que el contenido de conciencia pasado actúe sobre el presente no necesita ser representado, ni reproducido de alguna manera en un tiempo objetivo exterior a la conciencia que sirviera de enlace entre presente y pasado, sino que la conexión temporal en la conciencia es inmediata o continua.

Y en relación con la unidad, mientras en el objeto exterior *convergen* sus perspectivas espaciales (la manzana se alcanza en su integridad a través de sus variados escorzos) y sus modulaciones en el tiempo (la melodía se recompone como unidad desde las diferencias temporales), en la percepción interna, por el contrario, el momento de unidad está *ya* en el yo, *del que parten* radialmente sus vivencias, emergiendo, por tanto, como unidad desde cada una de ellas, sin integración de fragmentos por continuidad, como en los objetos de la percepción externa.

“No hay ni que hablar de que yo no tuviera por menos que combinar a base de fragmentos el yo completo, partiendo de la percepción del yo presente, con ‘yoes’ del pasado recordados —tal como recompongo un cuerpo por partes” (Scheler, 1972: 269).

De aquí se puede pasar a las ilusiones estimativas. A propósito de ellas se plantean las dos cuestiones siguientes: a) ¿cómo se generan?; b) ¿qué desplazamiento de planos es lo que hace posible que lo valioso no aparezca como tal, paralelamente a los deslizamientos acabados de mostrar entre lo dado a los sentidos y su unidad de ser, o entre los objetos de la percepción externa e interna?

a) En relación con la génesis de las ilusiones en la estimación, Scheler ha ofrecido dos posibles explicaciones. Primero, si se pretenden directamente los estados afectivos, pasando por alto que el sentir auténtico es intencional, se los toma por lo que no son: así, buscar un

estado de alegría sin un objeto proporcionado que lo motive, es buscar una alegría ilusoria, inexistente.

“También aquí la dirección preponderante del sentir hacia sí mismo es lo que le impide abrirse al estado e intención ajenos. Podría hablarse aquí de una ceguera del sentir relativa a los estados de ánimo ajenos, la cual influye también naturalmente en la conciencia de realidad de estos” (Scheler, 1972: 265).

Pero otras veces la captación de los valores se ve impedida por las necesidades elementales y por el primado cuantitativo de lo económico, que actúan como un filtro para nuestras estimaciones, análogamente a como las cualidades sensibles pasan desapercibidas cuando no llegan al umbral de las unidades objetivas que son objeto de interés.

También se puede deber el engaño a que se tiene por principio originario un hecho que fenomenológica e históricamente es tardío, como la tendencia al placer, inexplicable sin unos datos axiológicos primitivos. Puede ser que incluso la propia construcción teórica contradiga con su formulación lo que cree explicar, como es el caso del utilitarismo, que es de suyo una tesis no utilitarista (ya que no pretende nada útil). En los antípodas del fariseísmo, que hace pasar por bueno lo útil, el utilitarista pone en lo útil el criterio de lo bueno.

“El utilitarista falta *contra* su propio principio de qué es lo bueno y qué lo malo cuando ejecuta una acción tan perjudicial, pero *al mismo tiempo* tan *veraz* y moralmente *buena*, como la de hacer pasar por *lo que es*, y no por ‘bueno’, lo útil y lo perjudicial... Para ser consecuente habría de llamar ‘mala’, y no perjudicial, a su propia conducta. Pues nada es más perjudicial que ser un utilitarista, y nada más útil que ser un fariseo” (Scheler, 2001: 265).

También menciona Scheler el hecho de que se tome el objetivo inmediato de una tendencia por un valor, cuya forma de ser dado no se corresponde con el nivel en que la tendencia se encuentra:

“Mas existe desde luego un *engaño estimativo* frecuente al tomar algo por valioso de un modo positivo *porque* nos es dado en una tendencia; y tomar algo por valioso en sentido negativo porque nos es dado en una contratendencia... Toda acomodación de nuestros juicios de valor a nuestro sistema de tendencias *fáctico* —tal como lo caracteriza la resignación y el ascetismo inauténticos— está fundamentada en aquella *forma capital* del engaño estimativo” (Scheler, 2001: 87-88).

Otro es el caso de fenómenos morales, como la compasión y el arrepentimiento cuando se los traspone a formas de contagio afectivo y de lamentación por los efectos perjudiciales de ciertas acciones respectivamente, situados ambos en el rango vital inferior. En cualquier caso, son ilusiones que dan por supuesta, como condición esencial de su posibilidad, la percepción en otros momentos de la genuina realidad de aquello por lo que la ilusión se toma.

“¡Cuán trastocado está, pues, el intento de Lipps y de otros de explicar la auténtica compasión por analogía con el contagio afectivo!... El motivo puede ser la ligereza que lleva tan fácilmente a ver en un suceso que es semejante a otro suceso axiológicamente positivo a este último. Pero ello es una ilusión. Y esta supone que conocemos el hecho de la *genuina* compasión; pues ¿cómo, si no, íbamos a poder verla inmiscuida en el hecho del contagio afectivo? Algo completamente análogo se aplica a ilusiones, como el que uno se arrepienta, siendo que solo hace introducir las secuelas causales desagradables de una acción en el hecho recordado, como son el miedo y espanto a las consecuencias sociales que pueda tener tal acción cuando sea conocida. El arrepentimiento *auténtico* no se deja explicar según los criterios del arrepentimiento ilusorio. Es un fenómeno que se da por supuesto para la explicación” (Scheler, 1972: 253).

b) Ahora bien, el examen de la ceguera axiológica en sus distintas posibilidades ha de venir completado por la mención de la toma de posición que la hace posible. Es la segunda cuestión que planteábamos, relativa al deslizamiento de lo valioso hacia otro plano. A este respecto, Hildebrand ha puesto de relieve como condición necesaria de la ceguera axiológica una actitud de resistencia frente al valor:

“Esta indiferencia no es precisamente solo una falta objetiva de una toma de posición, sino una determinada toma de posición negativa, es decir, que rechaza” (Hildebrand, 1982: 79).

¿En qué consisten estas tomas de posición contrarias al valor?

Las tomas de posición que provocan la ceguera no proceden abruptamente de una decisión, sino de los diversos centros de la persona en coexistencia antes señalados. Estos centros vectoriales se manifiestan en el deseo de lo subjetivamente satisfactorio (concupiscencia), la voluntad autoafirmativa de la persona (orgullo) y la disposición de escuchar y plegarse a los valores objetivos (voluntad moral). Son direcciones que coexisten en toda persona, pero que, desde su distinta orientación, pueden entrar en conflicto. Así, la ceguera que consiste en ver los valores desde fuera, no prestándoles la adhesión requerida, se debe al centro autoafirmativo, erigido en juez suyo; en cambio, la ceguera que no los ve de ningún modo viene determinada por aquella actitud dirigida al agrado subjetivo, para la que acaso representen un obstáculo.

No son tampoco tomas de posición actualmente conscientes, sino marginales a la conciencia en acto, pero capaces de extender a esta su influencia, toda vez que se da una prioridad real de lo que no se agota en ser actualizado sobre esa pequeña parte que debe su ser a su actualización.

“Por tanto, no hay solo elementos auténticamente intencionales, que poseen una existencia sobreactual y tienen, aunque no sean actualizados, plena existencia en la persona por detrás, por así decir, de la conciencia actual, sino también actos y actitudes que, sin perder su carácter de toma de posición, llevan también una existencia ‘inconsciente’ detrás de la conciencia actual; esto es un hecho ininteligible para la concepción unidimensional de la psique” (Hildebrand, 1982: 60).

Un caso particular de ceguera axiológica es la llamada *ceguera de subsunción*, por la que en la zona de la conciencia actual se manifiesta la no oposición entre la respuesta al valor moral y la búsqueda de una

satisfacción subjetiva, que sin embargo es incompatible con aquella. Para esto ha de quedarse la respuesta a un nivel solo general o abstracto, cegándose *eo ipso* la conciencia para incluir en ella como caso particular un valor determinado. Hay cierto paralelismo con lo que veíamos en el último apartado del capítulo anterior acerca de los sustitutos morales, que reemplazan a los contenidos de la conciencia moral por la formalidad vacía y abstracta del deber.

Así, el comportamiento del policía que describe Víctor Hugo en *Los miserables* (el ejemplo es ampliamente comentado por Hildebrand en *Moralia*) no llega a subsumir bajo el valor moral de justicia que abstractamente admite aquellas de sus exigencias que no vienen sancionadas por la ley civil (no puede admitir que sea de justicia perdonar la vida al delincuente que se la había salvado). Lo que provoca en estos casos el no querer ver es una toma de posición que subyace inexpresada en el trasfondo de la conciencia inactual, desplazándose a él el conflicto entre ambas actitudes y solventándolo en la conciencia en acto con una apariencia de atenuamiento al valor moral.

En cualquiera de estos casos no estamos ante una ceguera natural, que se suprimiera por la mera visión, sino que la ceguera viene determinada por la toma de posición procedente de la persona desde uno de sus centros direccionales y por la *Gesinnung* o disposición de ánimo favorable a aquella. No son, pues, ciertos objetos conocidos los que provocan la falta de visión —lo cual sería contradictorio—; esta es debida más bien a una actitud general a la que la persona no se limita a dar su asentimiento desde el exterior, sino en la que interviene como cómplice, impidiendo, así, por su entrecruzamiento con ella, la orientación hacia lo valioso.

Al igual que la *Gesinnung* que es favorable al valor, la actitud contraria no se sitúa en el primer plano de la conciencia, sino que desde su trasfondo dirige y selecciona lo que aparece en el foco de la atención, provocando la ceguera a aquellos valores que son incompatibles con el vector por el que los distintos centros de la persona en coexistencia se orientan. Hildebrand pone el ejemplo de quien está ciego al valor del perdón hacia otro o al valor de la humildad, siendo, en cambio, sensible a valores como la justicia o la solidaridad; su explicación está en que

unos y otros afectan a distintos vectores de la persona, aun partiendo de un mismo centro, originariamente moral.

El antecedente de estas descripciones se encuentra en lo que Aristóteles entiende por el tipo $\alpha\kappa\rho\alpha\theta\upsilon\beta$ (que se suele traducir con cierto equívoco por incontinente), el cual mientras actúa pierde la conciencia actual determinada y operativa del disvalor de su acción, quedándose en una premisa abstracta ineficaz. La traducción más apropiada sería “débil de voluntad”, por cuanto no tiene voluntad para subsumir la acción que realiza bajo la premisa valorativa, a la que asiente. Solo en este sentido es en el que dice Aristóteles que

“el que obra mal desconoce lo que hay que hacer” (Aristóteles, E.N.: 1110 b 20).

La diferencia con el ciego para el valor está en que este no solo es débil de voluntad, sino que se guía por una actitud. Esta diferencia se pone de manifiesto en que, mientras en las infracciones por debilidad un mayor conocimiento trae consigo una más rápida reacción positiva y la responsabilidad se atenúa, en la actitud de indiferencia frente al valor el mayor conocimiento es un agravante, al haber de hacerle frente una también mayor resistencia.

BIBLIOGRAFÍA:

FERRER, U., “¿Autonomía o heteronomía de la conciencia moral?”, *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, AEDOS/Unión Editorial, 1996, 223-242.

GOSLING, J., *Weakness of Will*, Routledge Kegan Paul; Londres/Nueva York, 1990.

HENGSTENBERG, H-E., *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Anton Pustet, Salzburgo, 1979.

HENGSTENBERG, H-E., *Grundlegung der Ethik*, Königshausen/Neumann, Würzburgo, 1989.

HENGSTENBERG, H-E., “Die Sinnfrage unter phänomenologischem und ontologischem Gesichtspunkt”, *Wahrheit, Wert und Sein*, Schwarz, B. (ed.), J. Habel, Regensburg, 1970, 201-219.

HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstaatt, 1982.

KUHN, H., AVE-LALLEMANT, E., GLADIATOR, R. (ed.), *Die Münchener Phänomenologie (Actas del Congreso Internacional celebrado en Munich los días 13 al 18 de Abril de 1971)*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975.

LANZ, P., *Menschliches Handeln zwischen Kausalität und Rationalität*, Athenaum, Francfort a.M., 1987.

MONTOYA SÁEZ, J., “Debilidad moral y silogismo práctico”, *Revista de Filosofía*, 2ªSerie, 6 (1983), 239-255.

PFÄNDER, A., *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913 y 1930.

PFÄNDER, A., *Ethik (Ethische Wertlehre und ethische Sollenlehre) in kurzer Darstellung*, Wilhelm Fink, Munich, 1973.

PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad*, Revista de Occidente, Madrid, 1931.

PFÄNDER, A., *Motivos y motivación*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995.

RICOEUR, P., *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Montaigne, 1963.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid, 2002.

SCHELER, M., *Die Idola der Selbsterkenntnis*, Obras III, Francke Verlag, Berna/Munich, 1972, 213-292.

USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, Madrid, 1998.

CAP. IV: CONEXIONES ENTRE FIN, LIBERTAD, VALOR Y DELIBERACIÓN PRÁCTICA

En capítulos anteriores se han examinado algunos de los corolarios de la noción de valor: el deber normativo que procede de los valores y la disposición anímica en correlación con ellos. En este capítulo se explicitarán algunas otras nociones en conexión objetiva —en su mismo plano— con el valor: tales son el fin, convertible con él, y la libertad, que acompaña a su realización. Como los fines y la libertad solo son posibles en un sujeto real, el desarrollo de estos conceptos proporcionará una clave mediante la cual poner en relación los valores con el mundo efectivo para el que ejercen de fines y en el que libremente son puestos en práctica mediando la deliberación práctica. Se irán presentando las distintas conexiones al hilo de los fenomenólogos que las han puesto en el centro de sus consideraciones.

En relación con Adolf Reinach (1883-1917), Husserl le homenajeó a su temprana muerte en el frente de combate en los *Kant-Studien*, reconociendo su deuda hacia él, aunque también le hacía responsable del platonismo que cundió entre los fenomenólogos. Su inicial formación jurídica explica su acercamiento a la Fenomenología desde el Derecho civil, como se muestra en su más extensa obra *Los fundamentos a priori del derecho civil*. Había obtenido el doctorado en Filosofía con Lipps sobre *El concepto de causa en Derecho penal*. Participó en Munich en el Centro Académico fundado por Lipps, comentando las obras de W. James, G. Simmel, C. Stumpf o H. Bergson. Para su Habilitación en la Universidad de Gotinga en 1909 presentó el trabajo *Naturaleza y teoría sistemática del juicio*, avalado por Husserl. Y la conferencia para su admisión como Privatdozent el 12 de junio de aquel año versó sobre *Problemas y métodos de la ética*.

Los a priori del derecho le conducen inmediatamente a conceptos con implicaciones éticas, como la obligación, la promesa, las pretensiones o derechos legítimos o la voluntariedad en los actos., que Reinach desmembra en sus articulaciones esenciales. Se familiarizó asimismo con la filosofía neokantiana de Rickert y con la Filosofía de la Matemática. No llegó a publicar ningún libro, sino solo ensayos y fragmentos. Se suelen referir a él como a su maestro los otros representantes del grupo fenomenológico de los comienzos. Entre sus obras-ensayo se cuentan *Teoría del juicio negativo* (1911), *La deliberación: su significación ética y jurídica* (1912), *Sobre la esencia del movimiento* (1914) y la Conferencia sobre *Fenomenología* leída en Marburgo (1914).

En cuanto a Hans Reiner (1896-1995), fue discípulo de Husserl en Friburgo, ejerciendo después la docencia en Halle hasta que regresó a Friburgo, donde desempeñó la cátedra de Ética. Su enfoque fenomenológico de la ética se va delineando en el contraste con las concepciones históricas más representativas del pensamiento moral, como el eudemonismo aristotélico, la ética tomista y el formalismo kantiano. En estas corrientes encuentra los antecedentes para la crítica que en sus obras ejerce sobre otras concepciones, como el eudemonismo, la ética de resultados o la ética de situación, a lo cual añade la presentación de una ética científica sobre base fenomenológica.

Entre sus obras se cuentan su Disertación doctoral *Libertad, querer y actividad* (1927), presentada en Friburgo como una investigación fenomenológica sobre el problema de la libertad en la voluntad; *Deber e inclinación* (1951), reeditada en 1974 con el título *Los fundamentos de la moralidad*; *Ética filosófica* (1964), de carácter histórico-sistemático; *Vieja y Nueva Ética* (1964), publicada por vez primera en castellano como una colección de estudios éticos con carácter fundamental, y su conferencia *Bueno y malo*, dada en Maguncia en 1948 y posteriormente editada como una síntesis ilustrativa de su pensamiento ético.

En tercer lugar, procede aludir a las contribuciones éticas de Rudolf Otto (1869-1937), que prolongan en un sentido realista los puntos de vista de otros fenomenólogos, como Scheler, Hartmann, Reiner o Ingarden.

Su oposición al formalismo kantiano del deber no le impide tomar de Kant la noción de reino de los fines y basar en ella los valores más básicos, en contraste con las otras expresiones, meramente formales, del imperativo categórico. En *Aufsätze zur Ethik* (1981) se hallan reunidos sus estudios éticos.

4.1. El tránsito del fin al valor

No todos los valores captados son ya fines para la actuación. El fin vital propuesto se constituye en virtud del acto que se orienta por él, distinto específicamente del acto por el que se aprecia un valor, aun cuando *materialiter* puedan coincidir un valor y un fin determinados. A su vez, el acto de apuntar a un fin integra, haciéndolas converger, una pluralidad de actuaciones, que en otro caso serían solo acumulativas. Y cabe también la unificación de diversos fines en un fin más comprensivo dentro de un sistema de fines. Según Pfänder:

“Al fin vital pertenece el sujeto que apunta a algo y una cierta posición dominante del apuntar en su vida” (Pfänder, 1948: 8).

Cuando, por el contrario, las actuaciones se desgajan del fin que las había iniciado, este se vuelve vacío y es sustituido por otro. En cualquiera de estos casos el fin es consciente, aunque no siempre de modo temático: a veces queda subyacente, poniéndose de manifiesto de modo negativo cuando la conducta no se puede interpretar desde él o, como también decimos, cuando “brilla por su ausencia” en la conducta en la que habría de ejercer de tal.

La identidad del fin propuesto se revela con anterioridad a la actividad de encaminarse a él y *a fortiori* antes de su realización, ya que en otro caso no podría dirigir tal actividad. El fin no es resultado; más bien, en el resultado cesa su pro-posición, al quedar cumplida. Por esto,

primariamente el fin no reside en la satisfacción que sigue a su cumplimiento, ni siquiera en el ser consciente de su obtención. Fácilmente se advierte el *regressus in infinitum* a que lo anterior conduciría.

“Pero si la satisfacción del cumplimiento es ella misma fin, entonces la aparición de la satisfacción del cumplimiento deberá también de nuevo proporcionar satisfacción; la que se alcanza en el cumplimiento no es la satisfacción a la que se apuntaba como objeto. Nos retrotraeríamos con ello al infinito” (Pfänder, 1948: 18).

Y como el fin lo es formalmente para la actuación a que él mismo da paso (ningún fin en tanto que pretendido es en sí, dice Pfänder), nos vemos remitidos, para la presentación de su contenido, de lo que sea *en sí*, al valor que lo define y que precede esencialmente a su funcionar como finalidad en la actuación. Una tesis semejante se encuentra en Nicolai Hartmann:

“En la naturaleza del fin reside que su contenido sea valioso, o al menos que sea mencionado como siendo valioso. Es imposible proponerse algo como fin sin que se divise en él algo valioso” (Hartmann, 1962: 128).

Expuesto en el sentido inverso: la exigencia de ser realizados que conviene a los valores se torna efectiva gracias a la actividad mediadora del hombre que los pretende como fines, desviando, así, hacia ellos las series de acaeceres del mundo natural, en la medida en que de suyo no están cerradas.

“La realización de los valores queda en dependencia de que se encuentre en el mundo real mismo un ser que sea receptivo a su exigencia ideal y que se aplique a ellos con su energía real” (Hartmann, 1949: 160).

Pero, ¿en qué se funda la conversión del valor en fin? ¿Acaso, por el lado opuesto, puede darse algún fin que de suyo —es decir, en tanto que intentado, no en lo que define su contenido— sea también valor e instaure desde sí el intercambio del valor con él, salvando las diferencias en las nociones formales de cada uno? Para responder a esta pregunta examinemos tres posibilidades caracterizadas de ofrecerse un fin.

Cabe, en primer lugar, que la actividad de dirigirse el viviente a un fin no se deba a una representación, sino que sea constitutiva del propio viviente. En esta situación el valor no puede anticiparse al fin. Así, el viviente *tiende al* mantenimiento y renovación continuos de sí en su ser de viviente: no está el ser vivo ya constituido y luego pretende el fin, sino que como viviente no es fuera de su estar dirigido a él, no es sin su *programa* genético.

“En este ser vivo está trazado lo que llegará a ser, y si tal finalización apunta a producir (*produzieren*) la existencia exterior del viviente y a mantenerla, por medio de una constante autorrenovación en la existencia, entonces esta finalización está determinada ya en cuanto al contenido, sin que necesite ser representado aquello a lo que se dirige” (Pfänder, 1948: 30).

Pfänder denomina a este género de fin *inmanente* o *reflexivo*, en el sentido de que las operaciones terminan en el propio viviente, no siendo un fin de paso (*Durchgangziel*) para otro, sino definitivo, por irle al viviente en ello su ser. Sin embargo, pese a esta actividad productiva inseparable del ser vivo, su centro, su sí mismo, no resulta de ella, sino que en su individualidad está ya *dado*.

“El ser vivo, que se renueva, no se crea, sino que meramente está ahí, pertrechado con una determinada orientación finalista” (Pfänder, 1948: 33).

¿Cómo hacer compatible su actividad constitutiva con su ser dado para sí mismo? El único modo de venir dado que sea compatible con su dinamismo productivo es el que tiene lugar en la coincidencia material

entre lo que es centro o punto de partida y lo que es término, en la curvatura del viviente singular sobre sí. Dicho de otro modo: si con tal dualidad se manifiesta la identidad individual de un ser vivo, es en la medida en que en ella la distancia entre punto de partida y término del actuar no es medible física ni temporalmente, sino que es interna a la actividad finalizada:

“El vivir mismo es un actuar que parte del ser vivo y queda en él” (Pfänder, 1948: 37).

El anterior modo de inmanencia se contrapone a una segunda posibilidad, en la que se muestra más cumplidamente el fin. Mientras los fines corpóreos son *impuestos* al sujeto viviente para su propia supervivencia, hay actos que son realizados, no en orden a una necesidad preyacente, sino como fines de suyo. Es lo que ocurre con la percepción, en tanto que actividad en la que el hombre queda sumido (*versunken*), pudiendo luego, como resultado de ella, diferenciar en el objeto percibido sus propiedades y accidentes, los tipos morfológicos y las esencias, explicitarlo predicativamente...

“Hay características pausas de reposo, en las cuales el hombre meramente mira, toca, saborea, en las cuales sencillamente percibe, contempla el mundo. En estos momentos de estar sumido en el mundo contemplado vivencia el hombre el cumplimiento característico de un impulso secreto, en cierto modo una vivencia finalizada” (Pfänder, 1948: 57).

Pero todavía se da un tercer nivel de actividad finalizada, cuando, en vez de suscitarse en el hombre la percepción, llega a dirigirla, al identificar *él* al objeto percibido como *el mismo* desde diferentes ángulos. Se patentiza, así, en este ejemplo un interés específico por el conocimiento. Como pura actividad, se sustrae en su curso a toda influencia; es ella misma vigilante, no fiada al encadenamiento con las otras percepciones, a la memoria, a las percepciones ajenas...

“Pero el hombre mentalmente despierto puede liberarse del percibir ciego; sin embargo, esto requiere que se destaque del alma un punto, activo de suyo y que no está sujeto a percibir por la mediación de los otros hombres” (Pfänder, 1948: 114-115).

Se puede denominar reflexividad a esta presentación que hace el ser espiritual de los valores en sí mismo. No es un acto de reflexionar, posterior a la conciencia directa de unos objetos, sino la reflexividad consistente en el autodomínio (*seiner selbst mächtig*), en virtud de la cual no está el espíritu a merced de los objetos que momentáneamente se le presentan, ni de las tendencias que parten de él. Con otros términos también lo ha puesto de relieve Nicolai Hartmann:

“El ser espiritual no está abandonado a sus mecanismos. Tiene un espacio de juego frente a ellos, análogamente a como tiene en las situaciones dadas un espacio de juego externo” (Hartmann, 1949: 152).

Esta peculiar movilidad ante sus fines (situarse ante ellos, convertirlos en valores, ponerlos en relación con otros valores o fines...), inherente al espíritu humano, es también lo que le posibilita la captación del valor en su identidad, rebasando de este modo el *hic et nunc* de los datos perceptivos. Precisamente la capacidad de exponer los fines como valores hace manifiesta en el hombre su reflexividad característica, que le eleva sobre la inmediatez anímico-corpórea. El valor identificado resulta ser a la vez un fin de suyo presente a la actividad del espíritu, haciéndose posible, de este modo, con posterioridad la eventual proposición del valor como fin para el comportamiento. La pregunta que nos guiaba se puede responder, pues, ahora en los siguientes términos: los valores pueden ejercer como fines en la actuación en la medida en que su propia identificación como valores tiene ya carácter de fin para el ser que reflexivamente se los hace presentes.

4.2. La conexión libertad-valor-amor

¿Cuál es el alcance de la libertad ante los valores, habida cuenta de que, en su modo de ser como valores, ya vienen dados al sujeto que los aprehende? Si no puede modificarlos, ¿qué libertad le queda en la toma de posición que se rige por ellos? Si limitáramos la elección a los medios, de suyo indiferentes, nos quedaríamos a un nivel de la libertad que no es el originario. Pero, ¿cómo puede comportarse libremente el sujeto ante los valores, dado que no son puestos por él en su modo de ser, ni jerárquicamente dispuestos a su arbitrio?

La respuesta está en que lo que es creado libremente no son los valores, sino primariamente las realizaciones morales, ya que los predicados morales comparecen como comienzos debidos a la libertad, y no como unas determinaciones dadas y que estén a disposición. En cambio, los valores son los puntos de referencia que el sujeto descubre y por los cuales mide absolutamente las cualificaciones morales. Desde esta diferencia se aprecia también el diferente modo de ejercer la libertad cuando se trata de las propias realizaciones y cuando se trata de los valores. Mientras en la acción, dependiente del propio querer y poder, hay *libertad de autonomía*, ante los valores se da, por cierto, la *soberanía* de la decisión tautológica inderivable que se orienta por ellos, pero no en cambio libertad autónoma (cf. 3.3).

Para Scheler la donación de los valores está en función del amor a la persona, como movimiento fenomenológicamente creador y trascendente, en cuyo decurso se desvelan los valores en tanto que portados por la persona a la que se ama, la cual es el valor de valores. Y lejos de ser incompatibles el amor y la libertad, esta se expresa en la espontaneidad del amor espiritual, que sobrepasa el ámbito de los valores inferiores, aquellos que son dados en un sentir no puro, sino relativo a la disposición orgánica.

“Igualmente, en el acto de amor auténtico y puro hacia una persona, ya en su vivencia, sin la comprobación de la *perseverancia* de aquel amor en los cambios de dicha y de dolor, el *valor* de esa persona se desvincula de todos los estratos de valor de nuestro universo de valores

personales, simultáneos y sentimentalmente dados, en cuanto que los vivimos todavía ligados a nuestros sentidos y sentimientos de la vida; de manera que obtenemos *inmediatamente* en el modo de estar dado el valor la *seguridad* —no la ‘deducción’— de que tenemos delante un valor absoluto” (Scheler, 2001: 166).

En el amor se aúnan los momentos esencial y existencial de su término, al afirmarse simultáneamente mediante él la existencia y las propiedades valiosas del ser amado:

“Al amor pertenece justamente aquel ‘adentramiento’ comprensivo en la *otra* individualidad, *distinta en su ser-así* del yo que se adentra en ella en tanto que otra y distinta, así como una afirmación emocional, pero enteramente activa, de ‘su’ realidad y de ‘su’ ser-así” (Scheler, 1973: 81).

“El amor reposa enteramente en el ser y en el ser-así de su objeto, lo quiere no de otra manera que como *es*, y crece al penetrar en él más profundamente” (Scheler, 1970: 13).

Esto ocurre en oposición a la disociación entre el ser-así, dado objetivamente al conocimiento, y el existir, dado como resistencia a los impulsos, que acaece en la esfera de lo vital. El amor, en cambio, no objetiva al margen del existir, sino que, como movimiento trascendente, hace emerger los valores más altos posibles para el ser amado (unificando así los momentos esencial y existencial del término al que se ama). La consecuencia es que, si bien la persona es toda ella en cada uno de sus actos y se evidencia en ellos, a la luz de lo anterior hay que añadir que *no es actualidad pura*, ya que solo en el amor que se le tiene resplandece su ser más alto, y como el amor la revela progresivamente en su ser, no se hace patente enteramente en sus actos desde el inicio.

Entiendo que uno de los equívocos que encierra el peculiar *actualismo* de la persona en Scheler (persona=ser en sus actos) se debe al tránsito que efectúa casi imperceptiblemente del plano gnoseológico al plano ontológico: pues no es igual que la persona se manifieste solo en sus actos a que solo exista en la realización de ellos. Lo primero está bien señalado por Scheler; lo segundo, sencillamente no es verdad.

La conexión entre la persona portadora de valores y el amor trae consigo que, frente a lo que a primera vista puede parecer, cuanto más impredecible e indeterminado es el comportamiento —menos unificado por el movimiento del amor y por tanto más en función de estímulos variables—, tanto menos libre se es. Por el contrario, la libertad en su expresión más plena se ejerce como previsible, constante en sus determinaciones, que a su vez se tornan comprensibles desde los valores que las acuñan. Ser libre equivale, expresado negativamente, a la no determinación de la persona por los estratos vital y psíquico. Y el libre albedrío es consecuencia, no condición, de este no estar determinado el estrato superior por los inferiores.

“Lo que nos hace ‘tener fe’ en la intención de los hombres, por ejemplo, en que una mujer ausente permanezca fiel a su esposo, que no se deje influir por tentaciones cualesquiera que puedan cambiar su sentimiento y sus acciones, lo que nos hace creer en promesas, y no nos deja suponer que en el ínterin el efecto de aquel acto de la promesa sea anulado por situaciones cualesquiera y por las apetencias determinadas por estas, esto es precisamente *la creencia en la libertad* del hombre en cuestión; la creencia en su capacidad de oponer algo a los estímulos e impulsos instintivos que lo acechan, algo que anule los efectos de otro modo determinantes para sus acciones. En este sentido, un hombre es tanto más predecible cuanto más *libre* sea. En cambio, el ‘caprichoso’ por ejemplo, el hombre ‘impredecible’ es el relativamente falto de libertad, al igual que el hombre para el cual aquellas situaciones... tienen consecuencias decisivas y unívocamente determinantes para sus acciones” (Scheler, 1960: 11).

Resulta que en el límite acaban coincidiendo la determinación unívoca desde los estímulos desencadenantes del comportamiento y la impredecibilidad total, ya que esta consiste en estar a expensas de fuerzas y estímulos externos variables. Por el contrario, la libertad en el comportamiento es posible cuando los valores, como determinaciones constantes que han sido apropiadas por la persona, hacen comprensible su conducta y hasta cierto punto la tornan predecible: así se muestra en los ejemplos puestos por Scheler de la esposa (o el esposo) que ha hecho propio el valor de la fidelidad o del hombre a quien creemos que cumplirá lo prometido porque interpretamos su acto de prometer desde el valor de la lealtad...

Un signo de la libertad de la persona está en que, siendo como es un todo inespacial e intemporal, tiene poder sobre sus expresiones corpóreas, distendidas espacial y temporalmente, siendo ella misma quien las unifica al otorgarles sentido. Y la individualidad no le viene a la persona de un marco externo, sino que es el *ordo amoris*, inherente a ella esencial y normativamente, lo que la diferencia de las demás: la dirección respectiva del amor, que a cada persona caracteriza y que es constante aun en los cambios en la ejecución de los actos, interviene como un *prius* respecto de los contenidos intencionales empíricos que especifican a aquellos actos.

La estructura dinámica de la persona comporta para Scheler que la libertad realizadora equivalga a un modificarse toda ella en cada uno de sus actos, imprimiendo así sentido y valor a la totalidad. En cada acto la persona se transforma a sí misma como un todo, decide sobre sí. Y si siendo en sus actos, nunca es dada en su integridad, sino que la idea de un agotarse en sus estados orgánicos temporales manifestativos de los actos y en su caducidad es incompatible con ella, es por la prioridad que en ella alcanza el dinamismo constitutivo del amor, en tanto que posibilitante de los actos, en sí mismos discontinuos, del conocer y del querer. Esta esencia espiritual de la persona, anclada en el amor que la hace comprensible, es una prueba suficiente de su supervivencia más allá de la muerte:

“En la experiencia inmediata del *exceso* de todo acto espiritual de la persona, es decir, de la esencia ‘acto espiritual’, por encima de sus estados corpóreos, o de la esencia ‘estado corpóreo’, y en la experiencia de que la persona excede en el acto de morir a la unidad corpórea, en esto reside el *dato esencial intuitivo* que confirma la idea de la supervivencia en sus mil formas” (Scheler, 1979: 64).

Se dedicará el resto del apartado a mostrar lo que entiende Scheler por amor como constitutivo del ser personal, así como los añadidos que su tematización nos sugiere.

En la dirección inversa al modo en que la mente griega interpretó el amor, como un aspirar a lo que no se posee ($\epsilon\lambda\pi\rho\omega\beta$), un apetecer lo superior, la Revelación cristiana ha antepuesto en el seno del movimiento amoroso el volverse hacia lo inferior por parte del Ser supremo, en un expandirse por sobreabundancia, que pone en evidencia los valores ínsitos en el ser inferior que es amado. Mientras el Motor inmóvil de Aristóteles no ama porque ello revelaría imperfección, el Dios cristiano es Amor, y amorosamente crea de la nada el universo y lo ordena al hombre, que no se reduce, así, a ser una parte del universo. Por tanto, lo que caracteriza al amor no es una degradación de quien posee el valor más alto, como si lo contaminara la condición más baja de aquello a lo que se dirige, sino, antes bien, la efusión o ex-ceso del ser que ama y que redonda en lo inferior.

“Muy vivamente ha hecho resaltar la crítica neoplatónica que el amor, siendo un ‘necesitar’ y un ‘aspirar’, revela ‘imperfección’ y que predicar imperfección de la Divinidad es falso, temerario y pecaminoso. Pero también es una gran novedad el que, según la idea cristiana, el amor sea un acto, no de la sensibilidad, sino del espíritu (no un mero estado afectivo, como para los modernos). El amor no es un aspirar y apetecer y todavía menos un necesitar. Para estos actos es ley consumirse en la realización de lo deseado, mientras que el amor no; el amor *crece* con su acción” (Scheler, 1993: 73).

Tampoco los valores vitales positivos de los seres menos dotados se disipan o desaparecen en sus carencias o propiedades negativas, sino que, al proceder por creación del Ser originariamente perfecto, ofrecen el asidero suficiente al acto de amarlos, trascendiendo los aspectos deficientes que igualmente presentan. Y el propio acto de amar es en todo caso un signo de actividad vital, y nunca una forma de resentimiento encubierto y de debilidad de los seres vitalmente incapacitados, como pretendió la crítica nietzscheana, al confundir el amor auténtico con sentimientos de altruismo de origen incierto.

“El amar y el sacrificarse por el débil, el enfermo, el humilde, etc. nace de la interior seguridad y propia plenitud vital... La persona se sacrifica y presta auxilio a esta vida manca, no a causa, sino *a pesar de* esos valores negativos; le ayuda para que desenvuelva lo que haya todavía de *sano* en ella, los valores positivos que encierre todavía” (Scheler, 1993: 79).

Sin embargo, esta exposición del acto de amar remite a las cuestiones previas sobre la conexión entre el amor y la actitud moral básica o intención fundamental hacia el bien moral y sobre la suscitación del amor a partir de un conocimiento antecedente que lo oriente. Son preguntas esquivadas por Scheler, ya que caracteriza el acto de amar por la espontaneidad espiritual de la persona y lo sitúa, por tanto, antes de todo acto de conocimiento valorativo. Pero, llegados a este punto, nos van a ser de ayuda los análisis axiológicos ya emprendidos en los capítulos anteriores.

Si, como es el caso en Scheler, las diferencias entre los distintos ámbitos axiológicos se entienden como diferencias de altura en su propia línea objetiva, no será posible entonces hallar un denominador común genérico a los diversos valores, que otorgara la noción abstracta de valor. Es más: por tratarse para Scheler de un conocimiento emocional concreto, no cabría en ningún caso la experiencia del “valor en general”. Por esto, solo si se apela a diferentes centros subjetivos según que la elección se oriente por lo valioso, importante en sí mismo, o por lo que meramente satisface al sujeto, será posible poner de manifiesto la actitud fundamental de este ante el valor como tal, implicada en las tomas de posición (*Stellungnahmen*) frente a los valores particulares. Más en concreto, en las situaciones de conflicto y de elección necesaria entre ambos centros en coexistencia se revela más nítidamente la posición general del sujeto ante el valor, al haber de elegirse el sujeto en cierto modo a sí mismo. Es esta la objeción básica y sumamente reveladora que Hildebrand opone a Scheler.

“Se ha sostenido que la importancia intrínseca de la justicia y la importancia meramente subjetiva de lo agradable (por ejemplo, la cualidad agradable de un baño caliente o de una entretenida partida de bridge) consiste solo en el hecho de que la primera ocupa un rango superior al de la segunda. Esta era, en verdad, la opinión de Max Scheler. No deja de ser

sorprendente que Scheler, a quien debemos tantas evidencias sobre los valores y otros problemas éticos fundamentales, no haya aprehendido la diferencia fundamental entre lo satisfactorio solo subjetivamente y el valor” (Hildebrand, 1997: 47-48).

La ausencia de una actitud fundamental ante el valor en el planteamiento de Scheler (apenas suplida por la mención de las disposiciones de ánimo como depositarios originales de valores morales) le lleva a establecer la separación de capas o estratos en el hombre —lo vital, lo psíquico y lo espiritual o personal—, paralela a la delimitación solo objetiva —es decir, que no implica toma de posición en el sujeto unitario— entre los diversos ámbitos de valor.

Para Hildebrand, en cambio, las actitudes morales en las que entra en juego el papel decisivo de lo valioso en sí para la conducta son las que sedimentan en respuestas sobreactuales, caracterizadas por mantener su validez más allá del momento en que está presente el objeto que las provoca. De este modo, se hace necesaria como base del comportamiento moral la toma de posición ante el valor, que subsiste sobreactualmente en las posiciones actuales más determinadas.

“La actitud moral fundamental forma la base constitutiva de la vida moral de la persona; la posición que alguien tiene en relación con ‘lo bueno’ o ‘lo malo’ o en relación con Dios es decisiva para todas las posiciones en relación con los valores morales singulares” (Hildebrand, 1982: 113).

Es de advertir que Hildebrand no había acuñado todavía la expresión “respuesta sobreactual” en la época temprana en que escribió la obra de la que está tomado este texto.

También el amor —no solo la actitud básica ante el valor— es respuesta sobreactual, con la particularidad —como se vio— de que es el propio acto en que se patentiza la respuesta el que perdura en una capa más interior que la de las respuestas actuales y modificando a estas. En tanto que respuesta, el amor es despertado por el valor de la individualidad presente al conocimiento; y en tanto que actitud

sobreactual de más hondo alcance que las otras, contiene las elecciones morales básicas, aun cuando estas podrían hacerse también presentes — bien que no en plenitud— sin él.

A la vista de las aportaciones examinadas podemos ya responder a las cuestiones planteadas: La libertad que —según Scheler— atraviesa el dinamismo amoroso de la persona comporta a su vez un supuesto cognoscitivo y otro supuesto volitivo, ambos en conexión. Sin ellos se plantearía a la libertad la aporía de que, al venir determinados los valores por las leyes reactivas del sentir, el querer no podría oponerse al valor concreto, que es dado emocionalmente.

“Aquí aparecen las dificultades más graves de la teoría de Scheler sobre la libertad: por un lado, se queda en el marco de su ética material del valor y frente a la ‘logique du coeur’, ya que aquí el querer mismo es epifenómeno del sentir. Es decir, el querer no puede resistir frente al valor que es tomado en el sentir como preferible con la más alta evidencia” (Leonardy, 1976: 161).

En cambio, en la respuesta sobreactual al ser valioso, en que consiste el amor, coopera la voluntad, expresándose terminativamente con un “sí”. El amor en su sentido plenario no puede incoarse ni proseguir sin la *afirmación* a cargo de la voluntad de la individualidad que está en su origen. Tal afirmación es una respuesta libre unidimensional —o se emite o no se emite—, diferenciándose, de aquellos actos también unidimensionales que dirigen una acción, en que termina en sí misma, pronunciándose, así, con ella la persona en su actitud moral fundamental:

“Naturalmente, la voluntad es en sentido estricto absolutamente libre, tanto por lo que hace a la autoposición del ‘sí’ como en lo que se refiere a la capacidad de comandar la acción” (Hildebrand, 1980: 74).

Mientras que ante lo importante meramente subjetivo no se precisa una aplicación expresa por parte de la voluntad, sino que lo se da en ella es más bien un “dejarse conducir” egocéntricamente, la orientación de la persona hacia lo valioso en sí no podría tener lugar, en cambio, sin marcar simultáneamente su distancia respecto de ello, y es únicamente la voluntad la que puede hacer asentir al entendimiento respecto de lo valioso, desde la distancia, en una respuesta sobreactual que actúa como trasfondo de los actos y expresiones particularizados que son manifestativos de ella.

Ha de advertirse asimismo que, como quiera que la afirmación se actualiza en un juicio, queda margen para la libertad, al no acoplarse por sí solos el valor concreto al que se responde y el predicado abstracto que lo presenta como valioso: solo en el acto intelectual correspondiente se efectúa la unión. Considero que es en estos términos como hay que encarar la dificultad que en Scheler representaba para la libertad la inervación necesaria del querer desde el percibir emocional concreto y la consiguiente no participación de la voluntad, que parece desprenderse, en la suscitación y despliegue del amor. Ciertamente, tampoco para Hildebrand se halla este bajo nuestro poder voluntario directo, pues la mera voluntad de amar a alguien no se convierte por sí sola en su amor efectivo, al que faltaría sin duda el componente afectivo esencial de la autodonación; pero, complementariamente, una respuesta afectiva que no viniera sancionada por el centro voluntario sería incompleta como acto de amor.

4.3. La realización de los valores éticos

Según consideraciones ya hechas en el Capítulo II, al deber-ser ideal, como pretensión que de suyo acompaña a los valores aunque nadie la perciba, le falta, para aparecer como obligación estricta o deber-ser normativo, su constitución normativa ante un sujeto que se sabe reclamado por él. Este momento normativo es intermedio entre el deber-ser ideal y su conversión posterior en fin para la actividad.

En este tercer apartado se atenderá a las fases comprendidas entre el deber-ser normativo y la acción en la que por su propia dinámica desemboca.

Empecemos recordando la respuesta scheleriana para ir más allá. El deber-para-el-sujeto se mostraría cuando este tiene que elegir a partir de sus tendencias presentes entre valores de diferente rango, cada cual provisto de su respectivo ser-ideal, debiendo entonces regirse en su elección por las leyes de la preferencia, de acuerdo con su altura como valores. Según los criterios de ordenación jerárquica que propone, es dado como superior, por ejemplo, el valor vital de la salud al valor de lo agradable de un manjar que perjudica a la salud, planteándose en estos términos u otros semejantes el hacer la elección axiológica adecuada.

Sin embargo, para Scheler la preferencia se encuadra en el orden del conocimiento, no llegando a dar cuenta de la normatividad por la que se guía la elección de una acción. Por ello, no queda lugar en su planteamiento para que el momento normativo sea constitutivo del deber moral, ya que, por un lado, no comparece un valor específicamente moral que fuera correlato intencional del deber, y, por otro lado, carga la normatividad en la cuenta del deber-no de aquellas tendencias que son antitéticas del deber (presenta, pues, como debido no el ser de lo axiológicamente positivo, sino el no-ser de aquello que se le opone).

Ahora bien, si en vez de la sola altura, situada del lado objetivo, se toman en consideración cuantas circunstancias objetivas y subjetivas acompañan a la realización de uno u otro valor en el momento en que hay que elegir entre ellos, podríamos legitimar el paso del valor en sí al valor debido para un sujeto, toda vez que se parte de las posibilidades objetivas y de las condiciones de actuación subjetivas en que se inscribe el deber normativo.

Estas circunstancias son, entre otras, la urgencia temporal, la magnitud del sacrificio exigido, la cantidad de bien o de mal que es previsible resulte de la correspondiente acción, la probabilidad de éxito, las capacidades y medios con que se cuenta... En estos términos se inscribe la propuesta de Reiner en torno a lo que denomina “moralmente verdadero y moralmente falso” (así como algunas indicaciones de Hildebrand menos desarrolladas), la cual corrige y completa los criterios

aparentemente opuestos de elección entre valores aducidos por Scheler y Hartmann (la altura y la fuerza respectivamente), demasiado abstractos, por permanecer solo del lado de los valores ideales, todavía no normativos.

En relación con lo moralmente verdadero,

“hay que considerar no solamente hechos reales, sino también *procesos* que posiblemente y con mayor o menor probabilidad son de esperar. Además hay que considerar si se puede contar con la intervención de otro o de otros hombres, en el caso de que uno no actúe por sí mismo. Hay que considerar, además, hasta dónde llegan mi *posibilidad* de y mis *medios* para intervenir en alguna parte, para remediar una necesidad, etc. Y si *mis* aptitudes y medios no habían de ser mejor empleados en otra parte. También hay que tener en cuenta el aspecto *temporal* de la decisión, es decir, en qué medida es *urgente* una intervención... Y también con qué probabilidades hay que esperar, quizá, efectos secundarios, de valor negativo y que no deseábamos” (Reiner, 1964: 271-272).

Pero si el deber se especifica por un término intencional, ¿puede este mismo término —lo valioso debido— venir dado en otra dirección intencional que no sea la del deber, aunque sea convertible con él? En el apartado anterior veíamos cómo el amor llega más lejos que el deber, sin por ello anular las exigencias del deber. Pues bien, cabe también un interés específico *en* el término debido, que venga despertado por este y que sea compatible con la motivación por el deber y se confirme en ella. El interés garantiza la objetividad de aquello a lo que se dirige, al ser de suyo direccional, pero solo tendrá coeficiente moral cuando su término pueda presentarse también como algo debido.

En este orden se sitúan las consideraciones de R. Otto. Un objeto interesa cuando suscita la atención y la fija en él. Sin embargo, no es solo en el interés, sino en el conocimiento axiológico que presupone, donde se legitima el valor al que eventualmente el interés se endereza (“tener interés en” no justifica por sí solo el valor de su término). Para que sea índice de la aprehensión de un valor moral, a la dirección objetiva del interés ha de sobreañadirse el discernimiento de la exigencia que identifica al valor moral.

Si es cierto que la motivación por deber y la motivación por inclinación o interés difieren cualitativamente, no lo es menos que poseen un carácter complementario —no antitético—, ya que el objeto por el que el deber se especifica es en este lo primario, no perdiendo, así, su carácter moral por el hecho de que venga dado en una inclinación dirigida a él.

“Puede ser el caso que donde el deber me empuja a una acción, me atraiga simultáneamente mi inclinación a la misma acción: esto es incluso lo que después mostraremos como el ideal. Pero mi estar inclinado no me exonera tampoco por ello de mi deber. Y si ante la inclinación no sintiera la exigencia del deber, entonces sería imperfecta la honorabilidad de la acción que se origina” (Otto, 1981: 192).

Una acción noble movida por interés ha poder ser convertida en acción debida, en que aparezca la pretensión (*Anspruch*) que lo intentado dirige al sujeto para que lo realice; e, inversamente, la actuación por deber ha de admitir ser realizada y penetrada por la inclinación hacia lo que es término del deber, pues de lo contrario no pasaría de ser tal actuación un caso más de una ley impersonal, en que, contradictoriamente con lo que el deber significa, el querer que lo realiza lo tendría por indiferente. Pero es en el objeto, en tanto que convertible de uno a otro género de motivación, donde reside el punto de confluencia entre ambas; a la vez que irreductibles la inclinación o interés y el deber si se los considera en sí mismos, se inducen recíprocamente desde el punto de vista de su objeto común.

Se está suponiendo con lo anterior que se puede orientar ético-normativamente una decisión también cuando no hay que elegir disyuntivamente entre valores, frente al punto de partida, en que nos habíamos situado siguiendo a Scheler, de la elección que sigue a una pluralidad de valores dados en tendencias de distinto orden y entre las que hay que anteponer (y posponer) una a otra.

En este sentido es instructiva de nuevo la advertencia de Reiner de que las tomas de posición valorativas fundan el deber normativo en su aplicación al propio comportamiento. De este modo, si quiero ver

realizada la justicia en general y tomo la posición correspondiente por la que me alegro cuando así ocurre, ello implica que *deba no* hacer excepción respecto de mí mismo cuando me veo en la situación de poder realizar o no una acción justa. Pues de otro modo anularía la propia toma de posición ante el valor objetivo, si cuando este requiere de mí un comportamiento para verse realizado, actuando así como principio normativo o deber, me abstengo de él.

Confróntese el siguiente texto:

“Así pues, si no quiero renunciar a la totalidad de los valores que quisiera ver realizados en el mundo (y quizá no puedo querer renunciar a la totalidad de ellos), estoy *forzado* a renunciar al abandono de uno solo en un caso particular. Y *esta forzosidad es la que constituye la esencia propia y compleja de la obligación moral, del deber*” (Reiner, 1964: 58).

Claro está, que la validez de la argumentación de Reiner supone, como él mismo hace notar, que la toma de posición axiológica inicial esté dirigida por la voluntad, no tratándose por tanto, con el deber, de una mera consistencia lógica relativa a las reacciones afectivas, sino de refrendar —cuando acaso se interponen motivaciones antitéticas conducidas por las denominadas necesidades subjetivas— aquella por la que la voluntad había respondido ya al bien.

Tanto en el primero como en el segundo de los casos examinados —la elección entre distintos valores y el mantenimiento de una toma de posición valorativa en su aplicación al propio caso— el paso del valor general proyectado a la acción singular debida se efectúa por medio de la deliberación. La expresión “¿qué debo hacer?” apunta no solo al valor por el que me he de orientar, sino también al curso de acción por tomar, que llego a conocer una vez que lo he deliberado. En este orden debemos a Adolf Reinach, el temprano fenomenólogo de Gotinga y Asistente de Husserl, un estudio fenomenológico sobre la deliberación práctica, al que me referiré a continuación.

El estudio de Reinach sobre la deliberación o premeditación práctica es un índice de que el valor moral no llega a ser plenamente significativo antes de realizado, ya que solo por medio de la deliberación

preparatoria de la elección intenta el sujeto aprehender el valor en concreto de su proyecto, una vez que se le presenta como procedente *hic et nunc*. Es por lo que a la dirección de la voluntad hacia lo objetivamente valioso se añade la ponderación de lo verdadero y lo falso en atención a las circunstancias; y en esta ponderación es donde se da el riesgo del error, aun permaneciendo la buena voluntad (como ya hubo ocasión de señalar en 3.3 a propósito del juicio de la conciencia moral).

Ambos componentes del obrar moral —la voluntad moralmente buena y el ejercicio de la deliberación práctica— han sido también resaltados y ejemplificados convenientemente por Hans Reiner. Ocurre, sin embargo, que en el axiólogo de Friburgo la distinción entre lo moralmente bueno y lo moralmente verdadero va a la par con su escisión inicial entre lo digno o estimable en sí mismo y la inclinación hacia lo conveniente para el sujeto, de tal modo que solo al primero de las dos parejas de términos se refiere propiamente la obligatoriedad, añadiéndosele por tanto desde fuera la indagación complementaria necesaria acerca de lo que es moralmente verdadero, o bien siéndole accidental su correspondencia con alguna inclinación subjetiva.

Si coinciden lo debido y cierta inclinación, no es para Reiner en virtud de una convergencia necesaria de ambos en su término común —frente a lo que se concluía unas líneas más arriba, desarrollando la línea argumentativa de Otto—, sino que es una mera contingencia, por más que esa coincidencia represente en sí un valor digno de ser procurado mediante el fomento de las inclinaciones naturales correspondientes.

“Mas como quiera que estas relaciones se presenten, la coincidencia entre deber e inclinación se queda aquí no obstante, según parece, en un puro accidente” (Reiner, 1983: 222).

Según esto, la dirección o toma de posición ante el valor estaría ya presente antes de toda inclinación y de toda deliberación —la cual solo hace corroborarla en las circunstancias particulares del caso—, siendo la deliberación asimilable a la actitud no comprometida del observador que mide ventajas y riesgos.

Es innegable que para determinar las exigencias de un valor moral en una situación dada hay que partir de la noción de ese valor y de la actitud favorable hacia él (sea la justicia, la generosidad, la lealtad, la valentía, etc.). Tal es la verdad de lo sostenido por Reiner.

Sin embargo, el interrogante que esto deja abierto es si el discernimiento de esas exigencias determinadas de las que se hace cargo la deliberación es un proceso moralmente neutral, que se superpone a la toma de posición encauzándola, o si, en cambio, la propia toma de posición no queda incompleta, equiparable a un deseo todavía vago, antes que la deliberación haya concluido.

Para Reiner Aristóteles y la tradición tomista han englobado en la prudencia como virtud moral factores que en sí no son morales, sino debidos al cálculo posterior. Sin negar la pluralidad heterogénea y acaso confundente de funciones de la prudencia en Aristóteles (fijar el término medio, indagar sobre los medios más adecuados, aplicar el saber general a las circunstancias particulares...), la cuestión es si el propio valor moral no incluye ya un momento prudencial que se define a través de la deliberación y al que el valor debe su carácter normativo. Pues bien, la respuesta afirmativa la encontramos en Reinach:

“Puede sobrevenir un pensamiento proyectivo sin que sean aprehendidos conjuntamente de algún modo los caracteres valiosos que adhieren a él. Es entonces tarea del comportamiento deliberativo indagar tales caracteres en el proyecto para desde ahí alcanzar la percepción buscada de las exigencias y prohibiciones” (Reinach, 1989: 292).

En este texto aparece el valor de un proyecto de acción —un valor con índice moral— como resultado de la deliberación. Y esta es lo que permite salvar la escisión entre lo debido y lo correcto, entre la voluntad inicial de lo bueno y la elección final de lo procedente *hic et nunc* (que en Reiner aparecían como dos fases separadas). Pues mientras la deliberación teórica versa sobre lo que ya está decidido en sí mismo, limitándose a hacerlo explícito como cierto, probable o dudoso, la deliberación práctica arrastra consigo al propio sujeto, ya

que es desde ella como termina este en la decisión, la cual es un decidirse.

Que la deliberación incide éticamente en la acción se manifiesta en que la hace más meritoria si es buena, y más reprobable si es mala. Pero también una acción buena demasiado deliberada pierde en parte su cualificación positiva. Son diferencias que se reflejan en el Derecho Penal.

Merced a la deliberación el deber genérico puede elongarse racionalmente hasta un curso de acción. Tanto la deliberación teórica como la deliberación práctica son procesos teleológicos necesitados de cumplimiento (que se va haciendo efectivo en ellos mismos), pero mientras la primera apunta a la evidencia de unos contenidos sobre los que todavía no se posee certeza, la segunda se dirige a hacer presente por adelantado los caracteres valiosos que contiene una acción proyectada:

“El carácter valioso o antivalioso adhieren desde luego, por su parte, también al proyecto en razón de su constitución. Con esto se dice precisamente que la presentificación del proyecto solo es traída a consideración por la razón práctica en la medida en que es requerida para aprehender en él claramente los caracteres valioso y antivalioso” (Reinach, 1989: 292).

La función del deliberar no es, inmediatamente, la de dirigir la acción, sino hacer patente lo que estaba implícito en el proyecto representado, y desde luego también sus caracteres valiosos o antivaliosos. La deliberación teórica transforma la actitud interrogativa subyacente en una certeza; en la deliberación práctica, en cambio, la actitud interrogativa es transformada en la pro-posición de un comportamiento, una vez puestas en claro sus implicaciones.

“La deliberación práctica nos ofrece el aspecto de un proceso teleológico muy semejante a la deliberación intelectual. Pero el objetivo aquí es otro tipo de toma de posición: no se cree, conjetura y duda de un ser, sino que se forma un propósito, o, mejor, el sujeto se

propone un hacer propio.... No hay aquí las diferenciaciones en la toma de posición que en la esfera intelectual llevan de la convicción a la duda y que nos han impuesto el concepto de un cumplimiento parcial de la deliberación. En la deliberación práctica hay solo un cumplimiento total, que tiene por consecuencia la formación de un propósito positivo o negativo, o un fracaso total, en el que no se llega a tal acto” (Reinach, 1989: 290).

De este modo, el deliberar permite hacerse presente el carácter normativo de un proyecto debido, sin que este ejerza todavía su normatividad sobre la acción: tal es la provisionalidad constitutiva de la deliberación práctica, en tanto que lugar representacional de paso entre la representación primera y la elección orientada por su término. La necesidad de la elección subsiguiente a la deliberación se patentiza por el hecho de que esta de suyo no tiene fin, ante la multiplicidad indefinida de aspectos gratos e ingratos que acompañan a todo proyecto de acción; en esto difiere de la deliberación teórica, concluyente en uno u otro sentido.

Es notorio, asimismo, que la deliberación puede resolverse en la línea del valor del proyecto, pero también en la del solo interés para el sujeto, sin perjuicio de que ambas puedan venir asociadas o, por el contrario, estar en pugna: es la propia deliberación la que lo atestigua.

Según esto, averiguar la normatividad debida de un proyecto de acción equivale a despejar el conjunto de las relaciones valiosas o antivaliosas que lo configuran, pasando, así, de su captación axiológicamente incipiente a la toma de posición definitiva ante el valor del estado de cosas que se pretende realizar:

“Como tercer caso indicamos también en la deliberación volitiva la indeterminación del tema, que solo en la deliberación y por medio de ella experimenta aquella especialización de la que tiene necesidad la toma de posición definitiva” (Reinach, 1989: 291).

Estar inicialmente motivado por el valor se prolonga, así, en una actividad dirigida hacia él como término de aclaración y enjuiciamiento, antes de pasar a la perspectiva de la realización, en la que toma parte de

nuevo la libertad, que ya antes se había acreditado en la resolución ante el proyecto. Lo que transforma al valor como deber-ser ideal en normativo no es, por tanto, un factor externo al valor, sino el examen de sus implicaciones en la situación en que va a ser realizado; lo contrario sería quedarse en una representación incompleta, solo válida para los valores que son ya en sí, pero no para los que recaen sobre la actuación.

El caso más sencillo es cuando el tema de la deliberación coincide con el estado de cosas al que apunta la toma de posición. Es claro aquí que para percibir la exigencia o la prohibición que contiene el proyecto hay que orientarse deliberativamente por el valor o disvalor, no poniéndolo entre paréntesis desde una consideración neutral.

El segundo tipo de deliberación práctica es una modificación valorativa del primero a la vista del medio externo en que es realizado (lo cual no tiene precedente en la deliberación teórica). Las correspondientes correcciones podrían extenderse indefinidamente en diversos sentidos ante las posibles y eventuales consecuencias; por ello, el fin de la deliberación práctica no es concluyente, sino que se presenta como su interrupción.

“Mientras que la deliberación intelectual puede ganar muy pronto un punto final y un apoyo firme en percepciones inmediatas o en axiomas en sí evidentes, la deliberación práctica es llevada a un camino sin fin, divisible en la medida en que las consecuencias posibles del proyecto pueden extenderse hasta el infinito en el futuro” (Reinach, 1989: 293-294).

Lo que en la deliberación teórica es al fin un estado de certeza en la mente, es en la deliberación práctica la formación de un propósito, que no puede venir fijado en todos sus contornos antes de su realización, porque congelaría la acción a la que intencionalmente remite.

BIBLIOGRAFÍA:

GARCÍA MORENTE, M., “Ensayos sobre el progreso”, *El hecho extraordinario y otros escritos*, Rialp, Madrid, 1986, 63-157.

HARTMANN, N., *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyther, Berlín, 1949.

LEONARDY, H., *Liebe und Person, Max Schelers Versuch eines phänomenologischen Personalismus*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

OLMO, J., “El amor al prójimo en la ética fenomenológica de los valores”, *Diálogo filosófico*, 6 (1990/II), 193-212.

ORTEGA Y GASSET, J., *Introducción a la estimativa*, Obras, VI, Alianza Ed., Madrid, 1983.

OTTO, R., *Aufsätze zur Ethik*, Boozer, J.S. (ed.), C.H. Beck, Munich, 1981.

PALACIOS, J.M., “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, *Revista de Occidente*, Madrid, Marzo 2002, 39-55.

PFÄNDER, A., *Philosophie der Lebensziele*, Vandenhoeck/Ruprecht, Gotinga, 1948.

REINACH, A., *Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung*, Obras, I, Philosophia, Munich, 1989, 279-311.

REINER, H., *Vieja y Nueva Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964.

REINER, H., *Duty and Inclination*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1983.

REINER, H., *Bueno y malo*, Encuentro, Madrid, 1985.

SCHELER, M., “Fenomenología y metafísica de la libertad”, *Metafísica de la libertad*, Losada, Buenos Aires, 1960, 7-36.

SCHELER, M., *Liebe und Erkenntnis*, Francke Verlag, Berna, 1970.

SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Obras, VIII, 1973
(trad. cast.: *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1950).

SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993.

Pasar página

CAP. V: FENOMENOLOGÍA DE LA DUALIDAD DEBER-PODER

Las conclusiones del capítulo anterior van a hacer de enlace con la presente temática. Se nos ha mostrado el deber ético en una esfera intermedia entre el deber-ser ideal y la posición de los fines de la acción por su sujeto: comparte con el primero el tratarse de una formación ideal —en el sentido fenomenológico de reiterable en distintos momentos y por distintos sujetos—, anterior a la decisión de actuar; pero se aproxima a los segundos en que es relativo a las condiciones singulares de actuación, perfilándose definitivamente en la deliberación. En el deber ético o deber como obligación se conjugan, por consiguiente, la validez en sí de lo valioso, ya presente en el deber-ser ideal, y la aplicación a las circunstancias singulares, que han de ser tomadas en cuenta por el fin propuesto con la acción.

Dada la equívocidad del término “deber”, importa deslindar el sentido en que aquí se toma. Ya se trate de una sospecha o conjetura (“debe estar lloviendo”), de lo que se estipula convencionalmente, de un ordenamiento jurídico, de un deseo (“esto debería ser así...”), un consejo o una petición (“debes hacer...”)..., lo que les diferencia del deber-ser ideal es que no tienen la pretensión de verdad de este. Y análogamente a como el valor no puede presentarse si no es recubriéndose con el estado de cosas al que cualifica, el deber en tanto que válido —es decir, no solo el deber moral— se funda en la relación entre un sustrato y su determinación, expresando la mutua exigencia: a tal sujeto *debe* convenir para ser él mismo esta o aquella propiedad (así, “la promesa debe ser cumplida, en la medida en que sea verdadera promesa”). Bajo este nuevo aspecto se confirma que el deber lo es siempre en dirección a lo que es debido a su sujeto (primero a su sujeto lógico, y en último término al sujeto ético).

Sin embargo, la Axiología, con su orientación antinormativa, fue reticente a incluir entre sus temas un apartado diferenciado sobre el deber, según se ha visto a propósito de Scheler y Hartmann. Tanto la

hipertrofia del deber en las éticas de Kant y Fichte —que valen de contrapunto polémico para la Axiología (tanto más notorio cuanto que Scheler en su primera época de Jena recibió a través de Eucken el influjo de Fichte)— como la asunción en sus comienzos de un concepto relativista de valor, vigente en la economía marginalista de la Escuela austríaca (así en el primer A. Meinong o en Ch. von Ehrenfels), así como la aplicación preferente de la Axiología a los objetos estéticos posteriormente, no propiciaban la consideración del deber como objeto propio, que no se limitara a ser un axioma relativo a los valores.

Las investigaciones centradas en el deber proceden en buena parte de la Lógica deóntica, como en G.H. von Wright (*Norm and Action*) y en Ernst Mally (*Grundgesetze des Sollens*), discípulo de Meinong, o bien de la Filosofía británica del lenguaje, como en los casos de H.A. Prichard (*The moral obligation*) y W.D. Ross. En la obra de Ross *Lo correcto y lo bueno* y en *Varieties of Goodness* de G.H. von Wright se abren paso indicaciones relativas a una ética material de los deberes. También en el marco del utilitarismo H. Sidgwick (*The Methods of Ethics*) abordó el carácter irreductible del deber, en un intento paralelo al emprendido por G.E. Moore en relación con la inefabilidad del bien.

En el ámbito de la Fenomenología se encuentran consideraciones sobre el deber en Pfänder, Hildebrand y Reiner. Pero es sobre todo Herbert Spiegelberg, discípulo de Pfänder, quien ha dedicado sendos estudios monográficos a la ley (*Ley y Ley moral*) y a la pareja lógica deber/estar permitido o poder (*Deber y poder*), es decir, los dos funtores de lógica deóntica con los que ya había operado von Wright.

La atención prestada desde el ángulo fenomenológico al segundo de los operadores modales, “poder”, ha sido considerablemente menor que en el caso de “deber”. Para el análisis estructural de la correlación entre ambos términos contamos prácticamente de modo exclusivo con la citada obra de Spiegelberg, en la que se centrarán los análisis subsiguientes.

5.1. El deber y el poder éticos como exigencias ideales

La fenomenología del deber destaca el momento de su consideración objetiva por la conciencia, previo a su realización y necesario para que esta tenga lugar. Así, pues, tanto el deber como el poder no son tomados en este contexto como meros verbos modales, que modificaran sincategoremáticamente a expresiones completas de estados de cosas, sino que poseen respectivamente su sentido y verdad propios. La validez no le viene al deber de la efectividad de que una voluntad lo exija a otra, ni de que de hecho haya sido ya cumplido, sino que es constitutiva de su sentido objetivo. Por ejemplo, “no debes calumniar a nadie” es, antes que un comportamiento impuesto o vigente, una proposición universalmente verdadera.

“Una exigencia moralmente vinculante, como por ejemplo ‘no debes calumniar a nadie’, puede ante todo ser objeto de mera mención o de consideración explícita o de representación. En estas formas de conciencia de una exigencia moralmente vinculante la exigencia es meramente mencionada, considerada y representada” (Pfänder, 1973: 138).

La equivocidad del vocablo “exigencia” viene de que se refiere tanto al exigir fáctico, cualquiera que sea el motivo, como a la exigencia lógico-ideal que es inherente a la proposición ética. El deber ético se delimita como una forma particular de deber-ser ideal, aquella que apunta a que la exigencia captada sea realizada en la propia conducta.

Cualquier tipo de deber-ser ideal (“el bien debe triunfar”, “la paz justa debe prevalecer en las relaciones entre los pueblos”...) expone una relación dinámica, que va en la dirección del sustrato a la determinación debida: la conveniencia entre ambos no resulta de un enlace establecido desde fuera, ni se debe a una ley o a una prescripción, sino que consiste en la exigencia que el sustrato plantea a su determinación predicativa y en la asociación a aquel en que esta queda, como se advierte por los anteriores ejemplos. En tal medida, las oraciones de deber-ser ideal no exponen una definición conceptual, ya que solo un sujeto efectivo de un estado de cosas —posible o real— está en condiciones de hacer valer unas exigencias. Y lo que distingue, a este respecto, al deber ético dentro

del deber-ser ideal es el género de enlace que vincula al sujeto y su determinación en el estado de cosas debido, a saber, un enlace tal que se efectúa a través del comportamiento libre.

“El enlace ético se dirige desde el comportamiento a la persona y vincula a esta a aquel curvándose retroactivamente, por así decirlo” (Spiegleberg, 1989: 174).

El enlace entre los elementos constitutivos del juicio de deber ético incluye, por consiguiente, la invocación a la libertad, antes de la efectividad de la mediación por parte de esta; es una invocación en la que está ya supuesta la libertad, como condición sintética a priori del correspondiente enlace, por expresarlo en el lenguaje kantiano (por más que Kant no llegue a diferenciar las dos etapas aquí mencionadas de comparecencia de la libertad).

Como quiera que es característico del deber el excluir el comportamiento opuesto, su afirmación lógica implica una negación. Pero la negación del deber no se expresa propiamente con cláusulas de deber (más bien el “no debes” equivale a otra forma peculiar de deber, a la que habremos de referirnos después, es un “debes no” o prohibición), sino que es un “no poder” o “no estar permitido”, es decir, la exclusión de la pluralidad de posibilidades, incluso opuestas, que deja abierto el “poder o estar permitido”. Esto no decide todavía que exista anterioridad lógica del poder sobre el deber, ya que cabe que el poder a su vez esté respaldado por una licitud o autorización, solo posible desde la apelación al deber: “es debido que se pueda...”. Su formulación en estos términos es lo que identifica al poder ético, en que se deja abierto a la libertad el enlace predicativo, a diferencia de la mera compatibilidad lógica entre sujeto y atributos, éticamente neutral o indiferente.

“El elemento ético del poder, que aquí se añade al elemento ideal, contiene, además de la compatibilidad entitativa ideal, un quedar abierto el comportamiento, un ser puesto facultativamente” (Spiegelberg, 1989: 188).

Una distinción paralela entre permisos débiles (lo que no está prohibido) y permisos fuertes (lo que es debido a una autorización) se encuentra en von Wright:

“Un acto se dirá que está permitido en el sentido fuerte si no está prohibido, pero ha sido sometido a norma. Los actos que están permitidos en el sentido fuerte, lo están también en el sentido débil, pero no necesariamente viceversa. Hablando en términos generales, un acto está permitido en el estado fuerte si la autoridad ha considerado su estado normativo y decide permitirlo” (Wright, 1979: 101).

Traducido a los términos de deber, se puede expresar como que el deber no siempre es lo últimamente determinativo del comportamiento, sino que alberga las más de las veces una pluralidad de especificaciones lícitas o permitidas: por ejemplo, prestar ayuda a un necesitado no prescribe todavía el modo lícito elegido de hacerlo.

Lo peculiar del poder-ser ético reside en que la posibilidad dinámica que es constitutiva de todo poder-ser ideal que no sea meramente lógico (es decir, que no indique solo una compatibilidad general entre sujeto y predicado) señala aquí su *oportunidad* a la actuación, volviéndose aquel verosímil en virtud de esta: sin la actuación la posibilidad del estado de cosas pierde, ciertamente, la oportunidad de tornarse efectiva. El poder ético, entendido en estos términos, está implícito en las formas de deber positivo (*ad impossibile nemo tenetur*). Pero parece que hemos desembocado en un círculo lógico en las relaciones entre poder y deber, al poderse definir cada uno desde el otro: el poder en sentido ético implica el deber, y el deber implica el poder. Ahora bien, fenomenológicamente no puede ocurrir que el origen del uno esté en aquello de lo que es origen. Nos acercaremos paulatinamente a la dilucidación de esta aparente contradicción.

Junto a la forma de enlace del deber y a la del estar permitido se halla el enlace del “deber no”, entendido como prohibición. Pero este ha de distinguirse a su vez del deber positivo de una omisión, que es una subclase del primero: la correspondencia entre ambas formas de “deber

no” es solo una coincidencia de hecho, ya que formalmente, como formas de deber, son distintas.

“A la prohibición ética corresponde una obligación de omisión. Pero una y otra no son lo mismo. El deber de omisión se dirige a un abstenerse de un comportamiento activo; la prohibición se dirige, por el contrario, a lo opuesto de un abstenerse, a un hacer. También la estructura formal de ambos es distinta. En un caso se presenta la vinculación a un comportamiento libre, en el otro la exclusión de él” (Spiegelberg, 1989: 185-186).

En el deber-no, el enlace es un punto mínimo de sutura entre dos extremos —sujeto y predicado— que se separan o excluyen entre sí: gráficamente lo compara Spiegelberg con dos piernas esparrancadas, de las que hace de puntal (*Beinsspreiz*); la forma del deber-no es la imposibilidad. La forma del deber es, en cambio, la necesidad, y la forma del poder ético es la posibilidad facultativa o permisión. Las tres son irreductibles. La forma del deber no es la del estar permitido, niega de ella el carácter facultativo. La forma del deber no es la del deber-no o prohibición, niega de ella la imposibilidad ética de un comportamiento.

Pero, mirado atentamente, lo que diferencia ambas negaciones es que la primera se refiere ante todo al contenido que cae bajo el enlace, que pasa de ser excluyente (lo prescrito o se cumple o se incumple) a ser postestativo (lo permitido se puede cumplir o no), mientras que en la segunda negación lo que se niega contradictoriamente es la propia forma lógica del enlace, excluyéndose toda compatibilidad entre ambas, cualesquiera que sean sus contenidos respectivos.

Al ser el contenido del estar-permitido facultativo compatible con su negación, no puede entenderse formalmente como obligatorio ni como prohibido (solo cuando no es facultativo coexiste con el primero). En cambio, como las formas del deber y de la prohibición no admiten la negación de su contenido, son negadas por cualquiera de las modificaciones de este, ya sea en la forma del estar-permitido, ya en la forma correlativa de las otras dos.

En otros términos: la negación del estar-permitido —functor— no es necesariamente la negación de lo que está permitido —argumento—,

sino que es alternativamente el estar obligado o el estar prohibido (según que lo se niegue de aquel sea el carácter potestativo o la permisión), manteniéndose la validez del mismo contenido; por el contrario, la negación del deber y de la prohibición traen consigo en cada caso la negación de sus correlatos objetivos en tanto que excluyentes.

Podemos ya responder a la cuestión planteada acerca de la prioridad fenomenológica entre el deber-ser y el poder. El “tener que” se define —tanto en su forma positiva de deber como en su forma negativa de prohibición— por el poder que excluye: en el primer caso de deber positivo, lo excluye en su forma potestativa; en el segundo caso de prohibición, lo excluye como posibilidad. *Es en estos términos en los que el deber implica el poder.* Si se afirma la potestad, se niega el deber; y si se niega la potestad, se afirma el deber-no o prohibición. Deber y deber-no o prohibición remiten, pues, en formas opuestas al poder supuesto en cada uno de ellos.

El poder, en cambio, se define por lo que afirma, por las posibilidades que lo especifican, siendo por tanto un dato primariamente irreductible. Por esto, el deber que el poder incluye —cuando se presenta en la forma de poder ético antes destacada— no se puede referir a esas mismas posibilidades disyuntivamente (pues ello sería contradictorio con la prioridad fenomenológica del poder sobre el deber), sino más bien a su conjunto, excluyendo otros conjuntos posibles, como cuando se dice que hay deber *solo*, restrictivamente, de lo que es posible. Es un deber no correlativo de un poder, ni supuesto en este según su noción primera, sino más bien un deber metalingüístico, que resulta cuando se pone en relación con lo que no cae bajo el poder, o bien cuando se hacen entrar varios modos de poder, de los que el sujeto ya dispone, en el deber genérico que los comprende a todos (por ejemplo, varias formas posibles de ejercer el trabajo, dentro del deber genérico de trabajar) y que a su vez se entiende desde la potestad en él negada de elegir disyuntivamente entre él y su negación.

Resulta, pues, que a su propio nivel lingüístico el poder precede también aquí al deber. Solo cuando se rebasa el área lingüística primera, trasladándose del poder concreto, a disposición, a un deber genérico se halla la prioridad del segundo. Esta prioridad es metalingüística porque

acoge las posibilidades comprendidas en el nivel primero. Paralelamente, en la serie de los números cada uno se comporta metalingüísticamente respecto de los anteriores.

Una nueva característica del poder y del deber está en su gradualidad. Mediante ella se hace especialmente patente en ambos el tipo de enlace gradual o dinámico, por contraste con la mera posibilidad lógica o adinámica.

En el poder, el crecimiento en intensidad apunta al límite máximo del deber-ser ideal desde el punto cero de la posibilidad abstracta o vacía. Se expresa con el “más bien” (*eher*): según el ejemplo de Spiegelberg, “sea mejor (*es darf eher sein*) que los hombres sean infortunados a que sean malos, y sea todavía mejor que sean afortunados y buenos”. Husserl había descrito en la VI de las *Investigaciones Lógicas* en términos semejantes el proceso del cumplimiento (*Erfüllung*) cognoscitivo desde la vaciedad de la mención significativa hasta la intuición impletiva gradual, cuyo ideal, nunca alcanzado en los objetos de percepción, es la evidencia adecuada.

Pero también en el deber se dan grados, ya sea en atención a la urgencia o inaplazabilidad, a la importancia de la tarea, a la intensidad de compromiso por el que se ha contraído el deber, etc. Correlativa y simétricamente, reaparacen los mismos grados en las prohibiciones, como modos de mayor o menor repulsión —frente a la atracción del deber— entre sujeto y determinaciones. Y entre ambas se sitúa el lugar intermedio de la neutralidad o punto muerto, como caso particular de enlace dinámico, cuya fuerza ha quedado neutralizada. He aquí la descripción de este último:

“Entre sustrato y forma existe una indiferencia carente de tensión, una pasiva neutralidad respecto de la posibilidad de su unidad en una relación de ser. Esta neutralidad es, pese a ello, un fenómeno positivo: la falta de un miembro intermedio ideal —la tendencia o contratendencia ideal— no excluye todo carácter ideal. Se presenta aquí una especie de reposo

ideal, tal como prevalece, al pasar de la atracción a la repulsión ideales, en el llamado punto muerto entre ambos” (Spiegelberg, 1989: 113-114).

Tanto el poder como el deber-ser ideales se pueden expresar en forma de ley. ¿Cómo efectuar una aproximación fenomenológica a la ley, como término común genérico, en su neutralidad o indiferencia a estas y otras eventuales especificaciones? Tal va ser el tema del próximo apartado, siguiendo los esclarecimientos de Spiegelberg. Por otra parte, desde la indagación de los fundamentos aprióricos del derecho civil Reinach ha efectuado un análisis de los actos sociales que están en el origen de la normatividad legal; a ello se dedicará el tercer epígrafe.

5.2. La ley práctico-positiva y la ley moral

El déficit de conceptualizaciones precisas sobre la ley motiva, en opinión de Siegelberg, que se transite con demasiada frecuencia de su sentido lógico, como formación mental, a aquel otro en que aparece la voluntad, como origen del acto de legislar, por más que uno y otro sean sentidos correlativos. Un equívoco semejante se produce a propósito de términos como “ordo”, que figura en la definición de Tomás de Aquino de ley: es a la vez la ordenación (“ordo”) que la voluntad establece y el orden (“ordo”) lógico que, según su noción, define a la ley; o bien “disposición”, en tanto que es el acto de disponer y la disposición lógica de los términos en una proposición; incluso el término “derecho” produce equivocidad, por designar, antes que las potestades a las que se otorga vigencia, la configuración lógica que ha de hacerse presente, tanto en la mente del legislador como en la de aquellos a quienes se dirige, para poder tenerlo por vigente.

En relación con la ley, si se la ve exclusivamente como puesta por los legisladores, se abre la vía a la arbitrariedad en su especificación, como de hecho ocurre tanto en los positivismo jurídicos como en los voluntarismos éticos. En rigor, cifrar la disyuntiva moral en el binomio autonomía/heteronomía equivale a anclarse en una óptica voluntarista, renunciando al examen de la legitimidad de su contenido; se trata de un dilema incompleto y confundente, asumido por Kant y que solo se explica desde sus supuestos formalistas.

“Tal como se interpreta habitualmente la ley en ética, supone necesariamente un legislador. Y cada vez se retrocede más de la ley a su legislador. Pero, entonces, es necesariamente, o ley de otro (heteronomía en sentido personal), o ley autoconferida (autonomía en sentido personal). Con ello la filosofía práctica va a parar al falso dilema de una moral heterónoma, ante todo una teonomía o polinómia, o (desde Kant y sus epígonos) de un subjetivismo autonomista, antropomórfico” (Spiegelberg, 1935: 16).

Si, por el contrario, se toma la ley práctica como juicio lógico, apunta a un estado de cosas, pero no en la forma de afirmarlo o negarlo, que es lo que caracteriza a las leyes teóricas, sino estableciéndolo o determinándolo como debiendo-ser-así. A este respecto conviene diferenciar el modo como respectivamente ejercen la determinación uno y otro género de leyes.

Lo común a ambas —teóricas y prácticas— es pretender a través del juicio la determinación de un sujeto lógico, que es el tema subyacente al estado de cosas. El sujeto lógico no es la determinación, sino aquello a lo que esta se aplica, pero de tal modo que *en ella* se fija (*fest-setzt*) o hace temático el sujeto de la proposición; expresado de modo negativo: sin la determinación no es posible convertir al sujeto en tema. Pues bien, es precisamente el punto fijo de referencia, sobre el que recae la determinación, lo que distingue las especies teórica y práctica de ley.

Mientras el enunciado teórico parte de un sustrato dado —lo supone—, en la ley práctica el ser fijo del estado de cosas es adjudicado (*zugewiesen*), im-puesto, no su-puesto. Es una ley que ejerce su intención de fijación (*Ge-setz*) por medio de la vigencia, la cual tiene en la cópula, figure o no explícitamente, su correlato lógico (“es debido actuar en tales condiciones...”).

Lo que se fija no es, en efecto, un comportamiento (la vigencia de la ley no se identifica con su observancia), ni tampoco una unidad meramente lógica (como si solo se diera en la mente del que la considera), sino un estado de cosas proyectado intencionalmente por el juicio en el que se formula la ley, y en tales términos hecho vigente.

“Según nuestra concepción, los estados de cosas fijados por la ley pertenecen a la ley expresa tan solo del mismo modo como lo intencionado pertenece al intencionarlo, el objeto significado a la palabra que lo significa o el estado de cosas en general al pensamiento que lo proyecta: sin el estado de cosas fijado es esencialmente imposible el pensamiento de la ley” (Spiegelberg, 1935: 79-80).

Con lo anterior se despeja el terreno para excluir como constitutivos de la ley la enunciación subsiguiente (que en todo caso versa sobre una ley ya fijada en la mente, con un espíritu propio), la norma (que solo en alguna de sus acepciones puede identificarse con la ley), o el mandato (Befehl), que, a diferencia de la ley, solo es interpretable en el contexto viviente de la comunicación, careciendo de una validez en sí, que lo hiciera aplicable en tercera persona a todos los sujetos que están en las condiciones que la propia ley estipula.

Así, pues, la capa significativa decisiva de la ley no es la que se designa con el acto ordenador, ni tampoco con su correlato objetivo (el ordenamiento legal que objetualmente se sitúa frente a la mente), sino aquella que reside en la ordenación establecida a través del ordenamiento mental en un estado de cosas dado. A la ambigüedad lógico-psicológica antes señalada en el vocablo latino *ordo* (transcripción de la aristotélica τὰνξιβ) se añade ahora, por tanto, la dualidad de planos lógico y ontológico: situándonos en el primero, tiene sentido decir que la ley es votada, promulgada, derogada..., mientras que, si lo que decimos de ella es que está vigente, que es infringida, que es defendida..., nos estamos refiriendo a la ley como situación real, que es el término intencional al que remiten, en su significación última, los otros dos niveles (todavía queda un cuarto nivel, gramatical o sintáctico, en el que se hacen manifiestos los anteriores, pero que es en sí el más apariencial o externo).

“Si hablamos por cierto de que una ordenación jurídica o social subsiste o de que no subsiste ya, de que está amenazada o deteriorada, de que es impugnada, defendida o de que ha perdido terreno, o de que se ha encontrado una nueva regulación o se ha erigido una nueva ordenación, en tales casos no pensamos en las ordenaciones jurídicas mentales” (Spiegelberg, 1935: 80-81).

El deber-ser, el estar-permitido y el estar-prohibido designan relaciones ideales dinámicas de copertenencia, indiferencia y exclusión respectivamente entre los miembros de la conexión lógico-ontológica que configuran la ley. Lo diferencial en ellos es el modo que presenta la conexión entre sujeto y predicado, y lo común es el *orden* según el cual, bajo una u otra de aquellas modalidades, se inscriben las partes en el todo. Pero el orden se diversifica según que sea captado o no en correlación con un acto ordenador.

La primera posibilidad es la que se ha estado examinando hasta ahora, en la que la ley ha aparecido como fijadora del estado de cosas. Es la ley en el sentido jurídico.

Con la segunda posibilidad se trata del orden ético, expresado en proposiciones susceptibles de verdad y de falsedad (según se vio con algunos ejemplos en el anterior apartado), y que no resultan, por tanto, de un acto de fijación. También en este segundo tipo de orden legal la capa óptica es el término intencional de la formación lógica:

“La relación entre sí de las cuatro capas de la verdad ética no es distinta que en los demás juicios. Según ello, la ordenación ética, juntamente con el ideal ético, posee la prioridad ante el juicio ético lógico y la proposición ética gramatical” (Spiegelberg, 1935: 159).

Mientras la formación lógica es verdadera o falsa, la capa óptica subsiste o no, respaldando la verdad lógica del nivel anterior, y es de ella de la que se dice que es observada o infringida.

“Pero ordenaciones éticas, como la de que se debe ayudar a quien está en apuros o no perjudicar a nadie, no exigen ningún ordenador. Parecen más bien subsistir por sí, sin necesitar de un donante. En contraposición a las ordenaciones prácticas de la ley del Estado, no se retrotraen en modo alguno a un legislador ordenador que las creara primero...” (Spiegelberg, 1935: 158).

Así como el bien o el valor no necesitan de un decreto para adquirir su validez, tampoco los deberes morales —de acuerdo con su condición de verdaderos ya antes de cualquier acto que posteriormente los objetivara— habrían de remitir para su aceptación inmediata a un legislador (sea dicho con la reserva de que a un nivel de fundamentación última haya que ponerlos en relación con el Ser supremo, tal que no esté sometido a ellos, como a su modo lo expresó Kant con los postulados de la razón práctica).

Bajo este punto de vista la ley moral se asemeja a las leyes teóricas de la ciencia natural, aunque se diferencie de ellas en que el estado de cosas que la hace verdadera no es una situación empírica que haya que verificar, porque es una ley que posee validez en sí. Paralelamente a lo que ocurre en la ley práctico-jurídica, la capa óptica de las ordenaciones éticas no es solo el estado de cosas al que se dirige intencionalmente el juicio, sino también la cosa misma que, oficiando de sujeto lógico, recibe la determinación normativa: en este caso está representada por los ideales éticos concretos o ejemplificados, a la vez ónticos y normativos, que son correlativos de los sujetos —fijados legalmente según unas u otras condiciones— que los realizan.

También el imperativo ético (*Sittengebot*) se distingue de los otros imperativos por no venirle su validez del acto por el que alguien lo prescribe, sino convenirle según su noción. Sin embargo, el imperativo ético no es un enunciado, ni ideal, ni sobre un hecho efectivo, sino una invocación personal a que el sujeto afectado ejerza responsablemente su actuación. Su sentido no está en inducir un comportamiento, sino que exhorta al sujeto a actuar según los dictados de su conciencia (“¡Piensa lo que haces!”). De este modo, el imperativo y la ley morales ocultan, bajo su apariencia prescriptiva, la apelación a la idealidad de lo debido que, en sus diferentes modos, los define como válidos en sí.

La ley ética no incluye, pues, entre sus resortes propios el temor a la sanción de un legislador, ni la búsqueda de una recompensa externa a ella (motivos ambos heterónomos), pero tampoco es objeto de sumisión en virtud de que la voluntad se la hubiese autoconferido y sin que importe, por tanto, su contenido objetivo (autonomía de la voluntad al modo kantiano). Para Spiegelberg la validez le viene a la ley ética o moral de los contenidos idealmente debidos, ya sea en la forma de estar

permitidos, ya como un ser debidos en sentido estricto, o bien como un no estar permitidos. Las condiciones suplementarias de fijación y de aprestamiento de los mecanismos sancionadores, que se hacen indispensables en las leyes práctico-positivas, no están presentes en la noción ético-natural de lo debido.

Por ello, no hay un sentido unívoco de ley que se diversificara en sus especies, sino que Spiegelberg entiende como ley práctica en su sentido más propio la ley positiva, por ser la que reúne un conjunto más completo de requisitos. Pero, de modo inverso, solo en el caso del comportamiento éticamente debido se aplican las inflexiones del deber-ser y del poder-ser ideales como tales, según su misma naturaleza, al no añadirsele otros móviles que hicieran de aquellos unas reglas externas meramente aparienciales.

Es de advertir que algunos de los rasgos que aparecen en la definición más genérica de ley propuesta por Tomás de Aquino (“*ordinatio rationis ad bene commune promulgata ab eo qui habet curam communitatis*”) solo son aplicables a la ley positiva (tales su carácter de promulgada y de debida a quien tiene a su cargo la comunidad). Para entender la ley moral como positivamente legislada habríamos de situarnos en el plano de los preceptos del Decálogo, conocidos por Revelación. En esta exposición solo filosófica nos colocamos en el nivel de lo debido en tanto que se hace presente por sí mismo, por más que objetivamente no pueda estar en contradicción con los datos revelados.

También en otro sentido se dice impropriamente la ley de los modos de comportamiento que son debidos, a saber, por cuanto la pretensión de medir constantemente lo que se va a hacer según un patrón externo, para así calibrar hasta donde hay que llegar, hace incurrir fácilmente en un legalismo, y en todo caso dista de ser la actitud ética más natural, ni la más elevada. La referencia expresa a la ley ética preceptiva se vuelve necesaria siempre que la conducta se sitúa por debajo de lo mínimo idealmente permitido.

Un caso aparentemente intermedio entre la ley moral y la ley práctico-positiva está en aquellas proposiciones preceptivas que, no obstante su validez ideal, tienen su origen en actos sociales y jurídicos, como el prometer, el hacer un contrato, el reivindicar, etc. A través de

estos actos aparecen modos de permisión (pretensiones y derechos) y de deber (exigencias y obligaciones) distintos de los anteriormente tratados. Y sin duda con base en estos modos se configuran a su vez nuevos deberes (responsabilidades anejas a los derechos) y comportamientos potestativos (posibilidades inéditas de actuación que el deber abre). Reinach los ha abordado bajo el título de los fundamentos aprióricos — adecuados, por tanto, para dar cuenta de una validez igualmente apriórica como es la ética— del derecho civil.

5.3. El poder y el deber éticos en los actos jurídico-sociales

Los actos sociales son los que no solo se refieren al otro, como el perdón o el agradecimiento, sino los que han de ser exteriorizados para su validez, como ocurre en el mandato:

“Como la formación de un propósito, también el acto que se dirige a otra persona mediante el perdón puede transcurrir de modo puramente interno sin notificación hacia fuera. Por el contrario, el mandato se notifica (*kundgibt sich*) en su encaminamiento hacia el otro, penetra en el otro, le es esencial la tendencia a ser percibido por el otro” (Reinach, 1989: 159).

Los actos sociales han de ser diferenciados, por tanto, de la exteriorización de unas vivencias completas en sí mismas que les vinieran asociadas:

“Por otro lado, no se deben confundir los actos sociales con la constatación de vivencias que están teniendo lugar o que acaban de tener lugar. Si digo ‘temo’ o ‘no quiero hacer esto’, hacemos con ello una referencia exteriorizadora a vivencias que habrían podido transcurrir sin hacer esa referencia. Por el contrario, el acto social, tal como es ejecutado de hombre a hombre, no se desgaja en una ejecución autónoma y una constatación contingente, sino que forma una

unidad íntima de ejecución y exteriorización voluntarias. La vivencia no es aquí posible sin la exteriorización. Y la exteriorización no es nada que se sobreañada contingentemente, sino que está al servicio del acto social y es necesaria para que este cumpla su función notificadora” (Reinach, 1989: 160).

Un ejemplo arquetípico de estos actos es el prometer. Con él se crea un vínculo duradero constituido por una pretensión y una obligación correlativas, concernientes respectivamente al destinatario y al portador. En tanto que las pretensiones y obligaciones surgen de la promesa —como efecto transitivo del prometer—, no son vivencias, ni tampoco se reducen a correlatos objetivos, ya que, una vez constituidas, subsisten aunque no estén siendo advertidas en acto; se trata, entonces, de objetos temporales o duraderos (*zeitliche Gegenstände*) más allá de su consideración en acto, incoativos de conductas futuras, ya sea en el mismo sujeto que promete, ya en los destinatarios.

“La pretensión y la obligación pueden durar años inalteradas, pero vivencias de esta especie no las hay” (Reinach, 1989: 150).

La pretensión que deriva del prometer no es todavía una acción, sino una *exigencia en sí* dirigida a una acción y que el sujeto puede hacer valer mientras la tiene (la sigue teniendo también cuando no la está haciendo valer); y tampoco la obligación es la acción a la que en virtud de la promesa el sujeto se sabe obligado, sino la *exigencia simétrica* de la que es constitutiva de la pretensión y que inquiera una respuesta en el sujeto que la ha contraído.

Las promesas son las que se refieren al comportamiento propio, no a sucesos externos, cuyo agente determinado fuera indiferente (este es un modo impropio de emplear el vocablo “promesa” en el lenguaje común).

Así como el poder y el deber correspondientes han nacido de ciertos actos con validez jurídico-social, solo pueden extinguirse por otros actos de signo opuesto que los neutralicen, como pueden ser el

cumplimiento de lo prometido, la prescripción de las condiciones de validez o la renuncia en el destinatario... Pero la revocación o anulación de la promesa no son siempre, a diferencia de esta, actos sociales, ya que propiamente se refieren solo al contenido supuesto en tales actos, y no directamente a sus agentes.

El poder y el deber ideales de que aquí se trata se reconocen en que tienen un fundamento en los actos sociales, a diferencia de las proposiciones de deber-ser o de poder-ser que poseen validez ideal, a las que se ha aludido antes, y a diferencia también —en el otro extremo— de aquellos efectos que no necesitan ser referidos a sus causas para ser aprehendidos, como el movimiento en los objetos naturales. A propósito de esta segunda diferencia:

“El acto en el que el efecto natural viene a donación no necesita ser fundamentado por un acto que aprehenda su causa. Por el contrario, no es posible aprehender una pretensión o una obligación que sean independientes en su existir. Si quiero convencerme de la existencia del movimiento, solo necesito abrir los ojos. Pero en pretensiones y obligaciones es indispensable remontarse una y otra vez a su ‘fundamento’” (Reinach, 1989: 155).

Pero, ¿cómo han de ser los actos sociales para que de ellos surjan el poder y el deber?

Ha de tratarse de aquellos tipos de actos en los que las pretensiones y obligaciones se asumen recíprocamente, frente a los derechos y obligaciones que derivan de la esencia de la persona o de su relación con las otras personas, como son los vínculos originarios.

Son actos que poseen una vertiente externa, en la que se patentizan, y otra interna, que les dota de autenticidad. No hay, por tanto, de una parte, la ejecución del acto y, de otra, su constatación, sino que ambas son los dos lados de una única realización (consistentes, respectivamente, en el caso del prometer, en la voluntad de ejecución y en la dirección hacia el otro a través de la corporeidad del lenguaje). Si bien se expresan mediante una misma forma verbal (“lo haré”) la exteriorización de una intención y la promesa, como acción con efecto ante otro, se trata de actos esencialmente distintos. Análogamente al

prometer, cada uno de los distintos actos sociales se entreteje con la correspondiente vivencia interna, sin la cual se convierten en simulados: así, la convicción ha de estar implícita en el comunicar, la incertidumbre en el preguntar, el deseo en el ruego...

Y así como las disposiciones anímicas coexisten con sus variantes aparienciales (cfr. 3.1), también los actos sociales pueden ser modificados en un sentido de mera apariencia, cuando la componente vivencial interna no es auténtica, haciéndolos pasar no obstante, en tanto que actos sociales, por auténticos:

“Los actos son ejecutados, pero es una ejecución apariencial, en que el sujeto que los ejecuta pretende mostrarlos como auténticos. Los actos sociales afectados por esta modificación no suponen las vivencias internas aducidas más arriba; incluso en su condición de actos aparienciales las excluyen. Así, a la comunicación apariencial no puede subyacer una convicción auténtica, ni a la pregunta retórica una auténtica incerteza; a la petición simulada, ningún auténtico deseo, y a la orden que es solo apariencial, ninguna auténtica voluntad” (Reinach, 1989: 162).

En la promesa el elemento vivencial interno es la voluntad de que algo llegue a ser, como en el mandato, pero, a diferencia del mandato, por la mediación de quien la hace:

“El prometer no es ni la voluntad ni la exteriorización de la voluntad, sino un acto espontáneo independiente, que encaminándose hacia fuera tiene una apariencia exterior” (Reinach, 1989: 166).

La aceptación de la promesa es también un acto social, análogo al prometer, por lo que el prometer no lo podría incluir: basta con que el destinatario sea consciente de la promesa que se le hace. Por ello, la cancelación de la promesa como acto social nuevo, ya se trate de la renuncia en quien la recibe o de la revocación por parte del que la

dirige, crean a su vez una nueva obligación y una nueva pretensión en los portadores simétricos a los primeros:

“Incluso cuando se renuncia a la pretensión, se mantiene siempre a partir del segundo prometer una nueva obligación por parte del portador originario de la pretensión” (Reinach, 1989: 174).

La primera condición para que la promesa genere efectos ético-sociales es que se cumpla en tiempo presente (“prometo...”). Es por lo que no puede reiterarse, sino que el “prometer que he prometido” es un nuevo prometer, mientras que el estado de cosas sobre el que se informa se expone en un presente que no se limita al momento en que lo estoy enunciando. En el primer caso, es un presente puntual o en acto; en el segundo caso, es un presente continuo o progresivo, que puedo actualizar en distintos momentos. Por ello, en la cláusula correspondiente al prometer se sobreentiende el añadido “*con estas palabras* te prometo...” (es decir, en tanto que lo formulo); en otros términos: en los actos sociales el ejecutar y el exteriorizar son uno y lo mismo.

En este sentido, los actos lingüístico-sociales están provistos de una estructura compuesta por los elementos interno —el acto o bien el estado interno supuesto en la realización del acto— y externo, consistente en su realización en el medio del lenguaje (lo que Austin denominó el potencial ilocutivo). En tanto que dotados de estructura, no se reducen ni a los meros usos no constatativos del lenguaje público (carentes del componente interno), ni a los actos internos completos antes aludidos, que son previos a su exteriorización mediante el lenguaje, tales como el admirar, el perdonar, el agradecer (carentes en sí mismos de la ejecución lingüística).

La obligación es contraída por el que promete en reciprocidad con la pretensión generada en el destinatario, y, a su vez, para que esta surja es preciso que su beneficiario se aperciba de ello. De aquí la segunda condición para la validez ética de sus efectos: *que sea aprehendida* en el mismo sentido que le da su emisor. El medio externo

del lenguaje, común a los sujetos, ejerce, así, como el punto de apoyo idéntico para la simetría entre la pretensión y la obligación, que en él confluyen.

* * * * *

De carácter inverso a la institución de la promesa son las relaciones éticas que derivan de la propiedad, como relación originaria entre una persona y una cosa, regulada posteriormente por las leyes prácticas del derecho positivo, pero que se constituye en tal de acuerdo con las esencias mismas de sus términos.

“Así como hay pretensiones y obligaciones que nacen de las promesas sociales o análogas, en una esfera absolutamente metajurídica, sería también totalmente pensable que exista un tal espacio no jurídico para la constitución de las relaciones de propiedad... Entonces habría también, evidentemente, en estas cosas relaciones de pertenencia que se constituyen y disuelven de acuerdo con principios estrictamente apriorísticos” (Reinach, 1989: 194).

Algo no es propiedad de alguien porque lo proteja el derecho positivo, sino que lo protege el derecho positivo porque con arreglo a su esencia está destinado a ser propiedad privada. Sobre esta relación primaria de pertenencia se fundan todos los derechos sobre las cosas. Su carácter esencial se advierte en que es una relación que subsiste también cuando cuando todos los derechos de propiedad son desposeídos o cedidos a alguien otro.

“Lo que se designa como relación de pertenencia o propiedad es una relación última entre persona y cosa, no reducible a algo otro y que no se disuelve en elementos adicionales” (Reinach, 1989: 194).

Mientras que la pretensión derivada de la promesa tiene su razón de ser en el deber al que su sujeto se compromete, en la propiedad lo primario —y fundante de los deberes correlativos— es la potestad o derecho que la persona ejerce sobre la cosa de la que dispone. Propiamente, la orientación que presenta la relación entre pretensiones y obligaciones en la promesa es un caso único en el conjunto de los actos sociales, pues tanto en la orden como en el ruego, la pregunta, etc., la conducta incoada está en el destinatario, no en el portador.

La pretensión aspira al cumplimiento, mientras que el ejercicio del derecho de propiedad es la expresión de una relación esencialmente válida, como es la de pertenencia de las cosas a un poseedor, en la que se basan las múltiples y variables concreciones jurídicas de esta necesidad a priori.

Pero, ¿cómo se instaura una pretensión a partir de la propiedad?

Se parte de que la relación de pertenencia es indivisible y, en tanto que tal, excluyente en su sujeto (a diferencia de la cosa poseída, que puede ser fraccionada —desde luego no indefinidamente— y a través del fraccionamiento participada por varios poseedores). De aquí que, para su efectividad jurídico-social, necesite de su reconocimiento por los otros y en este sentido tenga que fundar pretensiones en relación con ellos. Y mientras el derecho brota esencialmente de la relación de pertenencia como algo ya constituido, las pretensiones dirigidas a los otros a propósito de la cosa poseída apuntan a un cumplimiento todavía no efectuado.

“Pero una diferencia esencial entre ambos es que la pretensión es por esencia algo provisional, que aspira a cumplimiento, y que, por el contrario, el derecho absoluto es algo definitivo, que se satisface en sí. La pretensión necesita de cumplimiento; el derecho absoluto al comportamiento propio no admite en absoluto cumplimiento” (Reinach, 1989: 197).

Al excluir la pertenencia toda participación, se sigue que ha de ser un derecho absoluto, ya que no se funda en lo que de él se sigue, no apunta a algo distinto de él mismo, como en el caso de las pretensiones y obligaciones, que son intencionalmente incompletas o necesitadas de

cumplimiento. Lo que puede ser dividido o cedido a otros es el valor o una parte del valor de la cosa poseída, o bien la propia cosa poseída, e incluso los poseedores en la medida en que poseen conjuntamente, pero no puede ser dividida la relación del pertenecer como tal y en consecuencia la relación entre poseedor y poseído es no relativizable.

“Se habla a veces de propiedad compartida. Pero nada más claro que la propiedad misma, es decir, la relación de pertenencia no puede ser compartida, como tampoco la relación de identidad o de semejanza... Desde luego los derechos que se fundan en la pertenencia pueden ser distribuidos entre múltiples personas cualesquiera, y también es posible disolverlos por disgregación (*Auseinanderlegung*) de su contenido en múltiples derechos cualesquiera. Pero evidentemente es imposible una condivisión del pertenecer” (Reinach, 1989: 195).

El equívoco está en designar como propiedad la cosa poseída, pasando por alto la relación esencial de la cosa a su poseedor en que consiste la propiedad como pertenencia; es esta relación lo que es indivisible, no los términos que la sustentan, en los que se hacen visibles los derechos.

Por la pertenencia se dispone de la cosa en los más variados modos: para usarla, transformarla, percibir sus frutos, intercambiarla...; pero, a su vez, de este derecho a disponer deriva la pretensión hacia alguien otro de que los productos sean transportados, sean de utilidad, haya quien los intercambie..., y en primer término la pretensión de que no se lesione el derecho poseído.

Desde esta orientación de las pretensiones hacia un comportamiento futuro se hace comprensible el carácter duradero, y eventualmente revocable, de la relación de propiedad. Pues se posee algo en tanto que se desprenden de ello pretensiones que apuntan a algún destinatario, distinguiéndose a este respecto de los derechos presentes, esencialmente vinculados a su portador. En otros términos: mientras el ejercicio del derecho es presente, la pretensión se dirige a los actos que han de concurrir en los otros agentes para otorgar plena efectividad social y jurídica a la relación de propiedad.

Por ello, las obligaciones concernientes a la propiedad son esencialmente posteriores a la validez del correspondiente derecho y a la

satisfacción de las pretensiones que se precisan para poder ejercer socialmente un derecho que está mediado por un bien externo, de utilidad general. La relación originaria de propiedad no se explica a partir de un deber que con ella se contrajera, como ocurre en la promesa, sino que los deberes éticosociales que la acompañan, por razón de los frutos de la cosa poseída, son subsecuentes a la capacidad de disponer de un bien y de dirigir a los demás las pretensiones sin las que no puede hacerse efectiva.

BIBLIOGRAFÍA:

CRESPO, M., *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 2002.

FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990.

MULLIGAN, K. (ed.), *Speech Acts and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987.

REINACH, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Obras, I, Philosophia, Munich, 1989, 141-278.

SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, Londres, 1906.

SPIEGELBERG, H., *Gesetz und Sittengesetz. Strukturanalyse und historische Vorstudien zu einer gesetzfreien Ethik*, Max Niehans, Zurich/Leipzig, 1935.

SPIEGELBERG, H., *Sollen und Dürfen. Philosophische Grundlagen der ethischen Rechte und Pflichten*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.

VON WRIGHT, G.H., *Norma y acción. Una investigación lógica*, Tecnos, Madrid, 1979.

VON WRIGHT, G.H., *Varieties of Goodness*, Rotledge Kegan Paul, Londres, 1963.

VI. CONEXIONES ENTRE VALOR Y SER

Uno de los fenomenólogos que guía esta exposición es Roman Ingarden (1883-1970). Nacido en Cracovia, inició sus estudios en Lemberg (hoy Leópolis en Rusia), donde tuvo por maestro a Twardowski, que había sido condiscípulo de Husserl en Viena; más tarde se trasladó a Gotinga a cursar sus estudios matemáticos, psicológicos y filosóficos. Al terminar su doctorado en 1918 en Friburgo con Husserl, se habilitó para la docencia universitaria con un escrito sobre *El problema de la esencia*, publicado en el Anuario en 1925. Tras la ocupación soviética de la Polonia oriental hubo de regresar a Cracovia, donde ejerció una notable actividad académica e investigadora desde su cátedra de Filosofía en la Universidad Jaguelónica.

Para Ingarden las cuestiones ontológicas preceden y posibilitan como hilos conductores los análisis fenomenológico-constitutivos. Esto se patentiza a propósito de los temas ético-antropológicos, como la responsabilidad, que, entre otros supuestos, cuenta con la realidad del valor y con la identidad ontológica del sujeto sobre el que la responsabilidad recae, bien distinto del polo subjetivo constituido en la inmanencia, tal como lo presenta Husserl.

Este género de trabajos fueron elaborados en sus últimos años, sorprendiéndole la muerte antes de haberlos reunido en un volumen. Su carácter breve y bastante preciso contrasta con los intrincados y casi inagotables análisis de años atrás, centrados en la *Ontología de la obra de arte* y en la *Controversia sobre la existencia del mundo* (1947-48), en tres volúmenes, aun cuando sin duda se benefician de ellos. En 1968 había leído una conferencia sobre los fundamentos ónticos de la responsabilidad en el 14º Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Viena. Su proyecto de convertirla en libro habría de pasar por nuevos retoques y por la incorporación de los cursos de Ética que había

impartido en ambas Universidades polacas, para lo que no tuvo tiempo. Hasta poco antes de su muerte no fue publicada en alemán, y en 1983 traducida al inglés junto con ocho breves ensayos antropológicos y axiológicos, con el título genérico *Man and value*.

6.1. Planteamiento de la cuestión

Husserl había destacado fenomenológicamente los actos valorativos, en los que son dados los valores como objetividades fundadas. Lo peculiar de estas objetividades está en que no pueden ser tomadas como unidades separadas de los sujetos a los cuales incrementan predicativamente, al modo de un número o de una especie lógica, sino que están referidas a las propiedades representativas de los sujetos en las cuales los valores se cumplen. El valor, en efecto, además de ser un predicado —como las propiedades representativas—, es *respectivo a* su sujeto, se recubre en su cumplimiento con él, en la totalidad de sus propiedades.

Lo que la valoración fundada valora, es, así, lo mismo que la objetivación fundante objetiva, sin que sea preciso para que se dé la primera el acto categorial de identificación, sino que basta con mantener en la aprehensión en ambas formas de intencionalidad un mismo sujeto y unas mismas determinaciones. La diferencia entre una y otra viene de que mientras los actos objetivantes (representación y juicio) consisten en estar dirigidos a lo objetivo, son pura referencia, en la alegría, como ejemplo de acto valorativo fundado, en cambio, la referencia al objeto se añade explícitamente (alegría *por...*, indignación *por...*, esperanza *en...*, deseo *de lo que es representado...*), sin estribar, por tanto, en ella el carácter de acto.

“En los actos valorativos se documenta (bekundet sich) algo así como una *referencia a*” (Husserl, 1988: 338).

Así pues, la referencia intencional como acto simple fundante se hace explícita en el acto fundado en virtud de su carácter fundado. O dicho de otro modo: la intencionalidad axiológica supone la intencionalidad objetivante del sujeto lógico con sus propiedades, como base *de donde* viene al valor la referencia objetiva. El valor no puede mostrarse sin su soporte predicativo, que es dado en otro género de acto que el valorar. Por ello, el valor no es una propiedad de primer orden, aislable, como indica Ingarden:

“Decimos que el valor ‘incrementa’ al objeto, pero este incremento es un momento formal suyo, que es diferente de lo que aparece en toda propiedad (o marca característica) de algo” (Ingarden, 1983: 142-143).

Si en el juicio objetivante el recubrimiento del sujeto consigo mismo es antepredicativo, la valoración, por el contrario, vuelve sobre un objeto previamente presentado en un juicio para atribuirle en un segundo paso el predicado valorativo. Por esto, si bien el valorar no es un acto representativo, lo valorado sí ha de poder ser identificado representativamente para poder predicarlo del sujeto o estado de cosas correspondiente. Scheler confundió a este respecto la intencionalidad no representativa del acto con su objeto, al tener a este también por no representativo, como aparece en el siguiente texto:

“Hay una fase en la captación de valores en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor” (Scheler, 2001: 63).

Apenas se puede pensar que uno tenga presente lúcidamente un valor sin tener conciencia de su portador, real o posible; otra cuestión es que el acto de estimarlo no se reduzca a la representación de un estado

de cosas o de un portador efectivo, que es a lo que parece apuntar el texto de Scheler, aunque no lo exprese fielmente.

Para Husserl —acabamos de verlo— el valor es el correlato de la intencionalidad valorativa y viene dado en un juicio. Hay que precisar que no se trata desde luego de un juicio, si se lo toma en el sentido estricto de una predicación explicitadora de lo ya hecho presente en la percepción; no obstante, mantenemos la denominación de juicio en el sentido amplio que lo hace equivalente a una *Kenntnisnahme* (toma de posición cognoscitiva) o, más bien en este caso, *Wertnehmen* (toma de posición valorativa).

“Hay una razón valorativa que por esencia es constituyente para toda objetividad valiosa en general” (Husserl, 1988: 264).

Sin embargo, con lo anterior apenas está esbozada todavía la cuestión acerca del enlace existencial entre el valor y su sujeto lógico. Una primera aproximación negativa a ella es la que proviene de R.M. Hare, dentro de la Filosofía del lenguaje ordinario.

En su terminología el valor es *superveniente*: en vez de agregarse a las propiedades de su sujeto como una más, recae sobre estas o les sobreviene, sin derivación lógica ni natural a partir de las propiedades naturales. Pero, al situar el origen del predicado valorativo en una elección del sujeto lingüístico, que compromete al agente de la elección con la exigencia meramente lógico-formal de la universalizabilidad, de ascendiente kantiano, entiende Hare la conexión entre los componentes descriptivo y prescriptivo del lenguaje valorativo como meramente nominal, no real.

La circularidad del planteamiento de Hare reside en que se *elige* una valoración para *guiar la elección* —toda vez que ha sido privilegiado el componente prescriptivo, fundado en la elección, sobre el descriptivo, fundado en la naturaleza del objeto designado—, no dando razón, por tanto, de la especificidad del valor en su preceder a la elección. La capa axiológica vendría im-puesta al objeto desde fuera por el sujeto que valora, sin que mediara la realidad del objeto.

Pero que sea dado el valor fenomenológicamente en el valorar no significa que surja con él, como si fuera un producto de la valoración. La cuestión relativa a la conexión entre el valor y el ser se retrotrae, así, a los términos de si es posible encontrar fenómenos que patenten en particular la precedencia del valor, en tanto que adherente a un ser, sobre su estimación.

6.2. Precedencia del ser sobre el valor

En este sentido, R. Otto ha puesto de relieve fenómenos cuya delimitación esencial solo es posible si se rebasa su comparecencia objetual a la conciencia. Uno es el pudor, en la medida en que atestigua al hombre en su “natural” como subyacente a sus acciones; puede referirse a los valores o a los defectos de su portador, pero en todo caso solo en tanto que manifiestan a un ser que no es meramente puntual, sino que reside más acá de sus actos, ya sea en su valiosidad positiva o en su valiosidad defectuosa.

“Con el pudor soy consciente de que he actuado de tal o cual modo porque *soy* de tal o cual modo” (Otto, 1981: 157).

Otro es el fenómeno complementario del arrepentimiento, en el que está implicada la responsabilidad por una acción pasada. Mientras el pudor revela al propio ser, del que no se pueden separar las acciones conscientes, en el arrepentimiento es el momento de la autodeterminación en el obrar lo que se patentiza como posibilitante de la acción objeto de arrepentimiento. La frase “¿cómo he podido hacerlo?”, en que se expresa el arrepentimiento, no reclama una explicación por causas exteriores, sino que da cuenta del asombro ante aquello para lo que no hay tal explicación; la pregunta es retórica, por cuanto su sentido está en constatar la autodeterminación en el obrar.

Análogamente, la indignación o enojo se contraponen a la molestia padecida por ir referida a una acción de la que consta la intención voluntaria de su autor.

También la apropiación de los valores éticos por su portador, más allá del tiempo en que los considera en acto, implica la sustancialidad del sujeto-portador —al que los valores modifican en su ser—, no menos que la consistencia efectiva de los propios valores realizados. En coherencia con ello, la responsabilidad como fenómeno moral no es una mera vivencia, sino una cualidad real asumida por un sujeto ante los valores, la cual queda en él como algo tenido, aunque no la esté haciendo objeto de atención. En este sentido, Ingarden contraponen el yo puro husserliano, que se agota en la vivencia de sus actos, al yo real en el que se asientan los valores morales.

“Sea como fuere, he de subrayar que, tanto en la consideración del tener responsabilidad como del asumirla, uno no puede limitarse al yo puro y a las puras vivencias... La responsabilidad del agente solo brota de la realidad del acto. Y un yo puro sin propiedades, como el que Husserl propuso al principio, no podría ni realizar el acto ni tener la responsabilidad de él, de modo que surgiera del carácter de la persona y fuera motivado y determinado por él” (Ingarden, 1983: 83).

De un modo general, la propia valoración como acto sería ilusoria —carecería de toda razón de ser— si el valor que la motiva careciera de importancia en sí mismo. Es a lo que se refiere Hildebrand:

“El acto generoso de perdón se presenta como algo intrínsecamente importante. Tenemos plena consciencia de que su importancia en ningún modo depende del efecto que produce en nosotros. Su importancia particular no se sustenta en ninguna relación con nuestro placer o satisfacción” (Hildebrand, 1997: 43).

Aun el propio lenguaje, con el empleo de locuciones como “valer” (valere), “ser digno de”, “merecer la pena”..., sustrae al valor a toda

dependencia de la función estimativa, dando expresión más bien a lo intrínsecamente importante.

En el caso de los valores moralmente relevantes y de los valores estéticos naturales (como la cortesía, las reglas de convivencia en general o la amistad), tanto la validez como la notación conceptual que les corresponde (encuadramiento en tal o cual familia axiológica, identificación en términos universales...) son dadas con anterioridad a su realización. La valiosidad o forma axiológica en que son captados incluye la exigencia (en los valores morales), o bien la conveniencia (en los valores estéticos), de ser realizados. Por relación a la forma axiológica se los dispone jerárquicamente, según se trate —a propósito de los valores éticos y a modo de ejemplos— de un deber más apremiante (salvar una vida en peligro), más elevado (promover unos talentos en alguien otro es más que respetarlos), más próximo a la situación en que se halla el agente (cuando alguien tiene encomendada una determinada tarea)...

“No puede negarse que también en el caso de los valores estéticos parece haber una cierta demanda para su realización; pero, en cierto sentido, estos últimos (los valores estéticos) meramente invitan a que se los realice; no demandan de manera que nos cargaran con un reproche si no secundásemos su invitación” (Ingarden, 1983: 142).

También los valores naturales, como un paisaje o una simple florecilla, dirigen desde su propio *axion* una pretensión al sujeto para que los tome en consideración. En un sentido amplio son encuadrables en los valores éticos, en tanto que fuente de exigencias. Otto diferencia entre valores morales estrictos, cuyo depositario y realizador es la voluntad, y valores éticos en sentido amplio, que residen en los seres valiosos de los que dimana alguna exigencia objetiva. Esta diferencia terminológica pone de relieve el lugar intermedio de los valores naturales entre el mero precio, de origen subjetivo, y la dignidad moral. Plantear la relación de los valores naturales con esta habría de hacerse a partir del componente natural-corpóreo indisociable del hombre, por el que este tiene deberes hacia la Naturaleza en general, y en especial hacia la vida no humana.

Empezaré señalando las implicaciones existenciales de los valores naturales.

En términos generales, cuanto mayor es su significación ontológica, su proximidad al hombre, tanto menor la capacidad de manipulación admisible sobre ellos. El criterio existencial para la identificación de estos valores se encuentra en la finalidad inmanente de sus portadores (noción convergente con la de valor, como se vio en el tema IV). Mientras en la Naturaleza en su conjunto el valor que exige ser salvaguardado es la proporcionalidad armónica de sus elementos en beneficio del todo y en último término por el bien del hombre, que la compendia y ordena a sí, las especies vivientes, en cambio, poseen cada cual, y en sus distintos individuos, la unidad funcional por la que las partes cooperan y se reparan las unas a las otras. En otros términos: aparte del sentido total del Universo, que los seres vivos contribuyen decisivamente a constituir, cada uno de ellos está dotado de su propio valor interno, que se revela éticamente como objeto de consideración, como no debiendo ser infringido.

Otra cuestión es que, al poseer una significación relativa a bienes humanos superiores, el hombre ordene legítimamente a sí y a su manutención a los vivientes inferiores. Aquí se trata más bien de que es una acción contraria al valor, y por tanto a toda finalidad, destruir un paisaje, secar la vegetación o hacer daño a un animal. Menos claro veo que se estén infringiendo derechos en tales casos, según deja entrever Otto (o.c., p. 87), ya que falta un sujeto que fuera lesionado en su identidad de sujeto y eventualmente pudiese reclamarlos.

En un contexto similar destacó Platón en *El Político* el arte del pastoreo, que mira por el bien de las ovejas, sin definirse como tal por el servicio que posteriormente estas acaban prestando al usuario que las consume. Los deberes hacia la Naturaleza no se basan primariamente en consideraciones utilitarias sobre el beneficio que esta a fin de cuentas reporta al hombre cuando no se la explota. Más bien, el dominio sobre la Naturaleza es inseparable del cuidado; se traduce en un poner nombre a las especies vivientes —tal como lo presenta el relato bíblico—, diametralmente opuesto al crudo sacarles provecho.

Con lo anterior nos sale al paso de nuevo la noción de deber como exigencia o pretensión ideal dimanante de los valores. Para Otto es una

exigencia que no incluye inmediatamente la referencia al sujeto que valora, sino que, aun cuando ningún sujeto la captara, permanecería válida en sí misma. En términos semejantes se expresa Reiner a propósito de los así llamados valores absolutos, los cuales reclaman desde sí mismos, cuando menos, reconocimiento:

“Aunque nadie se fije en la lámpara, aunque nadie ‘tenga nada en ella’, lleva sin embargo en sí misma el valor de su belleza” (Reiner, 1983: 140).

El deber que fluye del valor es, pues, anterior a la obligación moral o deber en sentido estricto, que se constituye en tal para el sujeto que así lo vive. Pero, a diferencia del deber-ser axiomático, en el modo en que Scheler lo formuló, para Otto se trata de un deber asentado en el valor interno de su portador.

Así lo prueba el hecho de que los ejemplos de valores que aduce Otto no son esencias aisladas, sino que están tomados de los tipos de seres efectivos: lo bello natural, el ser vivo, escalonado en formas crecientemente organizadas, la vida consciente, las obras culturales... En otros términos: mientras para Scheler el valor debe-ser sin necesidad de pasar por su contenido, para Otto el valor funda en términos de imperativo categórico la exigencia de respeto hacia su portador existencial, en quien el contenido axiológico se patentiza.

Si pasamos de los valores naturalmente dados a los valores morales, una primera diferencia está en que el portador del valor moral, que es la voluntad, no lo designamos como “valor” —como al portador de los valores externos—, precisamente porque lo propio de la voluntad es comportarse respecto a los valores, ya sea positiva o negativamente: en efecto, respetar la verdad, la fama o cualquier otro valor no es poseerlo, sino que parte del reconocimiento de la distancia a ellos, como no idénticos con el sujeto que los reconoce.

En vez de ser la voluntad desde su inicio valiosa en sentido moral —como lo son en un sentido natural la vida o el campo en su expresividad—, *adquiere* dignidad con el querer y las acciones que se miden por los valores que les son convenientes, al precio ciertamente de

poder degradarse si se transgreden las exigencias correspondientes a esos valores. De este modo, aparece en el ámbito de lo moral la bipolaridad estricta entre lo positivo y lo negativo, que está ausente de los valores ontológicos.

Ahora bien, para que la voluntad llegue a ser digna hay que partir del valor previo o premoral del querer, sin el cual no se puede hacer presente el deber moral, ni la dignidad que estriba en su cumplimiento. Un deber realizado sin el querer correlativo —solicitado por el deber— es contradictorio; tan solo podría tratarse de un “tener que” padecido.

“El sujeto que puede ver, comprender, encarecer los valores (y derechos) con sus pretensiones tiene como tal valor solo ‘espiritual’, no todavía el valor específicamente ‘moral’ que quremos discutir. Solo la voluntad *que se somete* libremente a la exigencia reconocida y comprendida adquiere la dignidad y en el caso contrario la indignidad” (Otto, 1981: 107).

En un sentido similar Reiner ha destacado el momento de la toma de posición voluntaria (*Willensstellungnahme*) como necesario para efectuar el enlace entre el querer y el deber: es el asentimiento de la voluntad al deber, expresado a su vez equívocamente en forma de deber; “debe ser así” enuncia, en efecto, la aprobación de la voluntad a que algo sea, equivaliendo a un querer conexo con el deber. Este querer es lo que posibilita el momento de la autodeterminación, inseparable del obrar moral.

6.3. Los límites de los valores morales

Un análisis detenido de la vivencia de la obligación moral hace patente que no siempre es la respuesta al valor el medio necesario que conduce a ella. Así, mientras el agradecimiento como deber o la indignación como respuesta proporcionada a una injusticia se legitiman a partir del valor moralmente significativo al que responden, las

obligaciones de retribuir un trabajo, cumplir lo prometido o respetar la fama y la propiedad ajenas no pasan necesariamente por la mediación de tener que responder a un valor presente a la conciencia.

Se hace necesario, por tanto, algún criterio en el que fundar el carácter moral de las obligaciones, tal que pueda valer igualmente para aquellos casos que han de venir precedidos por una respuesta de valor y para aquellos otros en que la apelación a la libertad es el único rasgo descriptivo del bien moral que obliga, sin necesidad de un coeficiente axiológico afectivo concomitante al juicio en que se presenta el bien como debido.

Si el bien moral antes de realizado se hace presente en el juicio que guía las acciones, el supuesto primario de estos juicios habrá de estar a su vez en una actitud que se oriente por el bien que dota de significación a los actos moralmente cualificados. El realismo de esta actitud de objetividad (empleando de nuevo el concepto de Hengstenberg) es anterior a la conciencia estimativa de los valores morales específicos. Pero, además, las propias respuestas morales, como la congratulación, la com-pasión o el agradecimiento, atestiguan también la expectativa de sentido objetivo sobre la que se edifican. En esos casos el sentido funda la respuesta moral porque la actitud moral primera es receptiva de él.

La voluntad de objetividad real es lo que explica que los valores sean no solo aprehendidos cualitativamente, sino también identificados con sus sujetos como predicados reales suyos, según se vio en el epígrafe primero. El bien moral que vincula a mi libertad (bajo la forma de *obligarme*) para que no mienta, por ejemplo, se funda, no simplemente en el valor de la veracidad, sino más radicalmente en la objetividad de aquello que resulta falseado con la mentira.

Esta misma actitud objetiva está también en la base de los deberes contractuales (tales como el cumplimiento de la promesa o la retribución del trabajo). Es cierto que los beneficios recíprocos de la cooperación pueden constituir ya un móvil suficiente para cumplir lo estipulado. Pero el origen de la validez del deber moral correspondiente es anterior a estas condiciones de hecho. Pues tanto la verdad de lo que se estipula como la dignidad de las dos partes que van implicadas en los contratos no podrían venir reguladas por el contrato. No acuerdan las partes ponerse de acuerdo (lo cual sería circular), sino que la validez ética del

acuerdo se funda en la verdad objetiva de lo acordado y en la capacidad de las personas para ligarse al acuerdo, como un signo de su dignidad objetiva.

El valor de la existencia de un objeto valioso no es el mismo ciertamente que el del objeto valioso aprehendido, pero sin el primero no se explicaría la obligación moral, que apunta a la realización del segundo. Ocurre, así, que la valiosidad de la existencia del valor positivo no es un nuevo valor, sino que procede del deber-ser del valor; y este deber-ser sería imposible si el valor no se fundara a su vez en el ser que él como deber-ser está llamado a realizar.

“Es lo que presumiblemente tenía Scheler en la mente cuando afirmaba que la existencia de un valor positivo es un valor positivo. Pero parece que esta aserción ha de ir más lejos. No es que un nuevo valor emerja en la situación, sino que la valiosidad del valor realizado involucra de algún modo la existencia del valor, o, mejor, tiene uno de sus fundamentos en esa existencia, y, así, procede no solo de la materia del valor, sino también de la efectividad de su realización” (Ingarden, 1983: 150-151).

Así pues, contemplados a esta luz, los enunciados de Scheler de que la realización de un valor positivo es ella misma un valor positivo o el opuesto de que la no-realización de un valor positivo es ella misma un valor negativo, resultan equívocos y acaban en un *regressus in infinitum*, en la medida en que, al partir de los valores ya dados en los actos de estimación, los abstraen del ser, y en consecuencia no se puede lógicamente por menos de considerar al existir basado en la realización del valor como un nuevo valor. Por el contrario, desde nuestra óptica realista no es la existencia la que se funda en el valor, aislable y previamente estimado, de *aquello que existe*, confiriéndole así una nueva valiosidad, sino que es, a la inversa, la realidad efectiva de su sujeto-portador lo que hace posible y funda la estimación de los valores como objetivos.

6.4. Los valores y Dios

6.4.1. Antinomias en los valores

Los valores reúnen una serie de notas aparentemente antinómicas, que, para poder ser explicadas, remiten, más allá de su descripción fenomenológica, al Ser supremo identificado con el Valor. Es la tesis que se abordará en este epígrafe.

A) En primer lugar, solo nos son dados en ciertos actos de valorar o estimaciones. No cabría el acceso a los valores sin las estimaciones por ellos especificadas, análogamente a como no tendríamos lo visto sin el acto de ver. El valor es *inmanente*, en el sentido de que no reside fuera de la operación simultánea con él, queda en ella.

Sin embargo —y es el otro lado de la antinomia—, a diferencia del término de la operación cognoscitiva, el valor no es dado al acto correspondiente como su mero correlato, sino como lo que lo motiva, como *trascendente* al acto. Valoro porque hay un motivo objetivo que lo posibilita, de tal modo que sin él el término del acto estimativo sería una ilusión. No hay, de esta forma, conmensuración entre el valor y el valorar, al modo como la hay entre lo conocido y el conocer, sino un *excedente del valor sobre la operación subjetiva del valorar*. Así se explica que actos cualitativamente heterogéneos (por ejemplo, desear, esperar, admirar...) puedan venir motivados por un mismo valor.

B) En segundo lugar, el valor no es sustrato originario de determinaciones, ya que siempre presupone aquello que como sustrato es determinado por él, hace de *predicado* suyo. Por ser el valor un predicado, el sujeto al que se atribuye ha de poder ser representado previamente y expuesto judicativamente. Sin embargo, lo peculiar del predicado axiológico es su carácter posicional o afirmativo, según el cual no se trata con él simplemente de una nueva representación que

adhiriera al estado de cosas, superveniente a él, sino que consiste en una afirmación o tesis relativa a su sujeto.

Y por aquí es posible enlazar con el segundo aspecto antinómico, aparentemente no conciliable con que los valores sean determinaciones predicativas. Pues si el valor es posicional, no es solo porque pueda enunciarse del sujeto como algo que "es" una vez que se ha presentado como valor, sino ante todo porque él mismo *se recubre con lo afirmado como sujeto* : "el estado de cosas A es valioso por ser A", no porque "valioso" consista en una determinación añadida.

C) En tercer término, el valor no mueve eficientemente la conducta; su función es más bien la de *especificar los actos* estimativos, en cada caso distintos. Por esto, lo que propiamente comparece no es el valor en abstracto, ni se lo puede definir lógicamente, sino que lo que se hace presente son las distintas cualidades axiológicas.

La cualidad abstracta valiosa —la valía— resulta de una sustantivación, en tanto que remite a los valores específicos dados en el valorar. El valor en abstracto no designa algo que internamente caracterice a lo valorado, en cada caso de modo variable. En esto se diferencia del ser, el cual —según Tomás de Aquino— se extiende análogicamente a todos los demás conceptos.

En cambio, el valor no es un concepto unitario, ni determinado ni indeterminado, como lo comprueba el hecho de que las diferencias entre los valores no son valores, al modo como las diferencias entre los entes son entes. Pero, en contraposición a esta función meramente especificadora de los actos que conviene a los valores, se halla el hecho de que su validez es prioritaria a la especificación variable que da de hecho a los actos, en la medida en que *contiene un deber-ser* o fin objetivo, esencialmente anterior asimismo a los fines subjetivos que el hombre se propone. Por ejemplo, lo que admiro es "lo que merece" ser admirado, no simplemente lo admirado de hecho. El valor es lo que legitima tanto su captación como su realización posterior, cuando esta última viene exigida por aquella. En el valor reside la razón de ser de los fines efectivos.

Resumiendo. Las tres oposiciones antinómicas con que se muestra el valor consisten en: a) su inmanencia al acto y a la vez la motivación trascendente del acto por él; b) el ser según su significado un predicado, pero simultáneamente solo encontrar cumplimiento en la afirmación del sujeto; c) el hecho de que no solo da el valor su especificación a los actos en que se patentiza, sino que a la vez reside en él el principio de legitimación de estos y de su eventual realización. En el último subepígrafe se intentará despejar la dificultad que representa la conciliación de cada una de estas parejas de notas de cara a garantizar la objetividad de los valores.

6.4.2. Los dos lados de la motivación moral

Si nos fijamos en particular en los valores morales, son múltiples las esencias significativas reconocibles que fundan requerimientos morales. Baste aquí con aludir a los seres naturales y a la Naturaleza en su conjunto, a la propiedad legítima, la verdad, la autoridad reconocida o la dignidad humana.

Algunos de estos deberes tienen por fundamento, ciertamente, derechos ajenos originarios o adquiridos; pero otros se fundan de una manera próxima en el valor de alguna existencia: por ejemplo, tengo deberes hacia la verdad, aun cuando la persona que me interroga haya perdido con su comportamiento su derecho a conocerla, o reconozco la existencia de deberes para conmigo mismo, como la sinceridad o la conciencia de responsabilidad, que no están precedidos por derechos, sino que más bien los generan en los otros, o debo no usar de crueldad con los animales, por más que no sean sujetos genuinos de derechos... Y cuando estamos ante algún derecho previo al deber, la derivación del deber correlativo pasa por el reconocimiento de que en esos derechos va implicada alguna exigencia objetiva, que impide que se los pueda cancelar por mutuo acuerdo, como sería el caso si se debieran a una convención más o menos arbitraria.

Una consecuencia de lo anterior es la existencia de la doble motivación no siempre coincidente en los actos morales, ya examinada en el tema segundo, según se atienda al valor objetivo en que se funda la posible acción o al sentido de la obligación. Lo cual se traduce en que uno es, en efecto, el valor del estado de cosas resultante de la acción y que guía su realización, y otro, el valor moral apprehendido en la posible acción por realizar. Que ambos estén en estrecha relación no significa que el uno llegue a anular al otro.

En la motivación de la acción moral concurren, pues, el valor o los valores de que depende su moralidad y el valor de la propia acción todavía no realizada. Por omisión, llamamos moralmente inconsciente a quien actúa sin contar con el segundo lado de la motivación, acaso llevado sólo por una espontaneidad natural hacia los valores no morales producidos con su acción. Y, en sentido contrario, entendemos por voluntad suplantadora de lo moral la que se atiene a una ley formal que suscribe, sin reparar en los valores cualificados que sirven de sustentáculo y de guía a la voluntad específicamente moral. En ambas situaciones, y por razones opuestas, falta el elemento moral específico: en la primera, debido a la ausencia de voluntariedad y de reflexión, reemplazadas por una reacción natural, no asumida en su significación, y en la segunda, porque hay un sustituto vacío, absolutizado, que desaloja a la voluntad moral.

¿Cuál es la relación entre ambos componentes de la motivación, los cuales, pese a su dualidad, integran una unidad estructurada?

Como la cualificación de la acción es últimamente moral, dotándola de su por qué definitivo (en este sentido decía F.H. Bradley que era inmoral preguntarse por qué actuó moralmente) y como a su vez lo moral dispone jerárquicamente de un determinado modo los valores traídos a la existencia con la acción, es un caso en que encuentra aplicación la diferencia entre los momentos material y formal, entendidos como lo determinable y lo determinante, los cuales conjuntamente dan su unidad a la acción.

La motivación moral confiere a la acción la forma, sirviéndose para ello de unos valores asumidos por ella y por los que se conduce. Estos valores constituyen el lado material o contenido de la motivación, sobre el que recae la moralidad.

La forma motivacional de lo debido posee ya índice moral antes de traer a la existencia el estado de cosas que le es inseparable. Basta con esa motivación para la cualificación correspondiente, sin necesidad de un fundamento ulterior.

Pero esta conclusión pone en la pista de un nuevo problema. Porque si no es suficiente con los valores que fundan la moralidad y que le suministran la materia para que se dé la motivación moral propia, ¿de dónde recibe esta el criterio de adecuación, por más que no precise hacerse explícito? Dicho de otro modo: ¿en qué basar el factor moral específico de una motivación por contraposición a su ausencia, contando con que en ambas situaciones las realizaciones externas e incluso los valores extramORALES que las orientan podrían ser coincidentes? Por aquí se abre paso la noción de Dios en su relación con los valores morales.

6.4.3. De los valores morales al Ser infinito

La efectividad de los valores morales no consiste en ninguna eficacia *a tergo*, sino en que deben ser incondicionalmente, sea que coincidan o no efectivamente con los fines de hecho que la libertad hace suyos. Debo no defraudar al prójimo, respetar su vida y su fama, contribuir al bien común..., por lo que en sí mismo significa, no en función de alguna condición ajena. Y si se planteara conflicto entre unos y otros valores, la incondicionalidad habría que referirla a la solución final —la cual se busca precisamente para mantener el valor moral como norte incondicional. En los valores no morales la efectividad del deber ser se aplica, no a su realización, sino a su reconocimiento como valores.

Pero, ¿de dónde la exigencia en general de que los valores deban ser? En otros términos: ¿en qué sentido no son todavía, de modo que el deber-ser haga de ellos una exigencia en su condición misma de valores?

Voy a descomponer la cuestión en los dos subapartados que se refieren respectivamente a los contenidos especificadores y a la forma moral motivacional, conforme a la división antes hecha entre los dos

elementos que integran la motivación moral completa. Enlazando, pues, ambos aspectos: ¿Existe alguna limitación, tanto en los valores morales determinados como en la forma del deber-ser, tal que haga necesario remontarse a un principio ilimitado para dar cuenta de la incondicionalidad que de suyo acompaña al valor debido? O expuesto de modo inverso: si el valor moral debe ser absolutamente —porque no hay imperfección en él—, ¿de dónde las limitaciones en su presentación particular y en la exigencia de que deba ser?

Respecto de los contenidos particulares, salta a la vista que la unidad entre los valores no es una materia valiosa más junto a las otras, sino más bien algo exigido por los propios valores y que delata carencia en ellos, si se los toma aisladamente. En este sentido, es antivalioso que para realizar un valor (como la benevolencia hacia un enfermo) haya en ocasiones que omitir o lesionar otros (como la veracidad sobre su estado de salud).

Y aun cuando no siempre haya incompatibilidad, se trata en cualquier caso de cualidades que no se realizan simultáneamente, ni se implican (por ejemplo, la lealtad hacia quien nos ha confiado algo y la veracidad hacia un tercero que puede poner en peligro esa lealtad, o la justicia y la misericordia). Pero la imperfección procede de que, cuando respondo a un valor moralmente relevante, implícitamente estoy respondiendo al universo de la moralidad, al bien moral en toda su generalidad, ya que no podría querer, mientras estoy respondiendo, que otras expresiones de valor no se realizaran. Como expone J. Seifert:

“No es solo la importancia del estado de cosas individual moralmente relevante aquello que motiva al agente moral. Más bien este responde, con ocasión de este bien individual moralmente relevante, a todos los bienes que imponen obligaciones, al menos implícitamente. Es imposible obrar moralmente bien y decirse interiormente: ‘Eliminaré gustosamente *esta* desgracia, *esta* necesidad; pero en otras ocasiones parecidas en las que esté obligado a ello, no lo haré” (Seifert, 1995: 108-109).

Así pues, los deberes no se acumulan ni yuxtaponen, sino que, al realizar cualquiera de ellos, se responde diversificadamente a un mismo

bien que se presenta como obligatorio para la persona (Kierkegaard decía gráficamente que los deberes no se pueden contar con los dedos). La incondicionalidad del deber-ser en cada uno de los contenidos valiosos no se compadece con que sean solo en el modo imperfecto de la heterogeneidad, antes bien exige que no haya fisuras en último término entre sí.

Se puede ver también la cuestión bajo el punto de vista complementario de la forma. En este sentido, el deber-ser lo es para alguien, tiene un destinatario. Por esto, al preguntarnos por el origen de la exigencia o deber que procede del valor, hay que advertir que el deber-ser representa una limitación para el valor, proveniente del sujeto que vive la obligación y análoga a la antes examinada, relativa a la heterogeneidad de los valores. La voluntad humana queda afectada por el valor moral en la forma de sentirse solicitada por él. Lo cual no podría ser el caso si hubiera conformidad perfecta entre ella y los valores. Es aquí aplicable la distinción kantiana entre voluntad buena y voluntad santa. Solo una voluntad no afectada por el deber —y no limitada, por tanto, por él— puede estar en el origen del deber-ser normativo del valor. Pero para que la voluntad no quede afectada por la normatividad del valor, ha de consistir ella misma en los valores en grado sumo.

La exigencia de conformarse con el valor moral no puede proceder de la voluntad a la que se dirige la exigencia, pero tampoco podría provenir del valor abstracto, no realizado. Ha de ser, por tanto, una voluntad no dependiente de los valores, ni creadora de ellos, sino identificada esencialmente con el Valor Supremo la que vincule a la voluntad humana cuando es interpelada por cualquiera de los valores que componen el universo de la moralidad. De aquí que cuando se lesiona un valor la ofensa no se infiera al valor en abstracto (lo cual es un sinsentido), sino a la Persona subsistente identificada en el infinito con él y que es la única que puede absolver de ella.

El anterior sinsentido está en tener por pasiva la intuición de los valores morales, y ver en éstos correlativamente algo dado y subsistente. Los valores morales son más bien exigencias de realización para una voluntad, que se fundan en otra voluntad. No hay en el acceso a Dios desde los valores morales un salto de lo mental a la realidad, ya que el modo como así se alcanza a Dios es en tanto que voluntad identificada

con ellos y que sea origen del carácter absoluto o incondicionado que se atribuye a aquellas exigencias, cuyos modos de presentación y realizaciones subsiguientes son solo imperfectos.

En tanto que exigencias de realización, los valores morales no son objetos ideales subsistentes, situados fuera del tiempo y de los que se transitara al ser real:

“Sería imposible querer considerar los valores morales como algo que se encontrara fuera del tiempo, según parece valer de los objetos ideales. Un valor moral determinado... *surge*, sin la menor duda, en el momento de la realización de la acción individual de que se trate. El hombre que ha realizado una acción adquiere, en ese preciso momento, un mérito, si es que esa acción no ha sido un puro reflejo mecánico de su cuerpo” (Ingarden, 2002: 44-45).

Sin embargo, los valores no transcurren en el tiempo, como las cualidades psíquicas o los procesos orgánicos, sino que quedan en la unidad real idéntica que conviene a su portador:

“Los valores, y especialmente los valores morales, pese a su nacer y perecer, no parecen, sin embargo, ser *sensu stricto* temporales. Están como dispensados del tiempo y parecen valer, de algún modo, más allá del tiempo, incluso después de la aniquilación de sus portadores, aunque hayan ya perdido esa existencia que les era propia mientras subsistía su portador” (Ingarden, 2002: 46).

Los dos itinerarios recorridos, que van igualmente del valor al Ser Infinito, se refuerzan mutuamente. He aquí su sentido: 1º, al querer adecuar el comportamiento a un valor moral, no se quiere este valor en aislado, en su diferencia y contraposición con los demás, sino como valor moral vinculante, en su unidad con los otros valores, cualquiera que sea su especificación; 2º, en todos los casos de comportamiento moral debido, la voluntad es requerida desde más allá de sí misma, responde a otra voluntad, para la que ya no puede tener lugar la vivencia de la obligatoriedad.

6.4.4. Respuesta a las antinomias

La caracterización antinómica del valor expuesta en el primer apartado representa una dificultad para mantener su consistencia objetiva, que se ha venido dando por supuesta hasta ahora. Es el momento de abordar cada una de aquellas antinomias, una vez que contamos con las anteriores dilucidaciones, y de mostrar así simultáneamente de un modo explícito las credenciales de realidad objetiva en los valores.

A) La primera antinomia era la de la inmanencia y la trascendencia en el valor. Un acto estimativo no es suficiente para garantizar la realidad del objeto valioso que a su vez motiva al propio acto. Vamos, pues, a sustituir el sentir intencional por la vivencia del interés, dado el índice realista de la segunda. A diferencia del sentir, teñido subjetivamente, el interés es de suyo vectorial, al estar vuelto por sí mismo al término del que recibe la dirección. Mientras que en relación con el sentir el sujeto es sentiente, respecto del interés lo interesante es el objeto y el sujeto está interesado. Pero la respuesta sigue siendo insuficiente para dar cuenta de la objetividad del valor, ya que queda abierta la pregunta por lo que engendra interés cuando se trata de objetos valiosos.

Entiendo que el deber-ser objetivo, interno a una realidad y fuente de la exigencia de su reconocimiento, es lo que la convierte en valiosa para el interés despertado por ella. El interés o inclinación y el deber-ser son los dos aspectos complementarios en orden a garantizar la realidad valiosa de su término. Si el primero impide que nos engañemos acerca de aquello que lo atrae, puesto que se esfumaría si no lo sustentara un término real, el segundo, por su parte, es el índice de su dignidad o pretensión de validez que en sí misma contiene, aun cuando de hecho ningún sujeto la corroborese.

“Afirmábamos dos cosas: que ninguna acción es idealmente perfecta si ocurre solo por motivos de inclinación; pero también que no es idealmente perfecta, si ocurre solo por el sentimiento del deber sin que resuene el motivo de la inclinación, que vivifica y enciende el frío deber” (Otto, 1981: 201).

Lejos de ser antitéticos el deber y la inclinación interesada, como Kant supuso, tienen en el término intencional común el origen de su confluencia. Cuando no se pueden confirmar el uno en el otro, es porque no hay un valor intrínseco que los respalde. Tal ocurriría con un deber abstracto que no fuera "mi" deber, es decir, para el que el sujeto no dispusiera de un querer, pero también con un interés o inclinación cuyo correlato no pudiese ser reconocido como en sí mismo digno o no valorable en función de algo distinto.

El valor aparece en un acto estimativo y a la vez lo excede porque es un término debido, que se constituye en el correspondiente querer como su horizonte. Sólo en Dios el valor no puede existir más allá del acto, como motivo suyo, porque subsiste como perfección.

B) La segunda antinomia del valor consistía, según se vio, en ser un predicado que no destaca una nota peculiar de su sujeto lógico. Ni restringe notacionalmente al sujeto, ni le incorpora accidentalmente nuevas notas, sino que coincide con la realidad integral del sujeto. Se dice de una acción que es valiosa en sí misma cuando se la aprehende como una totalidad.

“Quizá se podría decir que el valor mismo —especialmente en su cualidad de valor (en su materia)— no es otra cosa que justamente una expresión de la esencia del objeto, y no una entre sus propiedades especiales que lo determine en cierto respecto” (Ingarden, 2002: 36).

¿Qué es, entonces, lo que el valor como predicado hace explícito?

La respuesta está en que el objeto-sujeto valioso no se disuelve en una multiplicidad de remitencias, ni de determinaciones, sino que al desplegarse se recobra, es fin de suyo. En otros términos: lo que le caracteriza como valioso, es lo que le retiene como siendo él mismo. Si digo de una mesa que sirve de apoyo a los papeles, la estoy refiriendo a lo otro; si enumero las circunstancias determinativas de una acción, la estoy dispersando en sus rasgos; si, en cambio, aprehendo una acción o una persona o un conjunto estético como un valor, estoy refiriendo a ellos el cúmulo de sus determinaciones.

La limitación en la aprehensión de lo valioso, inherente al modo humano de entender, es lo que hace preciso que sea a través de sus propiedades o predicados como vuelvo a la unidad de lo que vale, como sujeto. Por el contrario, una razón adecuada de lo valioso haría innecesaria la distinción entre sujeto y predicados axiológicos. Pues estos no determinan a su sujeto, sino que lo manifiestan ante el querer estimativo. Por ello, para Dios como Ser omnisciente no puede ser algo distinto la captación del valor y la captación de los predicados que lo hacen patente.

C) En tercer lugar, es antinómico que el valor sea a la vez especificador y motor legitimante del acto estimativo. ¿Puede, no obstante, ser esto posible?

Habría de tratarse simultáneamente de un correlato que actuara sobre el acto y de un principio legitimador que careciera de eficiencia, al modo de un deber-ser. Las expresiones gramaticales para el mero correlato, para el motor eficiente y para lo que mueve como algo debido son respectivamente el participio pasado, el participio presente o activo y el gerundivo. La especificación del acto y la moción sobre él se unifican, de este modo, en el fin, que a-trae desde sí, como digno de ser pretendido. La tendencia finalizada se cumple en último término en lo que de suyo es fin, no en los fines propuestos por el hombre. Más bien, esta noticia tendencial del fin es lo que posibilita la pro-posición de fines particulares. El dinamismo connatural a la voluntad termina en lo que es fin en sí mismo, el cual le presta a ella la dirección de que carece, al orientar la actividad voluntaria hacia él.

El valor como deber-ser es lo que da razón de la adecuación en el acto de valoración, según mostró Brentano. Lo amable no es sólo lo que es amado de hecho, sino lo que posee en sí mismo la razón de su ser amado. Pero la escisión entre el fin y el acto dirigido a él es signo de limitación en el sujeto que actúa de acuerdo con el fin. La perfección en acto comporta que la operación no venga finalizada desde otro fin del que ella fuese deficitaria. Justamente entendemos por Dios el Ser en quien se concilian la especificación por el valor y la efectividad valiosa, al no haber necesidad en El de un deber-ser con arreglo al cual se identificase el término especificador de la actividad.

BIBLIOGRAFÍA:

ATTFIELD, R., *A Theory of Value and Obligation*, Routledge Kegan Paul, Londres, 1987.

BIRNBACHER, D. (ed.), *Ökologie und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1986.

FINANCE, J. de, *Personne et valeur*, Universidad Gregoriana, Roma, 1992.

INGARDEN, R., *Sobre la responsabilidad*, Encuentro, Madrid, 2001.

INGARDEN, R., *Man and value*, Philosophia, Munich, 1983.

INGARDEN, R., *Lo que no sabemos de los valores*, Encuentro, Madrid, 2002.

MENDEZ, J.M^a., *Finito e Infinito*, Instituto de Estudios Axiológicos, Madrid, 1981.

MENDEZ, J.M^a., *Valores estéticos y ascéticos*, Instituto de Estudios Axiológicos, Madrid, 1990.

ROVIRA, J.M^a., *Teología ética*, Encuentro, Madrid, 1986

Pasar página

VII. DE LA FENOMENOLOGÍA A UNA TEORÍA DE LA PERSONA (EDITH STEIN) Y UNA AXIOLOGÍA DE LA PERSONA (SCHELER)

Uno de los temas en los que desembocan las anteriores consideraciones éticas es la persona, como sujeto de sus actos singulares y en correlación con sus aprehensiones valorativas. Se ha reservado la primera parte de este capítulo a una exposición resumida del pensamiento de Edith Stein, por cuanto tiene su eje en una teoría de la persona, a la que llega desde su itinerario fenomenológico, haciendo converger en ella una pluralidad de solicitaciones, provenientes de distintos campos de estudio. La segunda parte se dedica a extraer las consecuencias de la noción de persona como valor de valores, tal como la tematiza Max Scheler, corrigiendo sin embargo las notas con que la caracteriza al hilo de la obra de otros fenomenólogos ya estudiados y ampliando asimismo su perspectiva hasta algunas aplicaciones éticas implicadas en el valor de la persona. Se toma en cuenta asimismo el carácter de ser “otro” o nouménico que tiene la persona, en tanto que no despreciable a modo de un objeto, y la relación ética que en ello se funda, puesta especialmente de manifiesto por E. Lévinas.

7.1. Edith Stein y su teoría de la persona

7.1.1. La trayectoria de Edith Stein

Edith Stein (1891-1942) era la séptima hija de un matrimonio judío. Nacida en Breslau, vivía a la vez sus raíces hebreas familiares y el

nacionalismo prusiano. No satisfecha con su primera formación humanística en el Instituto universitario de su ciudad natal, donde se acusaban las influencias del neokantismo a través de R. Hönlswald y de los planteamientos psicológico-naturalistas de W. Stern, terminó su Licenciatura en Gotinga (1913-1915), guiada por el magisterio de Husserl, cuyas *Investigaciones Lógicas* le habían abierto una nueva perspectiva objetivista. Incluyó asimismo en el examen de Estado estudios de Filología clásica, Historia del Siglo XIX alemán y Literatura alemana.

De sus años en Gotinga le viene el trato frecuente con los jóvenes fenomenólogos, que, procedentes de distintos enclaves geográficos, constituían el entorno husserliano más próximo.

Edith Stein siguió el curso dictado por Husserl sobre *Naturaleza y Espíritu*. Pero también le atrajeron la claridad expositiva de Reinach y la vivacidad intuitiva de Scheler. Al comienzo de la Gran Guerra presta voluntariamente servicios de enfermera en el Hospital de Mährisch-Weisskirchen, y en 1916 enseña como suplente en la Victoria-Schule de Breslau. En sus años de Gotinga había decidido hacer su Disertación doctoral con Husserl sobre la empatía (*Einfühlung*), que leyó en Friburgo de Brisgovia en Julio de 1916, una vez que el maestro fue llamado a la cátedra en esta ciudad. Prosiguió dos años como Asistente de Husserl, siéndole encomendada la transcripción y elaboración del Volumen II de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, donde es esbozada la noción de persona en su diferencia con el yo puro. Compiló igualmente los escritos de Reinach, una vez que hubo caído en el frente en 1917.

En años sucesivos se va acercando progresivamente a la fe católica, hasta que en el verano de 1921, tras la lectura de la Vida de Teresa de Jesús en casa de Ana Reinach, encuentra la Verdad definitiva y decide su bautismo. Fracasados sus intentos primeros de obtener un puesto docente en diversas Universidades mientras daba clases particulares de Fenomenología y de Ética en Breslau, ejerce más tarde como Profesora de Germanística en el Liceo y en la Escuela de Sta. Magdalena de las Dominicas de Espira, de 1922 a 1931. Entre 1928 y 1933 pronuncia conferencias y participa en Congresos de Pedagogía en Alemania, Austria y Suiza. En 1932 se le asignó la cátedra en el Instituto de Pedagogía de

Münster, dando un curso durante el semestre de invierno de 1932/33 sobre la estructura de la persona. Pero su oposición a la primacía del Estado sobre la persona le valió la prohibición estatal de proseguir con la docencia.

El 14 de Octubre de 1933 ingresa en el Carmelo de Colonia. Rehúsa marcharse a Iberoamérica huyendo del nacionalsocialismo, como se le había sugerido, y prefiere permanecer junto a los suyos en aquellos momentos críticos. En 1936 le piden sus superiores que reanude la actividad científica, hasta que el 31 de Diciembre de 1938 se traslada al Carmelo de Echt (Holanda), ante el recrudecimiento de la persecución a los judíos en Alemania. Sin embargo, la lectura de una pastoral de los Obispos de Holanda, contraria a los principios racistas, motiva, en represalia, que las religiosas hayan de ser deportadas a las cámaras de gas de Auschwitz-Birkenau, donde el 9 de Agosto de 1942 encontraría la muerte junto con su hermana Rosa, que también había profesado. El 11 de Octubre de 1998 fue canonizada por el Papa Juan Pablo II.

Por lo que hace a su producción, se la puede agrupar en los siguientes apartados:

a) Un punto fundamental de discrepancia entre los fenomenólogos de Gotinga-Munich y Husserl vino a propósito del giro fenomenológico-idealista, que a lo más tardar en 1913 —con la aparición del primer volumen de *Ideas*— imprimió el maestro a su investigación. En una conferencia radiofónica de 1913 Conrad-Martius objetaría que la absolutización de la conciencia trascendental implica pasar por alto la facticidad de una conciencia inmersa en la temporalidad, tal como corresponde a su ser-en-el mundo. Tampoco después de su traslado a Friburgo le iban a seguir a Husserl los nuevos fenomenólogos (Theodor Celms, Martin Heidegger, Eugen Fink...) en el giro idealista.

Sobre este particular escribe Edith Stein a Ingarden con fecha del 20-II-17:

“Recientemente he sometido a la consideración del maestro, sin acritud, mis reservas frente al idealismo. Por si Vd. lo teme, no fue una situación en modo alguno apurada... Debatimos fuertemente dos horas, naturalmente sin convencernos el uno al otro. El maestro

decía que no descartaba cambiar su punto de vista si se le evidenciaba como necesario. Pero hasta ahora no lo he conseguido” (Stein, 1991 b: 42).

En sus obras *Acto y potencia* (1930-31) y sobre todo *Ser finito y ser eterno* (1936) expone los conceptos básicos del realismo ontológico, reelaborados fenomenológicamente por ella. El estudio que hizo de reconocidos tomistas, como Thomas Manser, Martin Grabmann o Joseph Gredt, y la lectura directa de Santo Tomás —de quien tradujo y comentó las *Quaestiones disputatae de veritate* y el opúsculo *De ente et essentia*— le facilitarían la tarea.

b) Pero aquella noción en la que la síntesis entre el punto de partida fenomenológico y la armazón conceptual realista se le revela especialmente fructífera es la de persona, que está en el centro de toda su obra. Accede a ella no desde la analogía del ser, sino desde el yo como foco de irradiación de las vivencias, en la medida en que ha de ser sobrepasado tan pronto como topa en su interior con unas opacidades que remiten a su ser previvencial, anterior a toda constitución por los actos de conciencia y a la posterior sedimentación de sus habitualidades.

Además de *Ser finito y ser eterno*, su *Introducción a la filosofía* (texto-base para las clases en Friburgo y posteriormente en Breslau hasta 1920) y su *Estructura de la persona humana* (1930), que inspiraría su magisterio en Münster, son las obras principales al respecto. El antecedente para la formulación de sus tesis sobre la persona venía ya de su primer trabajo *Sobre el problema de la empatía* (1916), en el que hace constar la triplicidad de estratos, a saber, corpóreo, anímico y personal, que se acusan en el conocimiento del otro; bajo cierta influencia de Scheler sostiene que el tercero de ellos está en correlación con los valores y deja su impronta en el modo como se vivencian los otros dos.

“Pero los valores nos revelan también algo del hombre mismo: una peculiar estructura de su alma, que resulta afectada por los valores de modo más o menos profundo, con intensidades distintas y repercusiones más o menos duraderas” (Stein, 1998 b: 147).

c) Las husserlianas *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente* fueron un motivo de frecuentes alusiones en la obra de Stein. A ello se añade el tratado de Conrad-Martius *El tiempo*, con el que contrasta sus propios análisis sobre la temporalidad de la conciencia. A este tema dedica una parte de *Causalidad psíquica* (1921), los primeros capítulos de *Ser finito y ser eterno* y la confrontación con los análisis existenciales de Heidegger en *La filosofía existencial de Martin Heidegger* (1936).

Las leyes de la motivación temporal, contrapuesta a la causalidad psíquica, se advierten también a su modo en la motivación histórica, cuyos miembros son hechos singulares que componen una trama. Es lo que pone de relieve en los últimos apartados de *Introducción a la Filosofía*, en que toma posición frente a la interpretación sobre el objeto de la Historia propuesta por George Simmel, quien lo reducía a la perspectiva variable aportada por el historiador.

d) Otro tema steiniano, tomado del clímax epistemológico de la segunda mitad del siglo XIX y particularmente de Dilthey y de la Escuela neokantiana de Marburgo, es la fundamentación de las Ciencias del Espíritu. A él dedicará en parte sus *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*, publicadas en el *Anuario husserliano de Filosofía e Investigación Fenomenológica* (1921). Allí muestra sus discrepancias con la Psicología explicativa y analítica diltheyana, como condición a priori de posibilidad de las Ciencias históricas, y encuentra en la persona, a través de las comunidades de pertenencia, el sujeto propio e irreductible de la Historia. Así como el acontecer anímico está afincado en la persona, también los acaeceres históricos dependen de las personas, pero no aisladamente, sino en tanto que constituyen un pueblo duraderamente unificado.

“Lo que en primera línea importa al historiador son las intenciones del espíritu creador (ya sea una personalidad individual o supraindividual) que encuentran cumplimiento más o menos amplio en su obra, los actos de los que nace su obra” (Stein, 1970: 271).

e) Por fin, las vías para el conocimiento de Dios fueron tratadas en especial a la luz de la Teología Simbólica del Pseudo Dionisio en su obra *Caminos para el conocimiento de Dios*; también, a la luz de la imagen de Dios impresa en la persona humana, en cercanía con el planteamiento agustiniano, y por último siguiendo la vía mística de San Juan de la Cruz, cuyos textos comentó profusamente en su obra póstuma *Ciencia de la Cruz...*

Seguidamente se abordarán las implicaciones de cada uno de estos apartados dentro de una visión de conjunto centrada en el ser personal.

7.1.2. De la conciencia de objeto al ser efectivo

En la esfera inmanente de la conciencia encuentra Edith Stein la necesidad de restablecer los opuestos ontológicos del acto y la potencia, una vez que ha examinado las diferencias entre el presente puntual y la retención y protensión: pues no se trata con estas tanto de momentos sucesivos en la línea temporal de la conciencia cuanto de dos vectores de signo opuesto, anclados en el único presente en acto. La co-incidencia de los tres éxtasis temporales en el instante puntual se explica cuando se reconocen el “no ya” de la retención y el “todavía no” de la protensión como expresiones de la potencialidad, que compone con el acto presente la duración en curso. El presente de la conciencia es a la vez *en acto* —si no, no sería presente— y *en potencia* —porque se articula con lo que “ya no es” y porque contiene de un modo solo implícito lo que “ha de ser”.

Y comoquiera que, asimismo, el yo no se secciona en partes a lo largo de su duración, sino que es mi ser actual —no la actualidad de mi conciencia—, se sigue de ahí que su permanencia bajo las diferencias cualitativas en los actos cumplidos nos entrega la noción de *sustancia*: consiste esta en el núcleo del sí mismo, que no se diluye en la multiplicidad de sus actos vivientes.

Pero estas categorías del acto, la potencia y la sustancia, obtenidas en toda su generalidad desde la inmanencia, pueden ser trasladadas al ser real trascendente, que se anuncia en la conciencia, y también al Acto puro, realmente identificado con su poder-ser y con su ser-en-sí mismo o ser sustancial. El hecho de que la esfera de la inmanencia sea para nuestra autora el punto de partida en el que ejemplifica conceptos ontológicos de alcance realista, no significa que la conciencia sea el fundamento absoluto de los objetos presuntamente relativos que en ella se constituyen.

El otro concepto-puente —si bien lo considero más problemático— entre la conciencia intencional y la realidad efectiva viene de las categorías ontológico-formales, tales como el “algo en general”, el “objeto” o el “ser”, en la medida en que esencialmente son extensibles a los distintos ámbitos particulares. He aquí un texto de referencia:

“Sin perjuicio de su posición central para nosotros, la esfera inmanente se rebaja (herabsinkt) a un ámbito especial tan pronto como ganamos el acceso a las otras esferas. Entonces, la Ontología formal aparece abarcando todo ser: sus formas son las formas fundamentales del ser y de todo ente, por lo que ella es la *prwvth philosophia*” (Stein, 1998 a: 20-21).

Al ser vacías las formas y venir explicitadas solo como relaciones lógico-formales (por ejemplo, cuando se dice “para *todo objeto* es válido que si..., entonces...” o “*algo en general* no puede *ser y no ser* al mismo tiempo y bajo el mismo respecto”...), ontológicamente son inseparables de algún contenido o *qué*, al que deben su concreción y plenificación:

“Como objeto de la Ontología material tenemos el qué, que da cumplimiento a las formas vacías; y su medio de conocimiento es la intuición intelectual material” (Stein, 1998 a: 58).

Pero este contenido se hace presente en dos pasos sucesivos: como esencias delimitadas, especificadoras de las distintas Ontologías regionales, y como individuos particulares, que dan su última concreción y su plenitud intuitiva a las esencias. Edith Stein está aplicando el esquema husserliano intención-cumplimiento a la relación entre las formas vacías y sus sucesivas particularizaciones, desde las esencias simples y sus posibles combinaciones hasta los individuos inefables de donde se las extrae. Por ello, se puede recorrer el mismo trayecto en el sentido inverso:

“Para las mentes que dependen de la intuición de los individuos concretos como punto de partida de su conocimiento, están los siguientes escalones para su avance: intuición concreta individual, ideación, variaciones y generalización; además, cada escalón se puede formalizar, y con ello obtener a partir de la forma vacía formas conexas entre sí procediendo formalmente” (Stein, 1998 a: 64).

A este respecto, la conciencia inmanente y el mundo externo constituyen las dos particularizaciones finitas más comprensivas de las categorías formales antes citadas, mientras que la otra posibilidad de ser es el Acto puro. Sin embargo, se puede argüir desde el realismo del acto de ser que la diferencia entre estas y cualesquiera otras particularizaciones no proviene fundamentalmente de su *quid* esencial cualitativo, tratándose más bien de de-limitaciones del acto de existir, que como tales no le añaden una nueva determinación —como en cambio se la añaden a la forma vacía—, sino que más bien excluyen de él otras posibles delimitaciones.

7.1.3. El yo fenomenológico y la persona

También en relación con la persona Edith Stein conjuga el punto de partida fenomenológico en el yo-cogito-cogitata y la categoría

ontológica de *υἱποϋστασις*, empleada por Boecio en su definición de la persona como *suppositum rationale*.

Partiendo de la primera consideración, la ejecución del acto consciente revela a la sustancia personal como el ser duradero (*Selbstbewußtsein*) que en tales actos vuelve sobre sí mismo. Así pues, la sustancia no se obtiene sólo a partir de los accidentes, como lo que subyace a ellos, sino también como el sí mismo portador de la conciencia y permanente en medio de las variaciones en los actos.

“El hombre, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el ‘sí mismo’ que tengo que formar” (Stein, 1998 b: 150).

Como había mostrado Ingarden, el polo subjetivo no es inicialmente vacío y luego sedimentado por los actos que realiza, sino que posee una ipseidad tal que sus actos pueden recaer sobre él, sin que deje de ser el mismo antes y después de sus vivencias conscientes. Por ejemplo, una vivencia de estar fatigado es posible porque mi ser está expuesto psicofísicamente a la causalidad externa, sin que cobre conciencia simultánea de su ser-afectado causalmente.

La conciencia en primera persona está rodeada por amplias franjas inconscientes y disposicionales, que integran el sí mismo y cuyo esclarecimiento y conformación personal incumben al yo consciente, por más que nunca llegue a hacerlas totalmente transparentes.

La primera opacidad le viene a la persona de su cuerpo, que nunca es tenido como un objeto abarcable y manejable, sino que es indiscernible del ser personal. En segundo lugar, tampoco sus facultades y aptitudes psíquicas se activan bajo la vigilancia del propio yo, sino que pertenecen esencialmente a la persona. El yo no sería nada más que una forma vacía, si no se tomara en cuenta la plenitud de esencia proveniente de su condición personal:

“Hemos concebido a la persona, en cuanto yo que se extiende al cuerpo y al alma y que penetra con su conocimiento y domina con su voluntad, como el portador erigido por detrás y por encima del conjunto psicocorpóreo o como la forma de plenitud que lo une todo. Lo antes dicho en general de que la forma vacía no puede subsistir sin plenitud y la plenitud no puede subsistir sin forma, se hace aquí especialmente claro. La persona no podría vivir como *yo puro*. Vive de la plenitud de su esencia, que resplandece en la vida despierta, sin que jamás pueda ser del todo esclarecida o dominada. Lleva esta plenitud y es llevada igualmente por ella como por su fondo oscuro” (Stein, 1986: 348).

En cuanto al segundo acercamiento a la persona, de carácter ontológico, Stein presenta a la persona como el soporte o sujeto de la esencia racional, pero en un sentido no unívoco con las sustancias como soportes de accidentes, tenidos por ellas en potencia. Pues lo portado por la persona no son determinaciones genéricas y específicas accidentales, sino lo que da cumplimiento a su intención de ser personal, tan singular y subsistente como este ser. El cumplimiento no significa aquí la plenificación de una forma indeterminada por una esencia —como veíamos en el apartado anterior—, sino la realización en libertad de las posibilidades de un ser ya singularizado en su núcleo como un yo:

“La dotación racional distingue a la persona de la hipóstasis como portadora de la esencia en sentido amplio. Si hay una auténtica diferencia entre ambas —y debe haberla, si es que una *forma vacía* y su *plenitud* no están unidas sólo exteriormente, sino esencialmente correferidas—, entonces en la persona tanto la naturaleza como el ‘portar’ han de ser algo particular. Es lo que antes hemos llamado el ‘yo’ portador de su vida: aquello de donde brota la vida interior, que vive *en* esta vida y la vivencia como *suya*” (Stein, 1986: 334).

Ocurre, pues, que así como bajo el primer punto de vista Stein llegaba desde el yo consciente al núcleo personal, en tanto que no abarcado por aquél, ahora cierra el círculo en el sentido opuesto, al arribar desde la noción ontológica de hipóstasis al yo consciente, en la medida en que la singularidad no le viene a la persona de su ser sustancia, sino de ser sujeto consciente de sí.

En consecuencia, la persona no es un *quid* inalterable bajo los accidentes, sino que está en continua remodelación a través de sus actos conscientes, como ya había puesto de manifiesto Scheler. Pero la diferencia de Stein con el fenomenólogo muniqués reside en que la unidad de la persona no está para nuestra autora en el entretejimiento de los actos —en los cuales vive, como señala el texto citado—, sino que resulta de una identidad constitutivamente potencial, que se desarrolla y expresa mediante los actos. Su crecimiento en el ser solo es posible partiendo del reconocimiento de una singularidad potencial anterior a los actos de autoconciencia.

“Venir de la potencialidad... puede querer decir también que un acto se constituye por primera vez sobre el fondo de una potencia que antes existía. El acto, como vivencia de tal contenido determinado, era antes desde luego ‘posible’, pero no existía todavía realmente si no es en el modo inferior de la potencialidad” (Stein, 1998 a: 125).

De aquí la triple distinción en la persona entre el *acto* ejercido conscientemente, la *actualidad* o ser en acto, connotada en el ejercicio de los actos, y la *actualización* de las potencialidades inherentes a su acto de ser personal. Y del mismo modo que la persona no es consciente de la totalidad de su ser en acto, ocurre también que los hábitos arraigan en su actualidad personal con anterioridad a los actos conscientes. La transformación de las potencialidades inherentes a la persona en hábitos es lo que Edith Stein denomina *carácter*, indisociable de su personalidad singular y que siempre sobrepasa las realizaciones activas procedentes de él.

“La amplitud, la profundidad, la fuerza del alma le confieren su modo de ser, su *individualidad*, que además, al ser un *quale* simple, irreductible a esos componentes, comunica una impronta específica a cada alma concreta y a cuanto de ella procede. Esta estructura esencial del alma puede ser considerada como una forma interna. Lo formalizado por ella son de entrada los actos concretos de su vida, y también, debido a la conexión existente entre actualidad, potencialidad y habitualidad, la configuración habitual que cada

alma haya adquirido (empleando el término en un sentido más amplio que el habitual se podría decir: el ‘carácter’)” (Stein, 1998 b: 157-158).

La persona se despliega, en su inconfundibilidad individual, a través de distintos estratos, desde los más superficiales a los más interiores, en correlación con los diversos valores objetivos, jerárquicamente dispuestos (también aquí está presente la influencia scheleriana). Hay una racionalidad afectiva que pone en relación los niveles del ser personal con los órdenes axiológicos: en este sentido, sería irracional que alguien que pierde un bien material fuera afectado en lo profundo, o, a la inversa, que quien funda una comunidad interpersonal lo experimentara como una vivencia transitoria o pasajera. El *carácter* individualizador tiene justamente por función traducir la percepción afectiva de los valores en voluntad operativa. Pero, ¿cómo entender la anterior distensión de la persona en niveles?

No es una distensión espacial ni temporal, sino que corresponde a la densidad constitutiva del ser personal. Su despliegue se asemeja a los círculos concéntricos que se expanden a partir del yo central hasta la interacción corpórea con el entorno mundano. Cuerpo, alma y vida consciente no son fragmentos deslindables en la persona, sino que se interpenetran en su pertenencia a un único yo, según sus tres dimensiones de amplitud lograda en la distensión (*Spannweite*), energía vital (*Lebenskraft*) y profundidad interior. Esta pertenencia de los tres estratos al yo se asocia a un sentimiento innato de propiedad, expresado gramaticalmente de modo equívoco con el mismo posesivo (mi cuerpo, mi yo...) con el que se alude a las adquisiciones internas y a las cosas adscritas desde fuera.

La individualidad del carácter, distintivo de la persona, se muestra inseparablemente en el ejercicio de sus potencias anímicas e impregna al cuerpo. Vemos a la persona, en efecto, en sus actos voluntarios y en sus rasgos corpóreos, en tanto que son expresivos de su singularidad, y no una simple huella externa. No hay, por tanto, una simple coordinación entre el yo personal, su alma y su cuerpo, sino la irradiación del primero en la actividad psíquica y en la orientación corporal-mundana, que representa su cara periférica.

Precisamente la no transparencia de la persona para sí misma y para las otras personas es lo que da cuenta de los distintos niveles de temporalidad que cabe detectar en ella. Latente en las edades vitales recorridas por el cuerpo (1), el tiempo de la corriente de conciencia se individualiza en cada yo viviente (2); pero, a su vez, el hecho de que los tiempos de las distintas conciencias en transcurso no puedan ser sincronizados es prueba de que la persona es un alguien que no transcurre en sus vivencias, sino que acontece tras ellas y cuyo crecimiento temporal (3) no se puede formalizar, a diferencia de las fases intraconscienciales. Con esto, pasamos al próximo epígrafe, en el que se abordará la diferencia en la temporalidad en el yo en duración y en el curso histórico.

7.1.4. Motivación temporal y motivación histórica

Según los análisis steinianos, la temporalidad es vivenciada como una sucesión articulada motivacionalmente en unidades de experiencia. La corriente vivencial de la conciencia en general es un continuum indiviso e indivisible, en el que las vivencias se anudan entre sí sin solución de continuidad. Su asociación es pasiva, conforme a la ley formal del sucederse, análoga a la asociación entre los datos sensoriales preintencionales, cuya configuración objetiva les viene de la dirección atencional de la mirada. Por ello, para establecer las unidades motivacionales no basta con esta temporalidad en serie, sino que hay que acudir al yo viviente, que en cada caso las identifica, ya como una percepción completa, ya como una alegría que se va matizando, ya como un interrogante que ha de irse despejando...

Por relación a la temporalidad pasiva de la experiencia, el yo es trascendente y siempre presente. Lejos de ser una forma general vacía, es actual, en contraste con sus vivencias pasajeras. El yo no puede dejar de estar vivo:

“Parece imposible que el yo sea y no esté vivo, como una alegría pasada, que posee un ‘ser no-vivo’. Si el yo no vive, entonces no *es*; y tampoco es un yo, sino una nada. En sí es vacío y recibe toda su plenitud de los contenidos de experiencia; pero estos reciben la vida de él” (Stein, 1986: 47-48).

Pero, ¿en qué sentido hay temporalidad en el yo, dado que, por estar siempre presente a sus vivencias temporales, ha de ser considerado atemporal? El tiempo afecta al yo en la medida en que incorpora la corriente de su conciencia, y en consecuencia le es imposible vivir en acto en ella. La temporalidad propia del yo es, pues, también su potencialidad, al contener de un modo no actual lo que ya ha sido en él y lo que habrá de ser. Pero, además, también es temporal el yo por cuanto es en aquellos momentos en que no está consciente. Resulta, así, que la temporalidad en su total alcance es para el yo un signo de su no actualidad. Para decirlo con Edith Stein:

“El yo es siempre actual, siempre vivo, presente y real. Por otro lado, toda la corriente de experiencia le pertenece: todo lo que está ‘detrás de él’ y ‘delante de él’, donde ha estado vivo o donde estará vivo. Precisamente llamamos a esta totalidad ‘su vida’. Y esta totalidad en cuanto totalidad no es actual. Solo lo que está vivo en cada ‘ahora’ es realidad presente. La vitalidad del yo no abarca, por tanto, todo lo que es suyo; está siempre vivo en la medida en que es, pero su vitalidad no es la del acto puro que abarca su ser entero; es temporal y avanza de un momento a otro” (Stein, 1986: 50).

La conexión temporal entre las unidades de experiencia, con arreglo al sentido de cada una y en tanto que este es captado por un mismo yo, es lo que Stein designa husserlianamente como *motivación activa*, contrapuesta a la ligazón causal entre los acontecimientos de la naturaleza. Mientras las leyes causales naturales son necesarias, dadas unas condiciones físicas iniciales, las leyes motivacionales solo operan por la mediación del yo consciente, que funda las conexiones de sentido.

“Motivación quiere decir aquella conexión entre las vivencias según la cual la una provoca la otra en razón de su contenido de sentido; por ejemplo, el temor a un peligro provoca la acción de apartarse. Se trata con ello de un principio fundamental de la vida del espíritu, cuya relevancia hay que situarla al mismo nivel que el principio de causalidad” (Stein, 1991 a: 236).

Sin embargo, desde el yo que se actualiza en diversas unidades de experiencia se puede transitar a su vez al núcleo preconsciente, constante e individualizado, que se expresa en la personalidad singular. Pero, ¿cabe acaso insertar el tiempo en lo que, como centro de la persona, permanece invariable?

La respuesta es afirmativa solo en la medida en que el centro personal es origen de un desarrollo que requiere del tiempo para lograrse. A diferencia del desarrollo orgánico, en el que el tiempo interviene únicamente como medida externa de un dinamismo interno, el incremento de la persona necesita del tiempo para integrar en el propio ser que actúa los hábitos y traducir estos posteriormente mediante la deliberación en nuevos actos. El sentido profundo de la expresión “tener tiempo” se refiere al tiempo de que solo la persona dispone para hacer rendir sus potencialidades singulares. Es un tiempo limitado —el tiempo de esta vida—, pero es a la vez el don confiado para la actualización personal, que se cumple al cabo de la vida terrena.

La motivación temporal para la realización personal está en la forma definitiva de la persona —no en el sentido de la forma específica aristotélica, sino como forma impregnada de la individualidad de cada cual—, en tanto que *telos* no alcanzado todavía, pero ya prefigurado en el alma singular. El crecimiento personal tiene, así, lugar desde el centro irrevocable del sí mismo, de donde proceden las decisiones fundamentales y las tomas de posición ante los valores.

“Cuanto más intensamente vive la persona desde su profundidad, cuanto más puramente despliega su núcleo, de tanto menor importancia son los cambios externos; en el reino de los cielos entrarán los que son como ‘niños’. ¿Significa esto que son tal como originariamente eran? Hablábamos del despliegue del núcleo. Lo cual indica que desde luego

persiste el núcleo en su desnudez interior, pero no totalmente fijo e inalterado” (Stein, 1998: 146-147).

También la serie histórica se agrupa en unidades motivacionales, ya que sólo por la interposición de los agentes singulares pueden unos hechos ya acaecidos dar cuenta de los siguientes. Pero, a diferencia de las unidades de experiencia de la conciencia singular, no tenemos un acceso directo a la motivación histórica singular, sino que únicamente nos es posible reconstruirla desde los testimonios y fuentes y partiendo de alguna analogía con la experiencia vivida, al ponernos en el lugar de los agentes históricos. Mientras el cuerpo y el alma dan expresión a la singularidad de la persona, los hechos históricos son vestigios indirectos que han de ser interrogados para descubrir la expresión singular personal que está en su origen.

Las motivaciones históricas exponen posibilidades esenciales, una vez que nos adentramos en el sentido de los hechos ligados por la ley de la motivación. Pero como motivación no designa ninguna necesidad causal, solo la singularidad de las decisiones del caso puede convertir en efectividad histórica una u otra de las direcciones esenciales posibles que los acontecimientos son susceptibles de tomar. En efecto, el historiador solo conecta los efectos de las decisiones con las condiciones de estas, permaneciendo de este modo a un nivel de generalidad aproximativa al hecho singular, al que siempre escapan las decisiones subjetivas posibilitantes. Los hechos históricos no son apresados en su originariedad, sino mediante rasgos generales que los ponen en relación; y su propia individualidad, en vez de vivenciada en su fluir, es situada a posteriori en unas coordenadas espaciotemporales artificiales.

Mientras la motivación a quien solicita originariamente es a la subjetividad, en el plano histórico los conceptos empleados son tipos-medios genéricos (Imperio, civilización, estamento, conflicto...), que contextualizamos en diversos ámbitos para suplir en lo posible la singularidad procedente de sus agentes de que esos conceptos carecen. Habría que convertirse en protagonistas del curso histórico examinado para poder plenificar intuitivamente las significaciones encuadradoras que el intérprete arriesga.

“¿Tiene que quedarse el historiador necesariamente en lo típico? Para anticiparlo: la individualidad no se capta con palabras; es algo último, que solo puede ser contemplado y designado con un nombre propio. Cuando el historiador logra su tarea, a todo lo más que puede llevarnos es a que se haga viva en nosotros una intuición de la personalidad en la que se manifieste su individualidad... Tenemos aquí un tipo individual, una *idea individual* “ (Stein, 1991 a: 239-240).

Las anteriores diferencias se harán más visibles cuando se las aborda dentro del esquema de los saberes aprióricos y empíricos de que Edith Stein parte.

7.1.5. Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu

Edith Stein hace uso de la terminología alemana clásica adoptada por los neokantianos Windelband y Rickert y por Dilthey, al contraponer las Ciencias de la Naturaleza a las Ciencias del Espíritu. Mientras las primeras indagan leyes universales y necesarias, el objeto de las segundas es una realidad singular, consistente en un transcurso histórico irrepetible y provisto de sentido. En relación con ello, los hechos naturales *se explican* a partir de las leyes correspondientes como casos particulares, en tanto que los hechos culturales e históricos requieren un adentramiento *por comprensión* en su sentido característico. Sin embargo, se aparta de los anteriores autores en que el carácter irreductible del objeto de las Ciencias del Espíritu no se debe —en la consideración de Stein— a la particularidad de las leyes psíquicas, sino que tiene su razón de ser en la singularidad cualitativa de la persona.

“Sólo en el dominio del espíritu se da aquella peculiaridad cualitativa que no se puede formar en el punto de intersección de leyes universales, sino que se funda en la unicidad

interna del individuo... El objeto de interés es aquí el individuo en su unicidad irrepetible e indisoluble. Cada persona espiritual tiene su cualidad, que presta a cada uno de sus actos —al margen de su estructura universal— una notación individual y lo diferencia de los actos de toda otra persona” (Stein, 1970: 276-277).

Pero la novedad cualitativa no es solo el distintivo de cada persona y de sus actos, sino que se transmite a las obras artísticas y culturales, así como a las comunidades que las personas crean en virtud de ciertos actos fundadores. De aquí que las Ciencias del Espíritu comprendan no solo la Historia, en tanto que conducida por actos personales, sino también las Ciencias de la Cultura, cuyo objeto son las obras expresivas de una intención personal y las formaciones culturales y comunidades que sobreviven a los individuos, pero que en todo momento vienen sustentadas por ellos. A esta singularidad, extensiva a los productos de la cultura, se refiere Edith Stein:

“Esta individualidad cualitativa irreductible se encuentra en todas las realidades espirituales, también en las objetivas. Las obras de una persona y también de una comunidad tienen (individualidad) en un doble sentido: llevan el sello del espíritu creador, a cuya esfera pertenecen, y además cada una de ellas es un individuo, en tanto que es una auténtica obra y no una imitación voluntaria o involuntaria... Lo que nos habla desde la obra creada y podemos apropiarnos interiormente, tiene también una notación específica, propia solo de ella y que no se reduce a su forma ni a su contenido” (Stein, 1970: 277).

De aquí resulta la necesidad de distinguir en las formaciones culturales lo que tienen de a priori, de acuerdo con la universalidad de sentido que les es inherente, o simplemente lo que tienen de conjunto tipificado empíricamente, de la plasmación histórica de ellas en unas u otras expresiones debidas a su artífice, como la *Madonna* de Rafael o el Imperio consolidado por César. Sólo este segundo aspecto singular guarda paralelo con la individualidad del agente histórico, en tanto que son singularidades que no se dejan reducir a una combinación de conceptos a priori, ni tampoco de rasgos empíricos tipificables.

En suma: dentro de las Ciencias del Espíritu se diferencian las Ciencias culturales de las Ciencias históricas. Y dentro de las primeras cabe una clasificación triple: a) saberes a priori, orientados por el sentido esencial de sus formaciones (la lengua, el Derecho, el Arte, el Estado...); b) saberes empíricos, que se atienen a la génesis histórica contingente de sus particularizaciones; c) saberes expresivos de una subjetividad, que consideran una obra singular producida por un agente o por una comunidad singulares.

Por su parte, las Ciencias históricas de lo particular admiten la segunda y tercera subdivisión, ya que caben: a) una descripción de tipos empíricos en sus variaciones históricas, y b) una recreación aproximada de los individuos históricos en los que convergen distintas notas típicas. Lo que no hay es un a priori dentro de las Historia, pues para ello habríamos de transitar de lo efectivo a lo posible, pero lo esencialmente posible no es ya histórico, sino que nos remite al a priori antropológico de la persona como ser comunitario.

7.1.6. Los caminos para el conocimiento de Dios

Edith Stein ha ensayado para el conocimiento de Dios tanto el recorrido a partir de las esencias, en el modo en que vienen dadas en la correspondiente experiencia, como la vía que parte de ese conocimiento peculiar que es la fe en el Dios que se revela y que desde ella impele a la razón a una actividad de comprensión y desvelamiento progresivos.

En relación con el primer procedimiento, la autora hebrea advierte, en línea con San Agustín, que el devenir y la limitación de las esencias, fenomenológicamente caracterizadas, no puede provenir de ellas mismas. El propio yo humano como esencia no coincide con su ser, sino que lo encuentra en sí mismo cuando lo identifica como un yo. El comportamiento formal de las esencias en relación con los contenidos, que les dan concreción en el tiempo, revela una disociación que no pertenece a la esencia, sino a su realización limitada. Por consiguiente, lo que da consistencia a las esencias reales ha de trascenderlas en un

ser que no las limite, sino que se identifique plenamente y sin divisiones con lo que es.

“El conjunto del mundo creado remite a los arquetipos eternos, que no devienen, de todo lo que es creado, a las esencialidades o formas puras que hemos concebido como ideas divinas. Todo ser real, que es *a la vez* un devenir y un pasar, está anclado en su ser esencial. En la inmutabilidad de estos arquetipos reposan la norma y el orden del mundo creado siempre cambiante. Pero esta multiplicidad se encuentra unificada en *un* ser divino infinito, que se limita y divide en ella para hacerse arquetipo del mundo creado” (Stein, 1986: 310-311).

En cuanto a la fe que busca comprenderse a sí misma (*fides quaerens intellectum*), acude a la interpretación simbólica de la Naturaleza como medio para el conocimiento de Dios, lo cual trae consigo la negación de la literalidad de los nombres e imágenes proporcionados por la experiencia natural. Solo de un modo alegórico pueden los elementos naturales trasladarnos a la comprensión de lo que excede toda noticia. En este sentido, la Sagrada Escritura contiene numerosos símbolos y parábolas, con los que expone el contenido de la fe, en sí mismo inefable. Así, la imagen del fuego que lo invade todo, lo renueva todo y procura su actuación a los cuerpos, sin ser él mismo visible ni medible, evoca la actuación del Espíritu Santo en el mundo. O la tinaja redonda y abierta, como símbolo de la Sabiduría soberanamente previsora, que al verterse sobre lo demás queda en sí misma. O el banquete festivo, en alusión al reino de los cielos.

La fe está implícita en el empleo e interpretación de estas comparaciones, al tener por objeto la Palabra única a la que las comparaciones apuntan. Y la razón encuentra su lugar, por cuanto los símbolos hacen de intermediarios entre la Palabra irremplazable de Dios, a la que se dirige el acto de fe, y la persona humana, que la acoge y hace explícita pluralmente con la razón en su Verdad simplicísima.

“Independientemente de las iluminaciones extraordinarias, la fe es en sí y por sí una fuente posible para el lenguaje imaginativo de la Teología simbólica. Cuando el salmista daba

pábulo a las vicisitudes del pueblo elegido, como le eran conocidas por la Historia Sagrada, se le imponían por sí mismas las imágenes de Dios como ‘Padre de los huérfanos’ o como el Pastor que apacienta fielmente, y por otro lado la imagen del Juez enojado...”(Stein, 1993: 89).

El modo peculiar de conocimiento que es la fe se diferencia de la experiencia originaria correspondiente en que expresa y plastifica con medios humanos a Quien es inefable e invisible. Pero este desnivel es lo que a la vez posibilita el avance en un conocimiento que nunca está colmado. Pues las palabras e imágenes en que se vierte la fe en Dios son el inicio de un proceso de cumplimiento cognoscitivo, que se va recubriendo con las nuevas palabras e imágenes que el creyente encuentra en la Sagrada Escritura y a las que aplica su entendimiento interpretativo. Por otro lado, los pasos en los que se verifican esta ampliación y reconocimiento en profundidad de lo que ya ha sido identificado desde la fe no proceden solo de los usos lógico, filológico y narrativo de la razón, sino también de la experiencia sobrenatural, capaz de animar con un sentido hasta entonces oculto expresiones escriturísticas que antes habían sido atendidas tan solo en su literalidad significativa.

En último término, el conocimiento por fe es un itinerario cuya meta está en la experiencia directa de Dios, toda imagen y noticia trascendiendo. Y la fe no solo viene preparada por aquellos interrogantes de la experiencia natural a los que la propia razón responde sólo en parte, sino que su trayecto confiado es recorrido asimismo con el auxilio de la razón que interpreta, descifra y pone en conexión lo sabido de un modo mediato, a través de los autores sagrados, apuntando al fin a la experiencia original en la persona en que se desvela.

“La fe es un don que ha de ser aceptado. En ella la libertad divina y la libertad humana se salen al encuentro. Pero es también un don que invita a ir adelante: como conocimiento oscuro y no evidente provoca la búsqueda de la claridad no velada, como encuentro mediato despierta el deseo del encuentro inmediato con Dios” (Stein, 1993: 103).

Si antes habíamos advertido desde las verdades esenciales asequibles a la razón su apertura a la fe, ahora hemos completado el círculo en el sentido opuesto, al mostrar que el objeto de la fe sobrenatural requiere a la razón humana para que exprese con sus medios imperfectos la Verdad suprema a la que se adhiere.

7.2. Exposición histórico-sistemática sobre el valor de la persona

7.2.1. El valor de la persona en Max Scheler y complementos (otros axiólogos, Levinas)

Para Max Scheler, se dan tres notas axiológicas en la persona que hacen de ella un valor peculiar, distinto de los valores morales y en general de las esencias valiosas reconocibles objetivamente: tales son la singularidad, la actualidad y la estabilidad. Sin estos rasgos fenomenológicos no cabría la identificación axiológica en los otros dominios.

La *singularidad* personal es la del agente unitario que agrupa y da concreción a las esencias abstractas de los actos (el ver, el preferir, el estimar, el admirar...). La persona no es, en efecto, una noción genérica, ni un sujeto trascendental, sino el quién al que hay que referir los valores genéricos que realiza para la adecuada comprensión de estos. La *actualidad* es la propia de quien vive todo él en cada uno de sus actos. Pues la persona no es una colección de actos, al modo empirista, sino su agente común, que no sería fuera de su realización. En cuanto a la *estabilidad*, es necesaria en la persona para que no se limite a ejecutar los actos, sino que éstos reviertan sobre ella y la provean de sus energías morales o virtudes. También se advierte su ser estable en tanto que hay direcciones afectivas y morales que se orientan centralmente por la persona, tales como el amor y la simpatía; son fenómenos que, como ya se vio, no dependen de propiedades más o menos variables en el otro, sino que apuntan a su ser personal, mantenido idéntico a lo largo de los cambios en sus cualidades.

La dificultad que plantea esta caracterización es que solo se aplica en puridad a la Persona divina. En la persona humana hay una *naturaleza* específica, una *potencialidad* y una *creatividad* moral, que restringen respectivamente la singularidad, actualidad y estabilidad que Scheler le atribuye por sí misma. Se pondrán de relieve estas limitaciones a través de algunos fenomenólogos ya estudiados, que respectivamente las han señalado.

Por ser la persona humana inseparable de unas cualidades poseídas, el amor no termina en ella independientemente de sus dotaciones singulares —frente a lo que Scheler concluye, coherentemente con la concepción de persona que mantiene—, sino a través de estas y mediado por su conocimiento. Tal es la objeción básica que le dirige Hildebrand.

Para el axiólogo muniquense el amor se halla entre las respuestas afectivas, requeridas por algún valor aprehendido, con la doble particularidad de que hace temática a la propia persona portadora del valor y de que posee un carácter sobreactual, por el que rebasa los actos particulares en los que se expresa. Coincide con Scheler en que el amor desvela en su propio decurso los valores, efectivos o posibles, propios de la persona, pero discrepa de él en que el amor sea en el hombre un movimiento espontáneo e inmotivado, entendiéndolo más bien que surge como respuesta sobreabundante a ciertas cualidades (el talento, la gracia, las dotes...), una vez captadas como pertinentes a alguien.

En función del amor a la persona se sitúa el índice moral que poseen actitudes como la misericordia, el perdón, la indulgencia... En cambio, cuando se responde a algún valor, pero sin ponerlo en conexión con su depositario personal (cuando uno se compadece de otro sin ninguna dirección amorosa hacia él, por ejemplo), el carácter incompleto de la actitud correspondiente resulta hiriente para el otro. Según la caracterización de Hildebrand, por tanto, la singularidad de la persona humana no lo es al margen de sus cualidades naturales específicas.

La Axiología de la persona de N. Hartmann, por su parte, no suscribe el actualismo scheleriano. En vez de identificarse toda ella con sus actos axiológicos, los objetiva previamente a su realización cada vez que los pretende (ser veraz, ser leal, etc.). Y al proponérselos advierte que ha de prestarles la energía que los haga efectivos. Así, pues, antes que realizadora en acto, la persona es sujeto potencial de los actos que todavía

no ha realizado. Su lugar ontológico se sitúa en el punto de intersección entre las determinaciones causales del mundo de la Naturaleza, al que ella misma como sujeto pertenece, y las determinaciones valiosas objetivas que la motivan. Y su valor propio como persona se traduce en su aptitud para convertir los valores que ha captado en fines de su actuación, así como para abrir a los valores las nuevas determinaciones que reciben con la acción. Ambas características son hechas posibles por la autodeterminación.

Tampoco la estabilidad equivale en la persona humana a su autoposición plena, ya que cada vez que actúa moralmente se sobrepasa a sí misma, al introducir un *novum* creativo, no derivable de sus capacidades ni de sus tendencias. Con las realizaciones morales se convierte el sentido (*Sinn*) en directivo de la disposición anímica (*Gesinnung*) a favor de las pre-tensiones constitutivas que provienen de los entes. Al consistir la decisión originaria en el abrirse o cerrarse correlativo a estas pretensiones, trasciende todo motivo determinado y presta su creatividad a los actos morales particulares y motivados en los que la decisión anterior se prolonga inseparablemente. Así, por ejemplo, para poder prestar un beneficio a alguien (acción moral particular) es preciso que la persona esté abierta originariamente hacia el bien del otro (predecisión creadora orientativa).

En la obra de madurez de Emmanuel Lévinas (1905-1995) la ética con rostro personal ocupa un lugar preferente, Después de haber pasado sus primeros años en Lituania (había nacido en Kaunas) y haber sido testigo en Ucrania de la Revolución rusa, se asentó a partir de 1923, con algunas interrupciones, en la Universidad de Estrasburgo, adquiriendo la nacionalidad francesa. Pasó en Friburgo el curso 1927/28, donde recibió las influencias de Husserl y Heidegger (sus inicios fenomenológicos se habían debido al francés Jean Héring). Como ciudadano francés y judío de nacimiento sufrió los horrores de la ocupación nazi. Hasta su paso a emérito en 1976 ejerció la docencia en las Universidades de Poitiers, Paris-Nanterre y la Sorbona.

Su Disertación de 1930 en esta última Universidad parisina había versado sobre *Teoría de la intuición en Husserl*, no suscribiendo, sin embargo, el primado husserliano de la representación sobre las otras formas de intencionalidad. Pero también respecto de Heidegger acabaría

distanciándose en *De la existencia al existente* (1947), sustituyendo el rescate heideggeriano del ser de su olvido en los entes por la primacía absoluta del existente concreto trascendente.

¿Qué alcance hay que dar a esta primacía? Aquí es donde se sitúa la aportación ético-fenomenológica de Lévinas. El otro existente es el que rompe el círculo de la necesidad (*Bedürfnis*) que retrocede hacia su punto de partida en beneficio del encaminamiento (*Begehren*) hacia el otro, fenomenológicamente revelado como ausente a través del rostro y de su expresión lingüística; y es en este movimiento donde queda desarmada (*entwaffnet*) la voluntad de sometimiento al servicio del propio yo, en la medida en que ante el otro que visita se cumple la condición futuriza del existir propio, abierto a lo sorprendente, a lo que es irremediabilmente otro. Sin el otro el futuro es hecho presente por el proyecto, pero le falta el carácter de abierto a lo imprevisto que más propiamente lo define:

“La situación del cara-a-cara sería el cumplimiento propio del tiempo; el paso del presente al futuro no es acción de un sujeto singular, sino relación intersubjetiva” (Lévinas, 1984: 51).

La otredad inaugura un espacio, que no es el de la reciprocidad simétrica. Así lo expone, de modo decisivo, el hecho de que el tú se transforme en un él, que es siempre lo trascendente a sus huellas o manifestaciones. En este sentido, así como la *illeidad* es el perfil que cobra el pasado irreversible desde la huella, la tercera persona resulta ser el más allá al cual remite el rostro, trascendiendo toda intención inmanente a la conciencia:

“La epifanía del rostro es visitación. Mientras que el fenómeno es ya imagen, manifestación que es aprehendida en su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viviente” (Lévinas, 1984: 221).

El inacabamiento del rostro expresivo reside en que nunca es agotado en su momentáneo presentarse, sin por ello ser ajeno —como una huella externa— a sus manifestaciones.

Pero una relación en la que el yo es instado por el otro, que permanece absoluto en la relación, es de orden *ético*. Mientras que el ver no es de frente, sino en un horizonte relacional, la presencia del otro en el rostro es fenomenología del noúmeno, de lo que me resiste positivamente, sin violencia. El otro no destruye mi libertad, sino que, al solicitarla, la instaure como libertad responsable. No hace frente desde una resistencia en pugna, sino desde la indefensión de su trascendencia: de este modo detiene o paraliza al poder mismo de poder. En esto consiste para Lévinas la resistencia ética.

“El rostro en el que se me presenta el otro... es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaure” (Lévinas, 1987: 216).

Para Lévinas, de la relación ética no es posible evadirse a un género lógico más amplio —como es el género común a los opuestos lógicos específicos en la relación veritativa de carácter enunciativo—, ya que en su origen la verdad ética se actualiza desde la otra persona. De aquí resulta que, al no ser el propio yo dueño y origen de su ser-responsable, sino que la responsabilidad recae sobre mí a partir del otro, nunca dado en su integridad, el movimiento de la responsabilidad haya de ser también inagotable: cuanto más me entrego a ella, tanto más responsable soy, tanto mayor se hace el arraigo de la exigencia.

7.2.2. El valor de la persona: ser fin en sí

Se tomará en lo que sigue la noción de fin como hilo conductor para destacar el valor de la persona. Cabe distinguir tres sentidos básicos en el fin: la actuación natural finalista, el objetivo o meta de una actuación y el

fin en sí mismo. A lo largo de la exposición se advertirá que en la persona humana las dos primeras acepciones tienen un carácter derivado y la tercera, en cambio, es el reverso de su rango axiológico.

El primer sentido se aplica al viviente en sus orientaciones tendenciales y en sus operaciones específicas. Como ya se vio, no es que primero exista y luego realice actividades finalizadas, sino que el fin es indisoluble de su constitución como viviente. El valor de la vida reside justo en su constitución finalista, en tanto que revela un sentido interno que se impone al hombre como objeto de respeto, admiración, atención... Pero este sentido es incompleto mientras no se haga patente la dirección que lo identifica y en último término lo funda como valor.

En segundo lugar, los fines u objetivos determinados que la persona se propone conscientemente no están dados con la naturaleza, sino que implican el ejercicio de la libertad, tanto para darles realización como ya antes para configurarlos. Sin embargo, solo son posibles contando con una doble limitación: la tendencialidad natural en la que se inscriben, y a la que dan una especificación más completa, y el valor de fin en sí que las acciones humanas poseen de suyo (el *finis operis*). Un eventual fin que contradijera una u otra ordenación final (por ejemplo, la acción de engañar, en tanto que contraria a la tendencia natural a la verdad y al respeto al fin de la acción, que consiste en manifestar la verdad) estaría viciado por naturaleza.

El tercer sentido de fin es el más propio, convertible con el valor, y apunta ya a la condición personal. Comprende a la vez el fin objetivo especificador de la acción humana y la dignidad del hombre. Ambas dimensiones, en efecto, se implican mutuamente. Pues si la persona se dirige por sí misma hacia ciertos fines, es porque posee un cierto dominio sobre sí, patente en el tener las acciones como "suyas"; e inversamente, si se vive reflexivamente como un todo, puede proyectar desde sí sus acciones y merecer el respeto por parte de las acciones ajenas que se dirigen a ella. ¿En qué consisten una y otra vertiente de la finalidad?

El fin de la acción es lo que la delimita como unidad, ya antes de su realización. Evita que se la puede recomponer de un modo atomista a través de las diversas fases de su puesta en práctica. Pero no por ello consiste en una intención más o menos arbitraria que el agente asociara a lo que hace. Es un fin ya adscrito objetivamente a la acción por

naturaleza, o bien fijado y aceptado institucionalmente. Al hacerlo suyo la persona, convirtiéndolo de "finis operis" en "finis operantis", cualifica moralmente el comportamiento correspondiente. Y también la unidad de la persona se revela éticamente como fin, en la medida en que no consiente ontológicamente ser tratada como mero medio. Por esto, en los casos en que nos valemos de los servicios de otra persona, su índole de fin en sí exige simultáneamente el reconocimiento hacia ella, que impida tratarla como un simple instrumento.

La implicación de la persona en sus diversas acciones se refleja, por su parte, en la unificación finalista de estas. Hay un fin personal latente, o sentido unitario, que congrega series de actos que individualmente ya están finalizados. La prolongación de unos fines en otros, más o menos remotamente proyectados, no se agota hasta que la persona no reconoce como guía un fin último que sea proporcionado a ella.

El valor de la vida —que se señaló al comienzo— es soporte para la realización de los valores propios o fines en sí. Una vida no se logra mientras no oriente sus energías finalistas hacia los fines de la persona. Y los fines subjetivos variables o máximas de acción son los depositarios que albergan a los fines de suyo: hasta que no se contrastan los primeros con los segundos no se les puede dar cualificación axiológica.

Tanto el fin objetivo de la acción como la persona finalizada poseen inmediatas implicaciones prácticas. El primero, por su entrecruzamiento con las consecuencias o transformaciones de hecho que se siguen de la acción; el segundo, porque la persona posee una componente corpórea, en la que se basa su habitat natural. Es a lo que se atenderá en el próximo apartado.

7.2.3. Implicaciones para la praxis

El fin no se realiza sin unas consecuencias externas previsibles, de las que sería irresponsable desentenderse. En la sociedad postindustrial han adquirido una magnitud antes inimaginable, tanto por la mayor

interdependencia entre unas y otras acciones como por su inscripción en sistemas tecnológicos y burocráticos que se autorregulan. A veces parece como si amenazaran con desdibujar la unidad finalista de la acción singular. Sin embargo, cualquier criterio axiológico aplicable a la actuación supone más o menos subrepticamente la noción de fin, ya que las consecuencias por sí solas no suministran pauta valorativa para preferir entre ellas. Por ejemplo, una agencia de viajes perfectamente equipada no funciona al servicio de la persona mientras esta no elige uno u otro destino. Tampoco desde las consecuencias se puede diferenciar entre lo que es bueno o malo en absoluto para la persona, sino únicamente entre lo que es proporcionadamente mejor o peor a la vista de los resultados globales.

El problema práctico reside en cómo integrar la valoración relativa y funcional de las consecuencias en la perspectiva axiológica del fin de la acción.

Para afrontar esta cuestión hay que tomar en todo su alcance la noción de fin, de modo que los efectos secundarios no se dispersen hasta hacerse irreconocibles a partir de las acciones que los han provocado. En este sentido comprensivo se insertan tanto las conexiones naturales finalistas como el fin común que congrega las actuaciones ciudadanas.

Desde la primera consideración, la tarea urgente es administrar los recursos naturales limitados con vistas al bien del hombre, incluyendo desde luego a quienes en el presente malviven en condiciones de infradesarrollo y a las futuras generaciones. El criterio axiológico que preside la ordenación de la naturaleza externa al hombre y que lleva a asumir los costes impuestos a corto plazo, es la solidaridad. Por ejemplo, los bienes de la tierra están para su uso por los hombres, pero este fin primario general se prolonga en los cultivos adecuados, en evitar los excedentes de producción, en no reducir el trabajo a un instrumento más...

También el fin personal ha de extenderse como guía a la acción ciudadana, aglutinando en él la pluralidad de situaciones y grupos de intereses en concurrencia. Igual que antes, es un fin abierto, no definido de antemano, y que se determina en concreto mediante la puesta en común de los argumentos de los afectados por las decisiones públicas y la deliberación subsiguiente. Con todo, existe un elemento ético invariable

en los debates públicos, a saber, los derechos legítimos e irrenunciables de los ciudadanos, que ejercen como *sentido* orientativo de la acción comunicativa. Sería un procedimiento circular pretender fundar en la comunicación abierta la validez de estos derechos, incluido el derecho a la comunicación.

Pero, ¿cómo se abre paso en la acción la consideración incondicionada de la dignidad de la persona, que está latente en el reconocimiento de sus derechos? Sin duda, en la medida en que la actuación por un fin consciente particular implica simultáneamente la noción indeterminada de fin, a la que restringe. Pues bien: aquí, en la amplitud del fin en sí, es donde se enmarca la dignidad personal. Cada vez que la voluntad se dirige a un bien determinado connota indirectamente el bien incondicional, desde el cual advierte las limitaciones de cada uno de los bienes particulares. Ciertamente, el centro indefinido e incondicionado desde el que se proyecta la actuación hace posible que la persona se distancie de sus necesidades e intereses inmediatos, objetivándolos; pero el reverso positivo de este distanciamiento está en que le es posible asimismo adoptar la perspectiva universal de la dignidad del hombre como criterio de actuación.

La huella del valor de la persona en su ambiente es lo que convierte a este en un habitat, en vez de ser un simple medio circundante, como ocurre en el animal. Así se comprueba, por ejemplo, en el hecho de que existen un conjunto de remitencias significativas entre los objetos que se concentran en torno al proyecto existencial: así, el martillo es para clavar un clavo, el clavo es para apuntalar una mesa, la mesa es para sostener unos instrumentos..., y entre todos configuran la morada adecuada al hombre. Como Heidegger ha destacado, la técnica cumple su función humana como fondo estable (*Bestand*) de requerimientos para la acción singular; y, de modo inverso, la técnica se deshumaniza cuando se pierde de vista la dimensión de habitación que es debida a ella.

BIBLIOGRAFIA:

BUBNER, R., *Handlung, Sprache und Vernunft*, Suhrkamp, Francfort, 1982.

FERRER, U. (Ed.), *Edith Stein*, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1988/3.

FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Ed. Palabra, Madrid, 2002.

HEIDEGGER, M., “La pregunta por la técnica”, *Época de Filosofía*, I, 7-20.

KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Felix Meiner, Hamburgo, 1980.

LÉVINAS, E., *Die Zeit und der Andere*, F. Meiner, Hamburgo, 1984.

LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.

MÜLLER, A.U / NEYER, M.A., *Edith Stein*, Monte Carmelo, Burgos, 2001.

SCHULZ, P., *Edith Steins Theorie der Person*, K. Alber, Friburgo/Munich, 1994.

SPAEMANN, R., “Los efectos secundarios de la acción como problema moral”, *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, 1979, 289-313.

SPAEMANN, R., “Acción y función sistémica”, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1990, 214-231.

STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Niemeyer, Tubinga, 1970.

STEIN, E., *Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 1994.

STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

STEIN, E. *Einführung in die Philosophie*, Obras XIII, Herder, Friburgo, 1991 a.

STEIN, E. *Briefe an Roman Ingarden*, Obras XIV, Herder, Friburgo, 1991 b.

STEIN, E. *Erkenntnis und Glaube*, Obras XV, Herder. Friburgo, 1993.

STEIN, E., *Akt und Potenz*, Obras XVIII, Herder. Friburgo, 1998 a.

STEIN, E., *La estructura de la persona humana*. BAC. Madrid, 1998 b.

VARIOS, *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Internationales Edith-Stein-Symposion, Eichstätt, 1991.

VIII. SIGNIFICADOS ÉTICOS

Existen una serie de aspectos temáticos particulares que conducen del análisis fenomenológico al análisis lingüístico. Uno de ellos es la pregunta. Para Husserl, al no ser el preguntar un acto objetivante, el cumplimiento le habría de venir de la percepción interna concomitante objetivadora del preguntar. En tanto que el juzgar como acto objetiva un juicio lógico, el preguntar no objetiva, sino que más bien sería objetivado simultáneamente a su realización para tener noticia de que se está cumpliendo.

A ello opone Daubert que no es necesario acudir a un nuevo acto objetivante para entender el significado de la pregunta como acto lingüístico: es una expresión abierta, que no se cumple en actos objetivantes, sino que remite al complemento correlativo de la respuesta, que solo lo pueden aportar nuevos actos insertos en un mismo contexto. Según la terminología de John Austin, es una expresión performativa, que no se cumple en actos representativos, sino que se acomoda a los fines de la comunicación.

La base fenomenológica está en que, mientras en la percepción los momentos y partes del objeto están ya fijados, el juicio posee la libertad por la que puede *destacar* como sujeto unas u otras partes de lo percibido y atribuirles unas u otras determinaciones. Frente a la identidad en la percepción, por ejemplo, entre “esta mesa” y “su ser de roble”, en el juicio se da la libertad en la descomposición y recomposición de sus términos, por la que se puede inquirir qué nuevas determinaciones tiene una determinación ya destacada o cómo se enlaza con otras determinaciones. Es esta estructura abierta de la determinación judicial la que funda la posibilidad del preguntar, que apunta a completar juicios dados a los que falta alguna determinación.

“El estado de cosas que es cuestionado ha sido traído a un cierto grado de determinación: pero en algunos aspectos queda abierto” (Schuhmann, 1987: 369).

Daubert está insertando en el campo de la Fenomenología los actos sociales, que en Reinach pasan al primer plano de consideración. Al tratarse de actos de los cuales derivan esencialmente pretensiones y obligaciones en reciprocidad, tampoco se podrían exponer en su integridad mediante una intencionalidad que no tomara en cuenta las realizaciones lingüísticas. En el capítulo anterior se ha desarrollado en parte esta temática fronteriza.

Un segundo ejemplo lo constituye la red conceptual de los componentes de la acción (motivo, causa, agente, intención...), inquirida por Ricoeur, cuyas relaciones internas son manifiestas en el lenguaje ordinario, a un nivel de tematización complementario del noemático o inmediatamente vivido, que indaga el análisis fenomenológico.

La no productividad noemática del sentido lingüístico, según lo entiende Husserl, parece admitir, en efecto, la interpretación de que es en las expresiones objetivas de la lengua donde se hacen patentes los correlatos intencionales o noemas a los que ellas revisten. Pero también se puede ver la complementariedad desde el ángulo opuesto: el análisis fenomenológico completa al análisis lingüístico, toda vez que, en su mismo plano descriptivo, lo retrotrae al noema vivido intencionalmente, superando así la incapacidad de los usos del lenguaje ordinario para hablar de sí mismos y la carencia de un criterio de unidad que hiciese posible la ordenación entre ellos. Pues los noemas no se superponen a las expresiones lingüísticas, sino que están más acá del decir, fundándolo.

Sin embargo, no es de estos motivos particulares de proximidad entre ambos planteamientos —la pregunta, los actos sociales, la acción en tanto que integrable en la comunicación— de lo que nos vamos a ocupar seguidamente, sino de la cuestión, básica para la Ética, acerca del significado de los términos “deber” (ought), “correcto o justo” (right) y “bueno” (good).

No es necesario insistir en la pertinencia de los giros lingüísticos para las dilucidaciones fenomenológicas. Baste indicar dos ejemplos: por

un lado, cómo Scheler acude, para poner de relieve la distinción entre valores y estados anímicos o sentimientos, a la diferencia gramatical entre los adjetivos, adherentes como cualidades a sustantivos, y las interjecciones, carentes de referente objetivo; o bien, al atribuir la eternidad al acto de amor, lo hace mostrando la falta de sentido lingüístico de una restricción condicional en este acto, del tipo “te amo hasta que...”. Por otro lado, un segundo ejemplo está en la frontera fenomenológica entre lo moralmente debido y lo moralmente correcto (ambos dentro de lo bueno en su alcance moral), que Hans Reiner traza al considerar lo segundo como una especificación de lo primero, ya porque lo obligatorio presenta todavía cierta indeterminación, ya porque admite disyuntivamente una pluralidad de especificaciones. Pero queda la pregunta acerca de si estas distinciones responden al modo en que el lenguaje usual las presenta.

Para ello se atenderá en el primer apartado al intento llevado a cabo por W.D. Ross en este sentido, y en los apartados siguientes se ampliará la perspectiva de Ross incluyendo los componentes prescriptivo y pragmático del lenguaje.

8.1. Conexiones entre el deber, lo correcto y lo bueno

Los dos primeros términos “deber” y “correcto” se aplican — aunque no exclusivamente— a ciertos actos, no tanto a los motivos por los que así se actúa (los cuales propiamente se dicen buenos o malos). Cualquier propuesta de definición de lo que es correcto o de lo que es el deber resultará fallida, análogamente a como, según G.E. Moore, no resulta posible reducir “bueno” a otros conceptos más simples. Cuando se ha intentado definirlos —por ejemplo, en los términos utilitaristas, por lo demás no apropiados como luego veremos, en que lo hace el propio Moore, al entender lo correcto como aquello que produce el mayor bien posible—, es debido a que se confunde el enunciado sobre la característica que presuntamente hace que los actos sean correctos con el análisis de lo que el término significa. Cualesquiera que sean los

rasgos que acompañen a los actos correctos para serlo, el significado de “correcto” es en todo caso último e irreductible. Pero, entonces, el problema reside en el tipo de conexión entre tres términos que no poseen connotación lógica que los vincule.

A primera vista, el parentesco es mayor entre “correcto” y “deber”, ya que ambos se dicen primordialmente de los actos en relación con alguna meta y, por consiguiente, incluyendo la mediación del sujeto que se dirige a ella (en cambio, “buena” carretera, “buen” motivo, “buena” disposición, “buena” persona... no hacen referencia, al menos inmediata, a la actuación). Sin embargo, como el acto humano tiene un motivo, que es o no bueno, sería incompleto atenerse a aquellos dos términos con abstracción del tercero. Solo para los fines del análisis es pertinente la distinción entre *acto* como cosa hecha, que es o no la debida y la correcta, sin consideración del motivo, y la *acción* como motivada en su inicio, que es o no moralmente buena, en correspondencia con su motivo.

“Sugiero además que se lograría mayor claridad si se aplica ‘acto’ a la cosa hecha —la introducción de la modificación— y ‘acción’ al hacerlo —al introducir la modificación por un cierto motivo. Deberíamos, pues, hablar de un acto correcto, pero no de una acción correcta; de una acción moralmente buena, pero no de un acto moralmente bueno. Y podría añadirse que el hacer un acto correcto puede ser una acción moralmente mala, y que el hacer un acto incorrecto puede ser una acción moralmente buena; pues ‘correcto’ e ‘incorrecto’ se refieren exclusivamente a la cosa hecha, ‘moralmente bueno’ y ‘moralmente malo’ exclusivamente al motivo por el cual se hace” (Ross, 1994: 21).

Dentro de lo debido u obligatorio se distingue lo obligatorio *prima facie* del deber concreto efectivo. Con la primera expresión Ross alude no a una apariencia de deber, sino a un “hecho” objetivo implicado en la naturaleza de la situación, pero que no se hace cargo todavía de la totalidad de los rasgos moralmente relevantes implicados en el acto.

Entre lo debido y lo correcto, lo segundo guarda una mayor proximidad a la actuación, ya que lo obligatorio *prima facie* no es todavía lo correcto como cumplimiento del deber actual en la situación

concreta, en la que hay que contar con otras posibles obligaciones, acaso en colisión, y con las circunstancias de hecho que le confieren la oportunidad de su realización correcta. En otros términos: lo correcto es lo elegido en concreto para la situación en la que hay que actuar, tomada en la totalidad de sus características y atendiendo a que los deberes u obligaciones generales son solo parcialmente adecuados a ella (atributos *partirresultantes*, según la denominación de Ross).

Con esta diferencia en el radio de aplicación del deber y lo correcto se entrecruza, sin embargo, otra de signo opuesto:

El uso de “deber” está limitado a lo que está en nuestro poder, mientras que el empleo de “correcto” no incluye esta salvedad; así, mientras el uso más amplio de “deber” no es propio o legítimo cuando se lo aplica por ejemplo a un estado de ánimo, sí lo es en el caso de “correcto”, por no estar necesariamente en relación con una capacidad previa, como ocurre cuando se trata del deber.

Cada uno de los deberes *partirresultantes* (por ejemplo, lealtad en las promesas, gratitud ante los beneficios, reparación de los daños, correspondencia en justicia a los beneficios recibidos, justicia en la distribución de los beneficios proporcionalmente a los méritos...) es objeto de evidencia e incluye la *tendencia a* constituirse en deber de actuar; pero esta tendencia solo se convierte en atributo *omnirresultante* —es decir, tal que pertenece al acto en virtud de su naturaleza completa— cuando se han examinado todas las características moralmente significativas en la situación y se la conjuga con ellas.

“Pero nunca un acto es con necesidad, en virtud de que cae bajo alguna descripción general, efectivamente correcto; su corrección depende de su naturaleza entera, y no de algún elemento de ella” (Ross, 1994: 48).

A diferencia de la evidencia de que gozan los deberes generales, lo más frecuente es que acerca de de la actuación particular requerida solo se alcance una alta probabilidad, comparable a la que caracteriza al acto estratégicamente más idóneo para el logro de cierto resultado, en tanto que no excluye tampoco todo riesgo.

Sin embargo, el paso del deber a lo correcto no se resuelve sin más a partir del principio de que hay que hacer lo que es productivo de los mejores resultados, según un cálculo preciso de utilidades, tal como lo propone el utilitarismo ideal de Moore. Esto se debe a que los diversos deberes que pueden entrar en litigio en cada situación no miran a beneficios futuros y no pueden, por tanto, acumularse por relación a ellos. Ciertamente, los términos a veces empleados por Ross de un mayor saldo de bien debido a la actuación correcta y otros similares pueden inducir a equívoco; literalmente tomados, son inexactos y parecen encubrir la ausencia de criterios con que dirimir los conflictos de obligaciones. No obstante, en sus dos obras éticas hace constar expresamente que la adecuación moral en las circunstancias dadas, en que consiste la corrección, no es idéntica a la adecuación utilitaria.

Para Ross la tendencia de los actos a promover el bien en general, que el utilitarismo ideal presenta como criterio único de corrección, es solo un factor más —y como seguidamente veremos imperfectamente formulado— que determina en conjunción con los otros cuál es el acto correcto.

“Debe añadirse, sin embargo,... que, incluso cuando estamos sujetos a una obligación especial, la tendencia de los actos a fomentar el bien general es uno de los principales factores para determinar si son correctos” (Ross, 1994: 54).

Es indudable que los deberes *prima facie* se desvanecerían si se los incluyera en una consideración meramente utilitaria, en la medida en que la tendencia a su cumplimiento se basa no en ciertos bienes a obtener, sino en los actos anteriores, ya propios (como en la promesa), ya ajenos (como en los beneficios prestados), por los que se los ha contraído. De los plurales estados de cosas que resultan inmotivadamente de un acto particular, solo es significativo como correcto aquel que se corresponde con el motivo que define la unidad indivisa del acto. Pero, de este modo, hacemos entrar asimismo en el círculo de nuestras consideraciones el concepto de “bueno”, en tanto que aplicable al motivo y del que provisionalmente se había prescindido.

Si lo actualmente debido —que termina en el acto correcto— no es lo que producimos aleatoriamente con nuestra actuación como estado de cosas final, sino lo que desde el inicio pretendemos asegurar con ella, esto significa que las nociones de deber y de motivo especificador son correlativas. El acto es correcto no por lo que producirá, como uno de los efectos que se siguen de él (de entre los múltiples resultados eventuales), sino *por consistir él mismo en producir* el estado de cosas que identificamos como debido, como punto de unidad que atraviesa las diversas fases del acto. Así, el motivo de ser cumplimiento de una promesa (vale decir, asegurar lo que he prometido) es lo que entrelaza los distintos momentos del acto, impidiendo que se sucedan según el solo acoplamiento causal. Pero esto es válido también cuando lo debido se identifica con el incremento del bienestar general.

“Lo que es correcto es correcto no porque sea un acto, una cosa, que produzca otra cosa, un incremento del bienestar general, sino por ser él mismo la producción del incremento del bienestar general” (Ross, 1994: 63).

La primera forma de entender lo correcto, que es la que tiene el utilitarismo, pasa por alto la correspondencia del acto correcto con el motivo en su agente y reduce, de este modo, el acto a una causa externa productiva.

Un paso más, en la dirección de incorporar la bondad del motivo a las nociones de lo correcto y del deber, es el que da Ross cuando entiende como decisivos para determinar la corrección de una actuación los elementos “subjetivos” de la situación (los pensamientos del agente acerca de ella), corrigiendo así, por influencia de Prichard, sus puntos de vista anteriores sobre la primacía de los componentes “objetivos” de la situación (los hechos que la caracterizan, sean o no conocidos por su agente). El ser correcta no es una nota que posea la actuación en sí misma, al margen de la obligación de realizarla, sino que le pertenece...

“... a causa de que en realidad tiene efectivamente cierto carácter, el carácter de ser un acto de resolución con el fin de lograr cierto efecto” (Ross, 1972: 135).

Sin embargo, el motivo, en su entera especificación moral, no pertenece estrictamente al objeto del deber, sino que más bien se articula con él en una única estructura (se cumple la promesa, lo cual es el objeto debido, en razón del motivo adecuado a la actuación), ya que solo desde una motivación buena se plantea la pregunta acerca de la acción debida: en otro caso, la corrección del acto resultaría ser incidental y, por tanto, meramente apariencial. La bondad añade, pues, a la corrección del acto su dependencia del motivo bueno:

“Cualquier valor intrínseco, positivo o negativo, que pueda tener la acción, lo debe a la naturaleza de su motivo y no a que el acto sea correcto o incorrecto; y cualquier valor que esta tenga independientemente de su motivo es valor instrumental, es decir, no en absoluto bondad, sino la propiedad de producir algo que es bueno” (Ross, 1994: 150).

El motivo está implícito, no expreso, en el acto que se orienta por el deber, análogamente a como el deseo del fin está implícito en los actos de procurarse los medios con que alcanzarlo.

Pero, ¿qué significamos con bueno? Entre la multiplicidad de usos que admite (lo que es útil, lo que proporciona satisfacción, lo que cumple una función, lo bueno comparativamente...), el decisivo es el de designar algo última e intrínsecamente bueno (*intrinsically good*), por relación al cual se explican los demás. Mientras que “deber” y “correcto” apuntan a los términos intencionales de la actuación (a lo que es debido intencionalmente y a lo medido correctamente, respectivamente), “bueno” se predica de un sustantivo (o de alguna característica suya) por razón de él mismo, sin connotar una adecuación externa a él, ni primariamente por atención a sus consecuencias; repárese en los ejemplos “el conocimiento es bueno”, “la amistad es buena”, “la salud es buena”... Como dice gráficamente Ross de los sujetos lógicos de estos enunciados,

“La noción de lo últimamente bueno —es decir, la noción de lo que es bueno estrictamente por sí mismo y no por resultados ni por un elemento suyo— es de este modo la noción central y fundamental. Pero todo lo que es últimamente bueno es también intrínsecamente bueno, es decir, es bueno independientemente de sus consecuencias, o sería bueno aun cuando se diera aisladamente” (Ross, 1994: 90).

Si la bondad puede ponerse en relación con otras nociones en el objeto del que se enuncia, es por el hecho de ser una propiedad *consecuencial*, tenida por un objeto en virtud de alguna otra característica que asimismo posee: por ejemplo, una acción heroica es buena en virtud de ser heroica o un acto consciente es bueno por razón de ser consciente... Ingarden llamaba a los valores *propiedades secundarias*, en un sentido semejante al de la bondad consecuencial:

“Diríamos que el valor es en verdad una propiedad de la cosa valiosa, pero una propiedad secundaria que deriva de sus otras propiedades, la cual constituye su condición necesaria, aunque posiblemente insuficiente” (Ingarden, 1983: 138).

Lo cual excluye, para Ross, que haya algún componente significativo en el adjetivo “bueno” que lo vincule al sujeto que lo aprueba, ya sea en la propia forma de aprobarlo, de tener interés por ello, etc.; por el contrario, la bondad es la base descriptiva última que en los objetos da razón de ciertos predicados relacionales, como “digno de admiración” o “digno de elogio”. En esto difiere “bueno” de los adjetivos verbales, como “atractivo”, “fastidioso”, “codicioso”..., cuyo referente en cambio está en relación con alguna acción o reacción subjetiva (tal es la réplica que opone a la identificación apresurada entre ambos tipos de adjetivos por parte de Richard Perry).

Pero tampoco se encuentra ningún elemento intrínseco que sea común a las múltiples cosas de las que puede predicarse la bondad (lo cual era uno de los puntos de apoyo de la teoría relacional). Y, en último término, aunque tal elemento se encontrara, la coextensividad de dos nociones no garantizaría que la una pueda inferirse de la otra. ¿Cómo,

entonces, derivar la bondad, como atributo consecuencial omnirresultante, de las propiedades internas del objeto bueno?

Que la bondad en un objeto no es una característica más, que contribuyera a su identificación notacional suficiente, se advierte por el hecho de que solo se dice de él en tanto que existe, y por tanto contando ya con todas las propiedades que lo constituyen (es lo que Hare había expresado al caracterizar a la bondad por la superveniencia).

A diferencia de las propiedades que se siguen de algunas notas abstractas del objeto (por ejemplo, propiedades geométricas que se cumplen en él por convenirle tal figura, al margen de la magnitud, el color, la inclinación de los lados, etc.), el valor o bondad resulta de la completa naturaleza intrínseca de su poseedor. También desde la Fenomenología Ingarden se pronuncia en el mismo sentido:

“Esta superestructura (del valor), si el valor es genuino, no es algo ajeno en relación con el objeto valorado, no es impuesta o añadida a él desde fuera, sino que brota de su esencia” (Ingarden, 1983: 142).

Análogamente a como decir de un cuerpo esférico que es posible significa una consecuencia de sus notas constitutivas, atribuir a un objeto la bondad es también un predicado consecuencial, solo que de las características *reales* de lo que es bueno, no de su mera noción abstracta. Por ello, en el caso de la bondad la derivación no se efectúa por necesidad lógica, que se exprese en proposiciones analíticas. “Si dos cosas son idénticas en sus propiedades naturales, han de tener la misma figura o el mismo color” es una proposición verdadera y analítica, mientras que “si dos cosas son idénticas en sus propiedades naturales, han de ser igualmente valiosas o buenas” es verdadera, pero sintética, en la medida en que el valor no está lógicamente implicado en aquellas propiedades. Pero, ¿cómo se efectúa la síntesis?

Ciñéndonos a continuación a la bondad moral, que para Ross no cubre todas las formas de bondad intrínseca, como son el conocimiento o los placeres legítimos, es posible encontrar que la condición de síntesis

entre la acción naturalmente descriptible a la que la bondad se adscribe y el predicado “bueno” está inicialmente en el motivo del que procede.

Pero esta consideración no es suficiente, ya que los motivos aislados que se aducen pueden ser buenos y, no obstante, estar viciada la acción, por no integrarse en una motivación general buena (por ejemplo, hacer un beneficio a A perjudicando injustamente a B no decimos que sea una acción buena por el hecho de que el motivo sea solo el beneficio hacia A). De aquí que Ross acuda al deseo o aversión subyacente, motivado en su orientación activa, como punto de enlace fundamental entre la bondad y el motivo. En otros términos: para que el motivo haga buena la acción hay que hacer intervenir como un tercero la inclinación buena hacia él, que lo encuadra en el conjunto de los motivos ideales y sin la cual estos no justifican por sí solos su razón de bondad:

“Juzgamos mala la acción de A en conjunto, no a causa de su motivo real, sino porque al realizarla A deja de sentir la fuerte aversión que sentiría un hombre idealmente bueno. Juzgamos la acción comparando el conjunto de atracciones y aversiones del agente con las de un hombre idealmente bueno enfrentado con los previstos cambios a que daría lugar tal acción” (Ross, 1972: 263).

Pero el deseo también articula las nociones de lo bueno y lo obligatorio. El deseo de hacer lo obligatorio es, en efecto, lo que confiere su bondad a la acción, ya que no llamamos bueno a lo que se hace de un modo automático, sin querer hacerlo. En este sentido, se revela una vez más artificiosa la antítesis kantiana entre deber e inclinación. Justamente el hábito connatural comportar agrado en la acción debida, sin por ello disminuir el sentido del deber:

“Cuando se piensa que el hacer una acción debida implica necesariamente una resistencia al deseo, se sigue la consecuencia paradójica de que ha de sostenerse que el contraer un buen hábito, dado que conduce a que sea precisa cada vez menos resistencia al deseo, implica que obramos cada vez menos por sentido del deber a medida que el hábito se hace más fuerte, de modo que —si, como Kant sostiene, el motivo del deber es el único motivo

bueno...— contraer un buen hábito es convertirse en una persona que obra menos bien, y por tanto en una persona menos buena” (Ross, 1994: 177).

Pero la síntesis entre deber y deseo de lo bueno no es identificación. Queda un excedente o reserva de bondad en el motivo, que no se manifiesta solo en la acción y que, en todo caso, es dado a través de la especificación del deseo y confirmado tanto en los distintos deberes de los que las acciones buenas proceden como en las buenas disposiciones de carácter moral.

Pese a su divergencia inicial, en el límite coinciden la bondad y la corrección en que termina el deber, ya que, por un lado, la primera implica la toma en consideración de los motivos alternativos y de sus omisiones —en su alcance moral— en su aplicación a la situación por la que se mide la acción correcta, y, por otro lado, la corrección lo sería solo incidentalmente —como veíamos antes— si no proviene de la intención adecuada al conjunto de los deberes generales y de los elementos de la situación moralmente significativos que en ella confluyen.

“Una acción será completamente buena si manifiesta toda la esfera de motivaciones por la cual sería afectado un hombre bueno ideal en esas circunstancias, si expresa sensibilidad respecto de cada resultado (en pro del bien o del mal) que se preve que el acto verosíblemente tenga, así como respecto de todas las obligaciones *prima facie* o no obligaciones que pueda haber implicadas... Pero si el agente obedece a todas las consideraciones moralmente relevantes en su correcta proporción, realmente ejecutará el acto *correcto*. De este modo, ninguna acción tendrá la suprema excelencia moral que puede alcanzar en dichas circunstancias si no es además una acción correcta” (Ross, 1972: 264).

8.2. El componente prescriptivo de los adjetivos morales

Si la inscripción de los términos éticos en los usos lingüísticos amplía los datos de la reflexión fenomenológica, al tratarse de términos que no son meramente representativos de ciertos actos u objetos, por otro lado la Fenomenología suministra a su vez un instrumental crítico para mediar entre posiciones analíticas controvertidas sobre algunos aspectos de los significados morales. Este entrecruzamiento de ambos métodos acaba de encontrarse ejemplificado en el discurso ético de Ross. Se partirá a continuación de la observación del filósofo oxoniense de que “bueno” solo desenvuelve su significado contando con alguna actitud favorable en el sujeto que lo aprehende:

“Yo no creo que haya alguna característica que atribuyamos siempre que denominamos bueno a algo. Lo que enlaza todas nuestras aplicaciones de la palabra no es una sola connotación de ‘bueno’, sino este tipo único de actitud que estamos expresando: la actitud favorable” (Ross, 1972: 220).

No obstante, aparte de esta mención general y de la apelación, igualmente genérica, al deseo antes destacada, no se encuentran en su obra alusiones en particular al componente prescriptivo de los términos éticos, tal que permitiera, de acuerdo con su significado, orientar la elección subsiguiente del sujeto. La apelación intuicionista a la evidencia por parte de Ross empareja el deber y lo correcto con los axiomas matemáticos, de modo que las proposiciones correspondientes seguirían siendo verdaderas aunque nadie las captara, pero con ello pasa por alto la peculiaridad prescriptiva de aquellos términos.

Ciertamente, sin el querer del sujeto no podría constituirse el correspondiente deber por el que se decide, sino que se trataría de una compulsión. No es, sin embargo, solo que en la realización del deber van implicados un deseo y una decisión —lo cual puede ser suscrito por el intuicionista ético, como vimos en Ross—, sino que, además, el deber solo es tal para un querer que en sí mismo es reclamado por él como por su *terminus a quo*. Por consiguiente, si se encontrara en la volición algún contenido descriptivo previo y fundante de la resolución que el propio querer adopta, tendríamos la base para dar cuenta de la conjunción entre los componentes descriptivo (algún estado de cosas al que apunta

la proposición imperativa) y prescriptivo (la orden correspondiente), sin hacer depender el primero del segundo, como pretende Hare, ni tampoco derivar por vía de conclusión, al modo de Searle, el segundo del primero.

A una tal *ratio* del querer, formulable en términos de pro-pósito (es decir, algo anterior a lo puesto o establecido mediante la decisión) se refiere P. Geach, invocando el adagio de que *quidquid appetitur, appetitur sub ratione boni*, por tanto sin tener que acudir, al estilo kantiano, a un deber objeto de decisión y en pugna con las inclinaciones y deseos.

Análogamente, y por lo que hace a la corrección o justeza, para P.H. Nowell-Smith no basta con el ajustamiento entre dos términos cualesquiera para que se predique lo correcto, sino que siempre lo es contado con la actitud en pro o pro-pósito, que inclina al querer en un cierto sentido y sin la cual no podríamos entender en la práctica lo que es un principio de elección.

“Pues la adecuación no es una relación diádica que ‘vemos’ que se da entre una acción y un conjunto de circunstancias. Se requiere al menos un término más para un análisis completo de la ‘adecuación’, si se usa el concepto para elucidar el de ‘right’: se trata del propósito de la persona concernida” (Nowell-Smith, 1957: 164).

Esta postura guarda conexión con el registro wittgensteiniano de los variados usos del lenguaje y sus respectivas implicaciones pragmáticas, en la medida en que se trata de variaciones en el lenguaje que no están en función de convenciones más o menos arbitrarias, sino que se insertan en formas de vida (*Lebensformen*).

En ambos términos, “deber” y “correcto”, el perfil descriptivo no es lo directamente connotado, pero viene implicado como conjunto de predisposiciones naturales sobre las cuales actúa la prescripción contenida en ellos. En efecto, no podría dirigirse el deber a la voluntad si no se diera en ella cierta indefinición en sus intereses e inclinaciones, a los que en algún sentido determina. Conceptos como prosperidad, felicidad, satisfacción o interés proporcionan, de este modo, al deber la

base descriptiva necesaria para su aplicación. Tampoco “correcto” podría atribuirse a la actuación sin la dirección previa en la voluntad hacia lo que le es favorable; en otro caso se trataría solo de una medición cumplida desde fuera. El vocablo “dirección” reúne la sintomática ambivalencia de significar tanto el acto de dirigir una actuación como el término opuesto correlativo de dirigirse a lo que le es adecuado.

Ahora bien, si en los términos “deber” y “correcto” es el elemento descriptivo el que más fácilmente pasa desapercibido, ocurre, de modo inverso, que en “bueno” es más patente lingüísticamente su coeficiente descriptivo, en tanto que califica a algún sustantivo, y esto puede ocultar el potencial prescriptivo que le es inherente.

Empecemos, no obstante, acentuando el carácter descriptivo del adjetivo a través de su empleo atributivo. Es un carácter que se reconoce en que va asociado a una función, como en “X es un buen alpinista, un buen gobernante, un buen cuchillo...” No se significa en estos casos lo bueno o lo malo en abstracto, de un modo objetivista, sino en relación con algún predicado, ya explícito, como en los ejemplos anteriores, ya sobreentendido (X es bueno = X es bueno en su esencia, como cuchillo, o bien en tal o cual respecto, como en su resistencia, en el apoyo que ofrece el mango...). La derivación lógica del uso predicativo de “bueno” a partir de su uso atributivo está en relación con la no existencia de características comunes aislables en todos los individuos de los que se dice “bueno”. Pero, ¿qué lugar queda entonces a la prescripción en el uso lingüístico ordinario del término?

Lo más frecuente es que, una vez acotado por el componente descriptivo el mínimo semántico intransgredible, reste un margen de libre elección para dotar de significado a “bueno”. No podré decir, por ejemplo, que es un buen médico quien no cura a los pacientes, ni un buen tenista el que habitualmente pierde en las competiciones, pero en cada caso quedan a la elección del hablante una pluralidad de puntos de vista desde los que significar “bueno”.

Pero, ¿llega esta variedad —dependiente de una elección y para la que no hay, por tanto, reglas necesarias— a ser lo fundante en la atribución de la bondad, o están, por el contrario, las posibilidades de elección por parte del hablante delimitadas en alguna forma por el

contenido descriptivo, sin el cual el término significativo al que “bueno” cualifica perdería la funcionalidad que le es inseparable?

He aquí el motivo básico de divergencia entre los análisis prescriptivista y decriptivista del significado de las expresiones éticas. Una vez admitidos por ambas posturas los dos componentes, descriptivo y prescriptivo, la cuestión se plantea en los términos de si son o no lógicamente escindibles; o, en otros términos, si la conexión es solo fáctica, basada en la elección establecida por el hablante, o si, por el contrario, hay un enlace lógico ineliminable entre lo que se elige y ciertas necesidades y disposiciones descriptivamente identificables en el sujeto del querer.

En el primer caso, los criterios descriptivos que orientan la elección resultarían a su vez de una elección, sin otra necesidad que la coherencia lógico-formal que hace a aquellos universalizables. Y en el segundo caso, se eliminaría toda cuña lógica posible entre las razones para actuar y la decisión, de tal manera que la pregunta “¿por qué lo has elegido?” se encontrara ya respondida, bien con el enunciado de un hecho subjetivo, como es una preferencia, bien con algún hecho objetivo expuesto en un enunciado verificable.

Mientras para el prescriptivismo el término valorativo depende de una elección convencional, para el descriptivismo es un término que viene mediado por la “cosa” sobre la que recae el significado, cuya cualificación se corresponde con alguna necesidad humana (el buen cuchillo es posible por el “querer cortar”, el buen alimento hace referencia a la “necesidad de” alimentación, la buena acción está en relación con el “interés por” adquirir la virtud... La réplica de G.J. Warnock al prescriptivismo se cifra en que no es bastante con la universalizabilidad lógico-formal de la prescripción para situarse en la perspectiva de los significados morales, en la medida en que hay conceptos subyacentes a estos significados, como “bienestar”, “vida lograda”, “felicidad”, “satisfacción”... que no podrían derivarse de una prescripción.

Ciertamente, la alternativa prescriptivista de elegir los criterios por los que guiar la elección para el uso de los términos valorativos presupone la disyunción exclusiva entre las propiedades naturales o hechos y los valores a los que se refieren las elecciones, no pudiendo, de

este modo, salvar el *gap* entre proposiciones enunciativas y prescripciones a través de algún tipo de buena razón que abogara por la elección, sin tener ella misma que ser elegida en tanto que de suyo *buena razón*.

Pese a que Hare atenúa el decisionismo en un sentido utilitarista, apelando imaginativamente a las inclinaciones e intereses de aquellos en cuyo lugar el hablante se ha de poner cuando trata de universalizar los criterios de elección y comprobar si se los puede aplicar a sí mismo, subsiste, no obstante, en sus tesis el carácter primordial de la decisión, por cuanto las inclinaciones, al igual que los principios lógico-formales, son tenidos en cuenta solo con posterioridad a la elección, con carácter convalidante o bien correctivo, una vez que ellas mismas han sido elegidas como criterios con que verificar la prueba de la universalización.

En este sentido, las observaciones de G.J. Warnock:

“Hare está diciendo no solo que tenemos que decidir cuáles son nuestras opiniones morales, sino también que tenemos que decidir qué fundamentos adoptamos para estar a favor o en contra de una opinión moral” (Warnock, 1985: 47).

Pero la otra alternativa, la descriptivista, en la medida en que solo hace correr cuanto le es posible la línea divisoria entre hechos (dados en proposiciones enunciativas) y valores (dados en proposiciones normativas), torna igualmente inviable la mediación entre ambos. Pues derivar lógicamente los enunciados de “deber” a partir de los hechos institucionales es tanto como reducirlos a estos por implicación, análogamente a como los medios están precontenidos en el fin o la huida del dolor en la sensación dolorosa. Así, en Searle se abre el hiato entre los llamados hechos brutos, intraducibles a valores, y los hechos institucionales, de los que infiere el deber, tales como el prometer.

Reparemos en el presupuesto de la inferencia que Searle aplica al prometer. Su carácter institucional se debe a que no podría realizarse al margen de unas reglas que le son constitutivas. Tales reglas son acreditativas de que es un acto solo valedero en el seno de la comunidad

para la cual rigen. No podría haber un prometer genuino sin dar por supuesta la común aceptación por su emisor y receptor de los principios que lo hacen válido. Si la derivación de prescripciones a partir de simples enunciados encuentra aquí uno de los campos de aplicación a que mayormente acude el descriptivismo ético, es sobre la base de que se trata de aseveraciones que ya cuentan con una reglas de convivencia operantes. Pero justamente por ello no puede consistir la derivación en la mera argumentación lógico-formal, pues la aceptación de estas reglas involucra el principio de responsabilidad, como quiera que los sujetos que se conducen según ellas las hacen suyas responsablemente, a la vista de las consecuencias que para ellos tienen. He aquí cómo el juicio de valor está ya latente o sobreentendido en enunciados como el prometer, de los que se pretende derivar descriptivamente la proposición que contiene el deber.

Con esto retrotaremos el uso del término valorativo al nivel pragmático de la comunicación, anterior a las inferencias lógicas. Aquí se sitúa el intento de Nowell-Smith. Según él, el índice prescriptivo de “bueno” se acusa en que contiene una razón suficiente para la elección, ya que si se dice “X es bueno”, está de más preguntar “¿por qué lo elegiste?”. Su carácter bifronte consiste en que simultáneamente encomia y ofrece la razón por la que se encomia, como ocurre con “valiente”, “honrado”, “generoso”..., pero, a diferencia de estos, “bueno” deja indeterminadas las razones de encomio (la existencia de estas razones se patentizaría en una expresión algo así como “no lo apruebo por causalidad”).

“Las palabras de virtudes son palabras de encomio; y las palabras relativamente específicas, como ‘valiente’, ‘honrado’ y ‘generoso’ son también descriptivas, pues describen la conducta de una persona y predicen el modo en que uno puede confiar comportarse en determinadas situaciones. Encomian y dan la razón del encomio. Pero ‘bueno’ no hace esto... ‘A causa de que es bueno’ no explica por qué yo encomio algo; pero implica que una cosa tiene ciertas propiedades inespecíficas por las que la encomio. Mi encomio no era casual o caprichoso” (Nowell-Smith, 142-143).

De acuerdo con el prescriptivismo, para Nowell-Smith la bondad no describe propiedad alguna de lo elegido, pero no por ello es a su vez objeto de elección, sino que depende de una actitud en pro, que implica pragmáticamente unas razones contextuales de suyo no definidas. Tras la apariencia descriptiva se esconden las implicaciones que el adjetivo deja indeterminadas y que se hacen efectivas en la pragmática de la interacción comunicativa.

“Llamar a algo bueno es ya de algún modo votar por ello, tomar partido por ello, hacer saber a los demás cuál es mi postura. Pero no se limita a esto; implica que tengo razones para emitir mi voto como lo hago” (Nowell-Smith, 141).

La implicación pragmática comporta que no se incurre en contradicción si no se concluye según la implicación extraída del uso del lenguaje (por ejemplo, si digo “es el mejor pianista, pero elijo oír a otro inferior” o “afirmo p, pero no creo que p’), sino que únicamente se da lugar a extrañeza, a no ser que se mencione explícitamente la excepción a que el hablante en su caso se acoge (“estoy en deuda con el pianista inferior”, “lo afirmaba retóricamente”). Las buenas razones tienden el puente entre los enunciados designativos de la situación y lo que Hare llamaría el neústico o signo prescriptivo de la aserción:

“La regla de la implicación contextual puede ayudarnos a demostrar que no existe hiato alguno por salvar, ya que la frase que ofrece las razones ha de ser práctica desde el primer momento y no un estado de cosas del que se deduzca un enunciado práctico” (Nowell-Smith, 1957: 73).

“En los adjetivos en los que se contienen las buenas razones están implicados pragmáticamente los elementos subjetivos que pasan al primer plano en las prescripciones, pero también, de modo inverso, al edificarse unos y otros sobre una misma actitud en pro, la inferencia pragmática puede ir también de la prescripción al adjetivo aptitudinal o gerundivo que da razón de ella.

Este análisis significativo de los términos valorativos se ciñe a la lógica pragmática de la comunicación. Pero es acorde y complementario con la reflexión fenomenológica sobre la decisión motivada, anterior a la elección expresa (el momento de decidir hacer esa elección). He aquí el modo en que ambos enfoques acaban encontrándose.

Según el primer análisis, se advierte que tanto la versión intencional de la decisión por la elección efectiva como la apropiación de los motivos que convierten a la decisión en buena son traducibles conjuntamente al significado lingüístico de “bueno” (otorgándole su carácter bifronte). Pero para que los motivos no anulen la decisión, sino que se articulen dialécticamente con ella, es preciso que no estén definidos fuera de la decisión y que intervengan como punto de apoyo de la actitud a favor, que es el elemento vital de la decisión (aspectos ambos que están también presentes en la Pragmática descriptiva de Nowell-Smith). Resulta, pues, que desde unas dilucidaciones situadas en principio a un nivel lingüístico-descriptivo se accede a conceptos tematizados por la reflexión fenomenológica.

BIBLIOGRAFÍA:

FERRER, U., *Los implícitos éticos del lenguaje*, Universidad de Murcia, 1993.

HARE, R.M., *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Universal Nacional Autónoma de México, México, 1975.

HIERRO PESCADOR, J., *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Tecnos, madrid, 1970.

MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Crítica, Barcelona, 2002.

MOORE, G.E., *Ética*, Encuentro, Madrid, 2001.

NOWELL-SMITH, P.H., *Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1957.

RABOSI, E., SALMERÓN, F. (eds.), *Ética y análisis*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.

RICOEUR, P., *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1986.

ROSS, W.D., *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994.

ROSS, W.D., *Fundamentos de Ética*, EUDEBA, Buenos Aires, 1972.

SCHUHMANN, K., SMITH, B., "Quaestions: An Essay in Daubertian Phenomenology", *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVII/3, Marzo 1987, 353-384.

WARNOCK, G.J., *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, Londres, 1985.

ÍNDICE:

3	Prólogo a la 1ª edición.....	
6	Prólogo a la 2ª edición.....	
9	Cap. I: La línea Brentano-Husserl en torno al valor.....	
11	1.1. La noción de valor en Brentano.....	
15	1.2. Axiología y práctica en Husserl.....	
	1.2.1. Leyes axiológico-formales y práctico-formales.....	19
	1.2.2. La Axiología y la Práctica materiales en Husserl.....	24
	1.2.3. De una ética de valores a una ética de fines.....	30
	Bibliografía.....	35
	Cap. II: Valor y deber en la Axiología posterior a Husserl	
	(Scheler, Hartmann, Hildebrand).....	37
	2.1. El valor moral y la normatividad del deber en Scheler...	39
44	2.2. El valor moral y el deber en Hartmann.....	

2.3. Valor y deber en Hildebrand.....	51
---------------------------------------	----

Bibliografía.....	58
-------------------	----

Cap. III: El componente disposicional en la aprehensión moral.....	61
---	-----------

3.1. Caracterización psicológico-fenomenológica de las disposiciones anímicas.....	63
--	----

3.2. El coeficiente moral en las respuestas afectivas.....	70
--	----

3.3. La disposición de ánimo en su correspondencia con el sentido.....	75
--	----

3.4. La ceguera moral ante el valor como contraprueba de la necesidad de la disposición moral de ánimo.....	81
---	----

Bibliografía.....	89
-------------------	----

Cap. IV: Conexiones entre fin, libertad, valor y deliberación práctica.....	91
--	-----------

4.1 El tránsito del fin al valor.....	93
---------------------------------------	----

4.2. La relación libertad-valor-amor.....	98
---	----

4.3. La realización de los valores éticos.....	106
--	-----

Bibliografía.....	116
-------------------	-----

Cap. V: Fenomenología de la dualidad deber-poder....	119
---	------------

5.1. El deber y el poder éticos como exigencias ideales.....	120
5.2. La ley práctico-positiva y la ley moral.....	126
5.3. El poder y el deber éticos en los actos jurídico-sociales...	133
Bibliografía.....	
141	

Cap. VI: Conexiones entre valor y ser.....
143

6.1. Planteamiento de la cuestión.....	
144	
6.2. Precedencia del ser sobre el valor.....	147
6.3. Los límites de los valores morales.....	152
6.4. Los valores y Dios.....	155
6.4.1. Antinomias de los valores.....	155
6.4.2. Los dos lados de la motivación moral.....	157
6.4.3. De los valores morales al Ser infinito.....	159
6.4.4. Respuestas a las antinomias.....	163
Bibliografía.....	167

Cap. VII: De la Fenomenología a una teoría de la persona (Edith Stein) y una Axiología de la persona (Scheler).....
169

7.1. Edith Stein y su teoría de la persona.....	169
7.1.1. La trayectoria de Edith Stein.....	169
7.1.2. De la conciencia de objeto al ser efectivo.....	174

7.1.3. El yo fenomenológico y la persona.....	177
7.1.4. Motivación temporal y motivación histórica.....	181
7.1.5. Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu.....	184
7.1.6. Los caminos para el conocimiento de Dios.....	187
7.2. Exposición histórico-sistemática sobre el valor de la persona.....	190
7.2.1. El valor de la persona en Max Scheler y complementos..	190
7.2.2. El valor de la persona: ser fin en sí.....	194
7.2.3. Implicaciones para la praxis.....	196
Bibliografía.....	199
 Cap. VIII: Significados éticos.....	 201
8.1. Conexiones entre el deber, lo correcto y lo bueno.....	203
8.2. El componente prescriptivo de los adjetivos morales....	213
Bibliografía.....	221