

## EN TORNO AL CONCEPTO DE RECTA RAZON

URBANO FERRER

La filosofía clásica aborda el tema de la recta razón al inquirir la norma de moralidad. A su vez, el lugar de ésta viene alternativamente a partir de los siguientes planteamientos: a) o bien desde la bondad moral, que en su condición de objetiva requiere la comparación del acto al que concierne con la norma, regla o mensura capaz de poner de manifiesto esta objetividad; b) o bien como aspecto descendente y complementario de la orientación de los actos humanos hacia su fin último: si tal fin es la meta hacia la que deben ordenarse los actos, la norma es el cauce determinado que al regular los actos que han de ser realizados, corrobora aquella orientación última. Ninguno de estos planteamientos alternativos es posible —en la medida en que suponen la irreductibilidad de la diferencia entre bien y mal moral— desde una ética sólo naturalista, cuyo problema central es el del origen psicogenético de la moral (HUME, ADAM SMITH, NIETZSCHE, psicologismo en general...). Por su parte, la primera alternativa se ofrece ya desde un ángulo fenomenológico-descriptivo, mientras que la segunda va ligada al concepto de naturaleza, en tanto que la especificación de sus actividades —tal como es determinada— supone contar con algún tipo de finalidad. Detengámonos en estos aspectos antes de seguir adelante.

¿Cómo se presenta fenomenológicamente la norma? HUSSERL advierte que en los juicios normativos va implícita la objetividad de un valor como lo que permite la clasificación en positivos y negativos de los sujetos correspondientes. La verdad o falsedad de tales proposiciones sólo es posible desde la normatividad objetiva de

ese valor. «Toda proposición normativa supone cierta clase de valoración por obra de la cual surge el concepto de lo bueno o malo en un sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos, con arreglo a ese concepto. Para poder pronunciar el juicio normativo «un guerrero debe ser valiente», necesitamos tener algún concepto del 'buen' guerrero»<sup>1</sup>. El argumento es análogo al que en la II de las *Investigaciones Lógicas* le llevará a defender el carácter objetivo de los universales partiendo de los individuos de que se predicán (es decir, la comparación entre dos o más individuos como iguales en tal o cual respecto comporta la objetividad del respecto bajo el que se los compara). La índole fenomenológica del argumento reside en que va dirigido a poner al lector ante aquellos datos que son inmediatamente presentes a su conciencia, como objetos de las vivencias correspondientes, sin tener que valerse de conceptos metafísicos. La siguiente tarea, emprendida por la Axiología, será la de aislar adecuadamente el valor de otros fenómenos con los que puede aparecer imbricado, como son los sentimientos o estados de ánimo y las vivencias intencionales.

Si el análisis anterior consiste en una implicación de nociones abstractas, la consideración del fin nos devuelve a la realidad *natural* del agente que actúa movido por él. Análogamente a como la naturaleza está supuesta en cada uno de sus individuos, el fin último, correspondiente a la naturaleza del hombre, es lo que va supuesto en los fines correspondientes a los diversos oficios humanos<sup>2</sup>. El fin último no precisa aparecer siempre explícitamente en la intención, sino que subyace inexpresado en el dinamismo de las acciones humanas, como quiera que no hay que entenderlo como el término temporal de una serie de acciones, sino como lo que está presente en cada una, singularmente tomada, como su principio<sup>3</sup>. Su vincu-

E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, Rev. de Occidente, Madrid 1976, pp. 61-62.

2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Ed. bilingüe a cargo de J. Marías, Madrid 1981, pp. 8-9, 1.097 b 23 - 1.098 a 20.

3. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, pp. 323-335. Refiriéndose a la felicidad, dice que «implícita o virtualmente la estamos apeteciendo en la libre volición de cualquier fin», aun cuando no estemos haciendo de ella un fin actual o explícito (p. 326).

lación con la normatividad la encontraremos al reparar en la doble vertiente, subjetiva y objetiva, que le caracteriza<sup>4</sup>. Pues mientras el fin último subjetivo responde el anhelo de felicidad por el que dé hecho —naturalmente— se guía el hombre en sus actos, el fin último objetivo es lo que debidamente especifica al primero, de tal modo que no es bastante con secundar aquel anhelo, sino que se hace preciso ponerlo en aquel *objeto* capaz en sí mismo de proporcionar la felicidad. Ahora bien, psíquicamente este objeto aparece prefigurado en la orientación de la voluntad hacia el bien como tal, que en su infinitud rebasa la particularidad de cualquiera de los bienes limitados apetecidos. En estos términos: la voluntariedad del bien infinito como fin último comporta que ninguno de los bienes particulares sea fin último de derecho para la voluntad. He aquí ya una cierta normatividad basada en la infinitud del fin último. Es la misma normatividad que se hace presente en todo juicio moral antecedente de la acción, en la medida en que en él se da un exceso del predicado «bien» sobre el objeto concreto al que se referirá la elección y que se comporta como sujeto. No se trata sólo de la orientación natural hacia la felicidad como horizonte de todo deseo, sino del bien en sí como lo particularizado en el término de elección que hace de sujeto suyo. Si la elección estuviera guiada en última instancia por un bien restringido, convertiría al acto moral en medio proporcionado a tal fin y, por consiguiente, haría imposible la elección del bien en la forma incondicionada que el bien moral presenta.

Lo normativo no es propiamente el fin último, aunque en él se base. Más bien, así como el deseo de felicidad es natural en la voluntad, anterior a toda elección, tampoco el objeto en que aquélla se cumple podrá consistir en el resultado del propio esfuerzo voluntario, sino que tendrá el carácter imprevisto de un don. Las formas imperfectas de felicidad se ofrecen también como un don gratuito, objeto de cotemplación, aun cuando les haya antecedido el propio

4. En el mismo artículo encontramos la siguiente observación: «La única forma de que el problema del fin último del hombre resulte considerado éticamente es la que consiste en preguntarse cuál es el bien concreto en el que debe ponerse la felicidad» (p. 329). La observación es aquí pertinente, ya que enlaza con la cuestión que consideramos acerca de la normatividad del fin último desde su aspecto objetivo.

esfuerzo, encaminado a despejarles el terreno<sup>5</sup>. ¿Qué quiere decir, entonces, la filosofía clásica cuando hace residir la norma de moralidad en la recta razón, acogiendo un término que ya fue empleado por los laicos? Esta noción es lógicamente independiente de la de felicidad, por más que, como señala Spaeman, reobre sobre ella, de tal modo que uno de los componentes de la idea común de felicidad lo constituya la vida moral justa<sup>6</sup>.

El sentido en que se toma aquí el concepto de norma es el más propio, a saber, lo que confiere su esencial rectitud al acto humano, semejantemente a la regla que establece la rectitud de un segmento. Si se prescinde de esta normatividad originaria, fácilmente se identificará sin más la norma con la coerción derivada, ejercida en razón de las tendencias subjetivas refractarias al valor debido y destinada a contrarrestarlas. Este es el sentido que le asigna Max Scheler, una

5. He aquí la certera descripción que hace J. PIEPER: «Puesto que nos movemos hacia la felicidad en una ciega búsqueda, siempre que llegamos a ser felices nos sucede algo imprevisto, algo que no podía ser previsto y que, por tanto, permanecía sustraído a toda planificación y proyecto. La felicidad es esencialmente un regalo... Que nuestras adquisiciones se conviertan para nosotros en la satisfacción completamente especial de aquella, para nosotros mismos, enigmática sed que llamamos felicidad, eso no lo puede nadie jamás lograr ni promover. De ello se deduce también que pertenece a los caracteres elementales del ser feliz el sentimiento de una deuda de agradecimiento que no se puede saldar» (*El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1979, p. 246). También von BRANDENSTEIN concluye que «el logro de la felicidad no está directamente en nuestras manos» (*Problemas de una ética filosófica*, Herder, Barcelona 1983, pp. 87 y ss.).

6. R. SPAEMANN, *Los dos conceptos fundamentales de la moral*, incluido en *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona 1980: «Las normas morales no se deducen del concepto de felicidad, sino que este concepto significa el compendio de una vida feliz, definiendo ésta, entre otras cosas, como una vida moral» (p. 29). Análogamente habría que entender el pensamiento socrático de que es más infeliz el que comete la injusticia que quien la padece. Ver también el siguiente texto kantiano a que alude Spaemann en el artículo citado: ««um den Lasterhaften als durch das Bewusstsein seiner Vergehungen mit Gemütsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewusstsein pflichtmässiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen («Para representarse al vicioso como afectado de intranquilidad de espíritu por la conciencia de sus delitos es preciso imaginarlo, en lo más noble de



es sabido, a este respecto entre imperativos hipotéticos problemáticos y asertóricos<sup>9</sup>. Pero si la relación hipotética es racional, se sigue que el sólo hecho de que se emplee la racionalidad no justifica la normatividad moral. Como dice VON HILDEBRAND: «No se puede descubrir la esencia de la moralidad si intentamos deducirla de la racionalidad. Antes bien, sólo si hemos encontrado las fuentes específicas de la moralidad podemos entender que es racional obrar moralmente bien»<sup>10</sup>. El propio KANT habría incurrido en este salto del hecho al deber al pretender explicar el carácter categórico del imperativo moral desde la universalidad fáctica de la razón.

Tampoco da cuenta de la normatividad moral la conformidad con las relaciones teleológicas immanentes del hombre, como son las que rigen el comportamiento de los órganos corpóreos. Igual que en los ejemplos anteriores, se trata de una finalidad dada con anterioridad al uso de la razón. El hecho de ajustar a ella la conducta no basta para garantizar una voluntad lo que vuelve discutible la postura de SCHELER al no adscribir contenido propio a los valores morales, viéndose en ellos sólo valores de acto, cuya materia les vendría de los otros dominios de valor.

La necesidad propia del valor moral —que se hace patente en la vivencia de la obligación— se sitúa en el mismo plano que la libertad: es la relación de la libertad con la recta razón. No se trata de la razón que constata unas exigencias físicas, sino de la razón como característica del hombre y convertida en medio de dirección de la actuación, de tal modo que en el propio fin al que ésta se ordena pueda reconocerse la razón. Uno de los sentidos primigenios del vocablo *Λόγος* (ratio) es el de razón como *relación* entre magnitudes. Pero la relación implica tener presentes simultáneamente sus dos términos. La razón recta es, en esta acepción, la razón que cumple su noción propia, estando abierto al bien en sí, como término *absoluto*.

9. «Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein *problematisch*—, im zweiten *assertorisch*-praktisches Prinzip» («El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático*-práctico; en el segundo caso es un principio *asertórico*-práctico»), G.M.S., B 414-5.

10. D. von HILDEBRAND, *Ética*, Ed. Encuentro, Madrid 1983, p. 184.

*luto* en el que descansa la relacionabilidad característica de la razón<sup>11</sup>. De aquí se desprende algunas consecuencias.

Mientras el *móvil* en la voluntad-naturaleza es su impulso psíquico —consistente, según vimos antes, en el deseo subjetivo de felicidad—, el valor moral es *motivo* para la voluntad en tanto que racional. Según Finance: «El que profiere juicios morales tiene conciencia de pronunciarlos en razón de un valor que aprehende en el objeto (por ejemplo, en el acto de fraude) y no podría confundirlo en modo alguno con la simple expresión o enunciado de un estado subjetivo. Por el contrario, es ese estado el que aparece dependiendo del valor percibido, motivado por él»<sup>12</sup>. Ambas dimensiones del acto libre no se relacionan como lo indeterminado con lo determinado (el género con la especie), sino que la segunda tiene un contenido propio que determina al deseo de felicidad, tratándose, por tanto, de la relación entre lo indeterminado y lo determinante, es decir, género y diferencia específica, o, en términos husserlianos, lo hylético y lo noético. El valor moral, por su parte, no puede ser ulteriormente determinado, por cuanto pone al sujeto en relación con el bien absoluto. Es su vinculación inmediata al fin último, expresada en la norma, lo que no consiente su relativización ni en orden a un fin antivalioso, ni siquiera para otro fin también valioso. En palabras de BRADLEY, es una inmoralidad de raíz dar una respuesta de tipo no moral a la pregunta de por qué debo ser moral. Al juzgar al objeto como bueno, la voluntad actualiza la tendencia del sujeto hacia el bien. Sin embargo, cuando lo que está en cuestión es el bien moral no basta con la iluminación de la tendencia natural, requiriéndose la referencia al bien absoluto. De aquí que si la voluntad rehúsa un placer natural en nombre de una exigencia moral, no se trata sólo de que no se deje llevar por el apetito sensitivo, sino que es la propia voluntad, en tanto que expresiva de la unidad tendencial de su sujeto, la que resuelve el conflicto consigo misma.

En la razón relativa a los medios falta a determinación racional

11. Las siguientes consideraciones tienen especialmente en cuenta las observaciones que sobre la «recta razón» pueden hallarse en la obra de J. FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, BHF, Madrid 1969, pp. 323 y ss.

12. J. FINANCE, *Ethique générale*, Univ. Gregorienne, Roma 1967, p. 69.

del fin<sup>13</sup>. Es una racionalidad incompleta, que abarca tanto la utilidad objetiva, basada en la aptitud o conveniencia intrínseca de unos objetos para un fin, como la utilidad subjetiva, al servicio de fines propuestos por el sujeto, que siempre presupone cierto grado de adecuación real o utilidad objetiva. Otra división paralela de la utilidad es en natural y convencional: por ejemplo, el agua es adecuadamente naturalmente para calmar la sed, mientras que un billete de banco es un medio indirecto, adecuado en cierto contexto sociocultural y que se basa en unas características naturales del billete que lo hacen apto. Puede decirse que «cuanto más complicada e importante es la esencia propia de un objeto, menos son los fines a los que puede aplicarse, aunque por otra parte pueda adecuarse de un modo más perfecto a determinados fines objetivamente coherentes, que no dependen tanto del arbitrio del sujeto que se propone su empleo cuanto de la estructura misma del objeto al que sirven como medios»<sup>14</sup>.

Frente a esta razón instrumental, que no prejuzga acerca de los fines, quedando anclada en la secuencia siempre incluida de los medios, y frente a la razón cuya dinámica se sigue del apetito sensitivo o de la voluntad en tanto que particularizada en un sujeto que busca afirmarse, la recta razón es la razón que hace presentes unas ordenaciones finales como debidas. La noción clásica de *bonum honestum* apunta a un bien de suyo, distinto como tal de la voluntad; no es simplemente el «bien de» la voluntad, al modo como el bien sensitivo lo es de este apetito. Sólo puede obligar la razón en virtud del bien con el que está en relación de acuerdo con su esencia. En este sentido, para DERISI la naturaleza humana como

13. A esta modalidad utilitaria de la razón es a la que se refiere K. Wojtyła: «Der Verstand ordnet in diesem Falle, das heisst er ordnet die nützlichen Güter, die ihrem Wesen nach Mittel darstellen, bestimmten Zielen zu. Der hl. Thomas sieht darin nicht mehr jene grundlegende Funktion, in der sich die Natur der Vernunft in ihrer ganzen Vernünftigkeit ausdrückt» («En este caso, que el entendimiento ordena quiere decir que ordena los bienes útiles, que según su esencia representan medios, a determinados fines. Santo Tomás no ve en ello aquella función fundamental en la que se expresa la naturaleza de la razón en su entera racionalidad»), *Lubliner Vorlesungen*, I, Seewald Verlag, Stuttgart, 1981, p. 297.

14. B. F. von BRANDENSTEIN, *Problemas de una ética filosófica*, Herder, Barcelona 1983, p. 98.



norma de moralidad *no* es estrictamente *constitutiva* del orden moral, sino un efecto *manifiestativo* de la norma constitutiva, que reside en el orden final<sup>15</sup>.

Pero si no basta con los datos psíquicos immanentes que la razón consigna para fundar la normatividad moral, por no rebasar con ellos el plano de lo fáctico, tampoco es la acción misma en su ser físico, ni los efectos también físicos que se siguen de ella, lo que la constituye en moral. Y, sin embargo, igual que antes, también aquí la acción moral es inseparable de una actuación material. La intención moral precisa de un soporte material en el que expresar la finalidad objetiva. Tal soporte material, además, no es extrínseco a la intención del agente, sino que ésta se prolonga en la especificación objetiva, que la hace más determinada: así, los medios de ejecución, las condiciones externas de actuación... son otros tantos factores que contribuyen a determinar progresivamente la actuación. Por ello, cuando se realiza una acción en sí buena para un fin malo se pierde la continuidad lógica de los fines, convirtiéndose aquélla en acción física desviada de su fin, en mero soporte extrínseco respecto del fin del sujeto.

Es la anterior posibilidad lo que nos permite diferenciar entre el aspecto físico de la acción y la noción clásica de *finis operis*, rehabilitada por BELMANS. Según este autor, el término «acto externo» es equívoco: puede referirse ya a la actividad imperada en tanto que voluntaria, ya a esta misma actividad en tanto que haciendo abstracción del imperio voluntario. Si entendemos en el segundo sentido, concluimos en el dualismo resultante de unir al fisicismo del actuar externo el idealismo de la intención. Por el contrario, «el

15. O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, EDUCA, Buenos Aires, 1980, p. 385. Que no es debido a que la razón forme parte de nuestra naturaleza, sino a que la naturaleza de la razón es hacer manifiestas las ordenaciones finales, por lo que ella es norma de moralidad, es a lo que, según creo, apunta el sutil párrafo de Finance que transcribo: «No es porque la racionalidad es nuestra diferencia específica por lo que está bien obrar según la razón; por el contrario, está bien obrar según nuestra naturaleza porque nuestra naturaleza participa de la razón» (*Ensayo...*, p. 325). Como señala el autor, habría círculo vicioso en explicar la rectitud de la razón por un apetito previo del bien, para el cual, a su vez, se requeriría el correspondiente conocimiento racional.

término «bondad objetiva» designa la cualidad moral que reviste un actuar dado en cuanto su sentido radical es asumido por el agente»<sup>16</sup>. En otros términos: la bondad formal del obrar deliberado no se queda en la bondad material del efecto producido, abstracción hecha de la responsabilidad del sujeto. Pero si no es viable acoplarlas según una yuxtaposición artificial, habremos de sostener que no sólo en la evaluación de la bondad material está supuesta la bondad formal que proviene de la intención del agente, sino que también, de modo inverso, la bondad adscrita al finis operantis implica, asimismo, la bondad formal de la acción en tanto que provista del finis operis. En cualquier ocasión la naturaleza de nuestros actos encierra un sentido que fija a priori los límites de los objetivos que pueden razonable y moralmente ser perseguidos; es algo análogo a lo que antes vimos a propósito de la utilidad subjetiva, basada en los límites que le asigna la utilidad objetiva.

En conclusión, la operación no es el simple hecho constatable —lo que TOMÁS DE AQUINO denomina «operatum»—, sino la actuación viviente dotada de un sentido. No se trata, pues, de que la bondad del acto interno, procedente de su objeto, sea en sí misma separable de la bondad del acto externo, ni tampoco de que sólo fuera el acto externo lo moral, sino que ambas se relacionan intrínsecamente, como la forma y la materia. El fin de la acción no designa, así, su término, como límite puntual o terminus «ad quem», sino la consumación de la acción en cuanto emprendida por el agente, que incluye a ésta y le da su último perfil. Lo «operatum», como efecto material del actuar humano, es simplemente su apariencia inerte e impersonal, comparable al cadáver de la acción, en tanto que la razón no ha sido el factor normativo en su plasmación.

El problema que ahora nos sale al paso es cómo puede la razón desde sus principios normativos, siempre abstractos, medir lo concreto práctico, que, como singular y contingente, nunca es todavía cuando es racionalmente medido, sino que siempre está por hacer. Eso nos hace preciso entender por recta razón no sólo la adecuación a un orden de fines, sino también la *rectificación* constante por la razón de lo que al margen de ésta no está a cubierto de error. Para

16. T. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, Librairie vaticanne, 1980, p. 117.

ser recta, la razón habrá de ir rectificando, introduciendo el hábito y la deliberación personales en lo contingente, que está pendiente de una decisión por tomar, sin que la repetición de lo ya realizado, materialmente considerado, llegue a excusar un nuevo uso de la razón. A ello se refiere INCIARTE al comentar algunos textos aristotélicos: «Esta posibilidad constitutiva de error y la consiguiente necesidad de rectificación para adquirir la recta ratio se debe al hecho paradójico —señalado ya por ARISTÓTELES— de que en la praxis moral tenemos que usar lo que aún no poseemos, decidírnos por lo que no está, sin nosotros, del todo decidido»<sup>17</sup>. Pero una razón que sólo conoce el bien práctico en la medida en que se decide a ponerlo por obra es una razón penetrada de voluntad, donde si falta el propósito de hacer el bien tampoco podrá éste constituirse en objeto para la razón. Así lo indica el mismo autor: «Desasistida de la práctica, de querer la realización del bien, la razón se encuentra a ciegas. Querer el bien es el camino que conduce a saber algo sobre él, aunque saber que hay que querer el bien es, por supuesto, la primera condición para buscarlo»<sup>18</sup>.

Es la compenetración con el querer —supuesto como volición del bien con anterioridad al dictamen práctico de la razón— lo que hace posible a la razón cumplir su función normativa. Ello se advierte mejor por contraposición con la postura voluntarista de Guillermo DE OCKHAM. Una vez suprimidas las esencias y arquetipos universales, no queda barrera que pueda contener la arbitrariedad del querer supremo; pero, en tal caso, la recta razón, de la que se sigue haciendo depender la licitud del querer humano, no es ya la norma subjetiva, sino que su oficio será el de descubrir el precepto divino como un dato contingente, e imperar según él a la voluntad. No quedaría para la razón sino el puro ateniimiento a lo fáctico. Nos podemos preguntar si no constituye la supresión en que se basa una simplificación.

Podemos expresar también lo anterior diciendo que la adecua-

17. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, pp. 210-1. A. DONAGAN, entre los variados apartados éticos que trata en su obra *The Theory of Morality* (The University of Chicago Press, 1977), resalta el hecho que en los silogismos prácticos aristotélicos «their conclusion do not follow from their premisses apodictically» (p. 211).

18. INCIARTE, *o.c.*, p. 206.

ción ineludible del saber moral al momento presente no está implícita en ese saber moral, como si se tratara de un desarrollo necesario del mismo. Tal adecuación es una de las modalidades de lo que Gadamer denomina *aplicación* como momento hermenéutico<sup>19</sup>. Lo que ARISTÓTELES llama término medio prudencial no es, en efecto, invariablemente el mismo, sino que en cada caso incluye la aplicación a la situación irrepitable dada, que no es enteramente transparente para la razón<sup>20</sup>. La decisión a cargo de la prudencia toma parte decisiva en la determinación del bien moral al que la recta razón está vertida. Y es la singularidad de la decisión moral, así como de la situación desde la que la decisión del caso se abre paso, lo que no se deja deducir pura y simplemente de los principios universales y necesarios por los que se guía.

También el propio ARISTÓTELES afirma inequívocamente que la elección no es deducción. «Por elegir lo bueno o lo malo tenemos cierto carácter, pero no por opinar»<sup>21</sup>. La elección no lo es únicamente de una acción concreta, sino que últimamente recae sobre el propio sujeto que elige. De aquí que el conocimiento que el sujeto tiene de sí al vivirse obligado no sea asimilable a una representación objetiva, en que un objeto es juzgado conveniente al sujeto de acuerdo con las representaciones respectivas<sup>22</sup>. En el juicio en que se hace explícita la obligación es el sujeto el que se connota a sí propio con una reflexividad originaria, anterior a todo acto de reflexión objetivante<sup>23</sup>. La obligación, como concepto primario irreductible, realiza, así, la síntesis entre necesidad y libertad. Es la *necesidad* a priori de lo debido frente a la *libertad* indeterminada del sujeto obligado. Ninguno de los dos términos en correlación cancela al otro. Por un lado, el valor moral no es un condicional para la libertad, sino

19. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, pp. 383-396.

20. «Such a situation can never be completely illuminated, not because of imperfections in our methods but because of the finiteness of our being» (R. J. HOWARD, *Thee faces of hermeneutics*, Univ. of California Press, 1982, p. 131).

21. ARISTÓTELES, *o.c.*, «τῷ γὰρ ηροαιρεισθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὐ», p. 36, 1112 a 1-3.

22. FINANCE, *o.c.*, p. 102.

23. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, pp. 268-9.

una exigencia dimanante de él mismo antes de ser convertido en simple objeto representado. Por otro lado, la voluntad humana no es una noción componible con las otras en su supuesta armonía objetiva universal que se impondría al Entendimiento divino, al modo leibniziano.

Sustraer la deliberación a la recta razón sólo es posible si se entiende previamente la elección como ajena a la racionalidad, confundiendo lo que tiene de posición original con un puro «fiat» fundante de sí mismo que pone sus propios límites, al modo de NIETZSCHE y SARTRE. En este sentido, es justa la crítica de MERLEAU-PONTY. El arraigamiento de la libertad no permite que ésta pueda fundarse en una conciencia que sólo tiene por límite lo que ella previamente determinó. Pero esto tampoco implica que los motivos como fondo anónimo lleguen a anular el momento originario de la elección individual, cercándola por todas partes<sup>24</sup>. En rigor, la dificultad en entender la subjetividad de la decisión está en la resistencia a toda objetivación, dada su inadecuación de principio con los motivos que, una vez asumidos, la tornan razonable.



24. En tal caso la deliberación aparece como pseudojustificación de una decisión ya tomada. «En réalité, la délibération suit la décision, c'est ma décision secrète qui fait paraître les motifs et l'on ne concevrait pas même ce qui peut être la force d'un motif sans une décision qu'il confirme ou contrarie» (MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Ed. Gallimard, Mayenne 1969, p. 498). Pero, a falta de motivos propios fundantes de la responsabilidad personal, esta decisión no emerge de la propia individualidad, sino que la excede, no resultando ser, entonces, el hombre más que un nudo de relaciones, cuya impotencia subjetiva haría surgir los motivos que pondera en la deliberación. «Le schéma classique de la délibération ne s'applique qu'à une liberté de mauvaise foi qui nourrit secrètement des motifs antagonistes sans vouloir les assumer, et fabrique elle-meme les prétendues preuves de son impuissance» (o.c., p. 500).