

JUAN MIGUEL PALACIOS

# BONDAD MORAL E INTELIGENCIA ÉTICA

NUEVE ENSAYOS DE  
LA ÉTICA DE LOS VALORES

**EE**  
ENCUENTRO

FILOSOFÍA



Ensayos 353

Filosofía

Serie dirigida por Agustín Serrano de Haro

**JUAN MIGUEL PALACIOS**

# **Bondad moral e inteligencia ética**

**Nueve ensayos de la ética de los valores**



© 2008

Juan Miguel Palacios

y

Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - [www.o3com.com](http://www.o3com.com)

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

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a: Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.<sup>a</sup> - 28043 Madrid Tel. 902 999 689

[www.ediciones-encuentro.es](http://www.ediciones-encuentro.es)

*ajduvnaton frovnimon ei\nai mh; o[nta ajgaqovn* (Arist., *Eth. Nic.* VI, 12, 1144 a 36)

*Mores perducunt ad intelligentiam* (S. Aug. *In Ioh.* XVIII, 7)

ÍNDICE

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| Prólogo .....                                                        | 9   |
| I. Ética material y ética empírica: Kant y Scheler .....             | 15  |
| II. Brentano en las inmediaciones del valor .....                    | 31  |
| III. El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica ..... | 45  |
| IV. Preferir y elegir en la ética de Scheler .....                   | 69  |
| V. La ética de García Morente .....                                  | 87  |
| VI. Zubiri ante el problema del valor .....                          | 107 |
| VII. La escuela ética de Lublin y Cracovia .....                     | 115 |
| VIII. Memoria de Dietrich von Hildebrand .....                       | 133 |
| IX. Los motivos de la acción moral en la ética de Josef Seifert      | 141 |
| PRÓLOGO                                                              |     |

Hay una paradójica evidencia a la que se ha rendido la filosofía desde la Antigüedad: que la bondad moral de un hombre requiere su conocimiento de cómo debe obrar, mas la verdad de ese conocimiento presupone, a su vez, en alguna medida, la bondad moral de aquél. Aristóteles la resumía así: «...no es posible ser bueno en sentido propio sin prudencia, ni prudente sin virtud ética»<sup>1</sup>.

Bondad moral e inteligencia ética se condicionan, pues, mutuamente. Cada una resulta condición necesaria de la otra. Pero no suficiente. Para ser moralmente bueno no basta, desde luego, como quería Sócrates, conocer con verdad lo que se debe hacer: *video meliora proboque, deteriora sequor*, hace decir Ovidio a su Medea<sup>2</sup>. Pero tampoco basta que un hombre sea bueno para que su conocimiento moral sea verdadero: *cuiusvis hominis est errare*, clamaba Cicerón ante el Senado<sup>3</sup>.

Este libro no trata de la influencia de la bondad moral en el recto ejercicio de la inteligencia ética, sino, al revés, de la verdad del conocimiento ético como exigencia de la bondad moral de su sujeto.

<sup>1</sup> Cf. *Aristotelis Ethica Nicomachea* VI, 13, 1144 b 31-32.

<sup>2</sup> Cf. *P. Ovidii Nasonis Metamorphoseon* liber VII, 20-21.

<sup>3</sup> Cf. *M. T. Ciceronis Philippica* XII, 2, 5.

También el hombre bueno se encuentra ante el problema de la verdad o falsedad de sus principios prácticos de índole moral y en busca de un criterio para reconocerlas. Y esa verdad o falsedad poseen, por su parte, una naturaleza sumamente enigmática, pues las proposiciones a que corresponden no se refieren ya a lo que es o no es, sino más bien a lo que debe o no debe ser.

La creciente conciencia filosófica de la profunda heterogeneidad del ser y el deber ser ha permitido a la filosofía moral advertir cada vez con mayor claridad las dificultades que entraña el pretender fundar lo que debe ser en lo que es. En efecto, tanto si esto último se

toma simplemente como aquello que algo es de hecho, cuanto si se concibe como un fin que ese algo realmente posee, no se ve por qué lo que eso debe ser ha de tener que derivarse de esto. La crítica moderna de la ética fundada metafísicamente ha nacido ante todo de esa toma de conciencia y ha empujado a la filosofía a buscar una nueva solución al problema de la fundamentación de la ética.

Kant llevó este problema con mucha coherencia a la insoslayable disyuntiva de la ética material o la ética formal: o la materia determina la forma, o la forma determina la materia de los principios prácticos que componen la ética. Con el primer teorema de su *Crítica de la Razón Práctica*<sup>4</sup> pretendió demostrar, por una parte, que todo principio práctico material tiene que ser forzosamente empírico y carecer por ello de la objetividad que parece exigida por toda ley propiamente moral. Y supuso, por otra, que no cabe más ética material que la que se presenta en las diversas formas de las denominadas ética de bienes y ética de fines recibidas de la tradición clásica, cuya fundamentación creyó haber criticado de modo concluyente y definitivo. De modo que, pensando cegada toda posibilidad de una ética material, no veía más vía practicable para una ética propiamente dicha que la que ofrece la constituida por principios meramente formales. Y el más alto de ellos, el imperativo categórico por excelencia, no podía ser otro que el de obrar según principios prácticos subjetivos o máximas simplemente capaces de universalidad, es decir, de la forma que es propia de los principios prácticos objetivos o leyes.

<sup>4</sup> Cf. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 38-40 (Ak V, 21-22).

La nueva ética de los valores que representa Scheler acoge sin reserva alguna la crítica kantiana de la ética de bienes y de fines, mas rechaza asimismo sin ambages toda ética formal. A Scheler le parece que la ética de Kant está fundada en una serie de latentes supuestos no discutidos que es preciso poner a la luz del día y examinar abierta y objetivamente. En la observación introductoria a su obra mayor<sup>5</sup> enumera hasta ocho y, aunque en ella la crítica de la ética de Kant es sólo un objetivo secundario, el cuerpo de esa obra se encuentra en buena parte vertebrado por la discusión y refutación ordenada y explícita de cada uno de ellos.

Pero Scheler no acepta tampoco la presunta disyuntiva kantiana de la ética de bienes o fines y la ética formal. Para éste el rechazo de la ética formal no fuerza en modo alguno a defender una ética de bienes o de fines: cabe también una ética material, pero no de los bienes o los fines, sino de los valores; es posible, como dice en su lengua, *eine materiale Wertethik*.

Mas lo que hace posible esta nueva fundamentación de una ética material no es tan sólo el descubrimiento del abigarrado mundo de las cualidades de valor y de sus variadas relaciones; pues estas cualidades, por peculiares que sean, requieren como cualesquiera otras sustratos o portadores en los que darse —aquí, bienes y males—, muchas veces cambiantes y sensibles, cuyo modo de ser y de ser conocidos haría realmente imposible

asentar sobre ellos un saber objetivo. Sin embargo, a pesar de esa condición esencial de su realización y su conocimiento, la sorprendente y reiterada evidencia de que esas cualidades en sí mismas parecen sustraerse a las vicisitudes ontológicas y gnoseológicas de los seres que las portan lleva al descubrimiento de una singular independencia — en el orden del ser y en el del conocer— del mundo de los valores respecto del mundo de los bienes en que aquellos se dan. Y es precisamente esa independencia o transcendencia de aquél respecto de éste la que permite concebir la axiología o ciencia de los valores como un saber objetivo y suficiente para asentar sobre él no pocas disciplinas y, entre ellas, la ética.

<sup>5</sup> Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Einleitende Bemerkung, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Francke Verlag/Bern-Bouvier Verlag/Bonn, 1954-1997, 15 vols. (citado en adelante como *GW*), 2, 29-31. Hay traducción española en: Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción de Juan Miguel Palacios. Tercera edición revisada. Caparrós Editores, Madrid, 2001, 758 pp.

Ya en el primer capítulo de la sección primera de su obra capital, se apresura Max Scheler a anunciar al lector esta importante nueva: «De todo lo dicho se desprende que hay *auténticas* y *verdaderas* cualidades de valor que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen sus *particulares* relaciones y conexiones, y que, ya como *cualidades* de valor, pueden ser, por ejemplo, más altas y más bajas, etc. Pero, si tal es el caso, puede también haber entre ellas un *orden* y una *jerarquía*, independientes de la existencia de un *mundo de bienes* en el cual se manifiesten, y también independientes del movimiento y las modificaciones que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia y, para cuya experiencia, aquellos son a priori»<sup>6</sup>.

En el último siglo han sido, ciertamente, muy diversas las filosofías que han pretendido hallar en una teoría del valor el suelo firme tenazmente buscado para la fundamentación del saber moral: las éticas de los valores psicologista, de la «teoría del objeto», neokantiana, neofichteana, intuicionista británica, incluso neoescolástica, han compartido esa convicción. Pero ha sido sin duda en el seno del movimiento fenomenológico iniciado por Husserl donde se han producido los más sugestivos y profundos ensayos de hallar así solución a las cuestiones relativas a la fundamentación de la ética. Algunos de esos ensayos vienen aquí a consideración. Y, como se verá, todos suponen el recurso a la noción y a la ciencia del valor, sin pretender por ello sustraerse al patente carácter problemático que una y otra presentan.

<sup>6</sup> Op. cit., Erster Teil, I, 1 (*GW* 2, 37-38).

En nuestros días la situación respecto de los valores y la ética fundada en ellos resulta realmente sorprendente. Ya no se habla tan sólo de valores bursátiles. Ahora también los pedagogos ensayan desde sus tarimas la educación en valores, los políticos apelan desde sus escaños a los valores constitucionales, los comités de ética disciernen en los

hospitales los valores que han de respetarse en la actividad clínica, los filósofos de la ciencia se reúnen en sus institutos para cavilar sobre la relación de ésta con los valores, los colectivos feministas reivindican en sus foros la consideración de la dependencia entre valores y «género», hasta los sacerdotes exhortan desde sus ambores a la realización de los valores del Reino... Y, sin embargo, esta ubicua y recurrente alusión a los valores y a sus exigencias va acompañada a la vez de un clamoroso y tenaz silencio filosófico acerca de la naturaleza y el conocimiento de esos singulares objetos, al parecer tan importantes y omnipresentes.

Las páginas que dan cuerpo a este libro han nacido de la necesidad de poner esas cosas de que tanto se habla en la tela de juicio de la filosofía.

Juan Miguel Palacios (*Universidad Complutense*)

## I

### ÉTICA MATERIAL Y ÉTICA EMPÍRICA: KANT Y SCHELER

O, mejor, Scheler y Kant, pues, evidentemente, cuando en pleno verano de 1874 vio la luz Scheler en la riente capital del reino de Baviera hacía ya setenta años que el viejo pensador de Königsberg había cerrado sus ojos en un gélido invierno de esa adusta ciudad de la Prusia oriental, casi a orillas del Báltico. Pero su pensamiento no había muerto con él; en esos setenta años había servido primero de acicate al grandioso y veloz desarrollo de las filosofías del llamado idealismo alemán, había pasado luego a ser denostado y arrumbado por el cientificismo y el materialismo de mediados de siglo, y, finalmente, empezaba a ser restaurado y reinterpretado en los círculos neokantianos de Marburgo y de Baden, para pronto cobrar nueva y amplia vigencia en la Alemania de los últimos lustros del siglo XIX.

Con algunos matices, puede decirse que la de Kant fue la primera filosofía a la que se sintió próximo Scheler antes de toparse con la naciente fenomenología de Husserl. Él mismo lo relataba así veinte años después en un escrito suyo titulado *La Filosofía Alemana del Presente*: «Cuando, en el año 1901, el autor conoció por primera vez personalmente a Husserl en una sociedad que H. Vaihinger había fundado en Halle para los colaboradores de los ‘Kant-Studien’, se produjo una conversación filosófica que tuvo como tema el concepto de intuición y de percepción. El autor, insatisfecho de la filosofía kantiana, a la que había estado próximo hasta entonces (precisamente por esa razón había retirado ya de las prensas una obra medio impresa sobre lógica), había llegado a la convicción de que el contenido de lo dado originariamente a nuestra intuición es mucho más rico que aquello que se abarca de ese contenido mediante procesos sensibles, sus derivados genéticos y sus formas de unidad lógicas. Cuando expresó esa opinión ante Husserl y dijo que veía en esa evidencia un nuevo principio fructífero para la construcción de la filosofía teórica, Husserl repuso al punto que él también había propuesto, en su nueva obra sobre lógica de inmediata aparición, una ampliación

*análoga* del concepto de intuición a la llamada ‘intuición categorial’. De ese momento proviene el vínculo espiritual que en el futuro se dio entre Husserl y el autor y que para el autor ha sido tan sumamente fructífero»<sup>1</sup>.

Pero incluso en sus escritos ya fenomenológicos el pensamiento de Kant siguió constituyendo siempre para Scheler una fundamental filosofía de referencia en los diversos campos de su labor teórica: la lógica, la teoría del conocimiento, la filosofía de la vida, la psicología, la antropología filosófica, la metafísica, la teoría de los valores, la sociología del saber, la filosofía social y política, la filosofía de la religión o la filosofía de la historia. Una señal muy elocuente de ello es el hecho de que, tras su inesperada muerte a mediados de 1928, Herbert Rüssel, su último asistente, encargado de poner en orden su biblioteca, pudo encontrar en ella hasta veinte distintos ejemplares de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, con muchísimas páginas arrancadas de éstos, seguramente para servirse de ellas en múltiples lecciones y conferencias<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Max Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (GW 7, 308).

<sup>2</sup> Cf. Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1980, p. 113.

Pero fue realmente el campo de la ética donde la discusión de Scheler con Kant se hizo más sostenida y sistemática. Ciertamente es que su obra capital —El *Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*<sup>3</sup>— no pretende principalmente ser, como a veces se dice, una crítica de la ética formal de Kant, sino ante todo una nueva fundamentación de la ética levantada sobre la base de una teoría de los valores. Mas, ya en el prólogo de su primera edición, expresa Scheler su convicción de que «la ética de Kant —y la de ningún otro de los filósofos modernos— es la que representa, hasta el día de hoy, lo *más perfecto* que poseemos, no en las formas de la concepción del mundo o de la conciencia de una fe religiosa, pero sí en la de la evidencia más estricta y científica que cabe en la ética filosófica»<sup>4</sup>. «Estoy convencido —declara, sin embargo, a continuación— que este coloso de acero y bronce obstaculiza a la filosofía el camino hacia una *doctrina* concreta, evidente y al mismo tiempo independiente de toda positiva experiencia psicológica e histórica *de los valores morales*, de su *jerarquía* y de las *normas* que reposan en esta jerarquía; con lo que, al mismo tiempo, impide toda incorporación de los valores morales a la vida del hombre sobre la base de una verdadera evidencia»<sup>5</sup>.

De la obra ética de Kant, Scheler acoge como definitiva y sin reserva alguna su crítica de las éticas materiales de bienes y de fines recibidas de la tradición clásica, pero, como decíamos en el Prólogo, rechaza con no menor firmeza su ética formal, pues considera que ésta se halla fundada en una serie de latentes supuestos no discutidos que es preciso poner a la luz del día y criticar abierta y objetivamente. En la «Observación introductoria» con que se abre la primera parte de su obra mayor cataloga hasta ocho, y la discusión sistemática de cada uno de ellos vertebralmente, ciertamente, en buena medida el

cuerpo de esa obra.

<sup>3</sup> Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (GW 2).

<sup>4</sup> Op. cit. (GW 2, 9).

<sup>5</sup> Op. cit. (GW 2, 30).

Pues bien, de esos ocho supuestos, vamos a referirnos aquí solamente al segundo, que es a mi parecer el que da fundamento a toda la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant. Dicho supuesto, en palabras de Scheler, reza de esta suerte: «Toda ética material es necesariamente sólo de validez empírico-inductiva y *a posteriori*; solamente una ética formal es *a priori* y de certeza independiente de la experiencia inductiva»<sup>6</sup>.

¿Es realmente ésta una tesis aceptada por Kant sin discusión? En modo alguno, como vamos a ver a continuación.

\* \* \*

Para poder abordar sus dos problemas capitales: el de si hay o no hay realmente principios morales y, en caso afirmativo, el de cómo es que puede haberlos, —es decir, para examinar los problemas de la realidad y del fundamento de las denominadas leyes prácticas—, la Analítica de la razón pura práctica de Kant tiene, naturalmente, que proponerse antes la cuestión de qué es propiamente una ley práctica, qué propiedades tiene, en qué difiere de otras posibles clases de principios prácticos e, incluso, cuál habría de ser el contenido de la más alta de ellas. Determinar primero todo esto, y asentar luego suficientemente la afirmación de su realidad, es todo lo exigido por lo que en términos lógicos se llama su «exposición». Descubrir además las condiciones de su posibilidad o, lo que es lo mismo, justificar su validez objetiva, sería ya lo requerido por lo que da en llamarse su «deducción». Como ya había hecho en las postreras páginas de su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, también en las del primer capítulo de esta Analítica Kant reconoce con toda claridad que lograr esto último no resulta posible, si bien al menos lo primero está ya conseguido: «La *exposición* del supremo principio de la razón práctica está ya hecha —escribe—, es decir, que primeramente se ha mostrado lo que contiene, que él subsiste por sí mismo enteramente *a priori* e independientemente de principios empíricos, y luego en qué se distingue de todos los demás principios prácticos. Con la *deducción*, es decir, la justificación de su validez objetiva y universal y el discernimiento de la posibilidad de semejante principio sintético *a priori*, no se puede esperar que vaya tan bien...»<sup>7</sup>, etc., etc.

<sup>6</sup> Loc. cit.

Pues bien, en el mismo comienzo de esa exposición, Kant define la ley moral o ley práctica como un principio práctico objetivo; y luego, en los teoremas III y IV de su Analítica, demuestra la verdad de dos proposiciones directamente relativas a aquélla: que

todo principio práctico objetivo es formal, y que todo principio práctico objetivo supone una voluntad autónoma y es, por consiguiente, incompatible con cualquier voluntad heterónoma. Mas la demostración de estas dos proposiciones está fundada ya en la de otras, referidas, no a los principios prácticos objetivos, sino a los principios prácticos que llama materiales, de los que, por su parte, se ocupan los teoremas I y II, así como la consecuencia de este último, de dicha Analítica. Y en estos se pretende demostrar la verdad de las cuatro proposiciones siguientes: todo principio práctico material es empírico; ningún principio práctico material es ley práctica; todo principio práctico material es de una misma clase: la de los principios subordinados al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia; y, finalmente, todo principio práctico material pone el fundamento de determinación de la voluntad en la facultad de apetecer inferior.

<sup>7</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, 80 (Ak V, 46).

De estas cuatro proposiciones vamos a considerar aquí exclusivamente la primera, expuesta en la primera mitad del teorema I, en la que se pretende tan sólo enunciar con verdad que a todos los principios prácticos que son materiales les corresponde asimismo ser principios empíricos. Y para no distraernos de este preciso objeto de nuestra atención filosófica, vamos a prohibirnos rigurosamente desviarla de él para transitar al examen de una presunta consecuencia que la verdad de este enunciado podría contribuir a fundar lógicamente y que es ya la expresada, no por esta primera, sino por la segunda proposición mentada, a la que se refiere la segunda mitad de este mismo teorema, a saber: que ningún principio práctico material puede ser realmente un principio práctico objetivo, esto es, una ley práctica, o, como hoy solemos decir, una ley moral. Si esto puede en verdad inferirse de aquello y, en ese caso, cómo, es cosa de que aquí no vamos a tratar.

Se trata, pues, ahora de examinar tan sólo si la índole de «empíricos» se dice con verdad de todos los principios prácticos llamados materiales. Ni ello ni lo contrario muestra ser, en principio, evidente de suyo. Para poder saberlo no cabe, por lo tanto, otro recurso que la demostración. Y ella exige dos cosas: determinar primero con toda exactitud qué es un principio práctico empírico y qué un principio práctico material; y dar después con un razonamiento que permita realmente inferir como conclusión la tesis considerada.

Vengamos a la primera, y preguntémonos, en primer lugar, qué es un principio práctico empírico. Es cosa manifiesta que este posible predicado de un principio práctico —el de ser empírico— no pretende aludir a una propiedad intrínseca de dicho principio, y que alude más bien a una mera denominación extrínseca de éste referida al origen o procedencia del conocimiento que tenemos de él. Pues, en efecto, en relación con el conocimiento de éste o cualquier otro género de principios, podemos ciertamente preguntarnos: ¿cómo lo hemos obtenido?

Kant comienza su Introducción a la *Crítica de la Razón Pura* asegurando que hay sólo

dos maneras de obtener un conocimiento: a partir de la experiencia o con independencia de ella; o, como asimismo dice en expresión latina, *a posteriori* o *a priori*. Mas precisa enseguida que lo significado por estas expresiones no coincide exactamente con lo que significan las de empírico y puro. «En lo que sigue —dice— entenderemos por conocimientos *a priori* no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino *absolutamente* de toda experiencia. A estos opónense los conocimientos empíricos, o sea los que no son posibles más que *a posteriori*, es decir, por experiencia. De entre los conocimientos *a priori* llámanse *puros* aquellos en los cuales no se mezcla nada empírico. Así, por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición *a priori*, pero no es pura, porque el de cambio es un concepto que no puede ser sacado más que de la experiencia»<sup>8</sup>. Así, pues, frente al conocimiento *a posteriori* o empírico, hay que distinguir dos clases de conocimiento *a priori*: el puro y el no puro. Y lo característico de este último es que, siendo en sí mismo absolutamente independiente de toda experiencia, supone sin embargo conceptos que no son enteramente ajenos a la experiencia, como le ocurre, por ejemplo, al principio de causalidad al incluir el concepto de cambio.

Pues bien, al decir de Kant, el conocimiento práctico del hombre entraña necesariamente conceptos de esta índole y no puede por ello ser *a priori* puro, sino sólo *a priori* no puro, por muy dotados de un carácter universal e incondicionado que se muestren a éste los imperativos de la moralidad. Por eso para Kant la filosofía práctica no puede formar parte de la filosofía transcendental. En efecto, pergeñando la idea de esta ciencia, Kant escribe al final de esa misma Introducción a su primera *Crítica*: «El principal cuidado que hay que tener en la división de una ciencia semejante es que no ha de entrar en ella ningún concepto que contenga algo de empírico; esto es: que el conocimiento *a priori* sea enteramente puro. Por eso, aunque los principios supremos de la moralidad y los conceptos fundamentales de la misma son conocimientos *a priori*, no pertenecen sin embargo a la filosofía transcendental; porque si bien no ponen como fundamento de sus prescripciones los conceptos de placer y displacer, de apetitos e inclinaciones, etc., que son todos de origen empírico, sin embargo, en el concepto del deber, como obstáculo que ha de ser superado, o como excitante que no ha de convertirse en motivo, tienen que introducirlos necesariamente en la construcción del sistema de la moralidad pura. Por eso la filosofía transcendental es una filosofía de la razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 2-3.

Así, pues, el contenido de los conceptos entrañados en ellos hace que exista en todo principio práctico —sea material o formal— alguna relación, por lejana que sea, con lo empírico. Pero, sentado esto, ello en manera alguna decide todavía la cuestión de si el conocimiento de los principios prácticos materiales es empírico y *a posteriori*, o más

bien *a priori* aunque no puro. Lo que aquí se pregunta es si el conocimiento mismo de esos principios procede o no procede de la experiencia, es decir, si está o no está fundado en datos obtenidos por los sentidos externos o internos. Sólo en el primer caso tales principios podrían reputarse como empíricos.

Consideremos ahora, en segundo lugar, qué es un principio práctico material.

«*Principios prácticos* —dice Kant— son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad»<sup>10</sup>. Todos son, pues, expresión de juicios universales referidos a la conducta libre. Ahora bien, en la lógica clásica se suele distinguir habitualmente entre la materia y la forma del juicio. La materia de un juicio son sus extremos: el sujeto y el predicado; su forma, la manera en que éstos se hallan relacionados en él. «A todo juicio —se lee en la *Lógica* de Kant— le pertenecen como ingredientes esenciales del mismo una *materia* y una *forma*. La *materia* consiste en los conocimientos dados y vinculados en el juicio por la unidad de la conciencia; la *forma* del juicio, en la determinación del modo y manera en que las diversas representaciones en cuanto tales pertenecen a una conciencia»<sup>11</sup>. Como, por una parte, se trata aquí de juicios de naturaleza práctica, que se expresan en proposiciones normativas, la materia de dichos juicios no puede ser otra que lo que esas proposiciones normativas ordenan, permiten o prohíben hacer a los sujetos libres que se encuentran sometidos a ellas. Y como, por otra, se trata de juicios que, por tener la índole de principios, siempre son universales, la forma que les es propia es la universalidad con que lo ordenan, permiten o prohíben. Así, pues, igual que los teóricos, todo principio práctico posee materia y forma: ordena, permite o prohíbe algo —y esto es su materia—; y lo hace además universalmente —y esto es la forma de él—.

<sup>9</sup> Op. cit., B 28-29/A 14-15.

¿Qué es, entonces, lo que hace, según Kant, material o formal a un principio práctico? No el que tenga o no tenga materia o forma, pues todos tienen ambas cosas, sino el que halle precisamente en la índole de su materia, o en la índole de su forma, la razón de su condición de principio. En un principio práctico material es la materia la que determina su forma de principio; en un principio práctico formal, es la forma la que determina su contenido o materia. O, si hemos de hablar, como aquí va a hacer Kant, en términos de motivación, habremos de decir: un sujeto volente no se determina por un principio práctico material porque se determine a querer una materia, pues eso lo hace siempre, sino porque halla precisamente en la índole misma de esa materia la razón para determinarse a quererla. En la Observación I al teorema IV de esta Analítica, Kant lo precisa de manera inequívoca: «es innegable —dice— que todo querer ha de tener asimismo un objeto y con ello una materia; pero ésta no por eso es precisamente el fundamento de determinación y la condición de la máxima...»<sup>12</sup>. Dicho sencillamente: querer según principios prácticos materiales es tanto como querer algo en razón de alguna propiedad que tiene ese algo.

<sup>11</sup> *Logik*, § 18 —Ak IX, 101—.

Pasemos ya, por fin, a examinar el razonamiento ofrecido por Kant como demostración de que todo principio práctico material tiene que ser empírico.

Como acabamos de decir, querer según principios prácticos materiales es siempre querer algo en razón de alguna propiedad que tiene ese algo. Ahora bien, al parecer de Kant, la única manera que tiene cualquier algo de convertirse en razón suficiente para ser o no ser querido por su índole propia es por la mediación de la resonancia sentimental que la representación de su venida a la realidad gracias al volente halla en la facultad afectiva de éste. Y esa resonancia sentimental no puede ser otra que la de un sentimiento de placer, de displacer o, finalmente, de indiferencia hedónica prometido por su realidad.

Puesto que aquello de que aquí se trata es del origen del conocimiento de los principios prácticos materiales, Kant se pregunta ahora: ¿cómo puede obtener el sujeto volente el conocimiento de la resonancia sentimental placentera, displicente o indiferente que le promete la venida al ser gracias a él de ese algo si lo quiere? La respuesta es palmaria: con plena independencia de que ese algo sea un estado de cosas de la más crasa índole sensible o de la más sublime condición intelectual —lo cual aquí no importa en absoluto—, es sólo *a posteriori*, por experiencia interna, como el sujeto puede obtener el conocimiento de si la realización de ese algo sensible o intelectual le promete efectivamente placer o displacer o le deja indiferente al respecto. Así, pues, todo principio práctico material, en la medida en que se funda en esto, implica necesariamente esa experiencia y es, en esta medida, un principio empírico.

Oigamos cómo lo manifiesta el propio Kant, vertido al castellano: «Entiendo por materia de la facultad de apetecer un objeto cuya realidad es apetecida. Ahora bien, si la apetencia de ese objeto precede a la regla práctica y es la condición para hacerse de ella un principio, entonces digo (*primeramente*): ese principio es entonces siempre empírico. Pues el fundamento de determinación del albedrío es entonces la representación de un objeto y aquella relación de ésta con el sujeto mediante la cual la facultad de apetecer es determinada a la realización del mismo. Mas semejante relación con el sujeto se llama el *placer* en la realidad de un objeto. Por tanto tenía éste que ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del albedrío. Mas de ninguna representación, sea la que fuere, puede conocerse *a priori* si estará unida con *placer* o *displacer* o si será *indiferente*. Luego en semejante caso el fundamento de determinación del albedrío tiene que ser siempre empírico, y con ello asimismo el principio práctico material que lo presuponía como condición»<sup>13</sup>.

Querer —pensaba Kant— es ser, mediante representaciones, causa de la realidad del objeto de esas representaciones. Y es evidente que no se puede querer sin querer algo, y que ese algo es por de pronto un estado de cosas no dado todavía en la realidad que se halla meramente representado. Quererlo es precisamente pretender hacerlo venir al ser

gracias a la causalidad eficiente del sujeto volente.

<sup>13</sup> Op. cit. 38-39 (Ak V, 21).

Ahora bien, además de la representación de lo querido, ¿qué otra cosa puede necesitar el arbitrio del volente para poder determinarse a sí mismo a querer lo representado? Ya hemos oído responder a Kant de manera inequívoca: además de «la representación de un objeto», el fundamento de determinación (*der Bestimmungsgrund*) del albedrío es «aquella relación de la representación con el sujeto mediante la cual la facultad de apetecer es determinada a la realización del mismo». ¿De qué relación se trata? Kant también nos lo ha dicho de modo terminante: «semejante relación con el sujeto se llama el *placer* en la realidad de un objeto».

Y henos ya situados ante el *nervus probandi* de la demostración de esta primera tesis de su primer teorema: «Mas de ninguna representación, sea la que fuere, puede conocerse *a priori* si estará unida con *placer* o *displacer* o si será *indiferente*». Pues, evidentemente, sin hacer esa consulta introspectiva a los actos de la facultad afectiva del hombre, que él da en llamar «sentimiento de *placer* y *displacer*», ¿cómo cabría saber si la idea de realizar este o aquel estado de cosas representado nos resulta atractiva, repulsiva o nos deja indiferentes? Esa indispensable consulta supone, pues, el forzoso recurso a la experiencia de nuestro sentido interno, y el conocimiento que éste nos proporciona es indudablemente, en lo que hace a su origen, *a posteriori*.

La conclusión que de ello infiere Kant es lógicamente impecable: «Luego en semejante caso el fundamento de determinación del albedrío tiene que ser siempre empírico, y con ello asimismo el principio práctico material que lo presuponía como condición».

Si aún fuera necesario expresar este razonamiento filosófico en menos y más simples palabras, cabría todavía resumirlo de manera tan llana como ésta: Cuando alguien se determina a querer o no querer algo en razón de alguna propiedad que tiene ese algo, se determina a obrar según un principio (máxima) que se forma a partir de la experiencia. Pues la adopción de esa máxima presupone el conocimiento de aquella propiedad y del eco que ella encuentra en su afectividad y, al menos este último, sólo puede conocerse empíricamente.

\* \* \*

Este es, sin embargo, uno de los fundamentales sustentáculos de ese coloso de acero y bronce de que hablaba Max Scheler, que, por obra de Kant, ha cerrado el camino a la ética filosófica, estorbando asimismo con ello un progreso realmente fundado de la vida moral de nuestro tiempo. ¿Qué razón filosófica poseería fuerza suficiente para la remoción de ese pesado obstáculo?

Creo que, en este punto, Max Scheler ha aducido sustancialmente una, que sólo voy a presentar aquí de modo muy sumario e interrogativo. ¿No es un error de Kant el pensar que una determinada propiedad del objeto representado como prácticamente posible para nuestra voluntad *sólo* puede convertirse en fundamento de determinación de nuestro albedrío *si provoca en nosotros un eco afectivo* que, a su vez, nos mueve a querer —«placer práctico» lo llamaría Kant— la realidad de ese objeto? ¿No es acaso —esto sí— algo que Kant ha admitido sin más, sin un examen suficiente de ello, influido por ciertos pensadores de la Ilustración británica o escocesa, como John Locke o David Hume? ¿No podría esa propiedad misma, sin la mediación de dicho eco, en la medida en que es conocida, movernos, en razón de su intrínseco encanto, a querer la realidad del objeto que la tiene? Pero esto ¿no exigiría que esa propiedad no fuera una cualidad, por así decirlo, meramente fáctica, del género de las llamadas cualidades sensibles secundarias o primarias, sino una cualidad de índole muy peculiar a la que le fuera esencialmente anejo un «deber ser» ideal; es decir, que se tratara de una cualidad de valor (*Wertqualität*)?

Que esto es en realidad lo que sucede es lo que ha pretendido mostrar Scheler discutiendo de manera metódica sólo una consecuencia que habría de seguirse necesariamente de esa tesis de Kant. Pues, desde luego, si las cosas fueran como Kant supone, el carácter valioso, disvalioso o indiferente que nos presentan indudablemente los posibles objetos de nuestro querer no sería sino mero trasunto de los estados de placer o displacer que nos promete su realización; estos estados serían, por lo tanto, lo más originario y fundarían en último término el presunto valor que presentan las cosas que los producen. Pues bien, en este punto, la hazaña filosófica intentada por Scheler contra Kant es la de conseguir poner patentemente ante los ojos que nos es esto en verdad lo que sucede, sino más bien lo contrario: que lo que, con total evidencia, se revela como lo realmente más originario son esas peculiares cualidades de valor, ignoradas por Kant, no los estados sentimentales que les corresponden; y que es más bien la índole de estas cualidades la que determina y circunscribe los fenómenos afectivos y conativos que podemos vivir cuando nos representamos o traemos al ser aquello que las tiene. Y Scheler ha creído conseguir todo esto recurriendo tan sólo justamente a esa singular intuición de que le hablara Husserl en su encuentro de Halle, es decir, a la llamada experiencia fenomenológica.

Sólo un estudio leal y minucioso del *Formalismo* de Scheler —y, en particular, de las densas páginas de su sección V que se hallan bajo el rótulo de «Valor y placer»<sup>9</sup>— podrá decirnos si lo ha conseguido. Mas supongamos que haya sido así. ¿Pretende Scheler contradecir con ello la mencionada conclusión de Kant de que todo principio práctico material tiene que ser empírico? En modo alguno; más bien lo contrario. Pues, como él mismo escribe en la primera línea de la segunda parte de ese libro: «Toda clase de conocimiento radica en la experiencia. Y también la ética tiene que fundarse en la ‘experiencia’»<sup>10</sup>. En este punto, lo único que Max Scheler cree haber conseguido, frente

a Kant, es identificar el verdadero objeto de esa experiencia básica y, en razón además de la singularísima naturaleza de éste, descubrir y anunciar sus ambiciosas posibilidades en el arduo terreno de la fundamentación de la ética.

<sup>9</sup> Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (GW 2, 248-259).

<sup>10</sup> Op. cit. (GW 2, 173). II

## BRENTANO EN LAS INMEDIACIONES DEL VALOR

El singular opúsculo de Franz Brentano —que Ortega califica de folleto genial— *Sobre el Origen del Conocimiento Moral* nació de una conferencia «acerca de la sanción natural de lo justo y lo moral» pronunciada por su autor en la Sociedad Jurídica de Viena. Esa conferencia, ilustrada con numerosas e importantes notas y seguida de un apéndice sobre un tema lógico, salió a la luz en Leipzig en 1889 bajo el título de *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. De ese opúsculo hizo luego Oskar Kraus una segunda edición en 1921, que apareció como primer volumen de la edición póstuma de las obras de Brentano emprendida por la «Philosophische Bibliothek» de la editorial Felix Meiner; en ella antepone una introducción, reduce algunas notas de la primera, suprime aquel apéndice —que luego fue agregado a los del segundo tomo de la *Psicología desde el Punto de Vista Empírico*— y añade ocho nuevos relacionados con el tema de la obra, extraídos de cartas y dictados de su autor. Finalmente, en 1934, el mismo Oskar Kraus publicó una tercera edición de dicho opúsculo recuperando todas las notas de la primera —a excepción de sendas partes de tres de éstas, que fueron a parar a *Verdad y Evidencia*—, interpolando en ellas numerosas «notas del editor» acerca del genuino sentido de la doctrina de Brentano y añadiendo como noveno apéndice unas páginas «sobre el amar y el odiar» dictadas por el autor en 1907. Todas las posteriores ediciones de esa obra han venido reproduciendo esta tercera edición<sup>1</sup>.

Fue, sin embargo, de la segunda de la que hubo de servirse Manuel García Morente para hacer su versión al castellano de ese importante texto, que publicó en Madrid la editorial Revista de Occidente en 1927, precedida de una breve introducción sin firmar redactada seguramente por Ortega (aunque no recogida en sus *Obras Completas*). Además, al frente de cada uno de los párrafos que la componen, introdujo García Morente como título la indicación que figura en el índice del asunto de que trata<sup>2</sup>.

La obra, que consta de un prólogo y cuarenta y nueve párrafos, se deja muy bien dividir en cuatro partes. En la primera, que incluye los trece primeros, se plantea de manera inmejorable el problema del conocimiento de la norma moral. En la segunda, que abarca los párrafos 14 a 22, se introducen algunas consideraciones psicológicas que resultan necesarias para la solución de ese problema. En la tercera, que comprende los párrafos 23 a 36 y constituye sin duda su parte fundamental, se expone sobriamente la original doctrina de Brentano acerca de la esencia y el conocimiento de lo bueno y de lo preferible. Y, por fin, en la cuarta, que va desde el párrafo 37 hasta el

final, se abordan brevemente algunas cuestiones relativas a la ética normativa propiamente dicha.

Ya en el prólogo de su opúsculo señala el propio Brentano lo que le parece constituir el significado esencial y la novedad fundamental de la postura que mantiene en él: «Nadie ha determinado los principios del conocimiento en la ética —dice— del modo como yo, sobre la base de nuevos análisis, los determino aquí. Nadie, sobre todo, de los que han creído deber otorgar al sentimiento una participación en los fundamentos de la moral ha roto tan radical y completamente con el subjetivismo ético»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und Registern versehen von Oskar Kraus. Vierte, mit dem dritten übereinstimmende Ausgabe. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1955 (Reimpresión en 1969).

<sup>2</sup> Hay reciente reedición en: Franz Brentano, *El Origen del Conocimiento Moral*. Traducción de Manuel García Morente. Estudio preliminar de Juan Miguel Palacios. Tecnos, Madrid, 2002.

En el curso lineal y lógicamente impecable del razonamiento que recorre las páginas de ese opúsculo nos vemos llevados por su autor ante el problema de cómo saber si una determinada clase de conducta es moralmente correcta o incorrecta. Este problema nos remite luego al de la conveniencia o inconveniencia de proponerse ciertos fines buenos que no se buscan como medios, pero cuya elección se nos presenta como disyuntiva a la de otros fines que muestran ser también buenos. Y, a partir de esta última cuestión, lo que viene, a su vez, a hacérsenos cuestionable es el sentido mismo del concepto de lo óptimo.

Llamamos óptimo al miembro que consideramos más destacado en la clase de los mejores: óptimo es —como suele decirse— lo mejor de lo mejor. Por tanto, revelar el sentido de lo que es ser óptimo supone previamente considerar qué se entiende en general por ser mejor. Ahora bien, como es obvio, ser mejor es algo que sólo puede pasarse a una cosa buena y sólo en relación con otra cosa buena; y ese algo consiste simplemente en ser más buena que ésta. Comprender, por lo tanto, el sentido que tiene ser mejor presupone, a su vez, entender el sentido que tiene que algo sea bueno. Y hemos así llevados por Brentano ante el concepto fundamental de lo bueno.

En relación con éste, podemos proponernos, por de pronto, dos cuestiones muy diversas. La primera sería la siguiente: ¿qué queremos decir, en general, con la palabra «bueno»? No a qué clases de cosas llamamos buenas o malas, sino más bien qué es lo que pretendemos decir de ellas cuando las llamamos así. Y la otra cuestión, muy diferente, rezaría de esta suerte: ¿cómo hemos obtenido los conceptos de lo bueno y lo malo? A esta última cuestión un filósofo empirista como Brentano no puede contestar más que diciendo que éstas son nociones universales que —como todas las demás— hemos obtenido por abstracción a partir de ciertas experiencias singulares de que esto o aquello es bueno o malo, o de que esto es mejor o peor que aquello otro. Ahora bien, a su vez —

pregunta textualmente Brentano— «¿cómo obtenemos el conocimiento de que algo es bueno o mejor que otra cosa?»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 4.

El modo de proceder empirista de Brentano le lleva consecuentemente a considerar esta segunda cuestión sin entrar previamente en la primera. Y así, ateniéndose al orden de su discurso, el problema del conocimiento de la norma moral nos pone inevitablemente ante la cuestión del origen del conocimiento que podemos tener de que algo es bueno o malo. Y, para responderla, Brentano considera indispensable hacer una incursión en el terreno de lo que él llama la psicología descriptiva, que nos fuerza a ocuparnos con la cuestión de la clasificación de los fenómenos psíquicos.

En efecto, de que algo en particular es bueno o malo tenemos que tener, por de pronto, una representación intuitiva: la cuestión está en saber de qué clase de representación intuitiva se trata. Ahora bien, para Brentano existen sólo dos clases de representaciones intuitivas: las de contenido físico y las de contenido psíquico; y, como se ve por estas expresiones, su diferencia estriba en la diversidad de sus contenidos. Los contenidos de las primeras son de índole física, es decir —como Brentano señala— «se hallan determinados espacialmente en sentido propio»<sup>5</sup>. Contenidos de esta índole son, por ejemplo, el color, la temperatura, el sabor, el tamaño, la figura, el movimiento, etc. Evidentemente la representación que nosotros tenemos de que esto o aquello es bueno o malo no tiene un contenido de esta especie. Tiene entonces, forzosamente, que tenerlo de la otra, es decir, ser más bien una representación intuitiva de contenido psíquico. Contenidos de esta otra especie son, por ejemplo, mi oír, mi querer, mi estar triste, mi dudar, etc., de los que, al mismo tiempo que los vivo, tengo evidentemente una representación intuitiva al darme cuenta de que oigo, de que quiero, de que estoy triste, de que dudo. La representación intuitiva de que esto o aquello es bueno o malo habrá de ser, por tanto, una representación intuitiva de contenido psíquico.

<sup>4</sup> Op.cit., 17. <sup>5</sup> Op. cit., 18.

Pero, así como existen múltiples diferencias en el plano de los llamados contenidos físicos —que permitieron, por ejemplo, a Locke ofrecernos su conocida clasificación de las cualidades secundarias y las cualidades primarias—, así también existen realmente marcadas diferencias en el plano de los llamados contenidos psíquicos, que deben permitir a la psicología descriptiva proponer a su vez una clasificación de los fenómenos psíquicos.

Ahora bien, como es obvio, para hacer una clasificación cualquiera es preciso ser virse de algún criterio de división. ¿Cuál de los seis rasgos característicos de los fenómenos psíquicos —que Brentano ha puesto de relieve en el comienzo del segundo libro de su *Psicología desde el Punto de Vista Empírico*— podrá servir mejor para ello? Será

indudablemente —responde éste— el más fundamental, es decir, la intencionalidad de esos fenómenos, su esencial propiedad de referirse a algo como a su objeto.

En efecto, son las manifiestas diferencias que podemos hallar en los diversos modos de referencia intencional del sujeto al objeto dados en los fenómenos psíquicos las que sirven a Brentano como criterio para clasificar estos fenómenos. Y su clasificación incluye —como es sabido— tres clases fundamentales. «La primera clase —dice Brentano— es la de las representaciones en el más amplio sentido de la palabra»<sup>6</sup>. «La segunda clase es —dice— la de los juicios»<sup>7</sup>, que, en la clasificación tradicional, eran incluidos en aquella primera, merced a una teoría del juicio como relación de representaciones, que Brentano considera muy burda y del todo inaceptable. (Pues, a su entender, juzgar no consiste en modo alguno en reunir representaciones: pensar en un caballo negro no es lo mismo, ciertamente, que juzgar que un caballo es negro. Porque, en el primer caso, existe tan sólo una única referencia intencional, a saber, la del sujeto a un caballo negro como objeto representado; se trata, pues, de una mera representación. Pero, en el segundo, hay, además de esta misma referencia al caballo en cuestión, otra referencia intencional más: la que consiste en aceptar su color, una especie de toma de posición meramente teórica del sujeto respecto de la existencia efectiva de aquél.) Y finalmente, según Brentano, «la tercera clase fundamental es la de las emociones en el sentido más amplio de la palabra»<sup>8</sup>. Esta tercera clase fundamental abarca en una sola a todos los fenómenos apetitivos y los fenómenos afectivos de la segunda y la tercera especies de la clasificación tradicional, tal como ya Descartes —con la expresión de *voluntates sive affectus*— y, en opinión de Brentano, incluso el mismo Aristóteles —con la palabra *o[rexi]*—, habían indicado. ¿Qué es lo que justifica meter unos y otros, por así decirlo, en el mismo saco? Parece justificarlo el que en todos ellos —que entrañan, por de pronto, como los juicios, una primera referencia a un objeto representado— se trata por igual de un estar en pro o en contra de la realidad de ese objeto, tanto si nos parece que somos eficaces para traerlo al ser —como ocurre en los actos volitivos—, como si nos consideramos ineficaces para hacerlo —como sucede en los fenómenos puramente afectivos—. Los hechos psíquicos pertenecientes a esta tercera clase fundamental son por eso denominados de manera indistinta por Brentano emociones, fenómenos de interés o fenómenos de amor y odio.

<sup>6</sup> Op. cit., 20.

<sup>7</sup> Loc. cit.

<sup>8</sup> Loc. cit.

Pues bien, es de notar que, a diferencia de los fenómenos de la primera clase, los de la segunda y la tercera tienen una propiedad que la fina penetración psicológica de Descartes supo ya advertir también. Y esa propiedad consiste en que la que podemos llamar su segunda referencia intencional puede tener, por así decirlo, dos sentidos opuestos: en los juicios, el de aceptar o el de rechazar, es decir, el de afirmar o negar; y,

paralelamente, en las emociones, el de amar u odiar, gustar o disgustar, etc. Se trata, pues, de la singular posibilidad que se da en los fenómenos de esta índole de ofrecer dos opuestas respuestas al objeto en ellos representado. «En la actividad de la representación no hay nada semejante —escribe Brentano—. Puedo, sin duda, representarme cosas opuestas, como blanco y negro; pero no puedo representarme una misma cosa, el negro, por ejemplo, de dos modos opuestos. En cambio, puedo muy bien juzgar de modo opuesto, según que crea en la cosa o la niegue, y puedo también adoptar frente a ella opuestas actitudes emotivas, según que la cosa me agrade o me desagrade»<sup>9</sup>.

Y es precisamente esta singular propiedad la que, a su vez, hace posible a los fenómenos de la segunda y la tercera clase el que sean, por su parte, correctos o incorrectos. En cambio, los fenómenos de la primera clase no pueden realmente serlo. Las meras representaciones no admiten propiamente corrección o incorrección alguna, no pueden ser verdaderas o falsas. Correctos o incorrectos pueden ser, por de pronto, los juicios, en la medida en que han de ser necesariamente verdaderos o falsos. Pues bien, en este punto nos revela Brentano algo fundamental y que tiene para nuestro problema una importancia realmente crucial: «Y cosa parecida sucede, naturalmente, —escribe éste— también en la tercera clase. Una y sólo una de las dos actitudes opuestas —amor y odio, agrado y desagrado— será en cada caso correcta: la otra será incorrecta»<sup>10</sup>.

Del brazo de Brentano somos llevados, pues, ante el paisaje interior de nuestros propios actos de amor y odio y, en general, ante las actitudes de íntima complacencia o displicencia con que nos pronunciamos emocionalmente frente a determinados objetos que nos representamos. Nuestro íntimo estar en pro o en contra de esos objetos habrá de ser, sin duda, correcto o incorrecto. Y es fijando la atención en esta corrección o incorrección como cabe encontrar, según nuestro filósofo, por fin una respuesta verdadera a la cuestión propuesta de cómo sabe el hombre propiamente que algo es bueno o malo. «Aquí nos encontramos ya en el lugar —escribe en el parágrafo 23 de ese opúsculo— en el que tienen su origen los buscados conceptos de bueno y malo, como asimismo los de verdadero y falso». Y, a continuación, enuncia así su tesis: «Llamamos a algo verdadero cuando la aceptación que se refiere a ello es correcta. Llamamos a algo bueno cuando el amor que se refiere a ello es correcto. Lo amable con amor correcto (*mit richtiger Liebe*), lo digno de amor (*das Liebwerte*), es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra»<sup>11</sup>.

Esta peculiar forma de expresarse pone ya ante los ojos un aspecto esencial de la tesis mantenida por Brentano en lo que hace a este asunto: que, así como no basta que alguien acepte o rechace de hecho judicativamente algo para que lo aceptado o rechazado pueda ser considerado como verdadero o falso, tampoco es suficiente que alguien se pronuncie de hecho emocionalmente en pro o en contra de algo para que eso sin más pueda ser considerado como bueno o como malo. Verdadera o falsa será, por ejemplo, una perla sólo cuando el acto judicativo de tenerla o no tenerla por tal sea, a su vez, correcto. Pues

bien, del mismo modo, buena o mala será, por ejemplo, la guerra cuando el acto emocional de estar en pro o en contra de ella sea, a su vez, correcto.

<sup>10</sup> Op. cit., 22.

Así, pues, en uno y otro ámbito —el de los juicios y el de las emociones—, el problema está en saber cuándo los respectivos actos son correctos o incorrectos. Y es por la analogía con la solución a este problema ofrecida por Brentano en el terreno del juicio como él pretende hacernos entender la solución que propone en el de los fenómenos de amor y odio.

En el terreno del juicio, la solución propuesta por Brentano se cifra en su conocida doctrina de la evidencia, según la cual lo que nos permite distinguir un juicio correcto de uno incorrecto no es ni la fuerza con que propendemos a hacerlo, ni el grado de convicción que tenemos de su verdad, ni siquiera la claridad y distinción que presentan las representaciones entrañadas en él. Se trata más bien de una singularísima propiedad que poseen algunos juicios —que él llama su evidencia—, por la que ciertos actos de aceptar o rechazar un objeto se muestran a su sujeto como justificados. En realidad, la apelación a una tal propiedad cabe sólo explicarla con ejemplos, que se hallarán tan sólo en dos dominios: el del llamado conocimiento *a priori* y el de la percepción interna. Y es la posibilidad o imposibilidad de poseer esa propiedad la que permite a Brentano distinguir, a su vez, los juicios evidentes de los juicios ciegos. «Lo coloreado existe» es un juicio ciego; «yo veo», uno evidente. «Lo inespacial es imposible» es un juicio ciego; «2 es mayor que 1» es evidente.

Pues bien, según Brentano, también en el terreno de los actos de amor y odio cabe hacer la distinción de dos planos semejantes: el de un gusto o amor inferior —paralelo al juicio ciego—, puramente instintivo, que no puede presentar corrección ni incorrección alguna, y el de un amor o gusto superior —paralelo al juicio evidente—, que siempre se presenta como correcto o incorrecto. Así lo dice él mismo en el párrafo 27 de ese opúsculo: «Tenemos por naturaleza —decíamos— un gusto por ciertos sabores y una repugnancia por otros; ambas cosas de modo puramente instintivo. Pero también tenemos por naturaleza un gusto por la intelección clara y un disgusto del error y la ignorancia. ‘Todos los hombres’, dice Aristóteles en las bellas palabras introductorias a su *Metafísica*, ‘apetecen por naturaleza saber’. Este apetecer es un ejemplo que nos sirve. Es un gusto de esa forma superior, que constituye el análogo de la evidencia en el juicio. En nuestra especie ese gusto es general; pero si hubiera otra especie que, así como en lo tocante a las sensaciones tiene preferencias distintas a las nuestras, amase el error y odiase la intelección, al contrario que nosotros, seguro que no diríamos entonces, como en lo que toca a aquello: es cuestión de gustos, ‘*de gustibus non est disputandum*’. No; entonces declararíamos resueltamente que semejante amor y odio están radicalmente invertidos y que esa especie odia lo que es indudablemente bueno en sí mismo y ama lo que en sí mismo es indudablemente malo. ¿Por qué hablamos así ahora y entonces del

otro modo, si el impulso es igualmente fuerte? Muy sencillo. El impulso era entonces una pulsión instintiva; el gusto natural es ahora un amor superior caracterizado como correcto (*richtig*). Advertimos, pues, al encontrarlo en nosotros, que su objeto no sólo es amado y amable, y la privación de éste y su opuesto no sólo es odiado y odiable, sino también que aquel es digno de amor (*liebenswert*) y éste digno de odio (*hassenswert*), es decir, que aquel es bueno (*gut*) y éste, malo (*schlecht*)».

Las últimas palabras de este texto pueden dar la impresión al lector primerizo de su opúsculo que Brentano descubre en este punto la irreductible realidad del valor e integra esta noción en su filosofía, sosteniendo que lo que hace correctos o incorrectos a esos actos superiores de amar o de odiar es la intrínseca excelencia o vileza de sus respectivos objetos. Pero, a mi parecer, esto se encuentra allende el verdadero sentido de su teoría, que se mantiene sólo en las inmediaciones del valor.

En este punto, creo que la cuestión fundamental puede enunciarse así: en la filosofía de Brentano ¿es la bondad o maldad del objeto que es amado u odiado la que determina la corrección o incorrección del amor o del odio hacia él, o es, por el contrario, la corrección o la incorrección de este amor o este odio la que determina la bondad o maldad de su objeto? A mi entender, antes de responderla, sería todavía preciso estipular si esa determinación se refiere al orden del ser o al orden del conocer, es decir, si lo uno tiene que concebirse como *ratio essendi* de lo otro o sólo como *ratio cognoscendi*. Y entonces la cuestión vendría a resumirse en esta doble disyuntiva. Primero: ¿el objeto se ama con amor correcto porque es bueno, o es bueno porque se ama con amor correcto? Y segundo: ¿se sabe que el objeto se ama con amor correcto porque se sabe que es bueno, o se sabe que el objeto es bueno porque se sabe que se ama con amor correcto?

No estoy seguro de que el punto de vista general de la filosofía de Brentano haga posible esta última distinción. Pero, en cambio, me parece cierto que, sea en el orden del ser, sea en el del conocer, o sea en ambos, lo que Brentano en realidad mantiene no son en modo alguno las primeras, sino las segundas partes de estas disyuntivas, por extraño e inaceptable que parezca; mantiene que es propiamente la corrección del amor o del odio con los que algo se ama o se odia la que determina la bondad o maldad del objeto amado u odiado; que, por ejemplo, el placer o la justicia son buenos porque se aman con amor correcto, y el dolor o la injusticia, malos porque se odian con correcto odio.

Las razones que determinan esta decidida posición de Brentano me parecen ser fundamentalmente dos, que constituyen otras tantas tesis capitales de su filosofía. La primera, de índole ontológica, es su recusación de lo irreal, que le hizo abocar —como es sabido—, en la última etapa de su aventura filosófica, a la llamada doctrina del «reísmo», según la cual sólo de lo real —es decir, de lo físico y lo psíquico— puede decirse propiamente el ser y asimismo puede tenerse representación, siendo todo lo demás —es decir, lo irreal— mera ficción del lenguaje. Y la segunda, de índole epistemológica, es su denegación de que puedan tener carácter evidente los juicios referidos a

la llamada percepción externa.

Creo que no son otras las razones que prohíben a Brentano suponer la existencia en los objetos de nuestros actos emocionales de orden superior de esas peculiares cualidades no-naturales o cualidades de valor de que dieron en hablar no pocos pensadores de la generación siguiente y, entre ellos, discípulos de él mismo tan notables como Carl Stumpf, Alexius Meinong o Edmund Husserl. Pues tales cualidades no serían, evidentemente, nada físico ni psíquico, sino unas entidades irreales, y podrían además percibirse fuera de nosotros, lo que entonces haría por completo imposible toda evidencia en los juicios referidos a ellas. Pero es posible incluso sorprender al propio Franz Brentano amonestando con semejantes razones al futuro editor del mencionado opúsculo, discípulo de un discípulo suyo, que le ha confesado en una carta la tentación que siente de admitir la existencia de tales cualidades. En efecto, a mediados de Septiembre de 1909, desde su exilio toscano, nuestro filósofo responde así a Oskar Kraus sobre este punto: «Y es preciso explicarse asimismo de modo enteramente análogo en relación con lo ‘correcto’ en el campo de la actividad sentimental; yo nunca he enseñado otra cosa sino que, por referencia a experiencias de un amor y preferencia caracterizados como correctos, se puede poner en claro el sentido de la palabra ‘correcto’ en el campo del sentimiento. Qué es lo que usted pretende ganar en esto con su fe en la existencia de lo bueno, con lo que el sentimiento habría de encontrarse en una *adaequatio*, es para mí cosa incomprensible. ¿Cree usted realmente que eso se hallaría presente a la percepción, como lo está la actividad psíquica sentimental, y que así, mediante la comparación de lo percibido fuera de nosotros y lo percibido en nosotros, conoceríamos la adecuación de lo uno con lo otro y, por consiguiente, la corrección de nuestra actividad sentimental? Tendría que pensar que la mera proposición de semejante cuestión sería suficiente para que a cualquiera pudiera saltarle a los ojos la imposibilidad de su respuesta afirmativa. Y le haría a usted injusticia si dudase de que también usted se encuentra convencido de que no hay dos semejantes percepciones, sino tan sólo una, que hacemos en nuestro interior. Pero, si esto es así, ¿qué necesidad hay de otra demostración de que toda la teoría de la existencia de un ‘ser bueno’ no puede contribuir en lo más mínimo a la aclaración del sentido de ‘bueno’?»<sup>12</sup>.

En suma: creo que para Brentano «bueno» no es más que una palabra con la que se califica a algo en razón de que ese algo es objeto de un acto de amor correcto: que es, como él diría, un término sinsemántico.

Pero sería preciso considerar, además, los problemas que plantea esa presunta corrección o incorrección propia de estos fenómenos que Brentano denomina emociones, fenómenos de interés o fenómenos de amor y odio.

A mi parecer, esos problemas son fundamentalmente de dos clases: problemas ontológicos y problemas epistemológicos.

Hay, por de pronto, el problema ontológico de en qué consiste y qué clase de ser tiene esa singularísima propiedad —la corrección o incorrección afectiva— que comparece en los actos de nuestro amor o gusto superior, y que corresponde a la corrección o incorrección judicativa que se presenta en los actos de nuestro juzgar evidente, pero que en modo alguno hay que confundir con ésta; que comparece en actos como el de complacerse de que se haga justicia o el de abominar que se torture, que no han de confundirse en modo alguno con los de juzgar que uno se complace de aquello o que uno abomina de esto. En su interesantísima recensión de la primera versión al inglés de ese opúsculo de Brentano<sup>12</sup>, Moore asegura que esa propiedad portada por algunas emociones —es de cir, su corrección o incorrección— es de naturaleza simple e indefinible y constituye, a lo que parece, una de esas que él llama propiedades no-naturales. Pero ¿cómo entender, en el marco de la psicología de Brentano, que una propiedad así pueda ser sustentada por un fenómeno psíquico?

Y hay, por otra parte, el problema epistemológico de cómo puede una teoría seme jante «romper —como aseguraba Brentano en su prólogo— tan radical y completamente con el subjetivismo ético». Pues, en efecto, si nuestros juicios sobre lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, tienen su último origen en la experiencia interna de la co rrección o incorrección que nos presentan directamente nuestras emociones, ¿cómo el hablar de esas cualidades de sus objetos podría ser otra cosa que hablar en último término sólo de nosotros mismos? Queda entonces por explicar la tenaz apariencia de su objetividad.

<sup>12</sup> Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2. Aufl. (Leipzig, 1924), *Einleitung des Herausgebers*, pp. LIII-LIV.

<sup>13</sup> Cf. G. E. Moore, *Review of Franz Brentano's The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, in: «*International Journal of Ethics*», vol. 14 (October 1903), pp. 115-123.

### III

#### EL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES EN LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

Hace ya treinta años, en un importante trabajo sobre la actualidad de la ética de los valores, Hans Reiner advertía con pesar la pérdida de vigencia de esa clase de ética y ponía su causa en el rechazo común de su más divulgada teoría del conocimiento moral, que es la de los sentimientos intencionales de valor de Max Scheler<sup>1</sup>. En efecto, en un medio filosófico entonces tan dominado por la filosofía analítica británica, esa concepción scheleriana des - pertaba la desconfianza propia de todas las teorías «intuicionistas». Frankena, por ejemplo, la justificaba así: «Hay cierto número de razones que hacen que el intuicionismo, que por espacio de casi dos centurias ha constituido el punto de vista general entre los filósofos, cuente actualmente con pocos partidarios. Ante todo plantea cuestiones difíciles de carácter ontológico o epistemológico. El intuicionista ha de creer en propiedades simples, propiedades que son de una particular clase no-natural o normativa, en conceptos *a priori* o no-empíricos, en la intuición, en proposiciones evidentes en sí mismas o sintéticamente necesarias, etcétera. Todas estas creencias resultan difíciles de defender en el presente clima de opinión.

¿Apuntan nuestros términos éticos a propiedades distintas e indefinibles? Es difícil estar seguro de ello, y muchos filósofos no logran hallar propiedades tales en su experiencia. Se hace también muy difícil comprender cómo sea una propiedad no-natural, y los intuicionistas no han sido muy explícitos al respecto. Además resulta muy difícil defender la creencia en conceptos *a priori* y en verdades evidentes de suyo en materia de ética, ahora que los matemáticos han abandonado la creencia de que existen conceptos y verdades tales en su campo de investigación»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Hans Reiner, *Wertethik nicht mehr aktuell?*, in: «Zeitschrift für philosophische Forschung» 30 (1976), pp. 93-98.

No es cierto, sin embargo, que la mencionada teoría de Scheler constituya el único ni acaso el más genuino exponente del modo que tiene la ética fenomenológica de los valores de pensar sobre este tema, y a deshacer ese equívoco podría contribuir una consideración general de las diversas soluciones que ha propuesto a ese problema.

### *El problema de la aprehensión del valor*

Como la fenomenología misma, la ética fenomenológica nació por obra de Husserl, que, siendo ya doctor en matemáticas, se volvió hacia la filosofía en los años ochenta del siglo XIX y fue a estudiarla a Viena con Brentano, habilitándose luego al profesorado a la sombra de Stumpf en la Universidad de Halle. Pues bien, es precisamente en esos mismos años cuando Brentano publica su célebre opúsculo *Sobre el Origen del Conocimiento Moral*, que habría de determinar de manera decisiva el ulterior tratamiento fenomenológico de este problema<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cf. William K. Frankena, *Ethics*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N. J.), 1963, p. 103.

<sup>3</sup> Cf. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1889.

En el curso de ese pequeño libro aparece reflejado con toda claridad el estado de la cuestión del conocimiento moral tal como se presentaba en el siglo XIX. Kant había criticado certeramente la teoría empirista del sentimiento moral propuesta por los filósofos de la Ilustración británica, poniendo de relieve sus consecuencias subjetivistas y mostrando su insuficiencia para dar razón de la universalidad y la necesidad con que aparecen los imperativos morales a la conciencia humana. Frente a aquella había sostenido que éstos proceden más bien de un uso puro de la razón práctica, que ofrece al hombre un criterio enteramente objetivo y estrictamente formal de lo que debe hacer: el imperativo categórico<sup>4</sup>. Pero enseguida la aplicación de un criterio semejante se mostró dificultosa y de muy limitado alcance, y pensadores como Herbart, Lotze o Beneke volvieron de nuevo los ojos al sentimiento para encontrar en él la regla que buscaban, aún a riesgo de perder su objetividad. Pues bien, la originalidad de la posición sustentada por Brentano estriba precisamente en pretender avenir una teoría no racionalista del conocimiento moral con el más riguroso objetivismo. Así lo reconoce él

mismo en el prólogo de su opúsculo: «Nadie ha determinado los principios del conocimiento en la ética de la manera en que yo, sobre la base de nuevos análisis, los determino aquí. Nadie, sobre todo, de los que han creído deber otorgar al sentimiento una participación en los fundamentos de la moral, ha roto tan radical y completamente con el subjetivismo ético»<sup>5</sup>.

Brentano sostiene explícitamente que lo que el hombre tiene por bueno o malo no se le revela originariamente en representaciones o juicios, sino en ese tercer tipo de los fenómenos psíquicos que distingue con el nombre de emociones, fenómenos de interés o fenómenos de amor y odio. En efecto, de acuerdo con su doctrina, el criterio de lo bueno y de lo preferible se encuentra en una cierta calidad del amor y del preferir mismo, que com parece claramente a la conciencia: es bueno lo que se ama con amor correcto (*richtig*) y es preferible lo que se prefiere con correcta preferencia<sup>6</sup>. Mas ¿qué es lo que hace correcto a un amor y correcta a una preferencia? En el mencionado opúsculo, examinando el deseo natural humano de saber a que alude Aristóteles en la primera página de su *Metafísica*, escribe Brentano: «Observamos, pues, al encontrarlo en nosotros, que su objeto no sólo es amado y amable y que la privación de su objeto no sólo es odiada y odiable, sino también que aquél es digno de amor (*liebenswert*) y ésta digna de odio (*hassenswert*); esto es, que aquél es bueno y ésta mala»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cf. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt (Ak IV, 419-440); *Kritik der praktischen Vernunft*, 54 (Ak V, 30).

<sup>5</sup> Op. cit., Vorwort.

Así, pues, al explicar la «corrección» de los actos de amar o preferir invocando la dignidad de sus respectivos objetos, llega Brentano al umbral de la noción de valor (*Wert*) y abre con ello el camino a una nueva fundamentación de la ética asentada en este concepto y originada en la experiencia fenomenológica. Tal había de ser la tarea que realizase Husserl.

En efecto, aunque la temática de las obras publicadas por el mismo Husserl no alcanzara a reflejarlo, éste consagró una parte muy considerable de su trabajo filosófico a la fundamentación de la ética. Buen indicio de ello es que, desde el semestre de invierno de 1889 al semestre de verano de 1924, dedicase en las universidades de Halle, Gotinga y Friburgo dieciséis series de lecciones académicas a la discusión de problemas de ética. Por otra parte, como nos descubrió después el conocido libro de Roth<sup>8</sup>, se conservan en el Archivo Husserl de Lovaina no menos de siete manuscritos inéditos del filósofo que abordan este género de problemas<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Op. cit., 23 y 29.

<sup>7</sup> Op. cit., 27.

<sup>8</sup> Cf. Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1960.

Todo parece mostrar que Husserl concibió su fundamentación de la ética de manera semejante a su fundamentación de la lógica. Una y otra comparten, ciertamente, la condición de disciplinas normativas. Y, así como Husserl exigía la existencia de una ciencia teórica que estuviera a la base del arte lógico, así también requería una estricta fundamentación científica de las normas éticas. Mas, como ya señalaba en su célebre ensayo de 1911, este último requerimiento entraña mayor urgencia: «De lo que padecemos sobre todo es de la exigencia absolutamente radical de *vivir*, exigencia que no se detiene en ningún punto de nuestra vida. Todo vivir es un tomar posición, todo tomar posición depende de un deber, de un fallo relacionado con la validez o invalidez de presuntas normas de valor absoluto. Mientras no se discutían estas normas ni las amenazaba ni desdeñaba ningún escepticismo, no existía más que una cuestión vital y era la de cumplirlas del mejor modo en la práctica. Pero ¿qué hacer ahora, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal?»<sup>10</sup>.

La justificación de los imperativos morales no puede hallarse, desde luego, en la particular constitución psicofísica del hombre que describe la psicología empírica, pues las poderosas razones que Husserl opone al psicologismo lógico alcanzan igualmente al psicologismo ético. Es necesario, pues, encontrar a estos preceptos un fundamento equivalente al que suministra la lógica pura a las reglas lógicas, y ello es lo que lleva al fundador de la filosofía fenomenológica a concebir la idea de una ética pura.

<sup>9</sup> Hoy ya editados en los tomos XXVIII y XXXVII de «Husserliana»: Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, herausgegeben von Ullrich Melle. Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1988; y Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, herausgegeben von Henning Peucker. Kluwer, Dordrecht/Boston/New York, 2004.

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: «Logos» I (1911), p. 336.

Como ya mostraba la mencionada investigación de Roth, esta ética pura constaría de dos partes: la axiología pura y la práctica pura, compuestas ambas, a su vez, de una parte formal y otra material. Y es a la axiología formal pura y a la práctica formal pura a las que correspondería llevar a cabo el *desideratum* husserliano de una investigación de las condiciones de la «verdad» axiológica y práctica propia del conocimiento moral<sup>11</sup>.

Aún cuando todavía no había saber por sus escritos cómo concebía Husserl el conocimiento de los valores, una temprana alusión a ello en la tesis doctoral de su discípulo Dietrich von Hildebrand revelaba ya lo siguiente: «En sus ya aludidas lecciones desde 1902 expuso Husserl la especificidad de un peculiar captar el valor cuya analogía con la percepción (*Wahrnehmung*) había de ilustrarla la expresión de ‘aprehender el valor’ (*Wertnehmen*)»<sup>12</sup>. Parece, pues, que, como la percepción, la aprehensión del valor es una vivencia intencional en la que se da al sujeto inmediatamente un objeto, que en este caso es un valor. Mas ¿de qué clase de vivencia se trata?; ¿a qué tipo de fenómeno psíquico es asimilable?; ¿consiste propiamente en un

acto de conocimiento, en una tendencia o en un sentimiento? La respuesta de Husserl se puede encontrar hoy en los mencionados textos editados medio siglo después su muerte, pero la interpretación filosófica de la aprehensión del valor ha dividido desde un principio a la filosofía fenomenológica en dos claras tendencias. Unos, en seguimiento de Scheler y Hartmann, la conciben claramente como un acto emocional; otros, más de acuerdo con Hildebrand y Reiner, prefieren interpretarla como un acto de conocimiento. La consideración sucesiva de ambas tesis opuestas permitirá comprender mejor la verdadera posición de la ética fenomenológica frente a este problema.

<sup>11</sup> Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I* (Husserliana III-1), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977, § 147 y 148.

<sup>12</sup> Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, in: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung III (1916), p. 203, nota 1. Cf. Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit (Pflicht und Neigung)*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1974: B, 4. Kapitel, § 20, nota 8.

### *La concepción de la aprehensión del valor como acto emocional*

La concepción de la aprehensión del valor como acto emocional fue propuesta por Max Scheler en la segunda parte de su obra sobre *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*<sup>13</sup>. Esta obra contiene, entre otras cosas, una vigorosa crítica no sólo de la ética formal de Kant, sino también de la ética material de bienes y fines recibida de la tradición clásica. Ambas formas de ética proponían de hecho teorías intelectualistas del conocimiento moral, igualmente nacidas, en opinión de Scheler, del viejo prejuicio de escindir toda la vida psíquica del hombre en dos únicos planos: el de lo sensible y el de lo racional. Semejante prejuicio ha tenido para la filosofía dos consecuencias de largo alcance: ha asignado todo lo no racional —por ejemplo, el amor y el odio— a la sensibilidad, y ha supuesto, consiguientemente, que todo lo alógico depende esencialmente de la organización psicofísica del hombre y está sometido por tanto a las variaciones de ésta. Al decir de Scheler, este modo de pensar ha introducido en la constitución de la ética la siguiente disyuntiva: «que, a lo largo de su historia, se ha constituido, bien como una ética absoluta y apriorica y, por tanto, racional, o bien como una ética relativa, empírica y emocional»<sup>14</sup>. Pues bien, la novedad de la actitud de Scheler estriba en rechazar tal disyuntiva y plantear el problema de «si no tendría que haber y podría haber una ética absoluta y emocional»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (GW 2)*, Bouvier, Bonn 2000, 7. Auflage.

Hay sólo dos pensadores en que Scheler reconoce ya la pretensión de esta empresa. Son san Agustín y Pascal. Por lo demás, aunque los grandes maestros del racionalismo europeo del siglo XVII admitieron el carácter intencional de ciertos fenómenos de la vida emocional, los consideraron, sin embargo, como reducibles a representaciones «oscuras y confusas» que tenían como objeto relaciones racionales. Y, por el contrario,

desde finales del siglo XVIII, el influjo de la psicología de Tetens y Kant hizo ver la irreductibilidad de la vida emocional, pero en cambio se desconoció cada vez más su intencionalidad, interpretándola unilateralmente como un cúmulo de meros estados sentimentales. De aquí la necesidad fuertemente sentida por Scheler de rehacer toda la psicología de la vida afectiva, con el fin de encontrar y situar en ella los actos psíquicos en que se dan al hombre los valores<sup>16</sup>.

A diferencia de Brentano, Scheler parte de una clasificación de los fenómenos psíquicos equivalente a la kantiana: el aprehender objetos, el tender y el sentir se distribuyen toda la vida psíquica del hombre<sup>17</sup>. Pero en la esfera del sentir en general distingue dos hemisferios: el de los sentimientos no intencionales (*Gefühle*) y el del sentir intencional (*Fühlen*). Aquellos son meros estados sentimentales ciegos, que no remiten a nada distinto de ellos mismos; en éste, por el contrario, el sujeto se encuentra referido de una cierta manera a determinados objetos. Ahora bien, esos objetos no son siempre valores.

<sup>14</sup> Op. cit., Zweiter Teil, V, 2 (GW 2, 260).

<sup>15</sup> Ib.

<sup>16</sup> Cf. Bruno Rutishauser, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse vom Scham und Schamgefühl*, Francke, Bern/München, 1969.

<sup>17</sup> Op. cit., Erster Teil, I, 3 (GW 2, 52, nota 2).

En efecto, aún en el campo del sentir intencional distingue Scheler tres diferentes especies de sentimientos: la de los sentimientos intencionales primarios, la de los sentimientos de caracteres anímicos emocionales de objetos y, finalmente, la de los sentimientos de valor.

Los sentimientos intencionales primarios son una suerte de pronunciamientos emocionales frente a los meros estados sensibles o sentimentales de un sujeto. A esta clase pertenecen, desde el sentimiento de un gastrónomo que se recrea en un plato succulento, hasta el que parece embargar al salmista cuando exclama doliente: *quare tristis es, anima mea, et quare conturbaris in me?*<sup>18</sup>. En segundo lugar, los llamados sentimientos anímicos emocionales de objetos refieren al sujeto a términos intencionales que son en sí mismos estados anímicos, pero que no son vividos como relativos al yo, sino como propiedades de cosas exteriores, tales como esa apacibilidad del lugar, amenidad de los campos y serenidad de los cielos a que alude Cervantes al comenzar *El Quijote*. Pero es sólo la tercera especie de sentir intencional la que hace comparecer a la conciencia del hombre los fenómenos de valor. Y Scheler incluye en ella, tanto las llamadas funciones emocionales (o intencionales) del sentir intencional, cuanto los actos emocionales.

Mediante las funciones emocionales del sentir intencional se dan propiamente al hombre las diferentes cualidades de valor entrañadas en los bienes, que son sus portadores. Los objetos de estas funciones son, pues, los valores o disvalores mismos, en la

extraordinaria variedad debida a sus diferencias materiales. Es así, por ejemplo, como aprehendemos de hecho, conmovidos por la emoción, la condición éticamente disvaliosa del asesinato de Desdémona a manos de Otelo o el carácter estéticamente valioso de los versos en que se expresa.

<sup>18</sup> Cf. Ps 42, 5.

Muy diferente cometido axiológico es el que corresponde, según Scheler, a los llamados actos emocionales, que pueden ser de dos clases: actos de preferir y postergar y actos de amor y odio. Los primeros no son en modo alguno acciones de elegir, sino meras vivencias intencionales espontáneas de tener algo por preferible. Así, en la preferencia de soportar una inyección molesta a poner en peligro la recuperación de la salud, aprehendemos la superioridad de un valor vital a un valor de lo agradable; y en la no preferencia de sustraer una obra de arte favorita a respetar la legítima propiedad de su dueño, percibimos la inferioridad de un valor estético a un valor de lo justo. Los términos intencionales de estos actos no son, pues, los valores mismos, sino su respectiva ordenación jerárquica.

Pero son realmente los actos de amor y odio los que constituyen la cima de todo el sentir intencional del hombre. En su interesante ensayo sobre *Amor y Conocimiento*<sup>19</sup>, oponiendo la concepción indo-helénica del amor a la concepción cristiana que ofrece san Agustín, muestra Scheler cómo en aquélla se presenta el amor como una consecuencia del conocimiento, siendo una suerte de respuesta del hombre a un valor previamente conocido, mientras que en ésta sucede lo contrario: el amor precede al conocimiento mismo y los objetos no revelan su valor si no se miran a esa luz. Pues bien, no es otra la doctrina que mantiene el propio Scheler en relación, no con el ser, sino con la aprehensión de los valores. He aquí sus palabras: «Cuando hablo de la ‘ampliación’ y ‘restricción’ del reino de los valores que le son dados a un ser, no me refiero ni de lejos a un crear o producir ni a un aniquilar los valores mediante el amor y el odio. Los valores no pueden crearse ni aniquilarse. Existen con independencia de toda organización de seres espirituales determinados. Pero pienso que no es esencial al acto de amor el que se dirija ‘a modo de réplica’ hacia el valor ya sentido o preferido, sino que este acto desempeña más bien un papel *descubridor* en nuestra aprehensión de valor —y que sólo él lo desempeña—, realizando un *movimiento* en el *curso* del cual se iluminan y destellan a su vez *nuevos y más altos* valores, es decir, valores aún completamente desconocidos para el ser en cuestión. No *sigue*, pues, a la percepción del valor ni al preferir, sino que lo precede como su *pionero* o conductor»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cf. Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, in: M. S., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986 (GW 6, 77-98).

En los actos de amor y de odio se revela, pues, en general el ámbito de lo valioso y lo disvalioso, que se amplía o se restringe ante cada sujeto en razón de su particular

posición a este respecto. Estos supremos actos emocionales constituyen, así, la condición indispensable, aunque no suficiente, de cualquier otra aprehensión axiológica obrada por los demás sentimientos intencionales de valor.

Esta interpretación de los actos en que se captan los valores como vivencias alógicas no parece, en principio, compatible con la ontología de los valores mantenida por Nicolai Hartmann. En efecto, a diferencia de Scheler, Hartmann llevó a cabo en su *Ética* una detenida investigación del modo de ser de los valores, concibiéndolos como esencialidades (*Wesenheiten*) dotadas de un ser en sí de carácter ideal como el que corresponde a los objetos lógicos y matemáticos<sup>21</sup>. Parece, pues, que el modo de aprehensión adecuado a ellos no podría ser otro que el que Platón propuso para las ideas. Sin embargo, Hartmann no cree que los valores se descubran como aquéllas y, tanto en sus *Elementos de una Metafísica del Conocimiento*<sup>22</sup> como en el primer volumen de su *Ontología*<sup>23</sup>, sostiene una concepción semejante a la de Scheler de la aprehensión del valor como acto emocional.

<sup>20</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Zweiter Teil, V, 2 (GW 2, 266-267).

<sup>21</sup> Nicolai Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1926, Erster Teil, V, 14-18.

La razón en que se funda para ello viene dada por el peculiar modo de ser de esas realidades ideales que son los valores. Ciertamente la aprehensión de los valores, como la de todo ser ideal, se realiza *a priori*; pero, a diferencia de la de las demás esencias ideales, aquí el sujeto no puede, fundándose en relaciones de identidad categorial, partir de la consideración de casos particulares para remontarse luego a la intuición de la esencia (*Wesenschau*). Y ello por una razón muy obvia y es que los valores no son categorías y, por consiguiente, los casos reales no responden necesariamente a ellos. No es propio, por ejemplo, de la esencia de la lealtad entre amigos el que de hecho no sea traicionada, sino tan sólo el que sea disvalioso el hacerlo. Pues, como escribía Kant, ésta no podría dejar de ser exigible a todo hombre aunque hasta la fecha no hubiera existido ningún amigo leal<sup>24</sup>.

¿Cómo se produce, entonces, la intuición esencial de los valores (*Wertschau*)? Nicolai Hartmann cree que el acto en que un valor como parece no es nunca —al menos en uno de sus aspectos— un acto meramente receptivo, sino más bien un acto de carácter centrífugo en que —como sucede en el amor— el sujeto sale en busca del objeto, moviéndose —por así decirlo— intencionalmente hacia él. Y ello le lleva a sostener también, de acuerdo con Max Scheler, que «el acto en el que se capta directamente el valor no es un auténtico acto de conocimiento, no es un acto teórico, sino un acto emocional, un acto en que se toma posición, un acto de sentimiento: *sentimiento de valor* (*Wertgefühl*)»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, Berlin, 1921, Fünfter Teil,

IV, 72 a.

<sup>23</sup> Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1934, Vierter Teil, III, 49.

<sup>24</sup> Cf. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt (Ak IV, 408).

### *La concepción de la aprehensión del valor como acto de conocimiento*

Entre los pensadores que más decisivamente han contribuido a la fundamentación de la ética fenomenológica de los valores hay que contar, ciertamente, a Dietrich von Hildebrand. Discípulo precoz de Husserl y de Reinach en Gotinga, irrumpió durante la Gran Guerra en el mundo filosófico con un trabajo sobre *La Idea de la Acción Moral* que constituye la primera de una serie de investigaciones ulteriores sobre los portadores de los valores éticos<sup>26</sup>. Pues bien, en ese trabajo, de aparición simultánea a la de la segunda parte del *Formalismo* de Scheler, ofrecía ya Hildebrand una interpretación original de la aprehensión del valor como acto de conocimiento, que luego ha confirmado de nuevo en el marco de su *Ética*<sup>27</sup>.

En la segunda parte de aquel trabajo, partiendo del sencillo ejemplo de la fealdad que espontáneamente se percibe en el acto de perjudicar a alguien con calumnias por envidia o resentimiento de sus méritos, enuncia ya el problema de manera palmaria: «¿Cómo se nos hace consciente, al considerar una acción semejante, el valor o disvalor de dicha acción?»<sup>28</sup>. Y, poco después, lo reiteraba de otro modo: «¿Existe una vivencia en que me puedan ser *dados* los valores de manera tan veraz como *mutatis mutandis* se dan los colores?»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, loc. cit.

<sup>26</sup> Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, in: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» III (1916), pp. 126-251.

<sup>27</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, in: D. V. H., *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft (citado en adelante como *GW*), Verlag Josef Habel/Regensburg-Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart, 1971-1984, 10 vols.: II.

Para responder a esta pregunta Hildebrand considera indispensable diferenciar previamente los distintos fenómenos de la vida consciente del hombre, y la primera diferencia que reconoce entre ellos es la que existe entre las vivencias no intencionales y las vivencias intencionales. Aquéllas son meros estados —como el mal humor— que no tienen objeto; éstas, por el contrario, son propiamente actos que refieren al sujeto a un objeto y en que la conciencia se presenta claramente como conciencia *de* algo. Mas, ya en *La Idea de la Acción Moral*, Hildebrand introduce una nueva distinción en la esfera de las vivencias intencionales: la de aprehensión cognoscitiva (*Kenntnisnahme*) y toma de posición (*Stellungnahme*)<sup>30</sup>. En la aprehensión cognoscitiva el sujeto, en cuanto tal, no pone nada ante el objeto y vive su referencia intencional a él pasivamente, como procediendo de aquél; tal es el caso de la percepción sensible de un sonido o de la intuición eidética de la no diagonabilidad del triángulo. En cambio en la toma de

posición, que supone siempre una previa aprehensión cognoscitiva, parece como si el sujeto se llenase de algo en respuesta al objeto conocido, viviendo su referencia intencional a él como una actividad propia centrífuga que va de él hacia el objeto: duda, por ejemplo, de algo, se decide a hacer algo, se congratula de algo. Por eso, más adelante, Hildebrand ha preferido llamar a aquellas primeras vivencias «actos cognoscitivos» y, a estas últimas, «respuestas», que pueden ser meramente teóricas, volitivas o afectivas. De ellas, las que responden a situaciones de valor son las denominadas respuestas al valor (*Wertantworten*), que, al lado de las acciones y virtudes, constituyen propiamente los genuinos portadores de los valores éticos<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Op. cit., Zweiter Teil, II. Kapitel, p. 200.

<sup>29</sup> Op. cit., Zweiter Teil, II. Kapitel, p. 202.

<sup>30</sup> Op. cit., Erster Teil, I. Kapitel, pp. 133 ss.

El problema estriba, pues, en saber si las vivencias intencionales en que se captan los valores son propiamente respuestas o actos cognoscitivos y, en este último caso, qué tipo de actos cognoscitivos son: si percepciones, juicios, inferencias, recuerdos, etc. Pues bien, para llegar a saberlo, Hildebrand recurre al método de inspección eidética propuesto por Husserl y, realizando una serie de finos análisis fenomenológicos de vivencias de esta índole, descubre que tales vivencias son auténticos actos cognoscitivos y que presentan además los tres caracteres propios de la percepción: la presencia actual de su objeto, el carácter inmediato o directo del contacto del sujeto con él y, finalmente, la capacidad de ese contacto para hacer que se revele al sujeto lo que el objeto muestra ser en sí mismo, con absoluta independencia de aquél. Se trata, pues, de conocimientos de índole intuitiva.

Se da, pues, a juicio de Hildebrand, una especie de percepción de los valores. ¿Cómo denominarla propiamente? En su mencionado ensayo de 1916 alude a la terminología entonces más reciente: «Esa aprehensión cognoscitiva de los valores a que últimamente se han referido tanto Husserl como Max Scheler ha sido llamada por el primero ‘aprehender el valor’ (*Wertnehmen*) y por el segundo ‘sentir el valor’ (*Wertfühlen*)»<sup>32</sup>. Mas, como señala a continuación, esta última expresión le parece sumamente equívoca: «Mientras no se distinga, como se hace aquí, entre toma de posición y aprehensión cognoscitiva, la expresión de ‘sentir el valor’ da lugar a equívocos. En efecto, mientras la confusa expresión de ‘sentimiento’ (*Gefühl*) se refiera tanto al sentir como aprehensión cognoscitiva cuanto al sentir como toma de posición, la afirmación de que la auténtica aprehensión de los valores haya de descubrirse en el propio ‘sentir’ (*Fühlen*) puede ser entendida como un renuevo de la ‘teoría del sentimiento’ del siglo XVIII»<sup>33</sup>. Por eso prefiere adoptar la expresión de *Wertnehmen* empleada por Husserl, que luego sustituye en su *Ética* por la de *Werterfassen*<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, Zweiter Teil, I, 17 y III, 27 (*GW II*, 201-253 y 355-390).

<sup>32</sup> Op. cit., Zweiter Teil, II. Kapitel, p. 202.

Con todo, el hecho de que las vivencias en que se capta el valor sean en sí mismas actos cognoscitivos no implica que tales vivencias sean independientes de las actitudes o tomas de posición volitivas y afectivas del sujeto que valora. Ya Aristóteles reconocía que «el placer y el dolor no destruyen ni perturban cualquier clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos de un triángulo valen o no dos rectos, sino sólo aquellos que se refieren a la acción» y que «a quien está corrompido por el placer o el dolor no se le presenta el principio (de la acción)»<sup>35</sup>. Pero acaso ningún filósofo haya sido más consciente que Hildebrand de la importancia que tiene la relación entre la actitud ética de un sujeto y su respectiva capacidad para el conocimiento moral. Precisamente a este problema dedicó uno de sus primeros trabajos, publicado bajo el título de *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*<sup>36</sup>, en el que ofrece una investigación muy penetrante de la esencia, las formas y la relación de la llamada ceguera axiológica (*Wertblindheit*) con la moralidad, mostrando hasta qué punto el hombre es responsable, no sólo de sus acciones, sino también de su propio conocimiento de lo que deben ser. Y es esto lo que le lleva a escribir en su *Ética*: «Sin duda alguna la aprehensión de los valores se diferencia en varios aspectos de cualquier otro conocimiento. Para captar el valor o disvalor de una conducta —por ejemplo, el disvalor de la venganza o de la poligamia— son imprescindibles mayores presupuestos éticos que para cualquier otro tipo de conocimiento. Para cualquier evidencia adecuada son ya necesarios en diverso grado reverencia, sed auténtica de verdad, un paciente esfuerzo cognoscitivo y flexibilidad de espíritu. Pero el conocimiento de los valores morales requiere mucho más: no sólo una mayor medida de reverencia y de apertura de nuestro espíritu a la voz del ser, un más alto grado de ‘conspiración’ con el objeto, sino también una *disposición de nuestro querer* a conformarse con la exigencia de los valores, sea cual fuere»<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Op. cit., Zweiter Teil, II. Kapitel, p. 203.

<sup>34</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, Zweiter Teil, I, 17 (*GW* 2, 239-243).

<sup>35</sup> Cf. *Aristotelis Ethica Nicomachea* VI, 5, 1140 b 14-19.

<sup>36</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, in: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» V (1922) pp. 463-602. Hay reciente traducción española en: Dietrich von Hildebrand, *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Presentación y traducción de Juan Miguel Palacios. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006.

Existen, pues, ciertas condiciones no cognoscitivas para que pueda producirse un conocimiento moral verdadero. Mas no deben confundirse esas disposiciones volitivas y afectivas con el acto al que ellas sirven de indispensables presupuestos: la aprehensión del valor. Y Hildebrand sostiene sin ambages que «la vivencia en que se aprehende un valor es una auténtica aprehensión cognoscitiva y, sean cuales fueren los presupuestos que requiera, sigue siendo en sí misma un puro aprehender receptivo»<sup>38</sup>.

Un paso más en esta misma dirección fue dado, a nuestro juicio, por Hans Reiner, quizá el último gran representante de la ética fenomenológica de los valores. Bien es verdad que éste consideraba la diferencia que aquí exponemos sobre la aprehensión de lo bueno y lo malo como más terminológica que real<sup>39</sup>. Sin embargo, junto a esta distinción moral fundamental, Reiner ha atribuido también gran importancia en la ética a otra distinción más: la de lo moralmente verdadero y lo moralmente falso (*sittlich richtig und sittlich falsch*), y ha modificado con ello en este sentido la concepción fenomenológica del conocimiento moral.

<sup>37</sup> Op. cit., Erster Teil, II, 9 —*GW II*, 114-115—.

<sup>38</sup> Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Zweiter Teil, II. Kapitel, p. 210.

Para comprender la verdadera significación de esta última distinción es preciso considerarla en el marco de la interpretación propuesta por Reiner del obrar según el orden de los valores como principio supremo de la moralidad.

Reiner distingue, en principio, dos únicas clases de valores: los valores condicionados por la necesidad (o valores relativos) y los valores no condicionados por la necesidad (o valores absolutos). Lo que caracteriza a los primeros es que aparecen como valores precisamente por su capacidad de satisfacer carencias de un sujeto o de un grupo de sujetos: así son, por ejemplo, los valores de lo útil o de lo agradable; mientras que los segundos aparecen como tales considerados en sí mismos, sin referencia alguna al estado de un sujeto, como acontece, por ejemplo, con los valores de lo justo o de lo bello. Se trata, pues, de una diferencia fenomenológica, es decir, fundada en el mero sentido de las vivencias, que Reiner pretende a toda costa separar de cualquier interpretación metafísica del modo de ser que a cada uno de ellos pueda corresponderle.

Los valores condicionados por la necesidad o valores relativos pueden ser, a su vez, relativos a sí (*eigenrelativ*) o relativos a otro (*fremdrelativ*), según se muestren en cada caso capaces de satisfacer necesidades propias o indigencias ajenas. El conjunto de aquéllos constituye el ámbito de lo subjetivamente importante; el de éstos, unido al de los valores absolutos, componen la esfera de lo que importa objetivamente<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Cf. Hans Reiner, *Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Quelle und Meyer, Heidelberg, 1964, 2. Teil, 4. Kapitel, § 6 (2.46).

Todo valor absoluto o relativo a otro lleva en sí mismo aneja una cierta exigencia de realización, o, como dice Scheler, un deber ser ideal. Cuando ésta está al alcance de la voluntad del hombre, se fundamentan en ella diversas modalidades de obligación moral: si el valor está ya realizado, la de no atentar contra él; si se encuentra amenazado, la de mantenerlo; si no está realizado, la de realizarlo.

Evidentemente también los valores relativos a sí claman con voz audible por su

realización: «Este es el grito de la carne —sentenciaba Epicuro—: no tener hambre, no tener sed, no tener frío»<sup>41</sup>. Mas, como estos son valores condicionados a estados de uno mismo, son por eso los únicos cuya propia exigencia depende de quien la oye, y es esto lo que explica que sólo frente a ellos sea capaz el hombre de ejecutar propiamente la acción de *renunciar*.

Ahora bien, esta acción se presenta, a su vez, en ciertos casos como un deber moral, cuando la realización de un valor relativo a uno mismo implica la imposibilidad de mantener o realizar un valor relativo a otro u otros que se muestra preferible y, sobre todo, cuando hace imposible mantener o realizar un valor absoluto. Pues he aquí la vara con la que mide Reiner el bien y el mal moral: «Es *moralmente buena* aquella conducta en que *correspondemos* a la exigencia procedente de valores *objetivamente importantes*, en la medida en que respetamos su existencia y, cuando nos hallamos en condiciones de ello, nos *comprometemos* en su *mantenimiento* o en su *realización*. Por el contrario, nuestra conducta es mala, no porque intentemos mantener o alcanzar para nosotros valores sólo *subjetivamente* importantes, sino en la medida en que nos *oponemos* al mantenimiento o a la realización de valores *objetivamente* importantes; cosa que las más veces sucede por el mantenimiento o logro de valores sólo subjetivamente importantes»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cf. Hans Reiner, *Der Ursprung der Sittlichkeit dargestellt auf Grund der phänomenologischen Methode*, in: «Zeitschrift für philosophische Forschung» XIII (1959), pp. 263-287; H. R., *Fundamentos y Rasgos Fundamentales de la Ética*, en: H. R., *Vieja y Nueva Ética*. Traducción de Luis G<sup>a</sup>. San Miguel. Prólogo de José Luis L. Aranguren, Revista de Occidente, Madrid, 1964, pp. 193-284; H. R., *Gut und böse. Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen*, L. Bielefelds Verlag, Freiburg i. Br., 1965. De esto último hay traducción española en: Hans Reiner, *Bueno y malo. Origen y esencia de las distinciones morales fundamentales*. Introducción y traducción de Juan Miguel Palacios. Ediciones Encuentro, Madrid, 1985.

<sup>41</sup> Cf. *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, 33, in: Epicuro, *Opere* (ed. Arri - ghetti), Torino, Einaudi, 1973, p. 147.

Según este principio, la diferenciación de lo bueno y lo malo se funda en esa doble posibilidad que tiene cada hombre de orientar su querer a la realización de lo que a él le parece objetiva o sólo subjetivamente importante. Y, como la noticia que tiene en cada caso de tal orientación es un saber reflexivo de carácter inmediato, también el conocimiento de lo bueno y lo malo se le da inmediatamente en la vivencia misma de su propio querer, sin que sea necesario para ello razonamiento alguno. Es un saber intuitivo.

Mas, con esto, no se describe la estructura de todo conocimiento moral, pues hay casos muy frecuentes en que el hombre no se ve simplemente en el brete de optar ante las exigencias de lo subjetiva o de lo objetivamente importante. Pensemos, por ejemplo, en un padre que decide lo mejor para la educación de su hijo, o en una cámara legislativa que discute la conveniencia de una nueva ley. Pues bien, aun si esos sujetos desechan de antemano toda opción egoísta, con su decisión por lo objetivamente importante no han

salido de dudas y, sin embargo, la verdad que necesitan es de índole moral. No se trata ya aquí de saber qué es lo bueno y lo malo, sino de discernir qué sería mejor. Y Reiner ha mostrado que, en casos como éstos, lo que se encuentra en juego es otra disyunción: la de lo éticamente verdadero o lo éticamente falso.

<sup>42</sup> Cf. Hans Reiner, *Grundlagen und Grundzüge der Ethik*, 5, in: H. R., *Die Grundlagen der Sittlichkeit (Pflicht und Neigung)*, Verlag Anton Hain, Meisen heim am Glan, 1974, p. 418.

En efecto, esta diferencia se pone de manifiesto cuando hemos de elegir entre la realización de dos o más valores objetivamente importantes: entonces nuestra elección, incluso cuando es buena, puede ser moralmente correcta o incorrecta. El conocimiento de lo que en cada caso resulta realmente preferible requiere, ciertamente, no sólo la consideración de la situación dada, con su compleja circunstancia, y de los medios que se hallan a nuestro alcance, sino también la inferencia del repertorio de las opciones posibles, el cálculo —más difícil todavía— de los resultados globales de cada una de ellas y, finalmente, su respectiva evaluación moral. Para hacer esto último Reiner cree que pueden resultar útiles los criterios de la altura de valor (*Werthöhe*) y de la fuerza de valor (*Wertstärke*) propuestos respectivamente por Scheler y Hartmann, así como una larga serie de principios —como los de la urgencia temporal, la cantidad, la probabilidad del resultado, etc.— que él mismo ha elaborado en su obra mayor<sup>43</sup>. Pero la aplicación de todos ellos pone de manifiesto que el género de conocimiento moral que proporcionan no tiene en modo alguno los caracteres del saber intuitivo de que hablábamos antes, sino la condición del más dificultoso y falible discurso racional.

Pero incluso aquel saber intuitivo de lo bueno y lo malo vino a ser presentado posteriormente por Reiner como obra de la razón<sup>44</sup>. Con ello no mantiene, de ninguna manera, que también éste sea un saber discursivo. Toma ahora la palabra «razón» (*Vernunft*) en muy otro sentido, que equivale al que daba Max Scheler en su última obra a la palabra «espíritu» (*Geist*)<sup>45</sup>. Para aquel pensador lo propio del espíritu es permitir al ser que lo posee trascender sus tendencias y el mundo circundante y estar abierto a todo, y es su apertura al mundo (*Weltoffenheit*) la que le hace capaz de elevar a los seres que conoce a la condición de objetos. «Espiritu es, por tanto, *objetividad* —dice Scheler—; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser (*das Sosein*) de los objetos mismos»<sup>46</sup>. Pues bien, esta capacidad de objetividad, que Scheler parece haber circunscrito al terreno del conocimiento, Reiner la amplía incluso al campo de la tendencia, explicando por ella la apertura del hombre, allende los valores relativos a sí, a lo que vale objetivamente.

<sup>43</sup> Cf. Op. cit., B, 4. Kapitel, § 23.

<sup>44</sup> Cf. Hans Reiner, *Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts*, Karl Alber, Freiburg/München, 1964, I.

Pero esta concepción de la razón no le ha llevado a Reiner a interpretar ahora la

aprehensión del valor como un mero acto de conocimiento ni como una sencilla vivencia emocional, sino a ensayar más bien una vía intermedia para la solución de este problema. Y los actos en que se ofrecen los valores le aparecen así como una suerte de sentimientos racionales, a imagen de los que Platón ponía en la parte irascible del alma. «Según Scheler —escribe— los valores se nos dan en general en un ‘sentir’. Mas el sentimiento se concibe habitualmente como hallándose en oposición a la razón: una oposición que fue expuesta por Aristóteles y que, desde entonces, domina la filosofía, sobre todo después de que fuera reiterada por Kant. Sin embargo, según la nueva concepción de la razón propuesta por Scheler, habría que distinguir entre los sentimientos dependientes de impulsos y aquellos otros en que tomamos posición ante los estados de cosas del mundo en razón de su mera manera de ser, que pertenecen, por tanto, a la razón. También Scheler ha descuidado hacer esta distinción. Se encuentra, por el contrario, en la Antigüedad anterior a Aristóteles, en la teoría del alma de Platón»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: M. S., *Späte Schriften*, Francke, Bern/München, 1976 (GW 9, 32).

<sup>46</sup> Ib.

¡Compleja realidad del alma humana! «Describir cómo es —asegura el filósofo de Atenas— exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. Hablemos, pues, así. Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga»<sup>48</sup>. La reflexión de la ética fenomenológica sobre la aprehensión del valor termina así volviendo su mirada a la antropología del carro alado del *Fedro* y fija su metódica atención en el caballo blanco de ojos negros, que, dócil al auriga, «empapa de sudor a toda el alma»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Hans Reiner, *Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1964, pp. 22-23.

<sup>48</sup> *Platonis Phaedrus* 246 a.

<sup>49</sup> Op. cit. 254 c.

#### IV

#### PREFERIR Y ELEGIR EN LA ÉTICA DE SCHELER

En el fragmento de la axiología formal que adelanta Max Scheler ya en la primera sección de su obra principal, *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, se encuentran incluidos cinco axiomas que suministran un criterio preciso para distinguir lo bueno de lo malo en sentido moral. Son éstos:

«En la esfera del querer, bueno es el valor que se da en la realización de un valor positivo.

»En la esfera del querer, malo es el valor que se da en la realización de un valor negativo.

»Bueno es el valor que, en la esfera del querer, se da en la realización de un valor superior (el más alto).

»Malo es el valor que, en la esfera del querer, se da en la realización de un valor inferior (el más bajo).

»En esa esfera, el criterio de ‘bueno’ (y ‘malo’) consiste en la coincidencia (o la discrepancia) del valor pretendido en la realización con el valor preferido, o, respectivamente, en la discrepancia (o la coincidencia) con el valor postergado»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* I, 2 (GW 2, 48).

La aplicación de este criterio moral supone, por parte del sujeto agente, el conocimiento del diverso rango que unos valores tienen respecto de otros, y a dicho conocimiento accede éste, según Scheler, a través de unas vivencias de índole muy singular: los actos de preferir y postergar.

### *Preferir*

Los actos de preferir no son originariamente actos de juzgar, es decir, de afirmar o negar que una cosa es mejor o peor que otra; si bien aquéllos pueden, desde luego, servir de fundamento a ciertos actos de juzgar ulteriores.

Los actos de preferir no son tampoco originariamente actos de elegir, es decir, de querer una cosa en vez de otra; si bien estos actos de elegir pueden en ciertos casos servir de medio para saber lo que de hecho se prefiere. Así, por ejemplo, a veces, para llegar a saber cuál de dos manjares nos gusta más, nos preguntamos cuál de ellos escogeríamos si se nos diera a elegir entre comer uno u otro. Mas los actos de preferir no pertenecen propiamente a la esfera de los actos de elección, que son vivencias de naturaleza conativa.

Los actos de preferir y postergar son interpretados por Scheler como fenómenos específicamente emocionales y, más precisamente, junto a las funciones del sentir intencional y los actos de amor y de odio, como sentimientos intencionales de valor.

Ya Franz Brentano había advertido claramente que el preferir constituye una clase muy singular entre los fenómenos de interés, que se caracteriza por ser «un amor que relaciona»<sup>2</sup>, que supone al menos dos objetos amados: el preferido y el postergado. Y que la diferencia del amor con que uno y otro objetos son amados no puede interpretarse como una diferencia meramente cuantitativa de intensidad; es propiamente una diferencia cualitativa<sup>3</sup>. Pues bien, esta diferencia cualitativa evidencia, según Scheler, la desigualdad de rango que existe entre dos o más bienes o fines, o entre dos o más valores que son objeto de este acto. Entre bienes o fines, si se trata del preferir empírico;

entre valores, si se trata del prefe - rir apriórico.

<sup>2</sup> Cf. Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik. Nach der Vorlesung über «Praktische Philosophie» aus dem Nachlass hrsg. von Franziska Mayer-Hillebrand. A. Francke Verlag, Bern, 1952: § 43.*

Con todo, esto no significa que, para que se dé un acto de preferencia, tengan que estar presentes al sujeto dos o más bienes o valores. Puede una acción, por ejemplo, dárseles como claramente «preferible» sin que pensemos necesariamente en alguna otra acción alternativa: basta con la simple conciencia de «poder preferir otra». O puede muy bien dárseles un valor como «superior» o como «inferior» a otros que, sin embargo, no se nos dan de hecho: basta una mera «conciencia de dirección» referida a éstos.

Por otra parte, una misma diferencia de rango entre valores superiores e inferiores puede darse, a su vez, de dos maneras diversas: en el acto de preferir lo superior a lo inferior, o en el acto de postergar lo inferior a lo superior. La ciencia del carácter ilustra bien esta doble posibilidad, pues, como dice Scheler, «hay caracteres morales específicamente ‘críticos’ —que se vuelven ‘ascéticos’ en medida extrema—, que en principio perciben la superioridad de los valores mediante el acto del ‘postergar’; a ellos se oponen los caracteres positivos, que en principio ‘prefieren’, y a los que también el respectivo valor ‘inferior’ sólo se les hace visible desde la atalaya a la que, como quien dice, se han subido en el preferir. Mientras que aquéllos aspiran a la ‘virtud’ por la lucha contra el ‘vicio’, cuidan éstos, por así decirlo, de enterrar y sepultar el vicio bajo virtudes nuevamente adquiridas»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Oskar Kraus. Felix Meiner, Hamburg, 1955: 29 y 30.*

Así, pues, según Scheler, lo que se da al sujeto en los sentimientos intencionales de preferir y postergar es la peculiar propiedad que todo valor posee de tener un determinado rango respecto de los demás. Se trata, pues, de una propiedad de cada valor esencialmente relativa a los demás valores, mas no por eso menos poseída objetivamente por ellos mismos y no nacida del hecho de que éstos sean conocidos en comparación con otros, o elegidos frente a otros, o preferidos, por un sujeto cognoscente, volente o que tenga una especial predilección por ellos.

Este «preferir o postergar», que no necesita tampoco fundarse en un previo sentimiento intencional de los valores mismos al que viniese a añadir el rango de ellos, sino que es absolutamente originario, es el que puede ir descubriendo paulatinamente al hombre el complejo conjunto de relaciones esenciales de altura que hay entre los valores y que constituye una verdadera jerarquía objetiva existente entre ellos.

Es esta jerarquía, en cuanto conocida por el hombre y ofrecida como pauta a su voluntad, lo que ha llamado Scheler *ordo amoris* en sentido normativo. Ahora bien, en su sentido más propio, el sentido que llama descriptivo, el *ordo amoris* es ese mismo orden pero en

cuanto entra ñado ya efectivamente en el querer del hombre que eli ge<sup>5</sup>; es el amor ordenado (*ordinata dilectio*) de que ya ha - blaba san Agustín<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Op. cit. II, B, 3 (GW 2, 106).

<sup>5</sup> Cf. Max Scheler, *Ordo amoris* (GW 10, 347-348).

<sup>6</sup> Cf. S. Aurelii Augustini *De doctrina christiana*, L. I, c. XXVII, 28.

### Elegir

Mientras todo preferir y postergar se produce entre bienes o valores, todo elegir tiene lugar más bien entre un hacer y otro hacer, es decir, entre acciones. Y si aqué llos son vivencias de naturaleza claramente emocional, éste es un fenómeno de índole patentemente tendencial.

En su perspicaz fenomenología del tender, Max Sche ler logra hacer ver la falsedad de la tesis de que todo tender supone un conocimiento de su objeto, que expre sa el *ignoti nulla cupido* de Ovidio<sup>7</sup>. Así ha distinguido en ella hasta cinco formas diversas de tender, las dos pri meras de las cuales —el mero «impulso de movimiento» y la «tendencia de salida o de separación»— no tienen ni siquiera dirección. Una tercera forma de tender tiene ya una dirección original, pero ésta le viene dada más bien *a tergo* que *a fronte*. Sólo en la cuarta forma la dirección viene determinada por un contenido de valor al que apunta, pero aun esta última no va acompañada de co nocimiento alguno que pueda suponer un objetivo (*Ziel*). Objetivo tiene sólo la última y más determinada forma del tender humano, en la que éste se presenta ya claramente como un tender hacia algo preciso —su objetivo—, que contiene dos componentes esenciales: un «compo nente de valor» y un «componente de imagen». El pri mero se presenta siempre claro; el segundo puede, en cambio, desde «brillar por su ausencia», hasta darse representado muy precisamente, pasando por todos los gra dos intermedios de claridad y distinción<sup>8</sup>.

Pues bien, toda volición propiamente dicha entraña en sí misma una tendencia de esta última clase; por tan to, en todo fin de la voluntad está incluido un objetivo cuyo componente de imagen se encuentra representado de manera precisa y cuya existencia en la realidad es pretendida por un yo volente que supone su poder de ha cerlo y está dispuesto a poner los medios para conse guirlo. De manera que, en este punto, sí se revela válido el apotegma escolástico de *nil volitum quin praecognitum*. El que toda volición esté fundada en una tendencia con objetivo no quiere decir, pues, sino que la acción propiamente dicha sólo tiene sentido si es la realización de un objetivo realmente pretendido por el volente.

<sup>7</sup> Cf. P. Ovidii Nasonis *Ars amatoria* III, 397.

<sup>8</sup> Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, I, 3 (GW 2, 53-56).

En su fenomenología de la acción<sup>9</sup> Scheler cree que, dejando aparte las consecuencias causales de ésta, se pueden distinguir en ella estos seis extremos: 1º, la presencia de la situación y el objeto del obrar; 2º, el contenido que ha de ser realizado mediante la acción (es decir, el objeto práctico); 3º, el querer ese contenido; 4º, el llamado querer hacer; 5º, los estados de sensaciones y sentimientos ligados con aquéllos; y, finalmente, 6º, la denominada ejecución de ese contenido. La elección de una acción afecta de algún modo a todos ellos, pero sobre todo al tercero, que es el querer ese contenido práctico, y, dentro de él, al último de los estadios que incluye, que son: la disposición de ánimo, la intención, la reflexión, el propósito y la decisión. Elegir una acción es, pues, ante todo decidirse a hacer una cosa en vez de otra.

Decidir libremente querer un contenido determinado en vez de otros posibles supone, según Scheler, elegir en tre acciones disyuntivas que, gracias a un sujeto volente, podrían convertirse en bienes o males reales, según el valor propio de los objetivos de la tendencia entrañados en ellas consideradas como fines posibles. La jerarquía de los valores, fundada en su polaridad y en las diferencias de altura existente entre éstos y conocida a través de los mentados actos emocionales de preferir y postergar, será entonces la norma y la medida de la corrección o incorrección moral de la elección realizada y, consiguientemente, de la bondad o la maldad moral del querer del que elige. La elección será moralmente correcta cuando el que la hace se pliega al orden de los valores, eligiendo lo superior en detrimento de lo inferior, o sacrificando lo inferior en aras de lo superior. Y será moralmente incorrecta cuando el que la hace no se atiene al orden de los valores, eligiendo lo inferior en detrimento de lo superior, o sacrificando lo superior en aras de lo inferior. Pues, como escribe Scheler: «Claro está que no es ‘bueno’ moralmente de manera inmediata la ‘inclinación’, el tender y aspirar (en nuestro sentido), sino el acto de voluntad en el que elegimos el valor más alto de entre los valores que están ‘dados’ en las tendencias [...] Nuestro querer es ‘bueno’ —concluye— en la medida en que elige el valor más alto dado en las inclinaciones. El querer [...] se rige por el conocimiento dado en el preferir de la superioridad de las materias de valor dadas en las inclinaciones»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Op. cit. III (GW 2, 137).

El orden de lo emocionalmente preferido — *ordo amoris* en sentido normativo— y el orden de lo efectivamente elegido —*ordo amoris* en sentido descriptivo— semejan ser dos órdenes distintos, y de la coincidencia o discrepancia del segundo con el primero parecen depender esencialmente los valores de la bondad o la maldad moral del querer y del que quiere.

### *La relación entre preferir y elegir*

Sin embargo, en este punto preciso de la relación que puede existir de hecho entre el preferir y el elegir del hombre, en principio resulta sorprendente la reiterada afirmación

de Scheler de que, si la preferencia de un valor o de un bien sobre otro se le presenta a éste con el más alto grado de evidencia, su efectiva elección de aquel valor o aquel bien será de todo punto necesaria. «En esto puede un valor (o su rango) —escribe Scheler— estar dado en el percibir sentimental y el preferir en los más diversos grados de *adecuación* hasta el de ‘*darse en sí mismo*’ (que coincide con la ‘evidencia absoluta’). Ahora bien, si está dado en sí mismo, entonces también el querer (o el elegir, si se trata del preferir) resultará necesario en su *ser* por ley de esencias»<sup>11</sup>. Precisamente por esta razón, para la voluntad de un ser cuyo sentir y preferir sean plenamente adecuados, resulta superflua y carente de sentido toda obligatoriedad moral: «Sí —afirma Max Scheler—, cuando esta evidencia es plenamente adecuada e idealmente perfecta, entonces determina también *inequí vocamente* al querer sin elemento impulsivo alguno de obligación o constricción»<sup>12</sup>. Esta misma correspondencia es la que rige la relación entre las dos formas de autonomía de la persona distinguidas por Scheler: la autonomía de la evidencia moral y la autonomía del querer de la persona lo evidentemente bueno. «La relación de esta doble autonomía (que es el ineludible presupuesto de todos los actos imputables moralmente relevantes de la respectiva persona individual) consiste —dice Scheler— en que la evidencia autónoma e inmediata plenamente adecuada de lo que es bueno impone asimismo *necesariamente* un querer autónomo de lo aprehendido como bueno»<sup>13</sup>. Y en una de las últimas páginas del *Formalismo* esta tesis cobra su formulación más sencilla y más clara: «el conocimiento evidente y plenamente adecuado de lo que es bueno determina también *necesariamente* al querer»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Op. cit. I, 3 (GW 2, 62).

Esta singular tesis no es, a mi parecer, sino una consecuencia necesaria de la citada concepción scheleriana de la volición, según la cual todo acto de querer entraña un tender con objetivo. Todo fin de la voluntad supone, por tanto, un objetivo de la tendencia, en el que cabe distinguir el componente de valor del componente de imagen o de significación. Pero lo más importante de esta concepción de Scheler estriba en las tres afirmaciones siguientes relativas a la relación general de estos dos componentes del objetivo. Primera: que, en el orden del aparecer, el componente de valor está dado en el tender de manera *perfectamente* clara y distinta, mientras que el componente de imagen puede no estarlo en absoluto o estarlo en todos los posibles grados de claridad y distinción. Segunda: que, en el orden del ser, es el componente de valor el que determina y limita el ámbito de los posibles componentes de imagen en que puede realizarse, estando por tanto éstos siempre fundados en aquél. Y tercera: que, en el orden del llegar a ser, como los valores se captan en un sentir intencional y un sentir semejante se encuentra siempre inmanente a este género de tendencia, el componente de valor captado en él ejerce necesariamente una causalidad tractora respecto a la venida a la realidad del componente de imagen o significación de la tendencia. Scheler subraya así la función motivacional que ejerce esta *vis a fronte* sobre el tender en cuestión: «En todo tender a algo está incluido —como ya he mostrado— un *sentir intencional* de algún

valor, que fundamenta el componente de imagen o de significación de la tendencia. Esta singular relación es la que comúnmente se denomina *motivación* práctica. Toda motivación es causalidad inmediatamente vivida, a saber, en sentido eminente, ‘causalidad tractora’»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Op. cit. II, A, 5 (GW 2, 87).

<sup>12</sup> Op. cit. IV, 1 (GW 2, 200).

<sup>13</sup> Op. cit. VI, B, 3 (GW 2, 490).

<sup>14</sup> Op. cit. VI, B, 4, ad VI, b (GW 2, 569).

Dada, pues, la estrechísima relación existente en un objetivo entre sus componentes de valor y sus componentes de imagen, se comprende que, según sea el grado de evidencia con que comparezca el valor en su sentir intencional inmanente, así será también la fuerza motivadora de aquél, y que a una evidencia plena y adecuada de los valores o de su jerarquía haya de corresponderle un querer necesariamente determinado por ellos.

<sup>15</sup> Op. cit. V, 9 (GW 2, 346).

Este singular vínculo entre el valor sentido y el objeto pretendido por el sujeto volente se pone especialmente de manifiesto en la crítica y la reconstrucción scheleriana del concepto kantiano de disposición de ánimo (*Ge sinnung*), en cuyo nuevo contenido puede encontrarse una excelente clave explicativa de la tesis que consideramos acerca de la relación entre el preferir evidente y el elegir humanos.

Criticando el carácter meramente formal y esencialmente incognoscible que le atribuye Kant a la disposición de ánimo, Scheler la concibe más bien como una dirección hacia determinados valores materiales positivos o negativos, sólo dentro de cuyos límites puede luego tener lugar la formación de la intención propiamente dicha. Dirección de valor que la experiencia fenomenológica puede, por otra parte, descubrir tanto en diversos elementos implicados en la acción, cuanto en la fantasía tendencial, los fenómenos de expresión, la esfera de los deseos, etcétera, de un sujeto volente.

Esta direccionalidad del querer al valor superior (o inferior) en cada caso y a su materia constituye, pues, un terreno de juego material apriorístico para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones. Y, cuando no se trata de una sólo presunta y engañosa disposición de ánimo, sino de una auténtica, Scheler afirma que ésta determina necesariamente la acción voluntaria que le corresponde: «Una *auténtica* disposición de ánimo —escribe—, al contrario que una engañosa ilusión de ella, determina asimismo *necesariamente* (si bien no unívocamente) una acción voluntaria que le corresponde»<sup>16</sup>.

Esto es así porque, como hemos visto, todo objeto práctico está fundado en un objeto de valor, que a su vez corresponde exactamente a la materia de valor propia de la

disposición de ánimo del sujeto volente. Pero es en las páginas de la tercera sección del *Formalismo* donde, a mi parecer, Scheler expone con mayor claridad la razón última de esta necesaria correspondencia entre lo que es objeto de preferencia evidente y lo que es contenido de elección. A saber, que lo que puede poner en movimiento el querer de un contenido determinado no es un mero saber judicativo, como querría todo intelectualismo, ni siquiera un mero estado sentimental, como supone Kant cuando se quiere por inclinación, sino los valores o la allure de valor descubiertos en las funciones emocionales del sentir intencional o en los actos intencionales del preferir o el postergar, el amar o el odiar.

Es, así, el contenido del concepto scheleriano de disposición de ánimo el que permite ver con mayor claridad la necesaria correspondencia entre lo preferido con evidencia y lo efectivamente elegido por el hombre. Scheler mismo lo dice refiriéndose a éste: «Su *querer* determinados *estados de valor* y el '*mundo*' en el que él los '*quiere*' *realizar* '*corresponden*' por eso siempre en cierto sentido uno a otro, pues dependen *por ambas partes* de las cualidades de valor presentes en su '*disposición de ánimo*' y de su '*orden jerárquico*'. Porque es justamente en la disposición de ánimo en la que *vienen a coincidir* la conciencia apriorica de valor y el núcleo del querer según su contenido último de valor»<sup>17</sup>.

#### *El restablecimiento scheleriano de la tesis socrática*

Pero si esto es así, es decir, si existe realmente semejante relación esencial entre la evidencia axiológica y la conducta voluntaria, ¿cómo cabría salvar, en la realización del valor de la bondad moral, que se produce siempre a la espalda del acto de elegir de acuerdo con el orden de los valores, la libertad supuesta esencialmente por todo valor moral? Y, por otra parte, ¿cómo cabría explicar, en la realización del disvalor de la maldad moral, que se produce también a la espalda del acto de elegir en desacuerdo con el orden de los valores, la posibilidad misma de esa transgresión?

La respuesta de Max Scheler a estos interrogantes no puede ser otra que la de atribuir ambas cosas, no a la posibilidad de adecuar o no adecuar el querer efectivo de un sujeto volente a su conocimiento de lo que debe ser, sino más bien a la adecuación o inadecuación de tal conocimiento con el auténtico orden objetivo que existe entre los valores mismos. Es ya la adecuación o inadecuación misma de ese conocimiento axiológico con su objeto la que se halla afectada por la libertad; y es la posibilidad de su responsable y culpable inadecuación la que hace posible la maldad moral.

Ello le lleva por lo tanto a Scheler a sostener que todo disvalor moral, nacido de la elección de aquello que posee un valor inferior en vez de aquello que posee uno superior, tiene que estar fundado en un engaño estimativo: «Así, pues, —dice— cuando elegimos el fin que está fundado en el valor inferior, tiene siempre que estar a la base un *engaño del preferir*»<sup>18</sup>. Cuál es la naturaleza propia y cómo son posibles semejantes

engaños estimativos, es un importante asunto que no es posible abordar aquí. Pero que esos engaños pueden ser culpables parece ponerlo suficientemente de manifiesto este ejemplo de Scheler: «El que, por ejemplo, quiere cosas distintas en situaciones iguales, pongamos por caso, para el amigo y el enemigo en la misma cuestión de derecho; o el que (en caso de que tenga los mismos derechos que otro) en la misma situación se arroga algo que rehusa al otro; o el que, sin nuevas razones (que pertenezcan a la esfera de los estados de cosas que vienen a cuento para él) modifica una decisión voluntaria, ése no ‘falta’ contra esas ‘leyes’ —como cree Kant—, sino que se halla engañado sobre su campo de aplicación. Considera, por ejemplo, situaciones (para el amigo y el enemigo) como distintas, a pesar de que son iguales; considera su situación como de distinto valor que la del otro; considera como cambiados estados de cosas que son los mismos. Mas de que él caiga en esos *engaños* hay que poner ya como fundamento a su *mala* voluntad, que no puede por tanto nunca consistir en la ‘desobediencia’ a esas leyes, que él más bien cumple *necesariamente*»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Op. cit. II, B, 3 (GW 2, 105).

Fue sin duda esta tesis la que exigió a Max Scheler integrar en el proyecto nunca realizado de una segunda parte de su temprana obra sobre los autoengaños, titulada después *Los Ídolos del Conocimiento de Sí Mismo*<sup>20</sup>, junto a la consideración de los engaños de la percepción, la representación, el recuerdo, así como de los relativos al yo, una detenida investigación de los engaños emocionales. Pues en realidad éstos son los que constituyen el verdadero fundamento de muchos y muy diversos errores axiológicos, cuyas consecuencias se dejan ver después en el terreno de la moral. La contribución más importante que pudo realizar al respecto se halla, como es sabido, en su sugestiva obra titulada *El Resentimiento en la Construcción de las Morales*<sup>21</sup>.

Pero el mantenimiento de una tesis semejante acerca de la relación entre el saber y el querer moral del hombre, ¿no significa en realidad un retorno a la tesis socrática según la cual la virtud no es más que sabiduría, de manera que nadie hace el mal a sabiendas? En efecto, no es en otro sentido en el que vemos a Jenofonte atribuirle a Sócrates en sus *Memorabilia*: «Y decía que la justicia y todas las demás formas de virtud eran sabiduría. Que, en efecto, las obras justas y todo lo que por virtud se lleva a cabo son cosas hermosas y buenas; y que ni aquellos que las conocen pueden elegir otra cosa en lugar de ellas, ni aquellos que las desconocen podrán llevarlas a cabo, sino que, en caso de que lo intenten, habrán de errar en ello. Que así también las obras hermosas y buenas son los sabios los que las hacen, y los que no sean sabios no pueden hacerlas, sino que, aunque lo intenten, en el intento erran. Y que, por tanto, como las obras justas y todas las demás obras hermosas y buenas se llevan a cabo por la virtud, es preciso que tanto la justicia como toda otra forma de virtud sea sabiduría»<sup>22</sup>. Y es, por otra parte, hartamente conocida la profunda discusión de esta tesis que Aristóteles ofrece en el libro VII de la *Ethica Nicomachea*, en que rechaza de modo concluyente la negación socrática de toda forma

posible de incontinencia humana (ajkrasiva). Para el Estagirita tal modo de pensar disiente claramente de los fenómenos (ou\to" me;n ou\n oJ lovgo" ajmfisbhteì toi`" fainomevnoi" ejnargw`")<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Op. cit. II, B, 1 (GW 2, 102-103).

<sup>20</sup> Cf. Max Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis* (GW 3, 213-292).

<sup>21</sup> Cf. Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (GW 3, 33-147).

En la fenomenología scheleriana del querer y el elegir humanos esta tesis resulta, sin embargo, del todo ineludible. En efecto, el propio Scheler, después de asegurar en el citado pasaje de la segunda sección del *Formalismo* que, si un valor o su rango se dan a nuestro percibir sentimental o a nuestro preferir con absoluta evidencia, nuestro quererlos o elegirlos vendrá al ser necesariamente por ley de esencias, agrega lo siguiente: «Y en este sentido —mas también sólo en él— se restablece el principio de Sócrates de que todo ‘querer bueno’ está fundado en el ‘conocimiento de lo bueno’; y, respectivamente, que todo querer malo descansa en un engaño y extravío morales»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Xenophontis Memorabilia III, IX, 5* (trad. Agustín García Calvo).

<sup>23</sup> *Aristotelis Ethica Nicomachea VII, 2, 1145 b 27-28*.

<sup>24</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II, A, 5 (GW 2, 87-88).

Pero, a decir de Scheler, la última razón de la verdad de la tesis socrática ha permanecido oculta incluso para el mismo Sócrates. Y esta última razón es, como se comprende, el carácter esencialmente emocional y alógico de las vivencias en que se dan al hombre los valores y su jerarquía, carácter que, si bien ha sido ciertamente vivido por el filósofo ateniense, no ha sido sin embargo reconocido como tal por la ética socrática, que mantiene, más bien, una concepción intelectualista de la sabiduría práctica o saber moral. «Lo que era falso en la formulación socrática (no en su *saber* de lo bueno, cuya *fuerza* sobre el querer la demuestra luminosamente su muerte) es su racionalismo — escribe Scheler—, según el cual ya el mero *concepto* de lo que es ‘bueno’ habría de tener fuerza para determinar al querer»<sup>25</sup>.

En efecto, si la esfera del conocimiento moral humano más originario fuese de naturaleza meramente lógica —conceptual, judicativa o discursiva— y éste no estuviese fundado en una percepción sentimental del valor, dicho conocimiento no se encontraría ciertamente en la necesaria relación con el querer y el elegir del hombre, y tampoco sería verdadera la tesis socrática. Pues, como advierte Scheler, todo mero saber judicativo de lo que es bueno que no se cumple en el sentir intencional del valor o el preferir, todo mero conocimiento de normas morales, no es determinante para el querer<sup>26</sup>. Pero, en verdad, aquella esfera axiológica originaria —que cabe llamar «conocimiento moral» y determina el «*ethos*» de un sujeto— es completamente independiente de esta esfera judicativa, normativa y hasta verbalizada —que suele lla

marse «ética»—. Scheler proclama esto de manera inequívoca y marca así con ello su único punto de discrepancia con la posición socrática: «Pero toda la esfera del conocimiento moral es ya completamente independiente de la esfera del juicio y de la proposición (y también de la esfera en la que aprehendemos estados de valor en ‘enjuiciamientos’ o actitudes de valor). También el enjuiciamiento y la actitud de valor se cumplen en el *valor* dado en el *percibir sentimental* y sólo en esa medida es evidente. Va, por lo tanto, completamente de suyo que el principio socrático no vale para todo saber puramente conceptual y judicativo del valor, ni del valor moral»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Op. cit. II, A, 5 (GW 2, 87, nota 3). <sup>26</sup> Loc. cit.

Sería sólo, pues, la naturaleza, no lógica, sino específicamente emocional de lo que llama Scheler «el conocimiento moral», tan enérgicamente afirmada por él en toda su obra, lo único capaz de avalar de manera suficiente la verdad de la tesis socrática. Pero, por lo demás, Scheler parece compartir plenamente con Sócrates la firme convicción de la verdad de esta tesis: que la última razón de la bondad o la maldad moral de un hombre cuyo saber moral le es evidente no está en la coincidencia o discrepancia de su querer con su saber, sino más bien en el carácter verdadero o erróneo de su conocimiento moral. O, dicho de otro modo: que la virtud es, en el fondo, sabiduría, y el vicio, engaño; si bien se trata para Scheler de una sabiduría o un engaño del corazón.

Mas ¿no aboca con ello la ética de Scheler a análogas dificultades que las que ya Aristóteles supo ver en la ética de Sócrates? Pues, en la medida en que el valor y el disvalor moral presuponen esencialmente la libertad, si se encuentran fundados en la verdad o el engaño del corazón, esta verdad y este engaño tienen que concebirse necesariamente como afectados ellos mismos por la libertad, es decir, como si su sujeto hubiera de ser moralmente responsable de ellos. Si lo es efectivamente en la medida en que su capacidad para el conocimiento moral está, a su vez, condicionada por su propia bondad o maldad moral, ¿no supone ya esto afirmar una mutua relación de dependencia esencial entre la moralidad del querer del hombre y su conocimiento de lo que debe ser? Pues se afirma, por una parte, que, sin un conocimiento moral verdadero, no le es posible a un hombre ser moralmente bueno; pero luego, por otra, que sólo un hombre bueno puede alcanzar un conocimiento moral verdadero. De este modo nos vemos abocados a una especie de antinomia de la que el propio Scheler se muestra, por su parte, muy consciente en este conocido pasaje de la quinta sección del *Formalismo*: «Si en las cuestiones éticas no nos confiamos a las soluciones que dan los investigadores y maestros de moral del mismo modo en que lo hacemos en astronomía a los astrónomos, ello se debe a que toda ‘ética’ presupone ya la intuición moral como evidencia *en el percibir sentimental*, el preferir, amar, odiar [...] Pero la capacitación subjetiva para esta intuición misma —dejando totalmente aparte las diferencias del llamado ‘talento’ para ella— está ligada a condiciones que no pueden compararse con aquellas que en principio existen para la capacitación del conocimiento científico y teórico. Merced al hecho de

que aquí, junto a las fuentes de engaño que existen para todo conocimiento, se presentan aun *todas* aquellas que radican en los intereses de los individuos y los grupos, la capacitación subjetiva para la intuición moral presupone algo que sin embargo ya, por otra parte, sólo puede ser *fruto* de la intuición moral: todo un sistema de medios de obstruir esas fuentes de engaño para así hacer posible la intuición moral. Es decir, nos hallamos aquí ante la *antinomía* de la que ya Aristóteles tuvo tan clara conciencia: la intuición moral es necesaria para llevar una buena vida (para querer y obrar bien). Una buena vida es necesaria para erradicar las fuentes de engaño de la intuición moral, para superar la sofística de nuestros intereses que estorba su logro y la tendencia siempre dispuesta a acomodar nuestros juicios de valor a nuestro querer y obrar de hecho (e igualmente a nuestras debilidades, carencias, faltas, etc.). La solución teórica de esta antinomia —dice Max Scheler— consiste en que todo *ser, vivir, querer u obrar bueno* presupone por ley de esencias la *existencia* misma *de intuición moral* (no, con todo, una ‘ética’); pero la *capacitación* subjetiva para esa intuición presupone ya por su parte ella misma el *ser y el vivir bueno*»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Op.cit. II, A, 5 (GW 2, 88).

¿Es esto realmente una solución? No lo parece.

<sup>28</sup> Op. cit. V, 7 —GW 2, 329-330—. V

## LA ÉTICA DE GARCÍA MORENTE

En 1912 un joven andaluz formado fuera de España y vinculado a la Institución Libre de Enseñanza gana por oposición la cátedra de ética de la Universidad de Madrid. Se llama Manuel García Morente. Cabía, sin duda, entonces preguntarse por el género de ética que iba a enseñar desde ella y bien podía esperarse que no difiriese mucho de la que muy poco antes acababa de aprender de sus maestros franceses de la Sorbona, en cuya Facultad de Letras había hecho sus estudios a partir de 1903. ¿Qué se enseñaba allí entonces? Étienne Gilson lo ha descrito muy bien en su libro titulado *El Filósofo y la Teología*<sup>1</sup>. Lo que allí estaba vigente eran el positivismo y el idealismo crítico, con el descrédito anejo de todo pensamiento metafísico. En particular, el cultivo de la ética se veía muy marcado por la creciente influencia del nuevo sociologismo mantenido por un profesor judío que acababa de llegar: era Émile Durkheim.

En la enseñanza de Durkheim —como en la de sus discípulos Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl— el verdadero origen de todos los imperativos morales era la sociedad, el contenido de ellos venía determinado por las necesidades funcionales de ésta, y el presunto carácter incondicionado de los mismos no era sino un engañoso trasunto de la poderosa constricción que la conciencia del grupo ejerce sobre las mentes de los individuos. Toda ética normativa se disolvía, así, en ética descriptiva y esta última aspiraba a convertirse por fin en un saber positivo. Y, como dice Gilson, *la morale s’effaçait devant la science des mœurs*<sup>2</sup>. Será esta misma moral concebida al modo sociologista la que unos años más tarde daría en llamar Bergson «moral cerrada»,

concibiéndola —con la «religión estática»— como un producto biológico nacido de la función fabuladora de la vida para defenderse de la tendencia disolvente y disgregadora de la inteligencia, cuyo ejercicio en el hombre pone en continuo peligro la cohesión necesaria de los grupos humanos. Oponiéndose a esta concepción sociologista de la moral, se preguntará Morente: «Porque: ¿qué es lo que tienen esas prescripciones morales, esos mandamientos religiosos, que de tal suerte oprimen y determinan nuestra voluntad?» Y contestará resuelto: «Lo moral y lo religioso no pueden hallar explicación satisfactoria en ninguna teoría de tipo naturalista. [...] Porque no se agota el problema —ni siquiera se plantea correctamente— describiendo en el alma humana potencias o presiones o atracciones o repulsiones, que al fin han de ser todas, más o menos, ‘hechos biológicos’. El nudo de la cuestión está precisamente en su lado objetivo, en aquello a que esas potencias se enderezan, en aquello a que esas aspiraciones aspiran. Lo que a la obligación moral presta fuerza obligatoria no es el ‘hecho biológico’ de que sea provechosa para la vida del grupo, sino alguna cualidad que en el objeto de la obligación reside»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Étienne Gilson, *Le Philosophe et la théologie*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1960: II.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 42.

<sup>3</sup> Manuel G. Morente, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, en: «Revista de Occidente» XXXVII (julio-septiembre de 1932), pp. 281-282. Para todas las citas de García Morente se remite asimismo entre paréntesis al tomo,

Fue justamente esta fundamental preocupación por explicar de verdad el carácter propiamente objetivo de la moral y de todas las demás manifestaciones de la cultura humana la que indispuso desde un principio a Morente y a los mejores hombres de su generación con el positivismo y el subjetivismo predominantes en aquella época. Afortunadamente, en la acera de enfrente de la Sorbona, un hombre excepcional descubría ya entonces un nuevo mundo espiritual a muchos de los jóvenes de aquella generación insatisfecha: era Henri Bergson, en el Colegio de Francia. Entre los años 1905 y 1907 Morente tuvo un trato frecuente con el gran pensador y, más adelante, en 1917, publicó un libro estupendo sobre su filosofía, en cuyas primeras páginas deja constancia de lo que esta figura significó para la juventud estudiosa de aquel tiempo. ¿Contra qué protestaba realmente aquella juventud y cuáles eran sus aspiraciones? Oigámoselo decir al joven Morente: «El intelectualismo de los científicos no se contenta con renunciar a la construcción metafísica; subrepticamente se ha ido él también haciendo dogmático. Como los métodos que emplea son fructíferos cuando se aplican a los objetos convenientes, ha ido formándose la creencia de que son aplicables a todos los objetos, y más generalmente, de que son los únicos posibles de aplicar. El intelecto no sólo se ha recluido en el laboratorio, sino que ha pretendido recluir en él al espíritu todo. El modo de pensar científico aspira a extenderse a la vida entera y a sujetar a sus procedimientos toda la actividad humana. Tal es la esencia del positivismo: la inteligencia renuncia al absoluto, pero es para reca bar un dominio despótico sobre todo lo humano.

volumen y páginas de la siguiente edición de sus obras: Manuel García Morente, *Obras completas*. Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Fundación Caja Madrid/Madrid-Anthropos/Barcelona, 1996, 2 tomos en 4 vols.: (OC I, 2, 759-750).

»Contra esta sequedad estadística y matemática ha protestado en mil modos el alma contemporánea. Un anhelo de espiritualidad pura se ha manifestado. No está hecha la historia de estas rebeliones; pero es cosa que salta a la vista con cuánto afán, con qué impaciente fervor se han ido acogiendo las producciones diversas en donde la rebelión se expresaba audazmente.

[...]

»Esto lo ha sentido la juventud de todos los países cultos, y ha devorado con avidez aquellas producciones en que se manifestaba una honda fe en el poder original y creador del hombre genial: Carlyle, Nietzsche, Emerson, Guyau. Estetismo, se dirá quizá despreciativamente. No; humanismo, culto del espíritu, de la originalidad y fecundidad del espíritu, anhelo vago de una metafísica nueva que, sin negar la validez del pensamiento metódico, salve y conserve las nobles aspiraciones del alma humana. [...] La filosofía de M. Bergson tiene su origen en un empeño semejante»<sup>4</sup>.

Con todo, en aquellos años, que son los de la publicación de *La Evolución Creadora*, muy lejos está Bergson de enfrentarse todavía con los problemas de la moral y de la religión. Cuando lo haga veinte cinco años después en *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión*, la solución que éste ofrece de revelar la existencia —junto a la mentada fuente de tipo sociologista de que fluyen la moral cerrada y la religión estática— de otro nuevo manantial, de cuño más bien evolucionista, del que manan a su vez una moral abierta y una religión dinámica en las que héroes y santos, como pioneros morales y religiosos, vienen a servir de medios al aliento vital para abrir nuevos caminos a la evolución creadora en la línea de lo humano, ella le parecerá a Morente radicalmente inauténtica y equivocada, y no por otros motivos que la solución de Durkheim: porque así no se puede dar razón del elemento objetivo de esas manifestaciones de la cultura humana. Y así, refiriéndose al liderazgo moral y religioso que ejercen sobre los hombres los héroes y los santos en esa moral abierta y esa religión dinámica, se preguntará Morente: «¿Qué aroma, qué brillo particular hay en esas personalidades paradigmáticas para arrastrar tras ellas nuestros pasos y encender en nuestras almas la adoración de discípulos y secuaces? Este y no otro es el problema de la moral y de la religión. [...] Lo que a esas personalidades ejemplares presta fuerza de atracción es, sin duda, el ser ejemplares, es decir, el ser modelos preferibles. Pero ¿en qué consiste esa cualidad que destaca ciertos objetos y los hace ‘mejores’? ¿En qué consiste esa ‘preferibilidad’ que ciertos modos de ser y de vivir humanos tienen sobre otros, hasta el punto de convertirse en ‘ejemplares’? He aquí propiamente el problema profundo de la moral y de la religión»<sup>5</sup>. Y concluirá diciendo severamente: «A este problema no ha dedicado Bergson, en realidad, ni una sola línea. Concentra su atención sobre el acto subjetivo de obligarse o de sentirse obligado —y sobre ello precisamente hace a veces finas y certeras observaciones—; pero no dice nada sobre el correlato objetivo de ese acto, sobre el

objeto a que la obligación se refiere»<sup>6</sup>.

Puede así verse que, desde un principio, la gran preocupación filosófica de Morente fue la de explicar el carácter propiamente objetivo de la cultura humana. «La objetividad es el problema —escribía en su primer libro—. El hombre, por medio de su actividad espiritual, produce un cúmulo de realidades mentales, que son los conocimientos, las ciencias, las leyes, la vida civil, la moral, las obras de arte. Todas estas realidades se asemejan unas a otras en que les atribuimos un valor superior al individuo que las piensa, las quiere o las siente. Les conferimos un valor universal y necesario, o, dicho de otro modo, les damos objetividad. Así los conocimientos constituyen una especie de conjunto superior a las conciencias individuales e independiente de ellas, un mundo de las verdades. Los valores morales, leyes, preceptos, ideales, forman a su vez una trama de realidades espirituales, que se imponen a cada sujeto como un mundo del bien. Los objetos estéticos, por último, son asimismo como seres pertenecientes a un mundo de la belleza.

[...]

»Ahora bien, la realidad [...] de estas tres esferas es ella misma un problema [...] Pero una vez propuesta como problema la realidad de la cultura humana, ¿qué clase de problema es el que acerca de ella se plantea el filósofo? El problema no es otro que el de su objetividad misma. ¿Por qué la ciencia es objetiva? ¿Por qué la moral es objetiva? ¿Por qué el arte es objetivo?»<sup>7</sup>.

Pues bien, no fue otra la cuestión que llevó a Morente a interesarse enseguida por la filosofía de Kant, en cuyo estudio pudo ser ya introducido por dos de sus profesores de la Sorbona: Victor Delbos y Lucien Lévy-Bruhl. Y he ahí a ese joven andaluz, habitado por un problema filosófico, que peregrina a Alemania sabiendo bien lo que busca y que dirige sus pasos, primero a las universidades de Múnich y de Berlín, y luego a la de Marburgo. En 1911 se encuentra allí con Ortega y recibe junto a él de labios de Hermann Cohen, Paul Natorp y Ernst Cassirer la respuesta que ofrece el neokantismo a ese problema. Y, a partir de entonces, la interpretación neokantiana del idealismo crítico de Kant pasa a convertirse, si no en el credo filosófico de Morente, sí desde luego en la filosofía de referencia de nuestro filósofo.

<sup>4</sup> Manuel García Morente, *La Filosofía de Henri Bergson*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1917, p. 32 (OC I, 1, 58-59.)

<sup>5</sup> Manuel García Morente, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, en: «Revista de Occidente» XXXVII (julio-septiembre de 1932), pp. 281-282 (OC I, 2, 759-760.)

<sup>6</sup> Loc. cit.

<sup>7</sup> Manuel García Morente, *La Filosofía de Kant*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1917, pp. 348-349 (OC I, 1, 280-281).

En el año 1912, cuando gana su cátedra, Morente iba a cumplir veintiséis años. Ahora bien, en su *Prólogo para Alemanes*, dice Ortega lo siguiente: «El grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia

filosófica, al llegar a los veintiséis años —fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador— no era ya neokantiano»<sup>8</sup>. ¿No era ya neokantiano Morente cuando llega a catedrático? El libro sobre *La Filosofía de Kant* que publicará en seguida muestra más bien lo contrario, aunque no faltan en él frases un poco lacónicas que hablan de otros horizontes. «Nos hallamos en un recodo del camino descubierto por Kant —escribe en su prólogo—. El grueso del ejército filosófico sigue aún por ese camino. Pero las avanzadas están ya a punto de doblar el recodo y vislumbran comarcas desconocidas»<sup>9</sup>. Algunas de esas frases parecen manifestar incluso un decidido deseo de superar el idealismo; como ésta, por ejemplo: «Hoy no nos contentamos con que el mundo sea nuestra representación. Queremos creer en las cosas y que nuestra creencia en ellas no sea una mera ilusión subjetiva. Queremos conven cernos de que la ciencia no es nuestra ciencia, sino la realidad y la verdad mismas»<sup>10</sup>. Con todo, a mi parecer, el hambre de realismo que manifiesta Morente quedó satisfecha en él durante bastante tiempo por el realismo empírico que acompaña al idealismo transcendental de Kant, cuya única garantía le parecía aceptable: a saber, la prueba que Kant aduce de que las condiciones de la posibilidad del conocimiento son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad del objeto del conocimiento.

Y también en el campo de la ética fue en esos años Morente un filósofo kantiano; o, al menos, neokantiano. El capítulo que a ella dedica en su libro sobre Kant lo muestra bien a las claras. En principio, el objeto que la asigna podría disimularlo: «Si llamamos ideal moral —escribe— al sistema de ideas —modelos, preceptos, reglas— que pensamos como prototipo al que han de ajustarse nuestros actos, podemos decir que la ética es la ciencia o el conocimiento del ideal moral»<sup>11</sup>. Sin embargo, según confiesa en seguida, ese conocimiento científico no puede consistir en determinar cuál es ese ideal, pues para hacerlo tendría forzosamente que fundarse en la experiencia, lo cual resulta imposible. «Es imposible *prescribir* al hombre un ideal moral —dice—; sólo es posible *describirlo*. Nadie puede establecer una doctrina práctica de valor eterno y absoluto. Y la razón de ello es obvia. El ideal moral es, en efecto, un ideal, es decir, algo que se propone a la experiencia, pero que no puede darse y presentarse realizado en la experiencia»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> José Ortega y Gasset, *Prólogo para Alemanes*, § 3, en: José Ortega y Gasset,

*Obras Completas*. Revista de Occidente, Madrid, 1946-1983, 12 vols.: VIII, p. 32. <sup>9</sup> Op. cit., p. 19 (OC I, 1, 131).

<sup>10</sup> Op. cit., p. 59 (OC I, 1, 149).

Si esto es así, ¿no habrá entonces un problema propiamente filosófico de la moral? Si la filosofía no puede determinar el ideal moral, sino tan sólo expresarlo, ¿en qué consistirá, pues, exactamente el problema de la ética? La respuesta de Morente es entonces inequívoca: «Recorremos el modo como quedó planteado el problema lógico del conocimiento. Teníamos ante la vista la ciencia, las proposiciones teóricas universales y necesarias. La filosofía no se propuso entonces conocer la naturaleza, sino determinar las

condiciones que hacen posible el conocimiento de la naturaleza. Su objeto no fue hallar las verdades, sino qué sea la verdad. La lógica no es el descubrimiento de nuevos teoremas físicos, matemáticos, biológicos, sino el estudio de lo que hace que una afirmación determinada sea un teorema físico o matemático. No habría lógica si no hubiera antes un conocimiento científico, cuya posibilidad es propiamente el problema de la filosofía.

<sup>11</sup>Op. cit., pp. 236-237 (OC I, 1, 230). <sup>12</sup>Op. cit., pp. 238-239 (OC I, 1, 231).

»De igual suerte la ética no tiene por objeto determinar el ideal moral, que no necesita ser descubierto, pues yace en la conciencia moral y en ella es activo. Tiene por objeto definir las condiciones que hacen posible un ideal moral en general, hallar los caracteres propios, peculiares, de eso que llamamos ideal moral, sea éste el que quiera. Así como la lógica no trata de descubrir verdades, sino qué sea la verdad, la ética no trata de prescribir reglas morales, sino de indicar lo que es una regla moral»<sup>13</sup>.

Este planteamiento neokantiano del problema de la ética lo atribuye Morente al mismo Kant, a quien él considera fundador de la llamada moral independiente. «Todos los filósofos anteriores a Kant —dice Morente— [...] han creído que el objeto de la ética es dictar leyes a la conducta. Mas, en realidad, esas leyes están ya claramente impresas en la conciencia común y el fin de la ética no es éste; es simplemente el de descubrir las condiciones que todo ideal, que todo código de reglas prácticas debe llenar para poder ser legítimamente llamado ideal moral. Esta nueva posición kantiana del problema ético no podía so brevenir en sistemas que no distinguían esencialmente la verdad teórica y la verdad práctica, y admitían que el fundamento de los preceptos morales está en la metafísica, en la física, en la biología, etc., en las ciencias teóricas. Pero cuando se separa esencialmente la certeza teórica de la práctica, cuando se considera que los valores morales tienen su justificación y fundamento en sí mismos y que no hay que buscar su legitimidad fuera de la propia esfera de lo práctico, entonces plantéase el problema ético de un modo semejante a como se planteó el problema lógico. La ética no será, no podrá ser, una indagación y enumeración de las leyes morales, sino una investigación metódica de lo que sea en general una ley moral, de las condiciones propias de la certeza y objetividad morales»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup>Op. cit., pp. 241-242 (OC I, 1, 232). <sup>14</sup>Op. cit., pp. 242-243 (OC I, 1, 232-233).

En mi opinión, Morente compartió con el neokantismo esta interpretación del planteamiento kantiano del problema ético, y también la respuesta formalista que Kant ofreció al mismo, acaso hasta principios de los años veinte. Y, como es bien sabido, en 1913 publicó una traducción de la *Crítica de la Razón Práctica*<sup>15</sup> y en 1921 otra de la *Fundamentación de la Metafísica de las Cos tumbres*<sup>16</sup>, que utilizó reiteradamente como texto de comentario en sus cursos de ética de la Universidad.

Fue sin duda su cercana y cotidiana asistencia al nacimiento de la filosofía de la vida que alumbraba ya entonces Ortega y Gasset y, al mismo tiempo, su encuentro con el movimiento fenomenológico lo que fue distanciando poco a poco a Morente de la filosofía kantiana y llevándole hacia un género de pensamiento de corte más realista y ontológico.

En el campo de la ética, el gran acontecimiento debió de ser para Morente la aparición durante la Gran Guerra de *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, de Max Scheler. Sabemos también que los primeros trabajos de Hildebrand sobre ética —publicados asimismo en el «Anuario de filosofía e investigación fenomenológica» que dirigía Husserl— hicieron mucho impacto en su pensamiento. La *Ética* de Nicolai Hartmann —su antiguo compañero de Marburgo— apareció también poco después, en 1926. Todos estos escritos coincidían en mostrar lo inaceptable del formalismo kantiano y proponían una nueva fundamentación de la Ética basada en una teoría de los valores. Y ya en 1923 Ortega y Gasset saludaba desde la «Revista de Occidente» a esta nueva Estimativa como una de las más fértiles con quistas que había hecho el siglo XX y, a la par, como uno de los rasgos fisiognómicos que mejor definían el perfil de aquella época<sup>17</sup>. Morente estudió entonces profundamente a esos autores y tradujo no sólo las extensas *Investigaciones Lógicas* de Husserl, sino también el breve y decisivo opúsculo de Brentano sobre *El Origen del Conocimiento Moral*, en que hallaba su punto de partida toda esa nueva ética fenomenológica de los valores. La versión de éste vio la luz en Madrid en 1927; la de aquéllas en 1929<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> M. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*. Trad. Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1913.

<sup>16</sup> M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente, Calpe, Madrid, 1921.

Pero habrá que esperar tres años más al discurso de ingreso que pronuncia en 1932 en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas para ver a Morente proponer su propia posición en el campo de la ética, que coincide en lo esencial con la que mantiene Scheler. Morente la formula con claridad y concisión ejemplares en sus *Ensayos sobre el Progreso*<sup>19</sup>.

En los comienzos de su carrera académica —ya en el prólogo de su libro sobre Kant— Morente exaltaba a Kant como el filósofo que, al expulsar los seres absolutos del dominio de la ciencia y transformarlos en ideales para orientar nuestra vida, había hecho posible que la historia viniera a cobrar sentido y la noción de progreso quedara justificada. Pero ahora, en su mayor madurez, descubre y denuncia un hecho que le parece alarmante, y es que el progresar mismo ha venido a convertirse en un ideal social, cuyo símbolo es la prisa: «La humanidad corre, jadea, lanzada hacia el futuro, como galgo en pos de liebre: sin pensar que la velocidad tiene sus límites biológicos, allende los cuales la vida misma es imposible. Y lo trágico del caso es que precisamente

esa prisa devoradora aparece hoy como el símbolo más auténtico del progreso. La humanidad se cree obligada, moralmente obligada, a correr hasta romperse el corazón», escribe<sup>20</sup>. Y es el análisis de este inquietante hecho el que viene a revelar la funesta falsedad del formalismo kantiano, que le parece culpable de ese gravísimo mal. He aquí claramente formulada su solemne abjuración de la ética de Kant: «La culpa de este peligroso extravío —digámoslo sin ambages— la tiene Kant. La primera línea de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* dice así: ‘Ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción a no ser tan sólo una buena voluntad’. Y pocas líneas más adelante precisa Kant su pensamiento, afirmando que la ‘voluntad buena’ es lo único que posee en sí y por sí un ‘valor’ absoluto. No, pues, las cosas, ni las acciones del hombre, ni las creaciones de la humanidad tienen valor; sólo es valiosa la voluntad, es decir, que sólo la actitud interna, sólo el ánimo con que hacemos lo que hacemos puede ser auténticamente objeto de juicio estimativo. El contenido, la materia de la acción, son en sí mismos indiferentes; el valor moral recae sobre la sola voluntad. Cumplir el deber por respeto al deber, tal es la actitud buena, santa, valiosa, de la voluntad. Todo lo demás recibe valor indirectamente, como producto, acción o creación de la voluntad pura. Complétese ahora esta teoría de Kant —bien conocida bajo el nombre de imperativo categórico— con considerándola en su aspecto metafísico, según el cual la voluntad pura —que es idéntica a la voluntad libre— constituye un ideal, un principio regulativo para la práctica, un fin propuesto a la actuación histórica del hombre, fin situado en las lejanías infinitamente remotas de lo absoluto, y se tendrán los elementos necesarios para comprender y para juzgar la actitud del hombre moderno ante la idea de progreso.

<sup>17</sup> Cf. José Ortega y Gasset, *Introducción a una Estimativa, ¿Qué son los Valores?*, en J. O. y G., *Obras Completas*, VI, pp. 315-335: 315.

<sup>18</sup> Francisco Brentano, *El Origen del Conocimiento Moral*. Trad. Manuel García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1927; Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929, 4 vols.

<sup>19</sup> Manuel García Morente, *Ensayos sobre el Progreso*. Discurso leído, en el acto de su recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, por don..., Madrid, 1932.

[...]

»Este formalismo moral de Kant —según quien lo único valioso en la acción es su forma, no su materia— conduce derechamente a una concepción también formalista del progreso, para la cual lo bueno del progreso no es el progreso, sino el progresar. El progreso no sería, pues, plausible porque produce bienes y realiza valores, sino que, por el contrario, esas cosas que el progreso produce serán bienes y tendrán valor porque las produce el progreso. Es como si dijéramos que el santo no es santo porque realiza acciones santas y piensa pensamientos santos, sino al revés, que, por ser santo, son santos sus pensamientos y sus acciones.

»Lanzada la humanidad moderna en esa dirección por Kant, necesariamente había de llegar a la ceguera estimativa o, por lo menos, a una falsa aprehensión de los valores

relativos y de su jerarquía. Dominado el hombre por la creencia de que el progreso es la carrera en pos de un ideal y de que este ideal, además, es puramente formalista y consiste tan sólo en la carrera misma, en el puro correr, resulta bien explicable que haya obliterado tan gravemente su actitud para perseguir los valores objetivos de las cosas, personas y actos y considere todos los bienes, incluso los próximos futuros, como meros trámites o etapas en la ininterrumpida progresión»<sup>21</sup>.

El tenor de esta crítica de Kant permite ya entrever la intención radical del pensamiento ético de Morente, que, frente al mero formalismo kantiano, quiere ser una ética material, aunque no de bienes y fines, sino más bien de valores.

¿En qué consiste lo esencial de esta ética axiológica? Para verlo fácilmente, pongámonos por un momento en el caso de tener que adoptar una actitud ante una situación nueva que acaba de revelarse nos. Acabamos de saber, por ejemplo, que hemos sido calumniados. Al punto comienzan a presentarse a nuestra imaginación diferentes actitudes que podríamos tomar frente a esa acusación falsa. Podríamos, por ejemplo, simular que la ignoramos, o considerarla acaso con olímpico desprecio, o apresurarnos más bien a mostrar su falsedad, o exigir que eso lo haga el propio calumniador, o ponemos en secreto a idear una venganza; o podríamos pensar asimismo en perdonarla. Cada una de estas respuestas que vemos a nuestro alcance presentan al mismo tiempo muy diversas cualidades de diferente naturaleza atractiva o repulsiva, y seducen o repelen además con mayor o menor fuerza a nuestro propio querer para que adopte u omita las mentadas actitudes en que se hallan entrañadas. «Pues bien —escribe Morente—; a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distingue a unas de otras vamos a llamarle valor»<sup>22</sup>.

Evidentemente, esas cualidades tan patentes que seducen y repelen y parecen abogar por la existencia o por la no existencia de lo que las tiene —es decir, los valores y disvalores— las encontramos también allende las conductas posibles o reales de los hombres.

Aparecen así mismo en los objetos que pueblan el mundo físico, natural o artificial, en la esfera de lo psíquico, en el plano de las teorías, en el campo de las instituciones y, en fin, en el ámbito de todo nuestro mundo. Pues, como dice Morente, «nuestro mundo no consta sólo, ni principalmente, de las cosas, sino de esas atracciones y repulsiones que los ámbitos de nuestro alrededor ejercen sobre nuestra alma»<sup>23</sup>.

Con todo, mantengámonos ahora tan sólo en el terreno de lo práctico, de lo que en nuestro ejemplo nos parece ser capaces de hacer o de no hacer frente a esa acusación falsa. Mas, ante un repertorio tan diverso de valores y disvalores de índole tan varia y des-igual poder de seducción como hallamos presente en esa colección de actitudes posibles, ¿dónde encontrar la guía que nos haga saber lo que es mejor hacer?

Aquí es donde Morente —de la mano de Scheler— hace un descubrimiento: el de que ese complejo y abigarrado mundo de preferibilidades está de hecho habitado por un orden inmanente, que es posible poner al descubierto y utilizar así como criterio para poder saber qué acción es la mejor. Morente llegó a ver que existen realmente conexiones de esencia formales y materiales que afectan a los valores y disvalores, y que puede aspirarse a que exista una ciencia que las describa en todos sus aspectos: la ciencia del

valor o axiología.

En la primera parte de sus espléndidos *Ensayos sobre el Progreso*, Morente nos confiesa su firme convicción de que la axiología puede constituirse como una ciencia estricta, referida a un objeto en el que cabe hacer descubrimientos, y alcanza a resumir sólo en trece teoremas los principales logros que hasta entonces ha hecho. En el último de ellos se refiere a las relaciones de jerarquía que hay entre los valores, adoptando también en este punto, al igual que hizo Ortega, la doctrina de Scheler. Como es sabido, según esta doctrina, los valores se muestran ordenados en una relación de jerarquía que asciende, de menor a mayor rango, a partir del valor de lo agradable, hasta el de lo santo, pasando por los valores vitales y los espirituales en sus diversos tipos. Y es el plegarse a este orden objetivo, sabiendo renunciar en nuestra vida a lo que vale menos en aras de lo más alto, lo que a su vez hace posible al hombre realizar en su acción el valor de lo bueno en sentido propiamente moral.

Ahora bien, ajustar libremente nuestra vida al orden de los valores supone, ciertamente, la previa aprehensión de él por nuestra facultad estimativa y, por así decirlo, su presencia objetiva en nuestra alma. Y es en la descripción del peculiar estar intencional que tiene éste en nosotros antes de realizarse en nuestras vidas donde Morente inserta su original visión de lo que llama el ideal y el estilo, que éste propuso por primera vez en Buenos Aires ya durante la guerra. «Ahora bien —señala—, este conjunto de pensamientos o imágenes de lo absolutamente preferible adopta en cada uno de nosotros la forma de una personalidad humana; es la imagen ideal del ser humano que quisiéramos ser; es la imagen del hombre absolutamente valioso, infinitamente ‘bueno’, del hombre perfecto. Esa imagen trascendente e inmanente al mismo tiempo, esa imagen invisible, pero presente en todos los momentos de nuestra vida, ese nuestro ‘mejor yo’, que acompaña de continuo a nuestro yo real y material, está siempre a nuestro lado en todo acto nuestro, en todo esfuerzo, en toda obra; e imprime la huella de su ser ideal a todo lo que hacemos y producimos. Esa huella indeleble es el estilo. Y así, en todo acto y en todo producto humano hay, además de las formas y estructuras determinadas por el nexo objetivo de la finalidad, otras formas o estructuras o modalidades, por decirlo así, libres, es decir, que vienen determinadas por las preferencias absolutas residentes en el corazón del que hace el acto y produce la obra. Estas modalidades, que expresan la íntima personalidad del agente y no la realidad objetiva del acto o hecho, son las que constituyen el estilo»<sup>24</sup>.

A partir de los años de la guerra civil —que son, como es sabido, los de su extraordinaria vocación a la fe y al sacerdocio católicos— Morente dedicó lo mejor de su trabajo en el campo de la ética a explotar estos conceptos del ideal y el estilo en una investigación tipológica de caracteres morales centrada sobre todo en la figura del «caballero cristiano», en que él veía encarnado el ideal hispánico. Lo más original y elaborado que logró en este campo puede encontrarse expuesto en su *Idea de la Hispanidad* y en sus *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*<sup>25</sup>.

Pero, además, la ética axiológica empujaba asimismo a nuestro pensador a ir más allá de ella, hacia el terreno de la ontología, pues le llevaba inevitablemente a una meditación de

la particular naturaleza del valor como tal.

En este punto, Morente sustentó en los años treinta una posición clara, inspirada en la que propusiera Hermann Lotze, que oponía de modo radical el ser al valer. Morente concebía entonces los valores como unas peculiares cualidades encarnadas en cosas (tomando esta palabra en sentido muy amplio). «Las cosas en las cuales está encarnado un valor positivo —escribía en 1932—, llámanse bienes. El trigo es un bien, la *Iliada* es un bien, el automóvil es un bien. Las cosas en que está encarnado un valor negativo o disvalor, llámanse males. El veneno es un mal, la guerra es un mal, la voladura del Partenón es un mal»<sup>26</sup>. Y, al decir de Morente, esas cosas existen, pero los valores encarnados en ellas no existen, sino que valen. Aún en 1938, en la sumaria onto logía expuesta en Tucumán en sus *Lecciones Preliminares de Filosofía*, después de recordar el carácter análogo de la noción de ser, distinguía Morente en el ámbito de lo que hay en nuestra vida tres esferas de objetos de diferente estructura óntica: la de las cosas reales, la de los objetos ideales y la de los valores. Pero estas tres esferas, en un cierto sentido, se resumen en dos. Y así llega a decir: «Entre las cosas que hay en mi vida puedo distinguir objetos que son y objetos que valen. Ya tengo aquí dos grandes provincias ontológicas, porque he descu bierto dos estructuras ónticas diferentes: la estructura óntica del ser que *es* y la estructura óntica del valor»<sup>27</sup>.

El análisis que hace entonces Morente de esta última estructura es de una lucidez extraordinaria y aboca al resultado de que la esencia del valor es la no-indiferencia y puede situarse en el plano ontológico de los que llama Husserl objetos no-independientes. Los valores se reve lan a éste como cualidades irreales —aunque no ideales—, ajenas a la cantidad, al número, al tiempo y al espacio, enteramente independien tes del hombre, de estructura polar y dotadas de diferente rango<sup>28</sup>.

Sin embargo, su súbito contacto con la filosofía y con la teología de santo Tomás —que sólo se produjo tras su conversión, gracias a sus estudios en el seminario— llevaría a Morente a revisar tal tesis ontoló gica, de difícil cabida, ciertamente, en el marco de una genuina filosofía del ser como la del Aquinate. En unas notas suyas sobre axiología — que la amabilidad de su hija mayor me permitió hace años conocer—encontré testimonio fehaciente de esta nueva vacilación filosófica, al ver escrito de su puño y letra lo siguiente: «Repensar la tesis que defiende en *Ensayos sobre el Progreso*: que ‘el valor no es ser, sino valer’, ‘el ser es y no vale, y el valor vale y no es’». Y un poco más abajo: «Introducir desde luego la terminología de bienes y males».

Quizá a la luz de la sabiduría cristiana habría conseguido Morente descifrar el enigma de ese abismo que parece mediar entre el ser y el valer, pero no tuvo tiempo para hacerlo, o, al menos, para decirlo. En vano trataremos de hallar en su obra escrita declaración alguna que permita afirmar que, con su nueva vida, comenzase Morente asimismo a adoptar una nueva posición filosófica en el campo de la ética. Sin embargo, el sentido de toda su aventura y algunos testimonios perso nales nos dejan suponer que la gracia de Cristo había removido tam bién en su interior su verdadera entraña de filósofo y le había dispuesto a más hondas visiones y, sin duda también, a nuevas y mayores per plejidades. Llegados a este punto es ya mejor callar, pues, como él mismo dijo hablando de

Bergson, «¿quién sabe?, ¿quién sabrá nunca lo que hay en el fondo de un corazón humano?»<sup>29</sup>. Para evocar el suyo en sus últimos años, creo más elocuente reproducir aquí una pequeña eskuela manuscrita que también encontré entre sus papeles y que nos autoriza a imaginar a este cura filósofo, vestido de sotana, sentado en su despacho del colegio madrileño de la Asunción, mirando amanecer por la ventana. El papel dice así: «Amanecer. Sobre el cielo que empieza a blanquear una estrella, gruesa como un puño. Imponente silencio. Yo y Dios. Dios mío, por qué me has abandonado. Pero no. Grandísima paz de Cristo».

Manuel García Morente falleció de manera inesperada en el amanecer del 7 de Diciembre de 1942. Su hija mayor le halló muerto en su lecho con la *Suma Teológica* en las manos.

<sup>21</sup> Op. cit., pp. 123-126 (OC I, 1, 350-351).

<sup>22</sup> Op. cit., p. 47 (OC I, 1, 309).

<sup>24</sup> Manuel García Morente, *Idea de la Hispanidad*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1961, p. 43 (OC II, 1, 332).

<sup>25</sup> Op. cit. y Manuel García Morente, *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, Universidad de Madrid, Madrid, 1943 (OC II, 1, 315-419).

<sup>26</sup> Manuel García Morente, *Ensayos sobre el Progreso*, Madrid, 1932, p. 54 (OC I, 1, 313).

<sup>27</sup> Manuel García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1938, lección XXXII (OC II, 1, 276).

<sup>28</sup> Cf. op. cit., lección XXXIV (OC II, 1, 289-300).

<sup>29</sup> Manuel García Morente, *La Filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, V (OC II, 2, 238).

## VI

### ZUBIRI ANTE EL PROBLEMA DEL VALOR

Aun si no se trata de un punto cardinal de su filosofía, no resultará ocioso reflexionar un poco acerca de la actitud de Zubiri ante el problema del valor. Algunos de quienes fueron sus oyentes recordarán quizá lo que en 1975 dijo de él en el curso de sus «Reflexiones filosóficas sobre lo estético»: «Esta historia de los valores ha sido la tortura de la filosofía desde hace setenta años»<sup>1</sup>. Son ya bien conocidas las referencias que hace a este espinoso asunto en su obra *Sobre el hombre*, cuando habla en ella del hombre como realidad moral<sup>2</sup>. Pero, desde 1992, cabe ver además lo que dice al respecto en uno de sus cursos de los años sesenta — el referido a «El problema del mal» —, que es, en lo que de Zubiri se conoce hasta ahora, donde lo trata más por extenso<sup>3</sup>.

Al principio del capítulo I de este curso hay, en efecto, una buena veintena de páginas — de la 201 a la 224 de la edición citada — en que Zubiri aborda de manera metódica el problema del valor, partiendo para hacerlo del acto de preferencia, tomado en el sentido de la elección de una cosa en vez de otra, y mostrando que ese acto presupone, a su vez, un acto de estimación, es decir, de tener a una cosa por preferible a otra. Y es la

consideración de este último acto la que le lleva a preguntarse qué es aquello sobre lo que recae y a examinar dos diversas respuestas que cabe dar a esta pregunta: la de que el acto de estimar recae sobre el valor y la de que recae sobre la realidad.

<sup>1</sup> Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 357.

<sup>2</sup> Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, pp. 357-358.

<sup>3</sup> Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992: Segunda Parte.

Zubiri considera la primera respuesta en la versión que de ella ofrece Scheler, exponiéndola primero y criticándola después. Su excelente exposición de la tesis de Scheler —que abarca las páginas 204 a 210— se refiere fundamentalmente a tres extremos: la irreductibilidad e independencia de los valores respecto de cualquier otra cosa que no sean ellos, las conexiones aprióricas de jerarquía y fundamentación que existen entre ellos y, finalmente, la relación en que se encuentran con aquello en lo que se dan. Pero la respuesta de Scheler le parece a Zubiri insuficiente y, así, después de exponerla, ofrece éste una crítica de aquélla que resulta, a mi juicio, del mayor interés filosófico y cuya formulación —en las páginas 211 a 218— da lugar a uno de los pasajes más brillantes y de más alto estilo filosófico de ese interesante volumen de las obras de Zubiri. Dicha crítica se refiere ante todo a la presunta independencia de los valores respecto de sus portadores mantenida por Scheler. Sin negar en modo alguno que, tanto en el orden del ser cuanto en el del ser aprehendidos, los valores sean irreductibles a sus portadores, lo que niega Zubiri es que aquéllos sean independientes de éstos, y no sólo en el obvio sentido de que un valor pueda existir sin darse en algo que lo tenga, sino también en el de que la índole de un valor sea independiente de la índole de la realidad en que se da. Este último género de no independencia del valor respecto de la realidad que lo ostenta le parece a Zubiri que se manifiesta en el hecho de que, modificando las propiedades reales de ésta, muchas veces se modifican asimismo sus cualidades de valor. «La luz es serena precisamente *por* su tonalidad e intensidad cromática y acromática», observa en la página 213. «Y si la cosa real en sus propiedades es algo que cambia —dice más adelante<sup>4</sup>—, también hay que decir que la cosa real cambia en sus valores. Los valores penden, pues, de la cosa real, de sus propiedades reales».

Vemos así a Zubiri, discutiendo con Scheler, abocar por su cuenta a una distinción semejante a la que, ante la evidencia de esta singular relación de la valía de algo con la naturaleza de aquello que la tiene, se han visto igualmente precisados a hacer en su mismo siglo filósofos como Moore<sup>5</sup> y Ross<sup>6</sup> en el medio británico o Husserl<sup>7</sup> e Ingarden<sup>8</sup> en el continente: la distinción de dos clases de propiedades muy diferentes tenidas por las cosas, cuya atribución a éstas da lugar a dos diversos tipos de predicados que cabe decir de ellas. Por una parte, aquellos predicados que se pueden llamar

intrínsecos, descriptivos o constitutivos y que son alusivos a propiedades que, por así decirlo, son responsables de la identidad de la cosa que las tiene; y, por otra, aquellos predicados que cabría denominar no-intrínsecos, no-descriptivos o consecutivos (*consequential*), porque aluden a propiedades que, sin determinar en modo alguno la identidad de aquello que las tiene, dependen sin embargo esencialmente de las propiedades expresadas por los predicados intrínsecos. Y este segundo tipo de predicados es precisamente el constituido por los predicados de valor, pues las propiedades que éstos expresan no perfilan en modo alguno la identidad de sus portadores, pero dependen esencialmente de ella. Permítaseme un ejemplo. Los predicados con los que el conservador de un museo arqueológico describe en un catálogo de vasos griegos la identidad de cada pieza —su forma, su tamaño, su color, etc.— son predicados descriptivos o constitutivos de aquéllos; la armonía, la gracia, la elegancia de este o aquel vaso, de que no hará mención en el catálogo, son expresadas por los predicados no-descriptivos, no-intrínsecos, sino consecutivos que se dicen de aquéllos. Modifiquemos un ápice el tamaño o la forma de uno de esos vasos y al mismo tiempo habremos conseguido quizá acabar con su gracia o que éste haya ganado en elegancia. De manera que, aunque no sean reductibles a aquéllas, sus cualidades de valor estético muestran así depender esencialmente de sus propiedades reales.

<sup>4</sup> Cf. op. cit., p. 214.

<sup>5</sup> Cf. G. E. Moore, «The Conception of Intrinsic Value», en *Philosophical Studies*, London, 1922: VIII, pp. 272-275.

<sup>6</sup> Cf. W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, 1930: IV, pp. 119-123.

<sup>7</sup> Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914 (Husserliana XXVIII)*, Dordrecht, 1988: c. 5, 4 y 5, pp. 255-262.

<sup>8</sup> Cf. R. Ingarden, «Was wir über die Werte nicht wissen», en *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*, Tübingen, 1969: VII, pp. 115-117.

Esta peculiar suerte de los valores entraña, por lo tanto, al decir de Zubiri, el siguiente corolario: que la relación entre un valor y la realidad que lo ostenta es, por su parte, intrínseca, no extrínseca. Leamos íntegramente lo que dice al respecto: «Para Scheler, la cosa real tiene valor, es decir, los valores están simplemente en la cosa. Y esto es falso. Según acabamos de ver, la cosa tiene valores precisamente por sus propiedades reales. En su virtud, el valor no es sólo un valor en la cosa, sino un valor de la cosa. No es lo mismo valor en la cosa que valor de la cosa. Si los valores fueran independientes de las propiedades reales, los valores serían simplemente valores en la cosa. Pero como los valores lo son por las propiedades reales de la cosa, dichos valores no sólo están en la cosa, sino que son de ella, son valores de sus propiedades. Si los valores fueran independientes de la realidad, la relación entre valor y realidad sería extrínseca: es lo que expresa la preposición ‘en’. Pero los valores penden de las propiedades reales, y por tanto, su relación con éstas es intrínseca: es lo que expresa la preposición ‘de’. Por ser como son, es por lo que tienen el valor que tienen. Lo cual significa que la cosa no ‘tiene’ valor, sino que ‘es’ valiosa. Y esto es lo esencial. El valor nunca es un sustantivo,

sino un adjetivo: es siempre y sólo valor de algo»<sup>9</sup>.

Todas estas evidencias ponen, según Zubiri, ante los ojos el carácter falaz de la respuesta ofrecida por Scheler al problema de qué es aquello sobre lo que recae el acto de estimación y le llevan a dar a éste una solución muy diversa (que, sin embargo, a mí no me parece que se siga de ellas): que aquello sobre lo que recae ese acto no es propiamente el valor, sino la realidad; la realidad, ciertamente, no como «nuda realidad», sino como «realidad valiosa» o «realidad en condición», es decir, como «bien».

A juicio de Zubiri, esto se pone incluso de manifiesto cuando se consideran las estimaciones entrañadas en la vida moral de cada hombre. En efecto, como él suele decir, la realidad humana se nos presenta, por una parte, considerada como realidad material, como un *hipokéimenon*, como un ser sustantivo dotado de unas propiedades reales que son —si me está permitido decirlo así— las responsables de que sea lo que es. Pero, por otra, considerada como realidad moral, se nos muestra como un extraño *hiperkéimenon*, como un singular ser supraestante, que —cabría aquí decir en un sentido no económico, sino propiamente metafísico— «vive por encima de sus posibilidades»; posibilidades de que puede apropiarse libremente, por la decisión suya de convertirse en esto o en aquello, confiriéndose a sí mismo al hacerlo otras propiedades reales, de las que entonces él es responsable. Es verdad, sin embargo, que cuando un hombre, antes de querer ser esto o ser aquello, considera de cuál o cuáles de sus posibilidades sería preferible apropiarse, cuando se pone a estimarlas como objetos de una posible volición, su estimación recae sobre algo que no es aún real (es decir, actual, en el sentido clásico), sino sólo posible. Pero esto no constituye una verdadera objeción a la tesis zubiriana de que toda estimación recae sobre lo real. En un lugar de su curso acerca de «El problema del mal», Zubiri asevera al respecto terminantemente: «El objeto propio y formal de una volición es la posibilidad real». Su término formal es, pues, «la realidad, pero la realidad en cuanto condición fundante de posibilidades»<sup>10</sup>.

Con todo, no cabe concluir esta breve reflexión sin abordar al menos brevemente una cuestión que la concepción zubiriana del valor y de su relación con la realidad podría suscitar en quien la considera. Tal cuestión es la siguiente: ¿no puede el hombre estimar e incluso tener por altamente deseables estados de cosas que, ni son reales efectivamente, ni siquiera posibles realmente?; ¿estados de cosas que sean realmente imposibles para él en razón, por ejemplo, de su imposibilidad física?; ¿estimar, por ejemplo, que sería estupendo seguir siendo siempre niño o no morir nunca? Los objetos de ese posible ensueño de una perenne infancia o de una interminable pervivencia biológica —ni reales, ni siquiera posibles realmente para quien piensa en ellos— ¿quedarían por ello sustraídos, en opinión de Zubiri, a todo posible acto de estimación?

Cabe pensar quizá que Zubiri diría que esas situaciones realmente imposibles sólo son estimadas como deseables en la misma medida en que se supone que vinieran a la realidad, y que esto no hace sino confirmar la tesis mantenida por él de que toda estimación recae en último término sobre la realidad. Ahora bien, entender de verdad esta presunta respuesta exigiría realmente saber qué sentido preciso viene a cobrar entonces en tal tesis la men tada palabra «realidad», que no parece designar ya aquí, al refe rirse al singular objeto de estas últimas estimaciones, la condición que es propia del ente real — actual o posible—, por oposición a la que corresponde al ente de razón, como lo hace en la metafísica clásica. Sólo quien verdaderamente entiende la metafísica de Zubiri está calificado para determinarlo. Pero quizá un indicio de que la cuestión planteada no resulta del todo impertinente es que, aunque ello no acontezca de hecho ni pueda realmente acontecer, todos preferiríamos sin duda que fuera el propio Zubiri quien, devuelto a esta vida, volviera a estar presente ante nosotros para así poder darnos su respuesta.

## VII

### LA ESCUELA ÉTICA DE LUBLIN Y CRACOVIA

Desde el año 1276, en que el célebre lógico Pedro de España fue elevado al solio pontificio con el nombre de Juan XXI, ningún otro profesor de filo sofía había vuelto a ocupar la sede episcopal de Roma hasta 1978, en que lo hizo un profesor de ética bajo el nombre de Juan Pablo II.

En efecto, al comienzo de su pontificado hacía casi veinticinco años que el cardenal Wojtyla ocupaba la cátedra de ética de la Universidad Católica de Lublin, próxima al confín oriental de Polonia. Ni su temprano acceso al episcopado, ni su ulterior elevación a la dignidad cardenalicia habían conseguido separarle de ella. Sólo entonces, requerido por su universal magisterio romano, tuvo que abandonar aquellas aulas para poder hablar a la ciudad y al mundo.

El fruto de tantos años de esforzado trabajo filosófico se dejaba ya ver desde hace tiempo en una larga serie de escritos originales, algunos de los cuales nos eran accesibles en francés, inglés o alemán. Sabíamos de la existencia de su importante estudio sobre Scheler —confinado hasta 1980 en su lengua original<sup>1</sup>— y de su obra capital sobre *Persona y Acto*, vertida primero al inglés<sup>2</sup>. Conocíamos bien su libro titulado *Amor y Responsabilidad*, cuya pronta traducción al francés iba recomendada por Henri de Lubac<sup>3</sup>. Mas, fuera de Polonia, no era posible ver cómo se iba for mando en torno a él un grupo de discípulos que, manteniendo entre sí no pocas diferencias de pensamiento, comparten sin embargo una misma ma nera de abordar las cuestiones morales.

<sup>1</sup> Cf. Karol Wojtyla, *Ocena mozliwosci zbudowania etyki chrzescijanskiej przy zalozeniach systemu Maksa Schelera* (Apreciación de la posibilidad de construir la ética cristiana con premisas del sistema de Max Scheler), Lublin, 1959. Cf. Karol Wojtyla/Johannes Paul II, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Seewald Verlag,

Stuttgart, s. a., pp. 35-197; id., *Max Scheler y la Ética Cristiana*, BAC, Madrid, 1982.

En las conferencias que el futuro pontífice pronunció en Alemania en Septiembre de 1978, con ocasión de la visita de los obispos polacos a la República Federal, esa peculiar manera de tratar los problemas éticos despertó gran interés y dio lugar al proyecto de editar en lengua tudesca los escritos más característicos de dicho grupo filosófico. A principios de 1979 aparecía el primer fruto de aquel proyecto en una obra colectiva prologada por Joseph Höffner, el entonces cardenal de Colonia<sup>4</sup>. Y fue en ese prólogo donde vimos por primera vez aludir a ese grupo filosófico con la expresión de «escuela ética de Lublin y Cracovia».

Aparte de Karol Wojtyla, que podía considerarse como su fundador, cabe contar como miembros de esta escuela a filósofos como Andrzej Póltawski, fenomenólogo de Varsovia, Wladislaw Strozewski, profesor en Cracovia, y Andrzej Szostek, joven docente de la Universidad de Lublin. También un ensayista tan vigoroso y original como Stanislaw Grygiel podía contarse entre ellos<sup>5</sup>. Pero acaso sea Tadeusz Styczén, sucesor de Wojtyla en su cátedra de Lublin<sup>6</sup>, quien represente hoy mejor en el mundo filosófico la peculiar posición de esta nueva escuela polaca ante el problema de la fundamentación de la ética, tan urgida por la situación de nuestro tiempo.

<sup>2</sup> Cf. Karol Wojtyla, *Osoba i czyn*, Kraków, 1969. Cf. id., *The Acting Person*, in «Analecta Husserliana» vol. X, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1979; id., *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982; id., *Persona e atto*. (Texto polaco a fronte), Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 1999.

<sup>3</sup> Cf. Karol Wojtyla, *Milosć i odpowiedzialność*, Kraków, 1962. Cf. id., *Amour et responsabilité. Étude de morale sexuelle*, Éditions du Dialogue, Paris, 1965; id., *Amor y Responsabilidad*, Fax, Madrid, 1970.

<sup>4</sup> Cf. Karol Kardinal Wojtyla, Andrzej Szostek, Tadeusz Styczén, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, 1979.

<sup>5</sup> Cf. Stanislaw Grygiel, *L'uomo visto dalla Vistola*, CSEO, Bologna, 1978.

### *El problema de la fundamentación de la ética*

En efecto, es ya tópico encarecer en nuestros días la gravedad de la crisis moral que afecta a las actuales sociedades industriales y atribuirle en gran medida a la quiebra de la creencia colectiva en ciertos principios éticos, de origen preferentemente religioso, que dieron sin duda sentido a otras formas de vida social muy diferentes de las nuestras, pero que hoy han perdido su vigencia. Se cobra, con ello, conciencia de la carencia de una nueva ética, de inspiración propiamente laica, que sea capaz de orientar la vida del hombre de hoy en el seno de una sociedad secularizada. Pues bien, esa ética que echamos en falta es concebida por muchos filósofos como un repertorio de juicios de valor o de proposiciones normativas encaminados a estimar el valor o disvalor de ciertos tipos de fines posibles para el hombre y a recomendárselos o disuadir de ellos a su voluntad. Mas, si tales enunciados no han de ser arbitrarios y han de ser aceptados por

unos y otros sujetos para regular incluso sus relaciones interpersonales, es necesario que puedan aparecerles a todos ellos como no carentes de fundamento. Ahora bien, en una sociedad secularizada, lo único que parece poder indicar que tienen ese carácter es su propia capacidad de estricta justificación racional, es decir, su manifiesta racionalidad científica. De ahí que el problema de la fundamentación de la ética venga a presentarse en nuestro tiempo como una discusión acerca de la posibilidad de que los enunciados morales tengan o no el carácter de las proposiciones de la ciencia.

<sup>6</sup> Su obra principal lleva por título: *Problem mozliwosci etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie waznej teorii moralnosci. Studium metaetyczne* (El problema de la posibilidad de la Ética como una teoría universalmente válida y empíricamente justificada de lo moralmente debido. Estudio metaético), Lublin, 1972.

En esta discusión filosófica se encuentran hoy enfrentadas dos posiciones antitéticas: el no-cognoscitivismo y el cognoscitivismo. La primera es mantenida en general por todos los filósofos morales que profesan alguna clase de emotivismo, es decir, que creen que los enunciados morales manifiestan solamente los estados emocionales que experimentan quienes los enuncian ante el objeto al que se refieren. Según éstos, los términos éticos como «bueno» o «malo» son incapaces de definición, porque no designan propiedad alguna natural ni no-natural que tengan los objetos de que se predicán: los valores y disvalores morales no existen realmente. Por tanto, los juicios de valor moral no pueden tampoco ser verdaderos ni falsos, ni merecen siquiera propiamente, en sentido lógico, el apelativo de enunciados. El lenguaje moral constituido por ellos no expresa, según esto, conocimiento alguno y menos un conocimiento científico: la ética no puede ser una ciencia.

Frente a esa posición, todos los pensadores cognoscitivistas sostienen que los términos éticos designan propiamente algo en el objeto de que se predicán y que las proposiciones en que se articulan son auténticos enunciados dotados de significación y susceptibles, por tanto, de verdad o falsedad. En opinión de éstos, el lenguaje moral es realmente expresivo de un conocimiento y cabe pretender que ese conocimiento alcance la dignidad del conocimiento científico.

Pero en el seno del cognoscitivismo existen, a su vez, dos posturas encontradas acerca del carácter científico de la ética: la del naturalismo y la del intuicionismo. Según la primera, lo designado por la palabra «bueno» es una propiedad natural o, al menos, algo reducible a una propiedad natural, que cabe, por lo tanto, definir; para la segunda, lo designado por esa palabra es una propiedad nonatural y absolutamente indefinible, y sostener lo contrario supone sucumbir a lo que Moore denominó la falacia naturalista. Para el naturalismo ético, aquello a que se alude con el término «bueno» es cognoscible con los sentidos; para el intuicionismo, no, sino sólo mediante una singular intuición no sensible. A tenor de aquél, las proposiciones sobre lo bueno son proposiciones empíricas y sólo corresponde a la experiencia decidir de su valor de verdad: la ética será, pues, una ciencia empírica. A tenor de éste, en cambio, las proposiciones sobre lo bueno

son proposiciones no-empíricas y sólo una peculiar intuición puede decidir de su valor lógico, con independencia de toda experiencia sensible: la ética no podrá ser, por tan to, una ciencia empírica, sino una ciencia *sui generis*, una ciencia filosófica.

Pues bien, es frente a esta doble encrucijada de la filosofía moral contemporánea como ha venido a constituirse la original posición propuesta por la escuela ética de Lublin y Cracovia acerca del carácter epistemológico de la ética. Y es también su reflexión sobre las dificultades que ofrece el fun damentar este saber al modo tradicional la que la ha llevado a proponer un modo nuevo de hacerlo.

Es notorio que la mayoría de los sistemas éticos que proceden de la tra dición clásica fundamentan la ética en la metafísica, es decir, parten de una concepción general de la realidad, para luego, interpretando desde ella el ser del hombre, inferir finalmente cómo debe ser su conducta moral. Desde este punto de vista, la verdad o falsedad de las leyes morales depende de la que tengan los enunciados de la antropología filosófica, y ésta, a su vez, de la de los principios de la metafísica. Y es, en definitiva, del carácter cientí - fico de éstas del que depende el carácter científico de la ética. Ahora bien, incluso si una metafísica y una antropología filosófica alcanzan a presentarse como ciencias, semejante modo de proceder plantea un problema lógico que lo hace difícilmente viable para construir la ética. Pues ¿cómo cabe pa sar en sus razonamientos de premisas que expresan lo que las cosas son a conclusiones que manifiestan lo que deben ser? ¿Cómo inferir de lo que el hombre es lo que ha de ser su conducta moral? Fue el filósofo escocés David Hume, a mediados del siglo XVIII, quien vino a señalar la inviabilidad lógi ca de este tránsito del ser al deber, poniendo en entredicho el valor metodo lógico de ese modo tradicional de fundamentar la ética. Y, desde entonces, la filosofía moral no ha cesado de dar vueltas en torno a este problema.

Se puede, ciertamente, soslayar esta dificultad negando que las proposiciones morales sean juicios normativos y manteniendo que son simples enunciados de hechos. Y no es otra cosa lo que hicieron en el último siglo los filóso fos no-cognoscitivistas, como Wittgenstein, Carnap o Stevenson, al denegar al lenguaje moral todo valor cognoscitivo e interpretarlo de manera emotivis ta. Pero incluso los pensadores cognoscitivistas que pueden adscribirse al naturalismo, como era el caso de Schlick, si bien reconocen valor cognoscitivo a los enunciados éticos, al reducirlos a la biología, la psicología, la socio logía, etc., los conciben indirectamente como meras expresiones de hechos y desconocen, por lo tanto, su carácter normativo. Para aquéllos, la ética no es una ciencia; para éstos, sí, pero no de carácter normativo, sino positivo, pues, aunque se exprese en normas, éstas traducen tan sólo meros enunciados de hecho. No existe, pues, para unos ni otros el problema planteado por Hume.

También intentan eludir este problema los demás filósofos cognoscitivis tas, es decir, los partidarios del intuicionismo y, en particular, aquellos que cultivan la ética fenomenológica. Pues, si bien reconocen el carácter norma tivo de las proposiciones

éticas, niegan terminantemente que la ética pueda estar apoyada en ningún otro saber y la conciben como una disciplina enteramente autónoma. Tal es, como es sabido, la posición de Max Scheler. Según éste, las proposiciones éticas no son en modo alguno conclusiones inferidas de premisas antropológicas ni metafísicas, sino que expresan propiamente un saber inmediato acerca de los valores, que el hombre encuentra en la experiencia fenomenológica. Al menos por lo que toca a sus premisas fundamentales, se trata, pues, de proposiciones de evidencia directa, que no se obtienen por demostración. Moore y los demás intuicionistas británicos dicen de ellas que son verdades sintéticamente necesarias. Y, como no las consideran como verdades derivadas, el problema del tránsito del ser al deber tampoco se plantea para ellos.

### *La posición de la escuela de Lublin y Cracovia*

La escuela ética de Lublin y Cracovia participa en alguna medida de todos estos puntos de vista. Con el emotivismo y el naturalismo éticos comparte la convicción de que el único punto de partida posible de toda auténtica investigación ética tiene que ser la experiencia, en su más amplio sentido; sin embargo, la decisión de atenerse estrictamente a los datos de experiencia moral le impide negar como aquellos el carácter normativo de las proposiciones éticas y le obliga a tener por inverosímiles y lógicamente insuficientes las explicaciones que de este carácter ofrecen dichas filosofías. Mas también, por otra parte, afirma con el intuicionismo ético la existencia de esas peculiares propiedades no-naturales que son los valores y de sus relaciones esenciales, y admite que cabe aprehenderlas de manera directa; pero niega rotundamente que basten esos meros actos de aprehensión para que pueda constituirse la ética como ciencia.

Semejante negación, que separa claramente a esta escuela polaca de la ética fenomenológica de los valores, está fundada en un hecho del que tenemos, ciertamente, una constante experiencia: es el hecho de la pregunta ética. Es, en efecto, un hecho incuestionable que, por ejemplo, una persona, aún cuando vea claro que no debe perseguir a otra en razón de su raza, puede de siempre proponerse la cuestión de por qué no debe hacer eso, e incluso preguntarse, más en general, por qué tiene que deber o no deber hacer ciertas cosas. Si la intuición del disvalor de esa conducta posible fuera un conocimiento suficiente de su índole inmoral, no tendría sentido que se propusiera una cuestión semejante. Ahora bien, es un hecho cierto que se la propone y ello hace patente que aquel conocimiento intuitivo no satisface enteramente su necesidad de evidencia moral. No basta, pues, a la ética la mera descripción eidética —por perspicaz que pueda ser— de lo dado en la experiencia fenomenológica de los valores. Es necesaria además una explicación de ello que sea propiamente filosófica, es decir, que alcance a revelar su último fundamento.

Karol Wojtyła ha distinguido, así, dos diferentes géneros de cuestiones que tienen cabida en la investigación moral. Las primeras preguntan qué es bueno o qué es malo, qué es

justo o injusto, qué ha de considerarse moralmente preferible, etc., y apuntan claramente a un incesante y laborioso esclarecimiento de esas peculiares esencias que son los valores y de sus respectivas relaciones esenciales. Mas, supuesta ya una cierta aprehensión del mundo de lo moralmente valioso o disvalioso, cabe proponerse acerca de él un segundo género de preguntas: ¿por qué tal actitud es mala?, ¿por qué tal decisión es justa?, ¿por qué resulta moralmente preferible padecer una injusticia que cometerla?, etc. Se trata ahora de demandas de una explicación de la índole valiosa o disvaliosa de algo que tenemos ya por tal, que expresan la necesidad lógica de descubrir el fundamento de su respectiva valía. Pues bien, responder a las cuestiones del primer género da lugar a lo que Wojtyła llama una teoría de la moralidad, que es un saber descriptivo que remite necesariamente a la axiología; responder a las del segundo es lo propio de la ética en sentido estricto, que, según esta concepción, conduce, como veremos, a la antropología filosófica.

### *El método de la ética*

Todas las evidencias axiológicas que describe la teoría de la moralidad suponen, en opinión de los pensadores de la escuela ética de Lublin y Cracovia, el reconocimiento implícito del inestimable valor de la condición personal de cada hombre, en razón de la cual, éste, como objeto del trato de todos los demás, ha de ser afirmado por ellos. La evidencia del valor de ser persona da, por tanto, lugar a esta norma superior, que se encuentra en la base de todas las demás exigencias morales y que cabe expresar de diversas maneras: hay que amar al hombre, hay que afirmar la persona, *persona affirmanda est ab altera propter seipsam*. Karol Wojtyła la llama la norma personalista.

Con todo, aunque la axiología personalista de este grupo filosófico no carezca de interés, es indudablemente su peculiar concepción del método de la ética lo que resulta en su filosofía de mayor originalidad. En efecto, si, como hemos visto, la ética se propone esencialmente responder al porqué del carácter valioso o disvalioso de que en cada caso se nos muestran revestidos los objetos de calificación moral, ¿cómo habrá que proceder para descubrir, por ejemplo, el fundamento de la condición de injusto que nos parece tener determinado tipo de actitud de unas personas respecto de otras? Los filósofos de la escuela de Lublin y Cracovia responden de consuno que la ética tendrá que mostrar que tal objeto es así y no puede no ser así, es decir, que una actitud semejante es injusta y no puede no serlo. Se trata, pues, de pasar de un conocimiento asertórico a uno apodíctico de esa injusticia o, como diría Leibniz, de considerar que esa actitud es injusta como una verdad de hecho a tenerlo como una verdad de razón. Este progreso en el conocimiento moral de ella será posible merced al descubrimiento del último fundamento de su disvalor, y este descubrimiento constituirá ya una explicación propiamente ética de aquél.

Explicar en la ética significa, pues, descubrir racionalmente conexiones necesarias entre hechos y valores y, por lo tanto, entre lo que se puede hacer y lo que se debe hacer. Tales

conexiones pueden ser expresadas como juicios normativos que ordenan necesariamente. Ahora bien, se puede pensar que el descubrimiento de semejantes normas sólo es posible por deducción y que no cabe más que inferirlas de otras ya conocidas. Se ascendería así, en un proceso recurrente de fundamentación, a unas primeras normas originarias que no pueden haber sido derivadas de otras y que, sin embargo, tampoco son suficientemente evidentes de suyo como para que no puedan ser puestas en cuestión. Habrán de tener, pues, algún fundamento, y ese fundamento no puede ya ser otro que un conocimiento no normativo. Mas, si este conocimiento no se refiere ya a lo que debe ser, sino a lo que es, ¿cómo inferir de él proposiciones morales? ¿No incurre, entonces, también esta nueva escuela ética en el viejo proceder denunciado por Hume?

Si el único modo posible de fundamentar un saber en otro fuera el de derivarlo de él deductivamente, entonces la escuela ética de Lublin y Craco via no podría esquivar esta dificultad. Pero es precisamente su firme convicción de que no es así lo que le permite superarla, al concebir la fundamentación lógica de los valores y de las normas morales no como una inferencia deductiva, sino más bien como un proceso reductivo. Veamos en qué consiste, en general, este peculiar modo de proceder, examinando dos ejemplos propuestos por Tadeusz Styczén.

Supongamos que sentimos que el ambiente está húmedo y que, con independencia de esa experiencia, sabemos que existe una relación entre la lluvia y la humedad del ambiente. Podemos entonces inferir reductivamente que ha llovido. Mas luego descubrimos, por otra parte, que no ha llovido, sino que simplemente han regado. Nuestra conclusión era falsa, porque no expresaba algo que hubiese de ser así necesariamente: podía ser de otra manera. ¿Quiere esto decir que, mediante una reducción, no cabe descubrir nunca conexiones necesarias y, por consiguiente, forzosamente verdaderas entre hechos? De ninguna manera. Pero tal descubrimiento sólo será posible si se apoya, a su vez, en el conocimiento de verdaderas conexiones necesarias, cosa que no sucede en nuestro ejemplo. Pues, en efecto, entre el hecho de estar húmedo el ambiente y el hecho de haber llovido no hay una verdadera conexión necesaria, porque, aunque siempre se da lo primero cuando se da lo segundo, puede darse aquello no *sólo si* se da esto, sino también si se dan otras condiciones; por ejemplo, que se riegue.

Pero vengamos al segundo ejemplo. Supongamos que, ante una situación determinada, sentimos el deber imperioso de hacer irremisiblemente algo: todo menos quedarnos con los brazos cruzados. Comprendemos, por otra parte, que un ser no puede ser sujeto de deberes si no es capaz de cumplirlos o incumplirlos, es decir, si no es libre. Ello puede llevarnos a inferir reductivamente que somos seres libres. Pero en esta reducción la conciencia del deber presupone la libertad de manera esencialmente distinta a como antes nos parecía que la humedad del ambiente suponía la lluvia. Pues ahora no sólo se da tal conciencia cuando se da la libertad, sino que, si no se da esta última, no puede tampoco darse aquélla: existe, pues, entre ellas una verdadera conexión necesaria. Es

evidente, por otra parte, que no puedo negar que tengo la impresión de deber hacer algo, a menos que contradiga los datos más inmediatos de mi conciencia. Ahora bien, si he de aceptar tal conciencia, no puedo no aceptar todo aquello que está necesariamente vinculado con ella: el afirmar que soy libre aparece, entonces, como el fruto de una reducción verdadera.

Si se pretende aplicar este método reductivo a la ética para la explicación del mero conocimiento asertórico que un hombre puede tener de sus exigencias morales, será, pues, necesario reparar en las relaciones esenciales que afectan tanto al sujeto cuanto al objeto de tales exigencias. Pues, como hemos visto en el ejemplo anterior, son estas conexiones necesarias las que han de servir de base a la reducción que pueda revelar el carácter asimismo necesario (incondicionado) de aquellas exigencias morales. Ahora bien, si el sujeto y el objeto de dichas exigencias son personas humanas, resultará imprescindible tener un conocimiento del ser de la persona humana para poder conocer el fundamento de sus exigencias morales. O, dicho de otro modo: no es posible la ética sin la antropología.

Desde este punto de vista, cabría, por ejemplo, invocar el conocimiento de mi capacidad de intervención (libertad) en la situación aludida en el ejemplo anterior para fundamentar, mediante una nueva reducción, el carácter necesario (categórico) de esa exigencia que siento de hacer algo. Pero aquel ejemplo nos mostraba, a su vez, cómo el método reductivo permitía conocer esa libertad a partir de esta exigencia, dando lugar a un saber acerca del ser del hombre sacado de su experiencia moral. ¿No viene a caerse, pues, en un círculo vicioso si se afirma que el conocimiento del ser del hombre puede dar razón de su experiencia moral, y ésta, a su vez, engendrar el conocimiento del hombre? ¿En qué relación se encuentran, de acuerdo con estos principios, la ética y la antropología?

### *Ética y antropología*

Para la escuela ética de Lublin y Cracovia el saber moral, considerado en sí mismo, es epistemológica y metodológicamente autónomo. El conocimiento de los valores y de las normas que ordenan su realización no es un saber que suponga ningún otro: se obtiene directamente a partir de la experiencia moral. Que un hombre debe devolver a otro lo que éste le ha entregado con esa condición, o que no debe castigar a otro por algo que éste ha hecho sin querer, son exigencias éticas que la común experiencia moral pone evidentemente ante los ojos. El conocimiento de estas normas no presupone antropología ni metafísica alguna, y no es de ningún modo necesario conocer su fundamento para sentirse realmente obligado por ellas.

Más la evidencia de esos deberes no llega al extremo de impedir que el hombre que se siente obligado a cumplirlos pueda preguntarse, sin embargo, por qué lo está, e, incluso, por qué razón ha de estar, en general, moralmente obligado a algo. Esto no quiere decir

que no esté seguro de que tenga de beres, sino, más bien, que, sabiéndose obligado realmente, desconoce, sin embargo, el fundamento de sus obligaciones, o lo conoce, acaso, insuficientemente. Y es la conciencia de ese desconocimiento la que puede invitarle a buscar un saber explicativo que alcance a las razones últimas de lo que com parece en su experiencia moral. Si el hombre accede a andar este camino, entra en el campo de la filosofía y, más precisamente, en el dominio de la ética misma.

Haciendo uso del método reductivo, la ética se propone descubrir los fundamentos de las exigencias morales del hombre. Pues bien, en el curso de sus explicaciones se pone de manifiesto que tales exigencias implican una determinada índole metafísica de su sujeto y su objeto, y que éstas hunden, por tanto, sus últimas raíces en la naturaleza personal del ser humano. De este modo, el ser del hombre, revelado por ellas, viene a mostrarse a su vez como su verdadero fundamento.

La ética pasa a convertirse, así, en una antropología de la moral, es de cir, en una teoría filosófica del hombre descubierta a partir de los fenóme nos de su experiencia moral. Esta antropología filosófica no es ya un saber sobre el hombre apoyado en la metafísica y construido con independenc ia de las normas morales, del que luego podrían deducirse éstas. Aquí la rela ción entre el conocimiento moral y la teoría del hombre se concibe, como puede observarse, de manera esencialmente distinta y piensa quedar a salvo de la crítica que Hume hacía del modo tradicional de fundamentar la Etica. Pues el método reductivo, lejos de pretender deducir el deber del ser, permi te, por el contrario, que el deber moral revele el ser del hombre y que, al hacerlo, pueda explicarse por él.

### *El sentido de la labor filosófica de Karol Wojtyla*

Es precisamente esta peculiar manera de concebir la fundamentación del saber moral, que es propia de la escuela de Lublin y Cracovia, la que explica el sentido de lo más importante del trabajo filosófico de su fundador. Preocupado ante todo por la fundamentación de la ética, Karol Wojtyla confesaba sin rebozo que era la controversia sobre el hombre lo que constituía, a su entender, el centro de la discusión de este problema en nuestro tiempo y el tema que había absorbido casi exclusivamente su propia meditación filosófica<sup>7</sup>.

Si se recorre su trayectoria intelectual, se percibe en efecto un empeño constante de vivificar la vieja concepción metafísica del hombre procedente de la tradición aristotélico-tomista mediante una singular especie de reflexión filosófica muy atendida a la experiencia concreta y en diálogo con las grandes filosofías contemporáneas.

<sup>7</sup> Cf. Karol Kardinal Wojtyla, *Person: Subjekt und Gemeinschaft*, en: id., Andrzej Szostek, Tadeusz Styczén, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1979, p. 14-15.

Ya en su primera investigación —la *Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce*<sup>8</sup>—

pretendía Wojtyła, de manera contrapuesta a otro discípulo del padre Garrigou-Lagrange, aclarar la esencia de aquella virtud teologal por los efectos que opera en la experiencia vivida por el gran místico castellano.

De ahí también su interés ulterior por la ética fenomenológica de Max Scheler, que, partiendo de la descripción de los fenómenos éticos que se presentan en el flujo puro de lo vivido, pretende aclarar su *logos* mediante la aprehensión de los valores que comparecen en él y de las relaciones esenciales que se dan entre ellos. ¿Puede interpretarse la ética cristiana con los supuestos del sistema de Max Scheler?, se preguntaba Wojtyła en su escrito de habilitación al profesorado en la Facultad de Teología de la Universidad Jagelónica de Cracovia. La respuesta que arroja su investigación es negativa, porque, en su opinión, Scheler ha concebido demasiado unilateralmente los valores como meros objetos intencionales que se captan mediante sentimientos, y no se ve así qué ser pueden tener éstos cuando se encuentran realizados<sup>9</sup>. Para Karol Wojtyła, los valores morales son, por el contrario, cualidades reales inherentes, en primer lugar, a las acciones, y, luego, a las personas que las realizan. Así, mediante las buenas acciones, el ser de la persona se va perfeccionando ontológicamente, lo cual supone una peculiar plasticidad real de su estructura. Y fue precisamente la estructura misma de la persona, como fundamento de la posibilidad de una ética, lo que vino a constituir el tema central de todo su trabajo filosófico.

<sup>8</sup> Cf. Carolus Wojtyła, *Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce*, Romae, 1950. Cf. Karol Wojtyła, *La fe según San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1980.

<sup>9</sup> Cf. Karol Wojtyła-Johannes Paul II, *Über die Möglichkeit eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen: Schlussthesen*, in: *id., Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Seewald Verlag, Stuttgart, s. a., pp. 187-197; *id., Max Scheler y la Ética Cristiana*, BAC, Madrid, 1982, pp. 206-219.

En efecto, ya en su obra titulada *Amor y Responsabilidad*, Wojtyła nos muestra que la conducta amorosa del hombre sólo puede ser entendida en su especificidad e iluminada en lo que debe ser si se concibe como obra de una persona abierta a otras y responsable no sólo de sí misma, sino también de aquéllas. Pero aquí, aunque puedan ya encontrarse muy finos análisis fenomenológicos, el método utilizado es todavía el método metafísico: se trata de explicar algo concreto a la luz de toda una concepción de la realidad.

En su obra principal sobre *Persona y Acto*, Wojtyła invierte, en cambio, la perspectiva. Pretende ahora investigar qué es una persona y recurre para ello al estudio de su acción, porque en ésta se manifiesta, como veíamos antes, la estructura ontológica del agente. Wojtyła adopta aquí, pues, el punto de vista del fenomenólogo y defiende con ello su licitud en el marco de una filosofía de intención metafísica. «Algunos opinan —escribía en los años setenta— que, mediante un análisis semejante, nos desviamos de la objetividad metafísica y nos situamos en el plano de una mera subjetividad psicológica fundamentalmente distinta de la metafísica. Mas esta exposición mía cree poder fundarse

en la experiencia del hombre y en la interpretación metódica de esta experiencia. ¿Por qué la investigación del hombre acometida por el lado de la conciencia y de las vivencias no ha de poder ayudarnos *a una mejor comprensión del suppositum humanum* y, en particular, de ese *suppositum* como un ‘yo’ concreto e irrepetible, es decir, de la persona?»<sup>10</sup>.

En una palabra: el proceder filosófico de Karol Wojtyła y de su escuela ética de Lublin y Cracovia pretende hacer compatibles la fenomenología y el método racional para hacer que comparezcan estructuras ontológicas. Este proceder metódico resulta muy semejante al que, en esos mismos años, ensayó Roman Ingarden —el gran maestro de la fenomenología polaca— en su última obra sobre la responsabilidad y sus fundamentos ónticos<sup>11</sup>. Sin que pueda decirse que haya existido una influencia directa de este pensador sobre Wojtyła, ambos parten, sin embargo, en sus respectivas investigaciones, de fenómenos de índole moral cuyo sentido está dado. Filosofar sobre ellos les lleva a formular las condiciones de su sentido, y esto exige descubrir los supuestos objetivos que hacen no contradictoria la existencia de esos hechos. En la mencionada obra de Ingarden, la aplicación de este método se muestra singularmente transparente y reveladora. Partiendo de experiencias tan cotidianas y accesibles a todos como son las de tener la responsabilidad de algo, asumir una responsabilidad, ser hecho responsable de algo o, en general, obrar responsablemente, el maestro de Cracovia investiga cómo tiene que ser la realidad para que el hombre pueda ser sujeto de tales experiencias. Y, al hilo claro y riguroso de su investigación, vemos como aparecen la libertad, el valor, la identidad del sujeto, la condición sustancial de la persona y la estructura causal del mundo real, así como una concepción realista de la temporalidad, como condiciones objetivas de nuestra indubitable experiencia del obrar responsable. Toda una metafísica viene a revelarse así, al conjuro del filósofo, como un continente hundido que emerge ante los ojos sorprendidos del hombre contemporáneo y puebla de esperanzas el horizonte de su pensamiento.

<sup>10</sup> Cf. Karol Kardinal Wojtyła, *Person: Subjekt und Gemeinschaft*, I,3, en: id., Andrzej Szostek, Tadeusz Styczeń, *Der Streit um den Menschen. Personal Anspruch des Sittlichen*, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, 1979, p. 25.

<sup>11</sup> Cf. Roman Ingarden, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Reclam, Stuttgart, 1970; id., *Sobre la Responsabilidad. Sus fundamentos ónticos*. Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios. Caparrós, Madrid, 2001, 2ª ed.

## VIII

### MEMORIA DE DIETRICH VON HILDEBRAND

La noticia no llegó apenas a los periódicos; parece que hasta su muerte quiso ser inactual: el filósofo alemán Dietrich von Hildebrand falleció el 26 de enero de 1977, a los ochenta y siete años de edad, en su residencia de New Rochelle, próxima a Nueva York. Y, sin embargo, con él desaparecía uno de los hombres que habían participado de

manera más apasionada, vigorosa y profunda en el gran debate espiritual del siglo XX.

Dietrich von Hildebrand fue el hijo menor del conocido escultor Adolf von Hildebrand y había nacido en Florencia el 12 de octubre de 1889<sup>1</sup>. Crecido en un ambiente que se esforzaba en conciliar un elitismo esteticista con el relativismo ético, la lectura de las obras de Platón decidió muy tempranamente su vocación por la filosofía. En 1906 comenzó sus estudios en la Universidad de Múnich, donde fue discípulo de Alexander Pfänder y Theodor Lipps. Cuando un año después llegó allí Max Scheler como *Privatdozent*, el joven Hildebrand trabó con éste una estrecha y fecunda amistad. Sería en buena medida la influencia de Scheler la que habría de llevarle, tras un largo proceso de conversión, a abrazar con su esposa la religión católica a los veinticinco años.

<sup>1</sup> Sobre la vida de Hildebrand, cf. Alice von Hildebrand, *The Soul of a Lion: Dietrich von Hildebrand. A biography by...* (Ignatius Press, San Francisco, 2000, 322 pp.). Hay traducción española: Alice von Hildebrand, *Alma de león: Biografía de Dietrich von Hildebrand* (Ediciones Palabra, Madrid, 2001, 352 pp.).

La vigorosa crítica del empirismo y el relativismo con la que Edmund Husserl había impugnado en sus *Investigaciones Lógicas* la filosofía positivista de su tiempo fue el atractivo que condujo a Hildebrand en 1909 a la Universidad de Gotinga. Allí se habían agrupado en torno al gran pensador una serie de jóvenes filósofos venidos de diversas latitudes que esperaban también de la fenomenología la superación definitiva del idealismo. Hildebrand permaneció tres años en el círculo de Husserl, pero fue sobre todo Adolf Reinach quien más configuró entonces su singular fisonomía intelectual. A Reinach le tuvo siempre por su único verdadero maestro.

Presentada en Gotinga su tesis doctoral, Dietrich von Hildebrand regresó a Múnich, donde se habilitó al profesorado universitario en 1918, desplegando enseguida una intensa actividad académica que sólo habría de interrumpirse en 1933 con el acceso del partido nacionalsocialista al poder político en Alemania. Aquellos años vieron aparecer los primeros libros célebres del joven pensador: *Pureza y Virginidad*, *Metafísica de la Comunidad*, *Lo Temporal a la Luz de lo Eterno*<sup>2</sup>. No se puede desconocer la importancia que cobró entonces su figura en el ámbito católico alemán. Las famosas tardes de los miércoles en que, desde 1924, reunía quincenalmente en su mansión múniquesa a lo más elegido de la inteligencia católica de su tiempo son un poco al catolicismo alemán lo que fueron al francés las reuniones organizadas por los esposos Maritain en su residencia parisina de Meudon.

Con la llegada de Hitler a la cancillería del *Reich* comienza la lucha abierta de Dietrich von Hildebrand contra los agentes del racismo y de las varias formas de totalitarismo que conoció el siglo XX. Desposeído por los nazis de su cátedra y hasta de su casa, huyó primero a Florencia y luego a Viena, donde en 1935 reanudó su actividad académica y fundó la revista «Der christliche Ständestaat», en la que durante cinco años aparecieron más de sesenta artículos suyos fuertemente polémicos. La anexión de Austria por

Alemania en 1938 le obligó a refugiarse en Suiza y luego en Francia, pasando entonces a ser profesor del Instituto Católico de Toulouse. Finalmente, acosado de nuevo con la ocupación de Francia por las tropas de Hitler, Hildebrand consiguió muy azarosamente emigrar a los Estados Unidos, siendo nombrado en 1941 profesor de filosofía en la Universidad Fordham de Nueva York. Allí le fue posible continuar ejerciendo su enérgico y generoso magisterio filosófico hasta su jubilación en 1960.

<sup>2</sup> Sobre los escritos de Hildebrand, cf. Adolf Preis, *Hildebrand-Bibliographie, zusammengestellt von...*, in «Aletheia» V (1992), pp. 363-430.

La etapa americana de Dietrich von Hildebrand fue, sin embargo, la más fecunda en su producción científica. En los años cincuenta se sucedió con gran celeridad la publicación de varias de sus obras filosóficas: la *Ética*, en 1953; *Verdadera Moralidad y Ética de Situación*, en 1955; *Sustitutos de la Verdadera Moralidad*, en 1957, y *¿Qué es Filosofía?*, en 1960. Muchos otros escritos menores u obras religiosas de circunscripciones aparecieron después. De estas últimas, la que más eco tuvo fue *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, publicada en Chicago en 1967, en que el filósofo conservador denunciaba diversos excesos surgidos en el seno de la Iglesia católica tras el Concilio Vaticano II. Pero su última gran obra filosófica fue, sin duda, *La Esencia del Amor*, aparecida en 1971<sup>3</sup>. Se trata de un libro realmente excepcional sobre ese tema, cuyo valor acaso no se ha estimado aún como merece. En sus últimos años, muy dañado ya del corazón, laboraba el anciano filósofo todavía en dos tomos de sus obras: el segundo volumen de su *Estética* y el titulado *Moralía*, para el que dictó a su esposa aún algunas páginas muy pocos días antes de su muerte. Ambos quedaron inacabados, pero la sociedad que lleva su nombre los editó después como *opera posthuma* de su autor integrándolos en sus obras completas<sup>4</sup>. Como todo verdadero pensador, Hildebrand no fue ajeno en su enseñanza ni en sus escritos a ningún gran problema filosófico. Sus contribuciones a la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, la psicología de la vida afectiva, la metafísica, la estética y la filosofía social han sido numerosas y de reconocido valor. Pero fue sobre todo a la ética a la que dedicó la mayor parte de su trabajo intelectual. Sus dos primeras investigaciones sobre *La Idea de la Acción Moral y Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*, aparecidas, respectivamente, en 1916 y 1922 en el «Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica» que dirigía Husserl, sirvieron para darle a conocer y le depararon ya un lugar muy destacado en el panorama filosófico de su tiempo<sup>5</sup>. Con Husserl, Scheler y Hartmann, Hildebrand es sin duda uno de los autores capitales de la ética fenomenológica de los valores.

<sup>3</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe* (Verlag Josef Habel, Regensburg, 1971, 532 pp.). Hay traducción española en: Dietrich von Hildebrand, *La Esencia del Amor* (Eunsa, Pamplona, 1998, 430 pp.).

Toda la ética de Dietrich von Hildebrand se halla presidida por la evidencia de que la percepción de los valores, por infundada y diversa para unos y otros que pueda ser, es un dato tan originario e irreductible de la conciencia humana que no se puede negar sin

tener que afirmarlo al mismo tiempo. Y una de las tareas del filósofo será la de tomar una conciencia cada vez más explícita y fundada de estos valores e intentar asimismo descifrar en ellos la esencia del valor. Para hacer esto último se sirve Hildebrand de una noción más amplia, que es la de importancia (*Bedeutsamkeit*), concibiéndola como aquello que hace capaz a un objeto de motivar voliciones o tomas de posición afectivas en un sujeto.

<sup>4</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft. Verlag Josef Habel/Regensburg-Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart, 1971-1984, 10 vols. (citado en adelante como *GW*). Se trata de los tomos VI y IX, respectivamente.

<sup>5</sup> Cf. *Die Idee der sittlichen Handlung*, en «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», III (1916), pp. 126-251; *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, en «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», V (1922), pp. 463-602.

Uno de los grandes méritos de la ética de Hildebrand es el de haber distinguido por primera vez con claridad tres diversas categorías de importancia: la de lo que produce satisfacción meramente subjetiva, la de lo importante en sí mismo, y, finalmente, la de lo objetivamente bueno para una persona. Estas tres categorías de importancia, que son esencialmente muy diversas, pueden llegar incluso a converger en una misma acción. Así, por ejemplo, la azorada persona extraviada en el gran aeropuerto en el que en breve plazo ha de cambiar de avión a la que tranquilizan las indicaciones y hasta la guía de un desconocido que interrumpe su apresurada ruta para poner a aquélla en el buen camino, no sólo ve esa ayuda como dotada de una manifiesta importancia meramente subjetiva, sino que, al mismo tiempo, ve la actitud tutora de ese desconocido como revestida también de una importancia objetiva de índole moral que tiene en ella misma, sea quien fuere su beneficiario; pero, siéndolo ella en este caso, ve además esa acción, en tercer lugar, como objetivamente buena para su persona en particular, lo cual funda a su vez la evidente exigencia de responder a ella con su agradecimiento, que a un mero espectador de dicha escena no le cabría dar.

En razón de su peculiar esencia, ha reservado Hildebrand la palabra «valor» para nombrar tan sólo a la segunda especie de importancia mentada —la que tiene lo importante en sí mismo—, y ha mostrado también que la conciencia de su naturaleza y de su diferencia respecto de las otras dos clases de importancia ha ido abriéndose paso muy lenta y trabajosamente a través de la historia del pensamiento ético. Los primeros filósofos hedonistas de la escuela cirenaica la confundían con la de lo que satisface sólo subjetivamente, y, en opinión de Hildebrand, incluso Aristóteles y santo Tomás de Aquino no supieron distinguirla muy bien de la que corresponde a lo que es objetivamente bueno para una persona, la cual, sin embargo, supone ya el valor. Sólo en el pensamiento de Platón y de san Agustín se supo reparar en su índole peculiar y en su particular dignidad. Ya Sócrates decía que es mejor para el hombre padecer la injusticia que causarla. Y, andando el tiempo, desde Kant hasta Scheler, se ha ido haciendo patente la verdadera esencia del valor y con ello, asimismo, la especificidad del

valor propiamente moral.

Según Dietrich von Hildebrand, la vida moral del hombre no consiste sino en «responder» en libertad a ese mundo objetivo de los valores, dando lugar así a lo que él denomina respuestas al valor (*Wertantworten*). Tales respuestas pueden ser volitivas o incluso meramente afectivas, como cuando uno se alegra o se duele realmente del bien o el mal ajeno. Y estas respuestas son, junto con las acciones y virtudes que engendran, los genuinos portadores de los valores éticos, lo único que en nosotros puede considerarse bueno o malo en sentido moral.

La esencia de la bondad moral supone, pues, abrirse y dejarse interpelar por el mundo de los valores y responder adecuadamente a éste intentando entrañarlo en nuestra conducta. Y la maldad no estriba, como pretende Scheler, en que se obre en desacuerdo con el orden jerárquico de los valores, sino más bien en apartar los ojos de su vista y volverlos a otras cosas, interesándose en la vida exclusivamente por la primera categoría de importancia antes mencionada. Hildebrand lo declara de manera palmaria: «Un ladrón corriente no considera el hecho de obtener el dinero como dotado de más alto valor que el de la propiedad de su prójimo. La cuestión de si algo es o no importante en sí no le interesa en absoluto. Se acerca exclusivamente a las cosas desde el punto de vista de la satisfacción subjetiva»<sup>6</sup>.

Ahora bien, es un hecho de frecuente experiencia que, cuando el hombre adopta una posición semejante, no sólo deja de responder con su conducta a los valores, sino que se va quedando ciego para ellos y ensordece a la voz de su reclamo. Y es precisamente en este punto donde Dietrich von Hildebrand, con su investigación sobre *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*, ha logrado ofrecer la explicación más exigente y completa conocida hasta hoy del singular fenómeno de la ceguera axiológica (*Wertblindheit*). Se echa de ver en ella hasta qué punto el hombre es responsable incluso de su propia visión, y la verdad que entraña el manido refrán de que no hay peor sordo que el que no quiere oír<sup>7</sup>.

Más, con independencia de su calidad lógica y las dificultades que pueda comportar su fundamentación, estas tesis de Hildebrand se acomodaban poco, ciertamente, al espíritu de la época en que fueron propuestas. En efecto, si hubiera que destacar un rasgo característico de la filosofía de Dietrich von Hildebrand, se tendría que hablar forzosamente de su inactualidad. Pocos filósofos habrán sido menos dóciles a las veleidades espirituales de su tiempo ni más impermeables a las ideas vigentes en su entorno. Hildebrand vivió y murió convencido de la existencia de un mundo objetivo en el que las cosas son lo que son y de la exigencia de una plena conformidad espiritual con él para la perfección de la vida humana. No dejó de hablar de él *opportune et importune* durante sesenta años. Pero un ambiente ya muy invadido de ideologías de emancipación, ¿qué acogida podía reservar a un pensamiento como éste? Y, sin

embargo, la sencilla experiencia de que aún hoy, en su influencia sobre nuestro espíritu, la memoria y la palabra escrita de Dietrich von Hildebrand se revelen indemnes de su muerte nos brinda un nuevo indicio de que el mundo invocado por este pensador no es un mundo ilusorio, ni tampoco se deja destruir por el tiempo; que se trata de un mundo de verdad habitado por algo que no muere.

<sup>6</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ethik* (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973), p. 48. Hay traducción española: Dietrich von Hildebrand, *Ética* (Ediciones Encuentro, Madrid, 1983), pp.50-51.

<sup>7</sup> La mejor edición de ese trabajo, expurgada de las enfadosas erratas de las anteriores, es la siguiente: Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme. Dritte, durchgesehene Auflage* (Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt, 1982, 172 pp.). Ésta sirve de base a nuestra reciente versión española de él: Dietrich von Hildebrand, *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006, 218 pp.

## IX

### LOS MOTIVOS DE LA ACCIÓN MORAL EN LA ÉTICA DE JOSEF SEIFERT

En 1976, en el caudal de una literatura filosófica que propendía aún a remitir el tratamiento de los problemas éticos a la lingüística, la sociología, la psicología o la lógica, apareció una obra que abordaba directamente el problema de la motivación de la acción moral valiéndose de los medios de la ética misma. Su autor era Josef Seifert, un joven pensador austriaco que entonces enseñaba filosofía en la Universidad norteamericana de Dallas. El título de su libro mostraba bien a las claras la desusada orientación eidética de su modo de pensar: *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*<sup>1</sup>.

En efecto, la cuestión de cuál sea el motivo propio de una acción moral se inscribe toda ella en el marco de un problema más amplio, que es el de la esencia de la acción moral misma; pues, como vamos a ver, el motivo de una acción de esta índole constituye uno de los rasgos específicos que la hacen ser tal y que permiten distinguirla de otras clases de acciones.

Las acciones concretas que han de considerarse para resolver este problema caen todas, ciertamente, dentro del reducido dominio del albedrío humano, pues sólo la acción libre puede recibir sus fines y fundamentos de su propio sujeto: sólo ella es motivada. Mas no toda conducta libre es conducta moral. Aristóteles veía ya la esfera de toda la *praxis* humana dividida en dos grandes hemisferios: el de lo práctico en sentido estricto y el de lo poético (o, como prefirieron decir sus seguidores medievales, el de lo agible y el de lo factible). Y distinguía uno de otro considerando agibles las acciones humanas puramente immanentes al querer del hombre, y factibles las que recaen sobre una materia que trasciende a ese querer para modificarla por él. Pues bien, sólo el hemisferio de lo agible es susceptible, en cuanto tal, de consideración moral.

<sup>1</sup> Cf. Josef Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg und München, 1976; id., *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*, Centro Universitario Francisco de Vitoria,

Madrid, 1995.

Una investigación acerca de la motivación de estas acciones supone, por otra parte, una previa determinación precisa del concepto de motivo, pues este moderno término psicológico se ha utilizado hasta hoy de manera muy equívoca. Así, a finales del siglo XVIII, Jeremy Bentham denominaba motivo, en sentido muy general, a cualquier cosa que pudiera contribuir a producir o inhibir cualquier clase de acción<sup>2</sup>. Y, en el siglo siguiente, Arthur Schopenhauer definía la motivación como la causalidad vista por dentro, denominando motivo a la *ratio sufficiens agendi* del hombre, cuyo libre albedrío tenía por ilusorio<sup>3</sup>. Al comenzar el siglo XX consiguió Alexander Pfänder hacer mayor justicia a la estructura de la acción voluntaria, distinguiendo las causas (fenoménicas y reales) de la volición de sus fundamentos propiamente dichos y reservando para estos últimos el término de motivos. Un motivo no es así la causa eficiente de un acto de querer, sino tan sólo aquello que mueve a un sujeto a determinarse libremente a querer algo. Y es a la peculiar relación existente entre este fundamento de la volición —puesto como tal por el sujeto— y el acto de querer fundado en él a lo que hay que llamar motivación<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cf. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, 1789, cap. X, § 1, II.

<sup>3</sup> Cf. Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 43, en: A. S., *Sämtliche Werke* (ed. Hübscher), Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950, 7 vols.: vol. I, p. 145; íd., *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, Gredos, Madrid, 1981, p. 208.

Vengamos, pues, al problema de la motivación de la acción moral. ¿Cuál es el motivo que lleva al hombre a obrar moralmente? ¿Qué fundamento tiene para hacerlo? ¿Por qué obra de ese modo?

La historia de la ética conoce sólo dos clases de respuestas a esta magna cuestión, pues, en efecto, se han aducido siempre como tales motivos objetivos o motivos subjetivos de la acción moral. Los primeros son determinadas cualidades inherentes al fin u objeto de una acción que, siendo percibidas por el agente al representársela, actúan sobre él como reclamo para que se proponga ese fin. Los segundos son, por el contrario, ciertos estados subjetivos del agente mismo que le impulsan desde dentro con más o menos vehemencia a que se proponga o deje de proponerse determinado fin.

La investigación de Seifert se centra sobre todo en la consideración de los motivos objetivos de la acción moral, sin desconocer por ello la importancia de los subjetivos, uno de los cuales considera en último lugar. Pero el grueso de su trabajo consiste esencialmente en analizar seis respuestas clásicas al problema en cuestión, que son las siguientes: 1ª, el motivo de una acción moral es la importancia de su objeto o fin; 2ª, el motivo de una acción moral es su propio carácter obligatorio; 3ª, el motivo de una acción moral es el valor moral de esa acción misma; 4ª, el motivo de una acción moral es

su universalidad; 5ª, el motivo de una acción moral es el bien absoluto (Dios) que la requiere; y 6ª, el motivo de una acción moral es la propia felicidad de su sujeto. El historiador de la ética podría poner tras cada una de ellas algunos nombres propios, pero al fin el filósofo moral le interesa mirarlas sobre todo como un elenco de respuestas posibles a un problema real. Y así las considera el pensador austriaco.

<sup>4</sup> Cf. Alexander Pfänder, *Motive und Motivation*, III, 3, en A. P., *Phänomenologie des Willens. Motive und Motivation*, Verlag Johann Ambrosius Barth, München, 1963, 3ª ed., pp. 141-144; íd., *Motivos y Motivación*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995, pp. 34-39.

La originalidad de Seifert estriba en no adoptar ninguna de estas respuestas con la exclusión de las demás, sino, por el contrario, en aceptarlas todas en alguna medida, sosteniendo la tesis de que la acción moral no tiene sólo un motivo, sino varios, aunque de desigual importancia, lo cual hace posible su ordenación jerárquica. Y esta tesis le lleva a estudiar con cuidado la peculiar relación de cada uno de ellos con la acción moral que fundamentan, determinando así los diferentes elementos de la motivación moral.

Es sabido que en todo acto de querer el sujeto pretende traer al ser, mediante la causalidad de su voluntad, un estado de cosas todavía ausente que aquél se representa previamente. Si ese estado de cosas no es indiferente, su representación lo ofrece ante el sujeto como revestido de diversos géneros de importancia (*Bedeutsamkeit*). Seifert — como Dietrich von Hildebrand — distingue tres principales clases de importancia: la de lo que tiene importancia meramente subjetiva, la de lo objetivamente importante para la persona y la de lo importante en sí mismo, que es la que propiamente viene a llamar valor<sup>5</sup>. Y sostiene que en la acción moral es el valor o la importancia en sí que el sujeto percibe en la situación representada el que pasa a convertirse en el principal motivo para que éste se proponga realizarla.

De acuerdo con el esquema precedente, a esta tesis sólo pueden oponérsele otras dos: que sean su importancia meramente subjetiva o su importancia objetiva para la persona las que constituyan el principal motivo de su realización. La primera corresponde al hedonismo y, consiguientemente, al utilitarismo, que es su forma más actual; la segunda, al eudemonismo.

<sup>5</sup> Vid. en el capítulo VIII de este libro, páginas 137-138.

El utilitarismo concibe la relación entre la acción moral y el bienestar que reporta como una relación de medio a fin. Ello implica sin duda que el agente moral ha de conocer antes de obrar los efectos que su acción va a producir. Ahora bien, dada la índole contingente de tal efectuación, un conocimiento apodíctico de esos efectos es imposible. Por tanto, ese agente no podrá estar nunca enteramente cierto de lo que debe hacer, conclusión frecuentemente contradicha por el claro testimonio de su conciencia moral.

Seifert muestra, por otra parte, que el utilitarismo, si se atiene estrictamente a sus propios principios, tiene que desconocer también el carácter personal de los valores morales. Pues una situación impersonal que viniese a satisfacer de alguna manera una común necesidad humana —por ejemplo, las lluvias de primavera sobre el campo— tendría que ser considerada por él como éticamente buena. Una ética utilitaria coherente se ve abocada, además, a identificar la licitud de los medios con su eficacia y a admitir el principio de que el fin los justifica. Y, finalmente, al reducir el valor a la utilidad de las acciones, no puede atribuir propiamente valor a aquello para lo que valen, pues cabe preguntarse con Antonio Machado:

¿Dónde está la utilidad de nuestras utilidades?<sup>6</sup>

En cuanto al eudemonismo, considerado desde este punto de vista, consiste en sostener que el motivo primario de la acción moral es la felicidad que tal acción proporciona al corresponder a las exigencias ónticas de la naturaleza personal de su agente. Es la tesis que Seifert atribuye al tomismo.

<sup>6</sup> Cf. Antonio Machado, *Campos de Castilla*, Madrid, 1912, CXXXVI (proverbios y cantares), XXVII.

Esta tesis supone, en primer lugar, la discutible convicción de que el hombre, en todas y cada una de sus acciones morales, busca implícitamente la felicidad, que es su forzoso fin último, teniendo sólo libertad para escoger las acciones que se presenten como medios para alcanzar aquel fin. Una concepción semejante de la acción moral implica a su vez que el modo que dicha acción tiene de exigir al sujeto su realización es de índole condicional o hipotética y no incondicional o categórica, lo cual no coincide en manera alguna con los datos más fehacientes de nuestra experiencia moral.

Por otra parte, una interpretación eudemonista de las acciones morales que un hombre debe hacer en consideración de los demás se avendría muy difícilmente con la condición de fines en sí mismos que parece convenir a las personas; porque tales acciones —y, consiguientemente, el bien de los sujetos sobre los que recaen— tendrían que concebirse como meros medios para la consecución de la felicidad de quien las realiza. Y es que, en general, según este principio, la bondad o maldad de cualquier acción moral, sea o no referida a los demás hombres, no se busca o se rehuye por sí misma, sino ostensiblemente por su condición de medio adecuado o inadecuado para obtener la óntica felicidad de su sujeto. Pues el eudemonismo, como escribía Kant, «le dice (a la virtud) en la cara que no es su belleza, sino el provecho, lo que nos ata a ella»<sup>7</sup>.

Las evidentes dificultades a que abocan las dos maneras susodichas de concebir la motivación de la acción moral llevan a Seifert a adoptar una concepción enteramente diferente de ésta, que se halla claramente inspirada en la ética de Dietrich von Hildebrand. En efecto, Hildebrand sostiene que en la acción moral es la importancia en sí que un sujeto descubre en un posible objeto de su querer la que viene a convertirse en

el principal fundamento de su volición de ese objeto. Concibe así el repertorio de esos objetos como un abigarrado mundo poblado de valor en el que las cosas tienen en sí mismas su íntima y desigual importancia. Esa importancia, que se descubre al sujeto en actos de aprehensión cognoscitiva (*Kenntnisnahmen*), se le presenta como reclamando de él una adecuada toma de posición (*Stellungnahme*) subjetiva acorde con ella<sup>8</sup>. Y es precisamente esta exigencia de una estricta correspondencia debida entre el valor objetivo de algo y la toma de posición del sujeto frente a ello, la que constituye para Seifert la clave de la solución de este problema: «En la idea tan decisiva en la Antigüedad y en el Medievo de la justicia como *suum cuique* está la clave para una concepción completamente distinta de cómo el objeto motiva una acción moral»<sup>9</sup>. En realidad tal exigencia no es sino la mayestática atracción que el valor del objeto ejerce sobre el sujeto, y la acción motivada por ella comparece en las diferentes especies de sus respuestas al valor (*Wertantworten*).

<sup>7</sup> Cf. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt (Ak IV, 443).

Con todo, el análisis de la motivación de la acción específicamente moral requiere más precisiones, pues, si bien todo valor exige reconocimiento y admiración, no todos los valores son principios de exigencias morales y obligaciones. Por otra parte, la cuestión de si ciertas exigencias de esta índole pueden tener su raíz en otra clase de importancia que no sea el valor, tal como la importancia objetiva para la persona, no queda aquí tampoco decidida<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, passim (*GW II*).

<sup>9</sup> Cf. op. cit., p. 34.

<sup>10</sup> Dietrich von Hildebrand mostró que así es en el capítulo VII de su importante obra *Das Wesen der Liebe* (cf. D. v. H., *GW III*) y en una larga nota añadida a la última edición de su *Ética* (vid. op. cit., nota 79) prometió un libro sobre este asunto con el título de *Die Quellen sittlicher Verpflichtungen und Verbote*, que murió sin escribir. Con todo, en toda la primera parte de su obra póstuma titulada *Moralia* (cf. D. v. H., *GW IX*) ofrece amplias e importantísimas precisiones a este respecto.

Lo que aquí le interesa verdaderamente a Seifert es mostrar sobre todo que existen otros motivos, distintos de la importancia en sí del objeto, que no por no servir de fundamentos principales a la acción moral dejan de tener parte en la motivación de ésta, aunque sólo lo hagan a título de motivos secundarios. Y como tal considera, en primer lugar, al carácter obligatorio de la acción.

Es evidente que existen acciones cuya obligatoriedad moral se percibe mejor que la importancia objetiva de su fin. Tal es el caso de muchas de aquellas que se realizan por obediencia. Y hay que admitir que éstas son realmente motivadas por el carácter obligatorio que presentan. Con todo, en contra de toda ética puramente formal, Seifert muestra que, considerada en sí misma, la obligatoriedad de esas acciones está siempre vinculada a su fin o materia y depende esencialmente de ésta. Buen indicio de ello es el

que la volición de un fin indiferente no pueda presentarse nunca como una obligación moral. Y, en general, no sólo el ser, sino también el conocimiento del carácter obligatorio de una acción depende las más veces del de su propio objeto. Por eso la capacidad moti vadora de aquél se halla asimismo subordinada a la de éste y la obligatoriedad desempeña tan sólo la función de un motivo secundario de la acción moral.

Una función semejante respecto de ella atribuye también Seifert al valor de la acción moral misma. Ciertamente, como hizo ver bien Scheler, éste no puede constituir nunca el motivo primario del obrar moral. Pues, como escribe el filósofo bávaro, «el que, por ejemplo, no quiere hacer el bien a su prójimo de manera que le interese la realización de ese bien, sino que sólo toma ocasión en ese acto para ‘ser bueno’ o ‘hacer el bien’, no *es* ‘bueno’ ni *hace* verdaderamente ‘el bien’, sino que es en verdad una especie de fariseo que sólo quiere *aparecer* como ‘bueno’ ante sí mismo»<sup>11</sup>. Pero el hecho de que el valor moral de la acción no pueda convertirse en objeto de la acción moral misma y halle su adecuado asiento «a la espalda»<sup>12</sup> de aquélla no quiere decir que no pueda tener influencia motivadora alguna sobre la misma. Pues la experiencia muestra que no todo interés de un sujeto por su propia bondad es farisaico ni implica un desinterés o un interés menor por el valor de lo que hace. Hay, por ejemplo, casos de obrar escrupuloso que suponen lo contrario.

<sup>11</sup> Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Erster Teil, I, 2 (GW 2, 48-49).

Otro presunto motivo de la acción moral es su universalidad, que aquí se considera en tres sentidos complementarios: como relación de cada acción moral con todas las demás acciones de su misma índole, como relación de su obligatoriedad moral con la de todas las demás acciones dotadas de carácter obligatorio y, finalmente, como relación de su sujeto con todos los demás sujetos de vida moral. Pues bien, esta triple universalidad está implicada siempre en toda auténtica acción moral, si bien la conciencia que se tiene de ella no es en todos los casos igualmente explícita. Pero es evidente que, por ejemplo, nadie podría exhortar a otro a una determinada acción moral diciéndole al mismo tiempo que cuando se encuentre en otro caso enteramente semejante no debe hacer lo mismo; o pidiéndole que tome en consideración el carácter obligatorio de esa acción, pero no el de otras; o, finalmente, asegurándole que lo que él está obligado a hacer no están obligados a hacerlo otros sujetos iguales que él en ese mismo caso. Hay indudablemente un elemento de universalidad en la motivación de la acción moral, pero Seifert sostiene que éste no es originario, sino, en definitiva, derivado de la importancia objetiva de su fin. Por eso, entre los dos extremos de negarlo absolutamente —como hace la ética de situación— o de convertirlo en motivo exclusivo de aquélla —como hace la ética kantiana—, él pondera como real, aunque secundaria, su función de fundamento de la acción moral.

<sup>12</sup> Cf. loc. cit.

Las filosofías que proponen una fundamentación teonómica del deber han puesto singularmente de relieve otro dato importante de la común experiencia moral: que muchas veces tanto la materia cuanto la obligatoriedad de lo que se debe hacer cobran ante la conciencia del hombre el valor de expresiones de la voluntad de un ser absolutamente bueno (Dios). El obrar moral se concibe entonces como obediencia a Dios y halla en la pretensión de secundar la voluntad divina su motivo. Seifert recuerda a este respecto la solemne declaración de Sócrates en su primer discurso ante los jueces: «Yo, atenienses, os estimo y os quiero bien, pero he de obedecer más al dios que a vosotros...»<sup>13</sup>. En la moralidad sobrenatural cristiana es realmente la conciencia del amor de Dios la que motiva esencialmente las buenas acciones<sup>14</sup>. Seifert llega incluso a reconocer que el rendir gloria a Dios es el principio más importante y más profundo de la motivación de todo obrar moral<sup>15</sup>; pero, sin adentrarse en el estudio de la relación entre la moralidad humana y la existencia divina, muestra que en todo caso este motivo ejerce su influencia sobre la acción moral a través de los otros, cuyo conocimiento resulta ciertamente anterior y que tienen por ello sobre él una cierta primacía.

Esta densa investigación sobre los motivos de la acción moral viene a considerar, finalmente, la relación que tiene con ella un motivo subjetivo, que es la felicidad de su agente. De hecho, desde los primeros autores de la ética filosófica, la felicidad ha sido considerada por muchos filósofos como el fundamento decisivo del obrar moral, mientras que otros le han negado radicalmente toda significación ética. Esta vieja cuestión enfrentó en la Antigüedad a epicúreos y estoicos, y volvió a enfrentar en el siglo XVII a Bossuet con Fénélon en su célebre querrela sobre *l'amour désintéressé*. En nuestros días, tras la nueva discusión del problema llevada a cabo por Hildebrand<sup>16</sup>, Seifert tiene por concluyente la falsedad de ambas posturas extremas y admite la coexistencia simultánea en el hombre moral de una tendencia desinteresada al bien honesto y un interés evidente por su propia felicidad.

<sup>13</sup> Cf. *Platonis Apologia Socratis*, 29 d. <sup>14</sup> Cf. 1 Jn 4, 11.

El problema estriba ahora en saber si esa felicidad tiene alguna relación con la conducta moral y, en caso de que así sea, si esa relación es de finalidad o de motivación. En oposición a todo eudemonismo, parece ser esta última la opinión de Max Scheler cuando escribe: «*Sólo el bueno es feliz*. Esto no excluye, sin embargo, que la felicidad sea precisamente la *fuentes* y la *raíz* de todo querer y obrar bueno, pero *nunca* puede ser su objetivo o su 'fin'. *Sólo el que es feliz obra bien*. La felicidad no es, por tanto, en manera alguna, 'el premio de la virtud', como tampoco la virtud es *medio* para la felicidad. Pero sí es la *raíz* y la *fuentes* de la virtud, una fuente que en sí misma es sólo una *consecuencia* de la íntima *bondad* esencial de la persona»<sup>17</sup>. Mas Seifert, por su parte, distinguiendo agudamente tres clases de felicidad que acompañan, de hecho, a la acción moral, niega terminantemente que ninguna de ellas constituya propiamente su motivo, considerándolas más bien como consecuencias de aquélla<sup>18</sup>.

¿Quiere esto decir que la búsqueda de la propia felicidad no tiene parte alguna en una vida éticamente buena? Basta que alguien lo niegue para que ello produzca la impresión de ser algo, no solamente poco natural, sino incluso inmoral, como si supusiese un indebido desprecio de la importancia de aquélla en aras de una orgullosa actitud de ascética autosuficiencia. Y esta espontánea impresión resulta muy elocuente, pues nos pone ante los ojos, aunque parezca paradójico, que hay también un deber de tender a la felicidad.

<sup>16</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, VI y IX, en: D. v. H., *GW IX*, pp. 169-198 y 267-293.

<sup>17</sup> Cf. Max Scheler, op. cit., *Zweiter Teil*, V, 10 (*GW 2*, 359-360).

Mas, aun si esto es así, la felicidad cobra entonces el carácter de un fin, pero no el de un motivo de la acción moral; y, como dice Seifert, «subsiste la cuestión de si esa tendencia a la felicidad que se halla vinculada con el obrar moral significa también que la felicidad motiva al que obra moralmente, es decir, que motiva la misma acción moral»<sup>19</sup>. Pues bien, para responder a esta última cuestión nuestro autor se ve llevado a utilizar de nuevo la distinción que ha venido sirviéndole de permanente recurso en toda su discusión de este problema: la de motivos primarios o principales y motivos secundarios o subordinados de la acción moral. Y es quizá esta distinción la que ofrece mayores dificultades filosóficas.

¿Cabe realmente querer una cosa por varias razones? Josef Seifert muestra creer que sí al poner en boca de un fingido agente moral la siguiente declaración, que resume muy bien su pensamiento: «Cumplimiento con esa obligación moral porque el bien que realizar exige tal acción, porque debo absoluta sumisión a la obligación moral, porque quiero ser éticamente bueno y, en último término, porque quiero responder con mi acción a la llamada de Dios hacia mí y rendirle gloria. Estos son los primeros y principales motivos de mi obrar, suficientes ya por sí mismos. Mas, cuando obro con esos fundamentos, tiendo también a la participación del bien, de su íntima armonía y a la felicidad que brota de ella: ante todo, por entrega al bien que querer; pero también por el insustituible regalo último de mi paz y felicidad interior que nacerá de aquélla y a la que incluso estoy obligado a tender. Y también obro bien porque soy consciente de que ello es condición para mi pos trera e irrenunciable felicidad y porque ello es requerido por mi destino hacia ella»<sup>20</sup>.

Kant, por el contrario, al considerar en la primera sección de su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* determinadas acciones a las que el hombre, además de hallarse severamente invitado por su razón pura práctica, tiende también por espontánea inclinación inmediata, si bien no excluye la posibilidad de que tales acciones se quieran a la vez por dos o más razones, sostiene sin embargo que sólo cuando se quieren exclusivamente por deber hacen bueno al que las quiere<sup>21</sup>. Esta aseveración no puede interpretarse, desde luego, de modo estrechamente rigorista, como si con ella quedase

excluido del campo del obrar moral humano todo aquello hacia lo que el hombre siente alguna espontánea inclinación, y como si su bondad consistiese en hacer siempre lo contrario de lo que le apetece. Pero el filósofo de Königsberg propone, para verificar si el sujeto obra o no moralmente en esas acciones, utilizar el recurso de fingir situaciones en que desaparezca su inclinación inmediata hacia ellas, para ver si, con todo, aquél está dispuesto a realizarlas: en tal caso es que el respeto a la ley, y no la inclinación, era su fundamento. Y el pensador prusiano tiene por verdadero que el respeto a la ley es el único motivo legítimo del obrar moral.

Una tesis semejante supone, ciertamente, que para calificar éticamente un acto humano ha de tenerse en cuenta, no solamente su fin, sino también el fundamento (*Bestimmungsgrund*) por el que el sujeto se propone ese fin. Pues, por ejemplo, a nadie parece lo mismo querer decir la verdad por deber de decirla que por temor a ser sorprendido en la mentira.

<sup>20</sup> Cf. op. cit., pp. 76-77.

<sup>21</sup> Cf. Immanuel Kant, op. cit., Erster Abschnitt (Ak IV, 397-399).

Esta verdad tan palmaria no pudo pasar inadvertida a la minerva ética de los antiguos, y Kant mismo no pensó que fuera nueva. En la Edad Media la hallamos ya admirablemente formulada por Anselmo de Canterbury: *Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid. Nam quemadmodum considerandum est quid velit, sic videndum est cur velit*<sup>22</sup>. Pero este porqué (*cur*), que los escolásticos consideraron como la circunstancia principal del acto humano, fue interpretado por ellos como un *propter quid* e identificado, si no con el fin de la acción (*finis operis*), sí con el fin del agente (*finis operantis*). Y así Tomás de Aquino viene a considerar el fin no sólo como objeto, sino también como motivo de la voluntad<sup>23</sup>.

Sin embargo, parece necesario distinguir incluso ese fin del agente del fundamento que dicho agente tiene para proponerse tal fin. Y este fundamento no es a su vez un fin, sino más bien el motivo de la volición de ese fin. Pues, como señala certeramente Pfänder, «el motivo indica *de dónde* (*woher*) procede un deseo o una acción; el fin último, en cambio, indica *a dónde* (*wohin*) se endereza un deseo o una acción<sup>24</sup>.

Pero no basta con esta distinción; es preciso también no dejarse llevar en este punto por la apariencia de una analogía entre los fines y los motivos de la acción moral. En el orden de los fines es evidente que un acto de querer puede tener al mismo tiempo varios, distintos entre sí a título de último, intermedio, próximo o inmediato. Así, en la volición de tomar un calmante, el enfermo pretende, no solamente ingerir una píldora, sino también acabar con el dolor que le aqueja y recobrar, en fin, el bienestar perdido. La subordinación entre estos objetivos es la del medio al fin y encuentra su sentido en el contingente encadenamiento de esas causas eficientes, el efecto de la postrera de las

cuales constituye a su vez para el agente la meta primordial que las reclama todas. Pero en el orden de los motivos las cosas se presentan de modo muy diferente. En efecto, al considerar la motivación —de acuerdo con Pfänder— como la relación de un acto de voluntad con lo que le sirve de fundamento, resulta muy difícil concebir que una pluralidad de motivos, aunque no sean contrarios, sirvan de fundamentos simultáneos a un mismo querer, y tampoco se ve con claridad la índole peculiar de su posible ordenación jerárquica.

<sup>22</sup> Cf. *De veritate*, XII, en: *S. Anselmi opera omnia* (ed. Schmitt), Frommann, Stuttgart, 1968, 2 vols.: vol.I, pp. 193-194.

<sup>23</sup> *Voluntatis autem motivum et obiectum est finis* (cf. S.Th., *Summa theologiae*, Prima secundae, q. 7, a. 4, ad Resp.).

<sup>24</sup> Cf. Alexander Pfänder, *Phänomenologie des Wollens*, Zweiter Abschnitt, 2, en: A. P., op. cit., p. 92.

Hay, ciertamente, acciones que pueden ser queridas con varios fundamentos, pero esto no quiere decir que se quieran, de hecho, con todos ellos al mismo tiempo. Esa pluralidad de fundamentos o motivos significa más bien que, si viniera a faltar cualquiera de éstos, habría entonces otro que justificaría esas mismas acciones. Y es viéndolos así, y estimando entre ellos cuáles merecerían preferirse a los otros en una imaginada motivación disyuntiva, como viene también a concebirse su respectiva subordinación. Volvamos, por ejemplo, los ojos al pasado y miremos vivir a Zenón y a Epicuro. Ambos sabios practican igualmente una vida muy sobria y ordenada, pero no por el mismo motivo. Éste cultiva la virtud por amor del placer; aquél, por amor de ella misma. Y aunque sean iguales, no son igual de buenas una vida buena que una buena vida. Libros de la colección de filosofía dirigida por

Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía, CSIC)

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*. Prólogo de Julián Marías. Hildebrand, Dietrich von, *¿Qué es filosofía?* Traducción de Araceli Herrera.

Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*. Traducción y presentación de Agustín Serrano de Haro.

Moore, G.E., *Ética*. Traducción de Manuel Cardenal de Iracheta. Revisión y nota a la edición de Juan Miguel Palacios.

Thomas, J.L.H., *En busca de la seriedad. Cuadernos filosóficos*. Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios.

García Morente, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*. Prólogo de Juan Miguel Palacios.

Mitcham, C. y Mackey, R. (eds.), *Filosofía y tecnología*. Edición de Ignacio Quintanilla.

Crespo, Mariano, *El perdón. Una investigación filosófica*. Prólogo de Josef Seifert.

Patocka, Jan, *El movimiento de la existencia humana*. Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro. Traducción de Teresa Padilla, Agustín Serrano de Haro y Jesús María Ayuso.

Strauss, Leo, *Sobre la tiranía* seguido del *debate Strauss-Kojève*. Contiene traducción

del diálogo de Jenofonte *Hierón o De la tiranía*. Traducción y presentación de Leonardo Rodríguez Duplá.

Sartre, J.-P., Marcel, G., Jaspers, K., Paci, E., Lévinas, E., Derrida, J., y García-Baró, M., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro.

Maritain, Jacques, *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*. Traducción de Ángel Álvarez de Miranda.

Malebranche, Nicolas, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. Traducción y estudio preliminar de Pilar Andrade e Ignacio Quintanilla.

Merleau-Ponty, Maurice, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Traducción de Jesús María Ayuso.

Brentano, Franz, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Traducción y presentación de Manuel Abella.

Gaos, José, *Introducción a la fenomenología seguida de La crítica al psicologismo en Husserl*. Presentación de Agustín Serrano de Haro.

Crosby, John F., *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*. Traducción de Virginia Díaz y Araceli Herrera.

Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre*. Traducción de Julián Marías y Javier Olmo.

Arendt, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* seguido de *Reflexiones sobre la Revolución húngara*. Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro. Traducción de Marina López y Agustín Serrano de Haro.

Josef Seifert, *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*. Edición y traducción de Rogelio Rovira.

Todos estos libros pueden adquirirse en [www.ediciones-encuentro.es](http://www.ediciones-encuentro.es)

Ediciones Encuentro ISBN: 978-84-9920-532-8 *Edición digital*

«En nuestros días, la situación respecto de los valores y la ética fundada en ellos resulta realmente sorprendente. Ya no se habla tan sólo de valores bursátiles. Ahora también los pedagogos ensayan desde sus tarimas la educación en valores, los políticos apelan desde sus escaños a los valores constitucionales, los comités de ética disciernen en los hospitales los valores que han de respetarse en la actividad clínica, los filósofos de la ciencia se reúnen en sus institutos para cavilar sobre la relación de ésta con los valores, los colectivos feministas reivindican en sus foros la consideración de la dependencia entre valores y 'género', hasta los sacerdotes exhortan desde sus ambores a la realización de los valores del Reino... Y, sin embargo, esta ubicua y recurrente alusión a los valores y a sus exigencias va acompañada a la vez de un clamoroso y tenaz silencio filosófico acerca de la naturaleza y el conocimiento de esos singulares objetos, al parecer tan importantes y omnipresentes. Las páginas que dan cuerpo a este libro han nacido de la necesidad de poner esas cosas de que tanto se habla en la tela de juicio de la filosofía»  
(Del *Prólogo*).

ISBN: 978-84-7490-920-3



Visite el foro de este libro en  
[www.ediciones-encuentro.es](http://www.ediciones-encuentro.es)

EE  
ENCUENTRO  
FILOSOFÍA

# Índice

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| Derechos de auteur                                             | 3  |
| PRÓLOGO                                                        | 3  |
| I ÉTICA MATERIAL Y ÉTICA EMPÍRICA: KANT Y SCHELER              | 7  |
| II BRENTANO EN LAS INMEDIACIONES DEL VALOR                     | 16 |
| III EL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES EN LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA  | 24 |
| IV PREFERIR Y ELEGIR EN LA ÉTICA DE SCHELER                    | 38 |
| V LA ÉTICA DE GARCÍA MORENTE                                   | 49 |
| VI ZUBIRI ANTE EL PROBLEMA DEL VALOR                           | 60 |
| VII LA ESCUELA ÉTICA DE LUBLIN Y CRACOVIA                      | 64 |
| VIII MEMORIA DE DIETRICH VON HILDEBRAND                        | 74 |
| IX LOS MOTIVOS DE LA ACCIÓN MORAL EN LA ÉTICA DE JOSEF SEIFERT | 79 |