

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

UN ESBOZO DE ÉTICA FILOSÓFICA

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
I. NATURALEZA DE LA ÉTICA FILOSÓFICA	7
1. Vida moral y saber moral.....	7
2. Punto de partida y criterio de la ética filosófica.....	10
3. La objeción del relativismo ético	16
a) El relativismo ético cultural	16
b) El relativismo ético individual.....	21
c) El relativismo ético antropológico.....	23
4. Método y desarrollo propuestos	27
II. EL UNIVERSO MORALMENTE RELEVANTE: LOS BIENES Y LOS DEBERES.....	33
1. Bienes y valores.....	33
2. Clases de bienes.....	36
3. Los deberes y sus clases.....	42
III. LA SUBJETIVIDAD HUMANA FRENTE AL UNIVERSO MORALMENTE RELEVANTE.....	49
1. Panorama de la subjetividad humana	49
a) Clasificación general de las vivencias	50
b) Clasificación de las vivencias en cuanto ciegas o correctas.....	58
c) Clasificación de las vivencias en cuanto libres.....	60
2. Naturaleza tendencial y teleológica de la subjetividad humana	65

IV. LA RELACIÓN ENTRE EL MUNDO DE BIENES Y DEBERES Y LA SUBJETIVIDAD HUMANA.....	73
1. La recepción y respuesta a los bienes	73
a) La recepción de bienes.....	73
b) La respuesta a bienes	78
2. La recepción y respuesta a los deberes	80
3. La relación libre con la naturaleza interior y exterior: la dimensión moral	83
4. Naturaleza y aspectos de esa relación: la ley moral natural	92
V. EL CONOCIMIENTO DE LA VIDA MORAL.....	97
1. El conocimiento de bienes y de deberes: modalidades y dificultades.....	97
2. El conocimiento moral: sus niveles y modos.	104
3. Breve discusión de ciertas tesis de filosofía moral.....	115
4. Dificultades y errores en el conocimiento moral.....	124
VI. LA TAREA MORAL	129
1. El ideal moral	129
2. El progreso y la educación moral	132

PRESENTACIÓN

Lo que se pretende en estas páginas es tan sólo lo que anuncia su título: un esbozo; esto es –según el preciso significado de este término–, un dibujo inacabado de un proyecto, cuya preocupación fundamental es la de trazar un posible hilo conductor para reflexionar sobre la moralidad humana. Tiene, pues, este escrito un carácter tentativo y abierto, que se da a la estampa no por considerarse definitivo o completo, sino con la intención de hacer asequible un material que se cree sinceramente útil, tal vez de modo especial para quienes no siendo especialistas desean introducirse en el campo de la ética filosófica.

Con lo dicho queda claro, pues, que el camino aquí ensayado no pretende en absoluto ser el mejor, ni mucho menos el único; tampoco he intentado una completa descripción de los lugares recorridos, y no pocas veces me he limitado a señalar campos que sin duda requieren una reflexión detenida y honda. Por ello, a la exhaustividad y fundamentación de un sistema, o siquiera de una específica investigación, ha prevalecido la descripción que intenta ser sugerente, a la vez que coherente y lineal, de lo que propiamente puede llamarse un esbozo o boceto. Todo ello me obliga a pedir al lector indulgencia ante las lagunas e imprecisiones que encuentre, cuya indicación será recibida con agradecimiento.

A pesar de estas advertencias, pueden en seguida notarse las fuentes de inspiración de lo aquí contenido si se repara en los autores más citados –aunque el apoyo en ellos es claramente desigual en los distintos capítulos–. Podrá verse entonces que las ideas aquí expuestas se nutren del pensamiento clásico aristotélico y de la perspectiva adoptada por las corrientes fenomenológica –en especial por Dietrich von Hildebrand–, e intuicionista, sin querer con ello comprometernos con la completa doctrina de ningún autor en particular, ni tampoco pretender que lo aquí expuesto haya de considerarse como algo que dichos autores hubieran debido decir.

I

NATURALEZA DE LA ÉTICA FILOSÓFICA

Conviene, sin duda, al inicio de todo discurso, advertir de qué manera se va a proceder, o mejor aún, de qué propiamente se quiere hablar. No es otro el objeto de este primer capítulo.

Se ha anunciado ya que es un esbozo de ética filosófica lo que en estas páginas se pretende contener, y también –con la brevedad que creemos que basta– se ha indicado el modo y razón de ese carácter tentativo. Ahora se trata de aclarar con un mínimo de rigor lo que entendemos por ética filosófica. En particular, en los apartados que siguen quiere darse una primera y provisional respuesta, la suficiente para avanzar, a las no poco ambiciosas preguntas siguientes: ¿qué es la ética filosófica?, ¿desde dónde ha de partir?, ¿es en verdad posible tal empresa? y ¿cómo vamos a llevarla a cabo aquí?

1. Vida moral y saber moral

Es claro que cuando hablamos de ética filosófica nos referimos a un modo de saber filosófico, a una parte o parcela de la filosofía, y como tal a un conocimiento reflexivo. Ahora bien, surgen por de pronto dos cuestiones, a saber: se trata de un conocimiento ¿de qué propiamente?; y además ¿en qué medida y grado es reflexivo ese conocimiento?, pues todo conocimiento posee carácter reflexivo, y según el grado de éste pueden darse en nuestro entendimiento saberes de muy diversa naturaleza.

Para abordar lo planteado en la primera pregunta, esto es, lo referente al objeto de la ética filosófica, parece oportuno acudir a la significación etimológica de la voz “ética”¹. Dicho término provie-

¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ* I-II, q. 58, a. 1, ad resp. Puede verse también, Millán-Puelles, A., voz “Ética filosófica”, en *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 260 a 270. Por otra parte, el profesor Modesto Santos ha llevado a cabo un exhaustivo estudio sobre el tema en su Memoria, *Concepto, método, fuentes y programa de Ética y Sociología*, pro manuscrito, tomo I, pág. 39 a 68.

ne del vocablo griego *ethos* (con ϵ) en la acepción que equivale a la que tiene la palabra “costumbre”, “naturaleza adquirida” o “segunda naturaleza”. Pero hay además otro vocablo griego, *ethos* (con η) con el que se designa la inclinación estrictamente innata o natural. La palabra latina *mos*, de donde procede “moral”, traduce ambos, de manera que a veces significa “inclinación innata” y otras “inclinación adquirida” o “costumbre”. De suerte que con lo “ético” y lo “moral” viene a significarse, con base en el doble sentido griego, lo que concierne a las costumbres, que, si bien es algo adquirido, no innato, una vez que arraigan y logran consolidarse se constituyen en auténticos principios de acción como si fuesen inclinaciones naturales.

Ateniéndonos, pues, al uso lingüístico más general y primigenio, hay que decir que el campo de lo ético, o de lo moral, es aquél que abarca todos aquellos comportamientos más o menos estables, y que además han sido adquiridos de modo consuetudinario. Se trata, entonces, de los modos de actuación no dados por naturaleza, de modo innato, sino adquiridos en alguna medida libremente, pero de modo que llegan a conformar en nosotros propiamente una costumbre, esto es, como una segunda naturaleza.

Todo lo abarcado en el ámbito de la ética o moral pertenece, entonces, al campo de la libertad. Y ello porque sólo aquello de lo que somos agentes, causas libres, sujetos prácticos –con palabras de Kant–, puede ser a la vez configurador de esa nuestra segunda naturaleza o modo de ser que llamamos moral. Toda intervención libre en el mundo, o ante él, es al mismo tiempo una intervención sobre nosotros mismos.

Pero aún hay que delimitar más el campo añadiendo que no todas las cualidades de los actos libres, de los actos propiamente humanos –en expresión de la filosofía clásica–, conciernen al mundo moral; dicho de otro modo, las acciones libres sólo son morales, y sólo caen bajo la consideración moral, en la medida en que poseen cualidades morales. En qué consisten éstas, cuáles son y dónde reside su fundamento son temas que intentaremos abordar en el curso de todo este estudio. Baste ahora iluminarlas frente a otras a través de un ejemplo: de un robo puede decirse que se realizó tal o cual día, en un determinado lugar, en presencia de tales o cuales personas, de una forma rápida, eficaz e incluso técnicamente perfecta; pero la misma acción se nos aparece, y así la juzgamos, como injusta, prohibida, punible, rechazable, denigrante, etc. Estas últimas son las que llamamos cualidades morales; no así, en cambio, las primeras.

Pues bien, al ámbito primero y más directo de lo estudiado por la ética filosófica puede llamársele vida moral, para distinguirlo de todo saber moral que precisamente la tiene por objeto². Y ello nos pone ya de cara ante la segunda pregunta arriba formulada: ¿de qué grado de reflexión se trata? La cuestión no es en absoluto ociosa, pues la distinción de diversos niveles de saber moral, o de reflexión sobre la vida moral, será de gran ayuda para adentrarse en ellos, e incluso transitar de uno a otro con cierta claridad y rigor.

En primer lugar, hay que reparar en que poseemos un grado de saber moral entrañado en la misma vida moral. Se trata de un conocimiento que acompaña necesariamente a quien vive sus actos morales. Con frecuencia se denomina a este saber precientífico, de una reflexividad que Millán-Puelles calificaría de originaria³, conocimiento moral espontáneo o sentido común moral. En efecto, no es ciertamente posible una acción moral, una acción perteneciente a nuestra vida o biografía moral, sin que sepamos qué hacemos y qué calidad moral reviste. Ahora bien, guardémonos de considerar este conocimiento, por espontáneo y precientífico, como irrelevante o de escasa importancia, como en seguida veremos. Pero lo que entendemos propiamente por saber moral es manifiestamente algo distinto. Consiste en una reflexión no ya originaria, sino explícita y temática, de la vida moral. En general, es este conjunto de reflexiones sobre la vida moral lo que constituye la ética filosófica.

Ahora bien, esas reflexiones pueden moverse en dos planos diferentes. El primero es aquél en el cual se consideran explícitamente las acciones en general de la vida moral atendiendo a sus cualidades morales, señalando cómo debieran ser, o cómo sería preferible que fuesen. Y para ello establece y dicta normas, las normas morales. Sucede aquí algo análogo a lo que encontramos en la lógica. La lógica es la ciencia del razonamiento, y como es así que éste puede hacerse bien o mal, dicha ciencia enseña, mediante leyes o normas, la manera de razonar bien, correctamente. Al mostrar cómo ha de ser el razonamiento correcto, enseña cómo debe hacerse. La lógica, considerada desde este aspecto, llámase lógica normativa. De igual modo, la ética, al mostrar cómo es moralmente el mejor modo de actuar libre, nos dicta las normas para hacerlo de

² Tomo, para lo que sigue, esta distinción, su significado y relación de una conferencia pronunciada por Juan Miguel Palacios, bajo el título "Vida moral y saber moral", en la Real Sociedad E. Matritense de Amigos del País, el 27 de febrero de 1991.

³ Cf. *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 346-363.

esa manera. Así, también la ética considerada desde este aspecto se llama ética normativa.

Más cabe aún un segundo y ulterior plano de reflexión. Se trata de aquél que considera, no ya el ideal del actuar moral y las normas encaminadas a hacerlo realidad, sino las condiciones de posibilidad de todo ello. La ciencia o el saber que se ocupa de dichas condiciones se denomina, en un sentido estricto, filosofía moral. Esta disciplina, por tanto, se ocupa de investigar todo lo que tiene que ser verdad para que aquel ideal moral y asimismo toda norma moral sean verdaderos, paralelamente a como la lógica formal, por su parte, indaga las condiciones de posibilidad de todo juicio y razonamiento lógico. Se puede decir, por consiguiente, que la filosofía moral es la fundamentación filosófica de la ética normativa, o bien, la parte de la ética filosófica que se ocupa de los fundamentos de la ética normativa.

2. Punto de partida y criterio de la ética filosófica

Como en toda ciencia, en todo saber que pretenda presentarse como fundado, ha de señalarse un punto de partida, un material que sirva de base sobre la que reflexionar, o cuya causa debamos indagar. ¿Cuál puede ser aquí?

La respuesta más lógica es la que señala a las cualidades morales de las acciones humanas, del mismo modo que las cualidades sensibles de los cuerpos materiales constituyen la base y el material de investigación de las ciencias de la naturaleza. Ahora bien, ¿dónde hallamos esas cualidades morales?, y sobre todo ¿cómo comparan a nuestra consideración? La única manera de hallarlas es mirando a nuestros pareceres morales, a esos juicios morales que sobre las acciones hacemos, y por los que se nos descubren esas cualidades morales en ellas entrañadas. Oigamos a este respecto a un lúcido filósofo moral de nuestro siglo, William David Ross: “Sería un error fundamentar una ciencia de la naturaleza en ‘lo que realmente pensamos’, en lo que la gente razonablemente prudente y cultivada cree acerca de los objetos de la ciencia antes de que los hayan estudiado científicamente. Pues tales opiniones son interpretaciones, y a menudo interpretaciones falsas, de la experiencia sensible; y ante éstas el hombre de ciencia ha de recurrir a la experiencia sensible misma, que proporciona sus datos reales. En ética no es posible tal recurso. No tenemos manera más directa de acceder a los hechos acerca de la corrección y la bondad y acerca de qué co-

sas son correctas o buenas que pensando sobre ellas; las convicciones morales de la gente prudente y cultivada son los datos de la ética, lo mismo que las percepciones sensibles son los datos de una ciencia de la naturaleza”⁴.

Pero varias cuestiones parecen entonces levantarse. En primer lugar, ¿de qué juicios o conocimientos puede tratarse si han de constituir precisamente la base de todo conocimiento? Esta dificultad se resuelve haciendo notar que usamos el término conocimiento en dos sentidos precisamente distinguidos antes; de manera que podemos decir: el punto de partida del conocimiento moral filosófico y fundado es el conocimiento moral espontáneo e infundado.

Pero, ese conocimiento espontáneo e infundado, ¿es en verdad auténtico conocimiento o simples gustos u opiniones? Hay que afirmar resueltamente que se trata, en efecto, de conocimientos, cumpliéndose en ellos las notas que a todo legítimo conocimiento le corresponde: posesión de un contenido objetivo aprehendido y afirmado con evidencia. Que sea infundado y acaso vago no lo hace falso ni ilusorio; por lo demás, adviértase que toda ciencia descansa necesariamente sobre principios indemostrables, pero firmes. Es más, se trata de conocimientos tan ciertos que no sólo constituyen la base de la ética filosófica, sino también el criterio, la piedra de toque, para saber si una teoría moral es verdadera o no.

En efecto, si un filósofo moral intentara convencernos, por demostración, de la licitud moral del asesinato de un inocente, tal vez no supiésemos señalar el punto preciso en que erró su argumentación, pero sabríamos seguro, de antemano, que tal razonamiento es falso porque su conclusión lo es. Y sabemos que dicha conclusión es inaceptable por contradecir los datos más inmediatos de nuestro conocimiento y parecer moral espontáneo. Precisamente en un caso semejante se encontró Ross cuando discutía con George Edward Moore sobre la licitud de incumplir una promesa por el hecho de que dicho comportamiento introdujera en el mundo un beneficio mayor que la conducta contraria. Así condensa Ross lo esencial de su pensamiento en este punto: “En lo precedente se ha hecho abundante uso de ‘lo que realmente pensamos’ acerca de las cuestiones morales; se ha rechazado una cierta teoría porque no concuerda con lo que realmente pensamos. Podría decirse que esto es en principio incorrecto; que no deberíamos contentarnos con exponer lo que nuestra conciencia moral presente nos dice, sino que deberíamos apuntar a una crítica de nuestra conciencia moral efectiva a la luz

⁴ Ross, W. D., *Lo correcto y lo bueno*, Edic. Sígueme, Salamanca 1994, trad. de L. Rodríguez Duplá (*The Right and the Good*, Oxford 1930), p. 55 y 56.

de la teoría. Ahora bien, yo no dudo que la conciencia moral de los hombres ha experimentado, merced a la teoría moral, una abundante y pormenorizada modificación en lo que hace a las cosas que consideramos correctas. Pero si se nos dice, por ejemplo, que deberíamos abandonar nuestra opinión de que hay una obligatoriedad especial aneja al mantenimiento de promesas porque es evidente de suyo que el único deber es producir tanto bien como sea posible, entonces hemos de preguntarnos si realmente *estamos* convencidos, cuando reflexionamos, de que esto es evidente de suyo, y si realmente *podemos* librarnos de la opinión de que mantener las promesas es vinculante con independencia de su productividad del máximo bien. En mi propia experiencia me encuentro con que no puedo, a pesar de un intento sincerísimo de hacerlo; y me aventuro a creer que la mayor parte de la gente se encontrará con lo mismo, y que precisamente porque no pueden perder el sentido de la obligación especial, no pueden aceptar como evidente de suyo, o siquiera como verdadera, la teoría que les exige que lo hagan. De hecho, al reflexionar parece de suyo evidente que una promesa, simplemente en tanto que tal, es algo que *prima facie* debería mantenerse, y al reflexionar *no* parece de suyo evidente que la producción del máximo bien sea la única cosa que hace obligatorio un acto. Y pedirnos que por mandato de una teoría abandonemos nuestra aprehensión real de lo que es correcto y lo que es incorrecto parece como pedir a la gente que repudie su experiencia real de la belleza por mandato de una teoría que dice ‘sólo lo que satisface tales y cuales condiciones puede ser bello’. Si lo que hemos llamado nuestra aprehensión real es en verdad aprehensión –y yo mantendría que lo es–, es decir, un caso de conocimiento, entonces la petición es nada menos que absurda.

“Yo mantendría, de hecho, que lo que somos propensos a describir como ‘lo que creemos’ acerca de las cuestiones morales contiene una cantidad considerable que no creemos, sino que sabemos, y que esto constituye el criterio con referencia al cual ha de comprobarse la verdad de cualquier teoría moral, en vez de tener que ser comprobado él mismo por referencia a alguna teoría”⁵.

En efecto, por lo que hace concretamente al punto de partida, bien a las claras lo advierte el mismo autor justo al inicio de sus *Fundamentos de Ética*: “Tengo la intención de tomar como punto de partida la existencia de lo que comúnmente se denomina la conciencia moral. Entiendo por ésta la existencia de un gran conjunto de creencias y convicciones a partir de las cuales ciertas clases de

⁵ *Idem.*

actos deben ser realizados y ciertas clases de cosas deben ser instauradas, en la medida en que *podamos* instaurarlas”⁶.

Y en ese mismo lugar el oxoniense apela y se acoge a la entera tradición ética, abonando su tesis con dos testimonios muy dignos de mención. El primero está tomado de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles⁷; allí se declara lo siguiente: “Como en los demás casos, deberemos establecer los hechos observados (fenómenos) y resolver primeramente las dificultades que ofrezcan, para probar después, si es posible, todas las opiniones generalmente admitidas sobre estas afecciones, y si no, la mayoría de ellas y las principales, pues, si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, la demostración será suficiente”. El otro es de Kant, quien en su *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* escribe, al final del Prólogo: “Me parece haber elegido en este escrito el método más adecuado, que es el de pasar analíticamente del conocimiento vulgar a la determinación del principio supremo del mismo, y luego volver sintéticamente a la comprobación de ese principio y de los orígenes del mismo hasta el conocimiento vulgar, en donde encuentra su uso”⁸.

Ahora bien, si aun siendo vulgar e infundado, ya poseemos un auténtico y cierto conocimiento moral, ¿qué razón –podríamos preguntarnos ahora– puede haber para pretender un saber de otro tipo, fundado?, ¿no es bastante para la conducta la posesión de ese conocimiento espontáneo?, ¿acaso no resulta ser la ética filosófica

⁶ Ross, W. D., *Fundamentos de Ética*, Edit. Charcas, Buenos Aires 1972, trad. de D. Rivero y A. Pirk (*Foundations of Ethics*, Oxford 1939), p.1.

⁷ *Ética a Nicómaco*, VII, 1, 1145b 2-7.

⁸ Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1992, trad. de Manuel García Morente, pp. 19 y 20. Asimismo, ya terminando la Sección primera de la misma obra, declara: “Así, pues, hemos llegado al principio del conocimiento moral de la razón vulgar del hombre. La razón vulgar no piensa este principio así abstractamente y en forma universal; pero, sin embargo, lo tiene continuamente ante los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos. Fuera muy fácil mostrar aquí cómo, con esta brújula en la mano, sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bien, qué mal, qué conforme al deber y contrario al deber, cuando, sin enseñarle nada nuevo, se le hace atender tan sólo, como Sócrates hizo, a su propio principio, y que no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso. Y esto podía haberse sospechado de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar” (pp. 34 y 35).

una actividad ociosa, que viniera a satisfacer una mera curiosidad intelectual?

Basta echar una ojeada a ese nuestro conocimiento moral espontáneo, a los pareceres morales inmediatos, nuestros y de nuestros semejantes, para comprobar que ciertamente tales juicios no son suficientes. Y no lo son porque no dejan de surgir dificultades con respecto a ellos. Dificultades en el seno de esos juicios mismos, y dificultades por lo que se refiere a nuestro plegarnos al dictado de tales valoraciones y normas; o lo que es lo mismo, dificultades teóricas, por un lado, y prácticas, por otro⁹. Entre las primeras podemos encontrar la incompatibilidad lógica de unos juicios con otros, que se muestran contradictorios con aquéllos, o la incompatibilidad global de ese conocimiento espontáneo con el que poseyó el mismo sujeto en otro tiempo (a otra edad, por ejemplo), o su incompatibilidad con saberes de otra índole que posee el mismo sujeto (por ejemplo con su saber científico positivo), o su incompatibilidad con el presunto saber de otros sujetos, que discrepan de él, etc. Las dificultades prácticas son, ante todo, modos de colisión de ciertas pautas de conducta dictadas por ese conocimiento con otros comportamientos sugeridos desde otra instancia; sean estos los dictados de nuestras inclinaciones, o las exigencias pragmáticas de la vida social, o las expectativas ajenas que existen sobre nuestra conducta, etc.

Justamente estas innegables insuficiencias mueven, e incluso fuerzan, al hombre a reflexionar explícitamente, haciendo ya entonces ética filosófica, sobre su conocimiento moral espontáneo, bien para comprobar y fundar la verdad de los juicios de éste, y resolver así las dificultades teóricas; bien para iluminar el valor del ideal moral apuntado por las normas morales, asegurando su realizabilidad, y resolver así las dificultades prácticas. (Nótese que la resolución de las dificultades teóricas es necesariamente previa, como es obvio, a la resolución de las dificultades prácticas, lo cual no quiere en absoluto decir que basta aquélla para dar por sentada ésta).

Sin embargo, las dificultades apuntadas no han escapado a la mirada de quienes han tomado el conocimiento moral vulgar como punto de partida de su reflexión filosófica. Es más, justamente el método que se proponía Aristóteles era “resolver primeramente las dificultades que ofrezcan (los hechos observados), para probar

⁹ Tomo este modo de exponer también de Palacios, en su conferencia mencionada anteriormente.

después, si es posible, todas las opiniones”¹⁰. También el mismo Ross, a renglón seguido de la exposición de su punto de partida, escribe: “Sería erróneo suponer que todas esas convicciones son verdaderas o incluso que todas ellas son coherentes y, más aún, claras. Nuestro objetivo debe consistir en compararlas entre sí y estudiarlas, con miras a determinar cuáles sobreviven mejor a semejante examen y cuáles deben ser rechazadas, sea porque en sí mismas están mal fundadas, sea porque contradicen otras convicciones que están mejor fundadas, y aclarar, en la medida de lo posible, las ambigüedades que se esconden en ellas”¹¹.

Parece quedar, pues, claro el punto de partida y la intención del método propuesto para desarrollar la ética filosófica. Ahora bien, ¿es en verdad posible llevar a cabo lo que se pretende?, ¿es posible, y cómo, depurar el conocimiento moral común, discriminar en él los elementos verdaderos de los que no lo son (pues que hay elementos falsos es patente por la frecuente experiencia del error y su rectificación)?

La respuesta negativa a estas preguntas tiene por consecuencia inmediata el relativismo, y por ende el escepticismo, ético. Como quiera que esta postura intelectual afecta al entero conjunto y al inicio mismo de la reflexión moral, y pretende, además, constituirse a sí misma como teoría, o como denominador común de diversas teorías, conviene que ya ahora le prestemos cierta atención, al menos la suficiente para poder avanzar con un mínimo de confianza sobre un suelo firme.

3. La objeción del relativismo ético

¹⁰ *loc. cit.*

¹¹ Ross, *Fundamentos de Ética*, p. 1. Y en otra obra dice el mismo autor: “Lo mismo que algunas de estas percepciones (las sensibles) han de rechazarse como ilusorias, también algunas de esas convicciones; pero así como las unas se rechazan únicamente cuando entran en conflicto con otras percepciones sensibles más exactas, las otras se rechazan cuando entran en conflicto con otras convicciones que soportan mejor la prueba de la reflexión. El *corpus* existente de convicciones morales de las mejores personas es el producto acumulativo de la reflexión moral de muchas generaciones, que ha alcanzado una facultad extremadamente refinada de apreciación de las distinciones morales; y al teórico no le queda sino tratarlo con la mayor consideración. Los veredictos de la conciencia moral de las mejores personas son el cimiento sobre el que debe construir; si bien debe primero compararlos entre sí y eliminar algunas contradicciones que puedan contener”, *Lo correcto y lo bueno*, p. 56.

El llamado relativismo ético es aquella doctrina cuya tesis principal puede formularse como la negación de la existencia y posibilidad de conocimientos morales evidentes en cuanto evidentes. Es decir, como señalábamos arriba, se trata de sostener la imposibilidad de identificar auténticos conocimientos apodíctica o necesariamente verdaderos frente a presuntos conocimientos que se revelarían como falsos. Los juicios, en este caso morales, no tendrían en sí mismos valor alguno de verdad o falsedad, sino que habrían de consistir en opiniones o convicciones; esto es, en juicios cuya validez reside únicamente en que los ha emitido un sujeto determinado. Tales juicios son, en su contenido, esencialmente relativos al sujeto que los formula. De ahí que se dé a esta postura el nombre de relativismo, y se la califique por ello, asimismo, como subjetivista.

Pero adviértase bien que tanto la relatividad como la subjetividad que se sostiene en el comúnmente llamado relativismo o subjetivismo atañe a la validez del juicio, y no necesariamente a otros aspectos o cualidades de éste. Ciertamente, la ambigüedad o amplitud con que se puede emplear el término “subjetivo” puede ocasionar malentendidos en las discusiones sobre estos asuntos¹². Así, cabe sostener que un juicio es subjetivo por cuanto se da, como todo juicio, en la subjetividad humana, o que lo es por tener como objeto, acaso, las vivencias del sujeto. Mas en ninguno de estos casos se ha dicho nada acerca de la validez de su contenido; sólo cuándo se hace depender del sujeto esa validez nos las habemos con el llamado subjetivismo.

Pues bien, la negación de la posibilidad de juicios morales evidentes la ha presentado el relativismo de diversas formas, apoyándose y pretendiendo deducir su tesis capital de distintos hechos ciertamente verdaderos. Acaso las más relevantes de esas formas pueden ser las que aquí llamamos: el relativismo cultural, el individual y el antropológico.

a) *El relativismo ético cultural*

El relativismo cultural constata un dato de la realidad indiscutible: a saber, la diversidad de valoraciones y normas morales en las diferentes culturas, sean contemporáneas, sean las que han existido a lo largo de la historia. Nos parece que tres puntualizaciones pueden ayudar a esclarecer la cuestión.

¹² Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 15.

La primera es que esa diversidad no siempre, sino tan sólo a veces, ha inducido al pesimismo –fruto frecuente, por otra parte, de mera pereza mental– respecto de una búsqueda, en el seno de esas concepciones diferentes, de algo como auténticamente verdadero frente a lo que no lo es. Es más, cuando por primera vez en la historia, de que se tiene noticia, se manifestó ante un determinado pueblo una profusa diversidad de conductas, las mejores cabezas se afanaron en la búsqueda de un criterio objetivo para poder compararlas. Así lo expresa un fino filósofo moral contemporáneo: “Presuntamente, esta opinión (la del relativismo ético cultural) puede apoyarse en un rico material de experiencia: ¿no existen culturas que tienen por buenos los sacrificios humanos? ¿No hay sociedades que mantienen la esclavitud? ¿No concedieron los romanos al padre el derecho de exponer al hijo recién nacido? Los mahometanos permiten la poligamia, mientras que en el ámbito de la cultura cristiana sólo se da como institución el matrimonio monógamo, etc.

“Que los sistemas normativos son en gran medida dependientes de la cultura, es una eterna objeción frente a la posible exigencia de una Ética filosófica, es decir, una objeción a la discusión racional sobre el significado absoluto, no relativo, de la palabra ‘bueno’.

“Pero esta objeción desconoce que la ética filosófica no descansa en la ignorancia de esos hechos. Todo lo contrario. La reflexión racional sobre la cuestión de lo bueno con validez general comenzó, precisamente, con el descubrimiento de esos hechos; en el siglo V antes de Cristo eran ya ampliamente conocidos. Procedentes de viajes, corrían entonces en Grecia noticias que contaban cosas fantásticas de las costumbres de los pueblos vecinos. Pero los griegos no se contentaron con encontrar esas costumbres sencillamente absurdas, despreciables o primitivas, sino que algunos de ellos, los filósofos, comenzaron a buscar una medida o regla con la que medir las distintas maneras de vivir y los diversos comportamientos. Quizá con el resultado de encontrar unas mejores que otras. A esa norma o regla la llamaron *fisis*, naturaleza. (...) Por el momento nos basta constatar que la búsqueda de una medida, universalmente válida, de una vida buena o mala, del buen o mal comportamiento, brota de la diversidad de los sistemas morales, y que, por lo tanto, hacer ver esa diversidad no constituye un argumento contra dicha búsqueda”¹³.

¹³ Spaemann, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 1993, trad. de J. M. Yanguas (*Moralische Grundbegriffe*, München 1982), p. 21 a 23.

La segunda aclaración respecto de la diversidad de concepciones morales, en función de las distintas culturas, viene a dar la justa medida al hecho diferencial en cuestión. Para ello basta atender a aquel nuestro conocimiento moral espontáneo, y comprobar que en muchos de sus contenidos se dan amplias coincidencias. Y justo, tal como se dijo antes, la confrontación de estas coincidencias con aquellas diferencias son las que nos impulsan a la reflexión moral en búsqueda de lo válido por sí. Oigamos de nuevo a Spaemann: “Ahora bien, ¿qué abona esa búsqueda? ¿Qué es lo que mueve a aceptar que las palabras bueno y malo, bien y mal, tienen no sólo un sentido absoluto, sino un significado universalmente válido? Esta pregunta está mal planteada. No se trata, en efecto, de una suposición o de tener que aceptar algo; se trata de un conocimiento que todos poseemos, mientras no reflexionamos expresamente sobre ello. Si oímos que unos padres tratan cruelmente a un niño porque se ha hecho por descuido en la cama, no juzgamos que esa manera de proceder sea satisfactoria y por tanto ‘buena’ para los padres, y ‘mala’ por el contrario para el niño; sino que desaprobamos sin más el proceder de los padres, ya que nos parece malo en un sentido absoluto que los padres hagan algo que es malo para el niño. Y si oímos que una cultura acostumbra a hacer esto, juzgamos entonces que esa sociedad tiene una mala costumbre. Y cuando un hombre se comporta como el polaco P. Maximiliano Kolbe que se ofrece libremente al bunker de hambre de Auschwitz para, a cambio, salvar a un padre de familia, no pensamos que lo que fue bueno para el padre de familia y malo para el Padre Kolbe sea, considerada en abstracto, una acción indiferente, sino que en ella vemos a un hombre que ha salvado el honor del género humano que sus asesinos habían deshonrado. La admiración surge allí donde se cuente la historia de este hombre, sea entre nosotros, o sea entre los pigmeos de Australia. Ahora bien, no necesitamos buscar casos tan dramáticos y excepcionales. Las coincidencias en las ideas morales de las distintas épocas son mayores de lo que comúnmente se cree.

“Sencillamente, estamos sometidos de modo habitual a un error de óptica. Las diferencias nos llaman más la atención porque las coincidencias son evidentes. En todas las culturas existen deberes de los padres para los hijos, y de los hijos para los padres. Por doquier se ve la gratitud como un valor, se aprecia la magnanimidad y se desprecia al avaro; casi universalmente rige la imparcialidad como una virtud del juez, y el valor como virtud del guerrero. (...) La experiencia de estas coincidencias morales dominantes en las diversas culturas, de una parte, y el carácter inmediato con que se produce nuestra valoración absoluta de algunos comportamientos,

de otra, justifican el esfuerzo teórico de dar razón de la norma común, absoluta, de una vida recta.

“Pero son precisamente las diferencias culturales las que nos obligan a preguntarnos por la existencia de un criterio o medida para juzgar”¹⁴.

La tercera puntualización se endereza a señalar la peculiaridad de los razonamientos morales. Son éstos los necesarios procesos lógicos para aplicar los principios y normas morales generales a la situación concreta en la que se encuentra el sujeto, y determinar así una pauta para actuar en tal caso. Esas pautas particulares –mejor, con una universalidad restringida a un tipo más determinado de casos– son la aplicación de los principios morales más generales. Como es bien sabido, cuando la conclusión de un razonamiento es falsa, puede serlo por razones materiales o por razones formales: para las primeras basta con que falte verdad material en una cualquiera de las premisas; para las segundas se requiere la transgresión de las leyes formales del silogismo.

Pues bien, en los razonamientos morales que sean, o nos parezcan ser, erróneos, dicho error puede provenir de una cualquiera de las razones apuntadas. Dicho de otro modo, la contrariedad de las conclusiones de diversos razonamientos morales puede deberse, bien a la formalidad de tales procesos lógicos, bien a la verdad o falsedad de las premisas. Ahora bien, no todas las premisas de los razonamientos morales son de carácter moral, pues ha de haber algunas que identifiquen ontológicamente, no moralmente, la situación tipo referida por los principios morales más generales con la situación concreta en la que se encuentra el sujeto. Esto es, los razonamientos morales contienen premisas que son juicios teóricos, además de las que sean juicios morales. De donde la diversidad de las conclusiones puede proceder de disparidad o errores de índole teórica –o de los errores formales mencionados, que también son teóricos–, no habiendo necesidad de atribuirla siempre a los juicios propiamente morales. Planteado más claramente: ¿dónde encuentra su raíz la diversidad de pautas morales constatada en las diferentes culturas? ¿en una diversidad de los primeros y más generales principios morales o en distintas concepciones teóricas acerca de la realidad a que se aplican aquellos? Pensamos que una mirada reflexiva y atenta a los hechos muestra bien a las claras que más bien este último es el caso. Así lo expresa Millán-Puelles: “Todo razonamiento moral, dice Aristóteles, tiene dos premisas (...): una premisa prescriptiva y otra descriptiva. Con un ejemplo muy ele-

¹⁴ Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 23 a 25.

mental. Premisa prescriptiva: debo honrar padre y madre. Premisa descriptiva: esta mujer es mi madre. Conclusión: debo honrar a esta mujer. Todo comportamiento ético implica, en el juego de la mente humana –aunque no se dé en la mente formalmente así– la combinación de dos premisas: un principio normativo y una proposición descriptiva, en este caso la descripción ‘esta señora es mi madre’. Yo puedo equivocarme, si doy a otra señora el regalo correspondiente al del cumpleaños de mi madre. Yo he cometido un error, pero no es un error moral, sino de otro tipo, a saber, el de pensar que esa señora es mi madre, siendo así que realmente no lo es. Es un ejemplo muy elemental, pero se pueden poner otros todo lo complejos que se desee.

“Max Scheler, refiriéndose a los sacrificios que en bastantes pueblos se han hecho de gente joven a los dioses, dice que en ellos no hay ninguna falta moral, ninguna falta a los principios morales, que es de lo que se trata en el relativismo, no de las aplicaciones. Por ejemplo, cuando los españoles llegan a Méjico se encuentran con este espectáculo: los indígenas escogen gente joven para sacarles el corazón y ofrecérselo al dios solar (...). ¿Es eso una aberración moral? –No, dice Scheler: eso no es un asesinato. Lo que se pretende en el asesinato es quitar la vida, suprimir, aniquilar al asesinado. En el sacrificio en cuestión no se pretende eso; se pretende honrar al dios y al joven. Quien no entiende esto no entiende lo que es un sacrificio, ni en la antigüedad ni ahora. Naturalmente que eso es una aberración, pero no una aberración en los principios morales. Honrar a Dios y querer una vida más alta para unos jóvenes no es ninguna aberración moral. La aberración está en pensar que eso se logre de tan bestial manera... Las aberraciones vienen del lado descriptivo, son errores teóricos. De manera que, frente a la costumbre de creer que la moral era una cosa muy frágil, muy versátil, mientras que la teoría no, resulta que es al revés: que los valores teóricos son los más versátiles, en lo que se refiere a las costumbres, etc., en la medida que intervienen en premisas menores de silogismos morales. Y, en cambio, los principios morales fundamentales, los primeros principios de la ley natural, como dice Santo Tomás, esos son válidos, permanentes y están respetados. Distingamos, pues, entre principios morales y aplicaciones, y echemos la culpa de las aberraciones a la aplicación, no a la premisa mayor, sino a la premisa menor, no a los principios morales sino a las interpretaciones teóricas de cómo se vive mejor o peor, etc.”¹⁵.

¹⁵ Millán-Puelles, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid 1997, p. 64 a 66. (Este librito contiene, como se advierte al inicio, tres conferencias en las que su autor comentó

Pensamos que estas consideraciones son, si no definitivas o suficientes, sí desde luego útiles para restar fuerza a los argumentos relativistas, y para no dejarnos deslumbrar, así, por la presunta evidencia con que se suele presentar el relativismo ético cultural. Pasemos ya a una segunda forma de defender el relativismo moral, que hemos calificado como individual.

b) *El relativismo ético individual*

Esta versión del relativismo moral se apoya también en hechos indiscutibles, pero igualmente infiere erróneamente de ellos la tesis que defiende. Tales hechos pueden expresarse en las dos siguientes tesis: primera, las decisiones morales son decisiones libres de personas individuales; segunda, cada cual sólo puede sentirse obligado por aquello que conoce él mismo, o con otras palabras, cada uno debe actuar en conciencia.

De la primera tesis el relativismo, en esta su versión más divulgada y superficial, pretende deducir que, como cada uno es libre de decidir su propia aventura y calidad moral, cada cual es libre de mantener uno u otro parecer en cuanto a las valoraciones y normas morales se refiere. Y tal decisión libre, por ser tal, es indiscutible e incuestionable, por completo relativa al sujeto que la toma. Este modo de inferir es gruesamente incorrecto, pues no distingue dos ámbitos por entero diferentes: los que justamente al inicio hemos señalado como la vida moral y el saber moral, lo que de hecho hacemos y lo que nos parece bien hacer. La libertad es una cualidad de lo primero, no de lo segundo. Es la voluntad la facultad libre, no el entendimiento. Por lo demás, de sobra sabemos que el actuar de un modo no es razón para que se piense que así sea moralmente aceptable conducirse. Nadie carece de esta experiencia, a no ser que no haya reflexionado mínimamente sobre la calidad moral de su comportamiento.

La segunda tesis apunta a un hecho más consistente para la discusión, y es el de la relación más estrecha en que se encuentran la vida moral y el saber moral, en el sentido aclarado antes. En efecto, más arriba reconocíamos que la vida auténticamente moral entraña un cierto saber moral. Así, decíamos, para sentirnos obligados a realizar una acción debemos tener clara noticia de la naturaleza de esa acción y de su cualidad específicamente moral.

su citada obra ética mayor: *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid 1994).

Ahora bien, esta circunstancia –nada circunstancial, por cierto– no implica, como quiere el relativismo, que si a alguien le parece bien hacer algo, hace realmente bien comportándose así. No es correcta tal implicación porque, aunque es verdad que uno se hace moralmente bueno actuando conforme a su sincero parecer moral, no basta que algo le parezca moralmente correcto para que lo sea de hecho. Y prueba de ello es la experiencia, de la que frecuentemente somos testigos y sujetos pacientes, de las ocasiones en que tenemos la impresión de que algo que antes nos parecía de un modo, moralmente considerado, nos parece ahora de otro, pensando que en ese momento estamos más en la verdad que antes. En definitiva, se trata de la experiencia del reconocimiento y rectificación del error, en la cual se halla entrañada la conciencia de que vemos mejor, tras la rectificación, el objeto de nuestra consideración moral. En estos casos es patente que lo que rige es el objeto, y no nuestro parecer; la pauta es aquello respecto de lo cual estábamos equivocados y que ahora vemos mejor, y no nuestra postura ante ello¹⁶.

Con otras palabras, lo distinto aquí es lo que se debe hacer –con independencia de que lo pensemos o de que así nos parezca– y el contenido de nuestros pareceres morales de hecho. En realidad, no es necesario acudir a la experiencia del error: el propio análisis de la vivencia de la obligación moral revela de por sí esa duplicidad de planos. En efecto, sentirse obligado a algo entraña necesariamente la conciencia de que aquello que obliga es algo independiente nosotros, sujetos obligados. Lo que nos obliga, nos obliga por sí mismo, no en calidad de que así nos parezca; más bien, pensamos que nos parece obligatorio porque de hecho lo es, de suerte que a ese pensamiento va unida la firme convicción de que cualquier sujeto que considere moralmente el mismo objeto debe tenerlo igualmente por obligatorio. Resulta, pues, que la obligación en conciencia, y las discusiones que sobre ello se producen, no demuestran la tesis relativista, sino justo su contraria, a saber, la existencia de un absoluto moral independiente de todo sujeto y válido para todos¹⁷.

c) *El relativismo ético antropológico*

¹⁶ Espléndido es el análisis que de la naturaleza general del error y su rectificación lleva a cabo Millán-Puelles en *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 34 a 53.

¹⁷ Es del todo claro que este punto, capital en la reflexión ética, requiere un detenimiento mayor que ahora sin embargo no haremos.

Por último, atendamos a una tercera forma según la cual se defiende el relativismo. En realidad, consiste ésta en una generalización a toda la especie humana del argumento relativista anterior. Es decir, se sostiene ahora que lo que nos parece necesaria e incondicionalmente bien o mal, debido o prohibido, meritorio o censurable, nos lo parece en virtud no de ello mismo, ni del particular arbitrio, sino de nuestra peculiar constitución humana. Esta suerte de naturalismo antropológico, esto es, el basar la razón de la verdad de los juicios en la especificidad de la naturaleza humana, pretende ser abonado, además, con la consideración de que lo dictado por las normas morales resulta ciertamente útil y provechoso para el desarrollo de la especie humana.

Los principios verdaderos de los que parte el relativismo moral antropológico parecen ser dos. Uno, la mencionada utilidad o conveniencia que se deriva de un comportamiento conforme a las normas morales tenidas por verdaderas. El otro, el hecho de que si los hombres consideran moralmente de modo cabal las acciones que juzgan, han de coincidir en sus juicios morales, siendo esta coincidencia una muestra y garantía de la objetividad.

Ahora bien, la deducción de la tesis descrita a partir de estos hechos esconde una falacia fácilmente advertible: la de pasar de enunciados descriptivos a juicios de fundamentación causal; o bien, la de pasar de una relación de concomitancia entre hechos a una relación causal de los mismos, en un orden de prioridad determinado infundadamente. En efecto, una cosa es que lo prescrito por las leyes morales como bueno, obligatorio o meritorio, sea también útil y beneficioso, y otra por completo diferente es que el contenido de esas leyes sea calificado así moralmente porque es útil y beneficioso para la especie humana. Lo primero es un hecho que no hay más que constatar; lo segundo una fundamentación causal que hay que probar. Por lo demás, no es aquel hecho algo sorprendente ni que por ello induzca siquiera a plantearse la hipótesis del relativismo antropológico. Antes bien, lo paradójico y extraño a las leyes objetivas fundadas en la naturaleza de las cosas, y no del parecer común de los hombres, sería lo contrario.

“La objeción que se hace de que se trata de normas triviales, que además se deducen fácilmente por su utilidad biológica y social, no es ninguna objeción. Para quien tiene una idea de lo que es el hombre, las leyes morales generales que pertenecen al hombre serán naturalmente algo trivial; y lo mismo decir que sus consecuencias son útiles para el género humano. ¿Cómo podría resultar razonable para el hombre una norma cuyas consecuencias produjeran daños generales? Lo decisivo es que el fundamento para nues-

tra valoración no es la utilidad social o biológica; lo decisivo es que la moralidad, es decir, lo bueno moralmente, no se define así. Daríamos también valor al proceder del P. Kolbe aunque el padre de familia hubiera perdido la vida al día siguiente, y un gesto de amistad, de agradecimiento, sería algo bueno aunque mañana el mundo se fuera a pique”¹⁸.

De manera semejante a la falacia anterior, adviértase, en segundo lugar, que una cosa es que los juicios morales (y cualesquiera otros) verdaderos hayan de coincidir en cualquier sujeto que los haga correctamente, y otra muy distinta es que esos juicios sean verdaderos porque coincidan en los sujetos que los hacen correctamente. Lo primero, aquí también, es algo indiscutible y evidente para quien comprenda el sentido de la palabra “verdadero”; lo segundo pretende dar una razón de lo verdadero en cuanto tal, pero debe probarse, pues la relación de fundamentación causal no aparece con evidencia.

Y llegamos aquí a la raíz última de toda forma de relativismo, la decisiva para tomar definitiva postura frente a semejante doctrina: el relativismo no ha comprendido el sentido de lo concebido con el término “verdadero” ni, por consiguiente, con el de “evidente”. Ahora bien, ese desconocimiento, sustituyendo la evidencia por la certeza o convicción, invalida su propio postulado, llegando así a autodestruirse completamente. Las reflexiones para hacer clara esta conclusión son las mismas que las que procede llevar a cabo para combatir el relativismo lógico general. Esto es, la aclaración de la naturaleza de lo moralmente verdadero es del todo análoga a la aclaración de la naturaleza de lo verdadero en general. En lo que hace a las leyes fundamentales de la lógica, tan juicios son los morales como cualesquiera otros, ya que aunque ciertamente los morales contienen además algunas peculiaridades, no por ello dejan de ser juicios.

El nervio del asunto es, pues: primero, distinguir con nitidez la propiedad de la evidencia frente a la de la certeza; segundo, indagar el modo peculiar, si lo hay, según el cual se muestra la evidencia en los juicios morales.

En este primer capítulo permítasenos presentar tan sólo las líneas generales de la argumentación requerida. Ello, sin embargo, no obedece a ningún modo de evasión o pereza, ni tampoco solamente al mencionado carácter propedeúico de este escrito, sino a algo constitutivo de la argumentación misma. Y es que ante la evidencia nos las habemos con una propiedad simple de los juicios, no

¹⁸ Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 24.

susceptible de demostración ni de análisis propiamente dicho. La única manera de captarla y de hacerse cargo de ella consiste en su mostración mediante ejemplos, no en su demostración a partir de premisas. De suerte que, aunque pueda señalarse el inicio del camino, o el método como proceder, e incluso ciertos casos del todo claros y suficientes para decidir la cuestión del relativismo ético y poder proseguir nuestra empresa, la mejor argumentación contra el relativismo y a favor de la ética filosófica será el efectivo ejercicio de ésta última, recorriendo y reflexionando sobre los diversos campos y fenómenos de la vida moral.

Pues bien, el anunciado resultado de la discusión del relativismo ético, la aclaración últimamente más neta de la evidencia, y en concreto de la evidencia en el terreno moral, podemos encontrarla magistralmente expuesta por Franz Brentano. Este filósofo, de raigambre aristotélica en este punto como en otros muchos, escribe: “No todo lo que conocemos es por ello solo verdadero. A veces juzgamos ciegamente. Prejuicios arraigados, por decirlo así, en la niñez, son para nosotros como principios irrefutables. Todos los hombres, por naturaleza, tienen además una especie de propensión intuitiva hacia otros juicios no menos ciegos; como, por ejemplo, cuando confían ciegamente en la llamada percepción externa y en la memoria fresca. Lo que de ese modo es admitido, podrá muchas veces ser verdadero; pero podría, por de pronto, igualmente ser falso; pues el juicio en el cual admitimos una cosa, no posee ningún carácter especial que lo caracterice como justo.

“Existen, empero, ciertos juicios que, a distinción de aquellos otros ciegos, han sido llamados ‘evidentes’, y que poseen precisamente ese carácter; tales son el principio de contradicción y todas las llamadas percepciones internas, que nos dicen que tenemos ahora sensaciones de sonido o de calor, y que pensamos y queremos esto o lo otro.

“¿En qué consiste, empero, la diferencia esencial entre aquella manera inferior y esta superior de juzgar? ¿Será una diferencia en el grado de convicción o alguna otra cosa? No es una diferencia en el grado de convicción; las creencias instintivas y las que obedecen a la costumbre ciega, se presentan muchas veces limpias de toda duda, y hay incluso algunas de que no podemos desprendernos, aun cuando comprendemos claramente su injustificación lógica. Pero han sido afirmadas por una tendencia oscura; no tienen esa claridad que es propia del otro modo superior de juzgar. Cuando se plantea la pregunta: ¿por qué crees eso?, no se encuentran fundamentos razonables de la creencia. Sin duda, si se plantease la misma pregunta en el caso de un juicio inmediatamente evidente, tampoco podría

aducirse ningún fundamento; pero la pregunta, dada la claridad del juicio, no parecería adecuada, sino más bien ridícula. Todo hombre experimenta en sí mismo la diferencia entre uno y otro modo de juzgar. La decisiva aclaración ha de consistir, pues, para esto como para cualquier otro concepto, en la alusión a dicha experiencia”¹⁹.

Y prosigue, viniendo ya a la cuestión del fundamento de la ética filosófica, es decir, determinando la sólida base sobre la que presuntamente se fundan los juicios morales objetivos: “Todo esto (las dilucidaciones anteriores acerca de la evidencia en general) es, en lo esencial, conocido generalmente; sólo unos pocos lo combaten y no sin caer en grandes inconsecuencias. En cambio, ha sido mucho menos atendido el hecho de una diferencia análoga entre una actividad superior y otra inferior en la esfera del sentimiento, del agrado y desagrado.

“Nuestros agrados y desagradados son a veces, como los juicios ciegos, propensiones instintivas o habituales. Así sucede en el placer del avaro que amontona dinero; así en el gran placer y dolor que tanto los hombres como los animales enlazan con la aparición de ciertas cualidades sensibles en la sensación; en todo lo cual distintas especies y aun distintos individuos se conducen a veces de manera opuesta, como se ve claramente en los gustos. (...)

“Tenemos, decíamos, por naturaleza agrado en ciertos sabores y asco de otros; ambas cosas por puro instinto. Mas también por naturaleza sentimos un agrado en la comprensión clara y un desagrado en el error y en la ignorancia. ‘Todos los hombres, dice Aristóteles en las hermosas palabras preliminares de su *Metafísica*, apetecen por naturaleza saber’. Este apetito es un ejemplo que nos sirve muy bien. Es un agrado de esa forma superior el que constituye el análogo de la evidencia en la esfera del juicio. En nuestra especie, ese agrado es universal. Pero si hubiera otra especie que además de preferir otra cosa que nosotros, en punto a sensaciones, amase el error como tal, en oposición a nosotros, y odiase la intelección, no nos limitaríamos a decir, como en lo de las sensaciones, que es cuestión de gustos y que ‘de gustibus non est disputandum’, sino que resueltamente declararíamos que semejante amor y odio son radicalmente viciosos (o equivocados), y que dicha especie odia lo que sin duda es bueno y ama lo que sin duda es malo en sí mismo. Mas, ¿por qué diríamos en este caso esto y en el primero lo otro, siendo el apetito igualmente fuerte? Muy sencillo. En lo pri-

¹⁹ Brentano, Franz, *El origen del conocimiento moral*, Real Soc. E. Matritense de Amigos del País, Madrid 1990, trad. de Manuel García Morente (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg 1969), § 26, p. 31 y 32.

mero, en las sensaciones, el apetito era una propensión instintiva; pero en lo segundo, en el caso del error y la intelección, el agrado natural es un amor superior caracterizado como justo. 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 y ésta digna de odio; esto es, que aquél es bueno y ésta mala”²⁰.

La nitidez y rotundidad de estas palabras da por sentado suficientemente, pensamos, lo que por ahora se pretende aclarar. Y, sin embargo, parece surgir inevitablemente una nueva perplejidad: si se trata de datos y conocimientos tan evidentes, ¿por qué son objeto de discusión?, ¿por qué no parece bastar dicho conocimiento?, ¿de dónde proviene tanta dificultad?, ¿cómo proceder más exactamente para llegar a tales juicios evidentes?

4. Método y desarrollo propuestos

Nos parece que Spaemann ha expresado bien la preocupación apuntada cuando, al describir el sentido de sus reflexiones, declara: “Se dice que lo moral no necesita de explicaciones. Si esto es así, sobra cualquier palabra sobre este asunto. Lo que es evidente no puede explicarse por algo distinto que sea más claro, y tampoco por analogías sacadas del reino animal. A fin de cuentas nosotros comprendemos a los gansos grises solamente porque nos conocemos a nosotros mismos, y no al revés.

“Lo evidente se puede solamente mostrar, pero, propiamente, no se puede hablar de ello. Por eso dice Ludwig Wittgenstein: ‘Es claro que la Ética no se puede explicar’. Ya Platón sabía que ‘con palabras académicas’ no se puede decir qué significa la palabra ‘bueno’. ‘Sólo tras una más frecuente conversación familiar sobre este asunto, o a partir de una cordial convivencia, brota de repente en el alma aquella idea, a la manera como el fuego se enciende a partir de una chispa y luego se extiende más lejos’ (Carta 7).

“Si, no obstante, hay que hablar siempre, una y otra vez, de lo evidente, se debe tan sólo a que es objeto de continua discusión. En realidad, lo evidente no aparece en estado puro. Ningún ‘ethos’ real, con validez en una sociedad, es evidente a secas, ya que acarrea consigo ciertos rasgos de ignorancia, opresión y apremio. Frente a todo ‘ethos’ dominante cabe la posibilidad de hacerlo pasar por el

²⁰ Brentano, *El origen del conocimiento moral*, § 27, p. 32 a 34.

‘ethos’ de los que dominan, de hacer pasar el mal uso de la palabra ‘bueno’ por el suyo propio, y lo evidente por una falsa evidencia. Fácilmente se puede hacer ver que esto es falso. Pero para demostrarlo no hay más remedio que hablar sobre lo evidente”²¹.

Y así, de nuevo, vuélvese a reafirmar el señalado punto de partida y la misión de la ética filosófica: “La disputa sobre el mal y el bien demuestra que la Ética es campo de litigios. Pero eso es también lo que demuestra justamente que no es algo puramente relativo, que el bien puede estar siempre en lo singular y que es difícil decidir en los casos límites. Esa disputa demuestra que determinados comportamientos son mejores que otros, mejores en absoluto, no mejores para alguien o en relación con determinadas normas culturales. Todos lo sabemos. El sentido de la Ética filosófica es arrojar más luz sobre este conocimiento y defenderlo frente a las objeciones de los sofistas”²².

La cuestión, entonces, es ahora: ¿cómo llevar a cabo ese ideal de arrojar más luz sobre ese conocimiento evidente que “no aparece en estado puro”, defendiéndolo de toda objeción sofista?

Ya Ross nos había propuesto someter los juicios de nuestro conocimiento moral espontáneo a la prueba de la reflexión, “compararlos entre sí y eliminar algunas contradicciones que puedan contenerse”; de manera que lo evidente resalte con su propia claridad en ese contraste. Con ello, sin duda, tenemos definido el auténtico método y proceder con que debe conducirse el teórico de la ética. No se trata, ahora, sino de hacernos cargo de la importancia y necesidad de dicha pauta.

En efecto, tal proceder es necesario porque es muy cierto que lo evidente no se da muchas veces en estado puro. Dietrich von Hildebrand –sin duda entre muchos otros– ha mostrado bien que ser evidente no equivale a ser evidentemente obvio a primera vista, y que hay verdades evidentes cuyo alumbramiento, el sacarlas a la luz, es muy meritorio y costoso, requiriendo de hecho cierto talento²³. Por lo demás, no hace falta mucha reflexión para advertir que esta suerte de amalgama entre lo evidente y lo ciego es aún más patente en el ámbito de la ética que en ningún otro campo. Se trata en él de conocimientos no indiferentes en absoluto para nuestra voluntad, y la intervención de ésta, como veremos, posee una fuerza no

21 Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 15 y 16.

22 Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 31.

23 Hildebrand, *¿Qué es filosofía?*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1962, trad. de Fernando Riaza (*Was ist Philosophie?*, *Gesammelte Werke* I, Stuttgart 1976), p. 165 a 167.

pequeña sobre nuestro querer mirar, o nuestro dejar que se muestre, la realidad. En suma, a las diferencias teóricas se añaden casi siempre, en los asuntos morales, las dificultades prácticas anteriormente enunciadas.

Pero ese proceder, acaso se dirá, ¿no es el que ha seguido siempre todo filósofo?, ¿no es superfluo hablar aquí de un método determinado, y aun de todo método? En primer lugar, no todo filósofo moral se ha regido por el mencionado criterio. Nos hemos encontrado con el caso de Moore como ejemplo de quienes pretenden imponer una teoría a los hechos que la experiencia muestra. En segundo lugar, sería ciertamente equivocado hablar de un método determinado en el sentido de algo que, como se ha dicho, pretendiera imponerse a la realidad estudiada. Pero no es superfluo, es más, resulta necesario hablar de método entendiendo con ello que hace falta llevar a cabo aquella tarea, quizá articulada, para acercarse a la realidad evidente despojándola de toda ganga ciega adherida por cualquier causa. Y no es otro el ideal del método que ciertos autores, y tras ellos muchos otros de manera diversamente modalizada, denominaron fenomenológico, y que en sentido propio se basa en la “intuición de esencias”. Como nos advierte uno de sus primeros esclarecedores, no se trata con ello de una “inspiración e iluminación repentinas”; por el contrario, a menudo “se requieren grandes y peculiares esfuerzos para, desde la lejanía en que de por sí estamos de los objetos, obtener una aprehensión clara y distinta de ellos; precisamente en virtud de eso hablamos de método fenomenológico”²⁴.

Dejemos ya la cuestión del método, y pasemos a delinear el desarrollo de las reflexiones que de su mano pretendemos ensayar y sugerir en estas páginas. Trataremos en ellas, pues, de tomar contacto con ese conocimiento moral espontáneo, acercándonos con la cautela e inmediatez posibles en un trabajo de estas características a fin de ganar la claridad, esencialidad –si se me permite hablar así– y amplitud suficientes para descubrir, al menos en un primer contacto, el error de aquellas doctrinas que contradigan las verdades morales alumbradas.

Y para mostrar de una vez el camino concreto que seguiremos, nos vamos a servir de un párrafo de un magistral discurso de Manuel García Morente, que nos sirve bien para expresar el espíritu y de alguna manera el nervio de dicho itinerario: “El hombre percibe

²⁴ Reinach, Adolf, *Introducción a la fenomenología*, Ed. Encuentro, Madrid 1986, trad. de Rogelio Rovira (*Was ist Phänomenologie?*, München 1951), p. 67 y 68.

en torno de sí un sinnúmero de cosas buenas y malas, un sinnúmero de actos plausibles o vituperables, un sinnúmero de objetos bellos y feos, grandiosos y mezquinos, nobles y vulgares. 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. El mundo real y concreto, el mundo que efectivamente vivimos, no es el que nos describe la física, la química, la matemática, sino un inmenso arsenal de bienes y males con que nosotros edificamos nuestra vida. Vivir no es solamente estar siendo, sino que es, sobre todo, estar disponiendo nuestro mundo circundante de la manera que nuestras preferencias nos dictan; es estar previendo y deseando; es estar construyendo bienes y destruyendo males...²⁵.

En estas líneas creemos advertir tres preocupaciones o esferas de investigación, que se presentan además de una manera del todo directa y espontáneamente vivida. Primera, el mundo tal como se nos aparece, tal como es experimentado por nosotros: los bienes y males, lo atractivo y lo repulsivo en general; y también, añadimos nosotros, el entramado de deberes que teje nuestra vida y nos sale al encuentro de continuo. Segunda, la naturaleza de esa nuestra experiencia: esas atracciones y repulsiones vividas en y por nuestra subjetividad. Y tercera, la biografía moral en que consiste nuestro vivir, que se constituye como tarea configuradora del mundo y de nosotros mismos.

Tal será, entonces, el hilo conductor de nuestras reflexiones. Trataremos primeramente del universo de los bienes y deberes que ante nuestra vista se presenta. Nos adentramos posteriormente en la subjetividad humana, procurando dibujar un mapa para orientarnos en el profuso mundo de lo psíquico, y deteniéndonos en aquellos tipos de fenómenos que más puedan tener que ver con el obrar moral. A continuación, abordamos el problema de la relación entre aquellos bienes y deberes y la subjetividad humana. En dicha relación se descubre el ámbito propiamente moral en toda su riqueza y profundidad. La reflexión llevada a cabo temáticamente sobre esa vida moral constituye propiamente el conocimiento moral filosófico, que puede elaborarse, según vimos, como un sistema ético normativo o como filosofía moral en sentido estricto. Aquí será, por tanto, donde podamos confrontar nuestros resultados con otras teorías éticas que los contradigan. Por último, aunque ya haya de-

²⁵ García Morente, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*, en *Obras completas I*, 1, Edit. Anthropos, Madrid 1996, p. 308 y 309.

bido aparecer al hablar del ámbito y vida moral, tratamos de la tarea moral humana en su dimensión diacrónica o biográfica.

II

EL UNIVERSO MORALMENTE RELEVANTE: LOS BIENES Y LOS DEBERES

Como se anunció, vamos a tratar de mirar en derredor nuestro para intentar registrar los datos que nuestro conocimiento moral espontáneo nos ofrece. Con otras palabras, se pretende ahora una primera identificación de los elementos u objetos en general que se nos aparecen, según ese sentido común moral, como relevante para nuestro vivir moral.

Ya en una primera mirada, advertimos que no se trata de objetos que simplemente constatemos en el mundo exterior, sino de algo que, dándose frente a nosotros, nos afecta de una manera peculiar. La experiencia de los contenidos cualitativamente morales es la experiencia simultánea de algo exterior y de nosotros mismos en una relación peculiar con ello; de lo contrario, dejamos de hablar de ingredientes de la auténtica vida moral.

Pues bien, en el presente capítulo queremos centrar la atención en el polo objetivo, por así decir, de esas experiencias morales complejas y realmente unitarias; y serán dos los grandes conjuntos de elementos sugeridos para la consideración: los bienes, junto a los que habrá que hablar de valores, y los deberes. El capítulo siguiente mirará la vertiente subjetiva o interior de dichas experiencias.

1. Bienes y valores

En esta primera esfera, la de los bienes, apuntamos en una primera aproximación al género de objetos que, además de ser conocidos, se presentan como atractivos en el sentido más general. Simétricamente —entiéndase ya desde ahora aunque a veces no hablemos siempre, en favor de la brevedad, de este lado contrario—, los males son aquellos objetos que aparecen como repulsivos en general.

“El hombre percibe en torno de sí un sinnúmero de cosas buenas y malas, un sinnúmero de actos plausibles o vituperables, un

sinnúmero de objetos bellos y feos, grandiosos y mezquinos, nobles y vulgares”, oímos antes decir a Morente, y no es ciertamente difícil mostrar la verdad de esta afirmación. Basta tan sólo echar un vistazo a nuestro mundo circundante, para comprobar que ciertas cosas y hechos son percibidos por nosotros de manera neutral, y otros, sin embargo, poseen la capacidad de motivarnos afectivamente, en la forma de atracción o en la forma de repulsión.

Ahora bien, ese carácter atractivo que algunas cosas poseen de modo tan patente, ¿en qué consiste propiamente?, ¿se trata de una propiedad homogénea? Para ganar claridad respecto a la primera cuestión, nos será de utilidad, según el método anunciado, la comparación de los objetos que poseen tal cualidad con aquéllos que no la muestran; en lo referente a la segunda pregunta, lo oportuno será comparar entre sí los bienes mismos. Y para ello vamos a seguir las consideraciones de Hildebrand. Este autor, en efecto, muestra con toda nitidez cómo la experiencia ofrece de modo patente una diferencia entre objetos neutrales, por un lado, y objetos que él llama importantes, por otro. Y el mismo autor hace ver profundas diferencias entre los bienes mismos en lo referente a la índole de su cualidad atractiva.

Vayamos con la primera cuestión. Así escribe Hildebrand: “La experiencia nos enseña que un ser puede llegar a ser objeto de nuestro conocimiento sin motivar necesariamente nuestra voluntad o nuestras respuestas afectivas, como son, la alegría, la tristeza, el entusiasmo, la indignación, etc.

“Si preguntamos a un hombre desesperado la razón de su dolor y nos respondiese: ‘porque dos y dos son cuatro’ o ‘porque la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos’, es evidente que rechazaríamos estos hechos como explicación de su tristeza. Supondríamos que, o bien él quiere desembarazarse de nosotros por alguna razón, negándose a confesarnos la verdadera causa de su dolor; o bien que relaciona, de manera supersticiosa, estos hechos con algún mal. Podríamos quizás también sospechar que esté loco o, al menos, que padezca una neurosis, de modo que la verdadera causa de su desesperación ha sido reprimida en el inconsciente. En cualquier caso, nos negaríamos a admitir que afirmaciones matemáticas como esas pudieran jamás motivar su dolor o su desesperanza. Tales afirmaciones se nos muestran de tal manera neutrales que nada en ellas puede motivar, negativa o positivamente, una respuesta afectiva”¹.

¹ Hildebrand, *Ética*, Ed. Encuentro, Madrid 1983, trad. de J. J. García Norro (*Ethic, Gesammelte Werke II*, Stuttgart 1976), p. 33.

Si al lado de esas proposiciones matemáticas imaginamos cualquier causa razonable de la desesperación de nuestro hombre, como puede ser la muerte de un ser querido, o el padecimiento de una grave injusticia, o el sufrimiento de un dolor casi insoportable, nos damos cuenta inmediatamente de que estos hechos tienen en común, frente a aquellas proposiciones, que son importantes. Citemos aún dos ejemplos más que Hildebrand ofrece en dos experiencias: “En la primera, supongamos que alguien nos elogia. Quizás nos demos cuenta de que no lo merecemos totalmente; pero es, sin embargo, una experiencia agradable y placentera. No nos es un asunto indiferente y neutral, como es el caso de que alguien nos diga que su nombre empieza con una T. Puede habernos dicho, antes de ese elogio, muchas cosas; cosas que poseen un carácter neutral e indiferente; pero ahora, a diferencia de todas las demás frases, el elogio resalta. Se presenta como agradable y poseyendo el carácter de un ‘bonum’, en suma, como algo importante.

“En la segunda, supongamos que somos testigos de una acción generosa: un hombre perdona una ofensa grave. También en este caso su acto nos llama la atención, a diferencia de lo que ocurre en la actividad neutral de un hombre que se viste o que enciende un cigarrillo. En efecto, el acto de perdón generoso brilla como algo notable y valioso; lleva en sí el sello distintivo de la importancia”².

Objetos importantes son, entonces, aquéllos que son capaces de motivar nuestra afectividad o nuestra voluntad. Si dicha motivación es positiva, en el sentido más general, decimos que ese objeto es un bien; si la motivación es negativa y repulsiva, estamos ante un mal.

La reflexión ética nacida de la fenomenología ha tratado y divulgado, en relación al concepto de bien, la noción de valor. Dicha noción parece adecuada y esclarecedora si se la entiende en el preciso y medido sentido en que lo hacen los autores en quienes nos estamos inspirando. Así, pues, valor no es sino la cualidad que portan los bienes, por virtud de la cual se nos presentan como apetecibles, atractivos, preferibles a su contrario, importantes positivamente. Bien es, entonces, aquel objeto que se halle informado de una cualidad de valor. Si los valores, entonces, son cualidades, habrá que predicar de ellos lo que debe decirse de este género de entidad: a saber, que los valores no existen; existen las cosas valiosas o bienes, pero en cuanto cualidades son los valores propiedades ciertamente reales. Naturalmente, esto no impide que puedan pensarse esas cualidades de modo abstracto, justamente gracias a lo

² Hildebrand, *Ética*, p. 42.

cual pueden pensarse también conjuntos de bienes que contienen la misma cualidad de valor. Así lo expresa Morente: “Decimos, por ejemplo: este hombre es bueno, esta manzana es buena, este arado es bueno, este libro es bueno, esta institución jurídica es buena. En cada uno de estos ejemplos la palabra bueno tiene un sentido diferente. La bondad del hombre es algo completamente distinto de la bondad del arado, y ésta, a su vez, es distinta de la bondad de una institución. La bondad del hombre puede consistir en lealtad, en magnanimidad, en generosidad. La bondad de la institución jurídica consiste en su justicia. Vemos, pues, que la palabra bueno alude a algo que es común a todos los actos o cosas generosos, magnánimos, sólidos, eficaces, justos. La palabra bueno señala, pues, a un género del que son especies la generosidad, la solidez, la eficacia, la valentía, la justicia. Ahora bien, ¿qué es ese algo común a todas estas cualidades? No es otra cosa sino el hecho de que las percibimos como preferibles a sus contrarias; es preferible la generosidad a la mezquindad, la solidez a la fragilidad, la eficacia a la inutilidad, la valentía a la cobardía, la belleza a la fealdad, la verdad a la mentira. Ser bueno es, por tanto, ser preferible. Y ser preferible es poseer ese nimbo especial de atracción que unas cosas tienen más que otras. Pues bien, a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distingue a unas cosas sobre otras, vamos a llamarle valor”³.

2. Clases de bienes

Hasta ahora hemos atendido, en una primera reflexión, al carácter de bueno como lo atractivo y lo valioso. Pero, reflexionando nuevamente, nos preguntamos si esa característica es idéntica y

³ García Morente, *Ensayos sobre el progreso, Obras completas* I, 1, p. 309. Evidentemente, aún se podría y debería decir mucho acerca de la naturaleza de los llamados valores, siquiera para una primera caracterización ontológica; permítansenos, sin embargo, apuntar algunos trazos acaso útiles para un ulterior desarrollo. De las cualidades de valor se dice que son cualidades simples, esto es, no definibles aunque sí descriptibles; cualidades, también, no naturales –como diría G. E. Moore (Cf. *Principia Ethica*, Univ. Nac. Autónoma de México, México 1983, trad. de Adolfo García Díaz [*Principia Ethica*, Cambridge 1968], p. 5 a 19)–, o de segundo orden. Quiérese decir con ello que se trata de cualidades que no pertenecen a la naturaleza esencial de la cosa, que no se experimentan naturalmente como cualidades primarias. Las cualidades de valor, de esta manera, no forman parte de la definición primera, por así decir, o esencial del objeto que la exhibe, sino a lo sumo de una definición o descripción segunda, que sobre la primera se hace.

unívocamente predicable de todo lo que llamamos bueno. En definitiva, nos hallamos ante una pregunta que dejamos atrás: ¿se trata de una propiedad (aquella que ostentan los bienes para ser tales) homogénea? Y anunciábamos entonces que para ganar claridad respecto a su solución lo oportuno era comparar entre sí los bienes mismos, sirviéndonos igualmente de las consideraciones de Hildebrand, pues también este filósofo hace ver profundas y evidentes diferencias en el seno de los bienes.

En efecto, si dejamos ahora que nuestra mirada recorra el mundo como conteniendo bienes y males (queda para más adelante la cuestión de si aun lo que se presenta a primera vista como indiferente o neutral, es bueno o malo en algún sentido), descubrimos que se nos ofrecen géneros muy distintos entre sí. Hay bienes, por de pronto (recordemos que siempre habría que añadir: o males), que se revelan como tales exclusivamente en y por su relación a mí, y bienes que son percibidos como siendo tales independientemente de su relación conmigo. Los ejemplos que antes hemos referido, el del elogio y el del acto de perdón, le sirven a Hildebrand para ilustrar dicha diferencia.

“Si comparamos ambos tipos de importancia, descubrimos inmediatamente la esencial diferencia entre ellos. El primero, esto es, el elogio, es sólo ‘subjétivamente importante’; el segundo, el acto de perdón, es ‘importante en sí’ mismo. Somos totalmente conscientes de que el elogio posee un carácter de importante sólo en la medida en que nos da placer. Su importancia se sustenta exclusivamente en su relación con nuestro placer; tan pronto como el elogio se separa de éste, se hunde en el anonimato de lo neutral o indiferente.

“Por el contrario, el acto generoso de perdón se presenta como algo intrínsecamente importante. Tenemos plena conciencia de que su importancia en ningún modo depende del efecto que produce en nosotros. Su importancia particular no se sustenta en ninguna relación con nuestro placer o satisfacción. Se presenta ante nosotros como intrínseca y autónomamente importante y no depende en modo alguno de nuestra reacción”⁴.

Es tan importante la diferencia entre estos dos bienes que el autor citado los determina como pertenecientes a dos categorías esencialmente distintas: la de lo importante en sí, o la de lo valioso, objetos que portan un valor en sentido riguroso; y la de lo sólo subjétivamente satisfactorio⁵. Como se ve, entonces, la noción de valor

⁴ Hildebrand, *Ética*, p. 43.

⁵ Cf. Hildebrand, *Ética*, p. 42 a 69.

queda reservada, en su acepción más propia, a una parcela de lo atractivo, radicalmente diferente de la otra. Mas acaso haya quien niegue que esa diferencia sea esencial, sosteniendo que simplemente se trata de una diferencia de grado de intensidad en la aprobación que suscitan, pues al fin y al cabo ambos placen. Nos ayudará en este punto recordar una anotación que se hizo al comienzo de este capítulo, a saber, que la experiencia de los contenidos cualitativamente morales es la experiencia simultánea de algo exterior y de nosotros mismos en una relación peculiar con ello. Y, así, a ese tal habría que responderle que observe con más atención ambos bienes y las respectivas aprobaciones suscitadas, comparándolas entre sí. La apelación a la experiencia más inmediata como juez es nuestro único recurso cuando llegamos al suelo de las vivencias más originarias, como es aquí el caso. Lo evidente –recordémoslo– no puede demostrarse, ni probarse, tan sólo podemos mostrarlo, señalarlo y, acaso, argumentarlo mejor.

De esta suerte, dicho más claramente, no podemos dejar de percibir no sólo bienes que agradan, sino además en qué peculiar relación se encuentran esos bienes con los agrados experimentados. Así, en lo que hemos llamado –tomándolo de Hildebrand– lo sólo subjetivamente satisfactorio la causa de que algo sea bueno y lo tengamos por tal es que nos agrada; mientras que en los casos de lo importante en sí, la relación de fundamentación se invierte, es el objeto el que causa o fundamenta mi placer. Por así decir, en el campo de lo sólo subjetivamente importante el peso de la atracción recae sobre el sujeto, en cambio, en lo importante en sí el peso reside en el objeto.

“El valor es aquí el ‘principium’ (lo determinante) y nuestra felicidad el ‘pricipiatum’ (lo determinado), mientras que en el caso de lo subjetivamente satisfactorio, nuestro placer es el ‘principium’ y la importancia de lo agradable o lo satisfactorio del objeto, el ‘pricipiatum’”⁶.

Más adelante, cuando nos detengamos en la descripción de nuestras vivencias, y en concreto de los diferentes tipos de agrado en general, descubriremos ciertas notas características de distintas especies de agrado, precisamente en referencia a su diversa relación con aquello que tienen por objeto. En ese momento esperamos ganar claridad sobre esta diferencia tan capital. Adelantemos, sin embargo, que respecto a los primeros (los agrados referidos a lo subjetivamente satisfactorio) no se plantea la exigencia de que otros sujetos también los tengan por agradables; los segundos, en

⁶ Hildebrand, *Ética*, p. 45.

cambio (que tienen por objeto lo importante en sí o lo valioso), no podemos pensarlos como bienes para unos sujetos y no sin embargo, a la vez, para cualesquiera otros.

Y ahora, al haber aprehendido lo concebido con la noción rigurosa de valor, estamos en mejores condiciones de hacernos cargo de aquella simplicidad y originariedad que vimos que caracteriza a tal género de propiedades. Así lo expresa Hildebrand: “Una vez que hemos comprendido la esencia del valor en una plena *prise de conscience*, entendemos que la pregunta ‘por qué’, que la búsqueda de un término de relación que ‘explicara’ la importancia (o, más bien, la redujese a algo no importante) carecería completamente de sentido, del mismo modo en que es absurdo el ‘por qué’ ante algo inmediatamente evidente, como, por ejemplo, uno de los primeros principios. Lo intrínsecamente importante se muestra como un dato último, no sólo en el sentido general en el que toda esencia necesaria e inteligible, que sólo puede ser aprehendida en una intuición originaria, es un dato último, sino también en el sentido específico en que el ser y la verdad son datos últimos”⁷.

Ahora bien, además de las esferas de lo importante en sí y de lo sólo subjetivamente satisfactorio, que podemos llamar también sencillamente lo bueno en sí y lo bueno sólo para mí, hay, advierte Hildebrand, en ese mismo plano de relación con el sujeto, una tercera categoría de bienes: los que llama bienes objetivos para la persona⁸. Son éstos ciertos bienes que poseen en sí mismos una importancia, pero que se presentan como bienes convenientes para una determinada persona en razón de alguna circunstancia suya. Por ejemplo, un acto de arrepentimiento, siendo en sí mismo bueno, sólo tiene sentido para la persona que ha pecado; nos alegramos de tal arrepentimiento en sí mismo y, además e inseparablemente, en razón de que es un bien para el pecador mismo. O, en otro caso, estudiar una determinada disciplina se presenta como un bien sólo para cierta persona que posea un cierto nivel de vida, o de salud, o de conocimientos, o de aptitudes, o de obligaciones, etc. Trátase, como se ve, de auténticos bienes en sí, pero que su encarnación, o realización, o incluso fomento por parte de un sujeto puede, por de pronto, no ser un bien en atención a alguna circunstancia de ese sujeto.

Encuétrase, además, otra diferencia importante entre los bienes también en su relación con nosotros, pero sólo de una manera indirecta en lo referente a nuestra motivación, y más directamente en

⁷ Hildebrand, *Ética*, p. 107.

⁸ Cf. Hildebrand, *Ética*, p. 56 y 57.

cuanto a la pretendida realización de un bien posible. Desde este punto de vista, podemos distinguir, en efecto, casos en que queremos un bien por sí mismo, como cuando queremos disfrutar de salud por el hecho mismo del disfrute y de no padecer dolor, de aquellos otros en los que queremos algo por motivo de otra cosa. En estas últimas situaciones lo que sucede es que queremos que venga a la existencia un estado de cosas para que gracias a ello acontezca la realización de otra; la realización de esa otra puede a su vez ser querida para el advenimiento de una tercera o por ella misma, si se trata de la volición de una tercera vuelve a plantearse la misma alternativa, mas es evidente que no puede procederse al infinito, pues es necesaria una causa real que origine el querer de lo mediatamente querido: en definitiva, no puede faltar algo querido por sí.

A esos objetos queridos porque se quiere la realización de otros se les llama medios o fines por otro, o fines mediatos, o fines intermedios; a los queridos por sí se les denomina fines en sí mismos, o fines últimos. Los medios se quieren porque se quieren los fines en sí, pero se quieren sólo en tanto que la existencia de los primeros causa la existencia de los segundos. Por tanto, la importancia y valor de los medios es sólo indirecta, le viene, por así decir, del fin que se persigue. Ahora bien, conviene no olvidar que en el querer los medios se da un auténtico querer, bien que mediato; pero mediato y motivado por otro no significa inconsciente ni involuntario. Es en este sentido en el que debemos entender que los medios son fines mediatos o intermedios de la voluntad. (Esta precisión psicológica tendrá, como veremos, una importante relevancia moral).

Pero si dirigimos ahora la mirada al contenido o materia de los bienes, más bien que a su forma según la cual queda también determinado el agrado consecuente, encontramos nuevas y netas diferencias y afinidades. Y en atención a ellas puede ordenarse el abigarrado mundo de los bienes según especies y familias más o menos homogéneas. Como esos géneros y familias se configuran y establecen considerando los bienes en tanto que bienes, y considerándolos no en su particularidad sino mentando clases generales, puede hablarse también de géneros y familias de valores.

Así tenemos, por ejemplo, la familia de los valores intelectuales, la de los valores morales o la de los estéticos, como ámbitos peculiares internamente homogéneos. La peculiaridad de cada familia permite establecer relaciones de semejanza o de oposición entre ellas, delineándose así especies superiores de valor. Los valores morales, de este modo, poseen en común con los intelectuales el no poder ser encarnados sino en seres espirituales o personales,

con lo que puede concebirse una esfera superior que comprenda todos los valores personales; sin que ello anule las diferencias específicas de los morales con respecto a los intelectuales, como son, entre otras, que a los valores morales, y sólo a ellos, va aneja la peculiar nota del mérito o la culpa. Por su parte, los valores estéticos pueden ser portados por seres espirituales y no espirituales; poseen, sin embargo, otro tipo de especificidad, por ejemplo, en relación al modo de afección que producen en nosotros.

Por último, en atención asimismo a la materia, aparece una nota del todo singular y propia de los valores: su altura. Unos valores se presentan inmediatamente como más altos que otros. No ya sólo es que los valores, o lo importante y bueno en sí, aparezca como superior o más alto, preferible, a lo bueno sólo para mí, a lo sólo subjetivamente satisfactorio. La diferente altura se percibe, en realidad de modo exclusivo, en el interior del reino de los valores en general (como cuando percibimos que los valores morales son superiores a los estéticos), e incluso en el interior de una misma familia de valores (como cuando somos conscientes de que la caridad es superior, preferible y mejor que la justicia). La altura permite, así, establecer una jerarquía de valores, y de familias de valores, y también, por consiguiente, de los bienes que los portan.

Pues bien, justamente en relación a la altura, de entre todos los bienes del universo resalta una clase de modo patente: las personas. Las personas son seres que encarnan, o tienen en exclusiva la posibilidad de encarnar, los valores más altos y absolutos. Esto les confiere un carácter del todo particular que se nos presenta en la forma de un respeto absoluto, una resistencia del todo incondicionada a reducir las, en su consideración y en su trato, a bienes más bajos o relativos. Kant decía por ello que la persona no tiene valor, sino dignidad, queriendo expresar con ello que la persona no es un bien que pueda entrar en cálculo o comercio con otros. Ante la persona nos las habemos, en efecto, con un bien absoluto, levantándose frente a nosotros como superior a todo el resto de bienes manejables, como igual a nosotros, resistiéndose a todo dominio o minusvaloración⁹. Es más, puede decirse que es la persona, merced a su capacidad de portar los valores más altos, un bien potencialmente infinito, y en esa medida superior a cualquiera de sus propias acciones; de ahí el respeto que merece, pues sólo puede haber respeto donde hay algún género de superioridad de lo respetado. Resulta evidente la relevancia que para la vida moral tiene semejante hecho.

⁹ Cf. Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 104 y 105.

Queda así delineada a grandes rasgos –sólo tal era aquí la intención– la naturaleza de lo que experimentamos como bienes y valores; algo sin duda necesario para hacerse cargo de los bienes y valores específicamente morales, y de aquéllos en virtud de cuya relación con el sujeto se van a presentar como moralmente relevantes, según veremos más adelante.

3. Los deberes y sus clases

La otra gran esfera de experiencias que pueblan nuestra vida moral es –en el seno de esta gruesa y general clasificación– la que contiene lo que llamamos deberes. La vivencia del deber es desde luego peculiar, y se dibuja inequívocamente en el horizonte de la conciencia. En ella nos sentimos afectados por una necesidad práctica, encaminada a la acción; necesidad que sin embargo no coacciona, sino que requiere su cumplimiento de modo libre. En ello estriba la diferencia entre el deber y cualquier género de necesidad física. Mas no todos los deberes incumben a la vida moral; no todos los deberes son sin más deberes morales, aunque ciertamente es habitual referirse a éstos últimos con el simple término de “deberes”. Y la delimitación de los deberes morales, respecto de los que no lo son, se logra atendiendo al carácter absoluto de los primeros, en oposición al relativo de los segundos. Los morales, en efecto, presentan una forma de por sí no condicionada al sujeto, ni al lugar, ni al tiempo, etc.: “no se debe torturar”, “se debe respetar la dignidad y vida humanas”, o “deben mantenerse las promesas” valen siempre, en todas partes y para todo sujeto racional. (No desconocemos los problemáticos llamados “conflictos de deberes”, pero nos ocuparemos de ellos más tarde, cuando hayamos ganado cierta claridad sobre lo general). Los otros deberes, en cambio, son aquellos que se presentan en sí mismos de modo hipotético, exigidos en razón de un fin que libremente se puede o no pretender, al cual no estamos obligados de ningún modo: “si quieres aprender, debes estudiar”, o “si quieres reparar un automóvil, debes aprender mecánica o bien encargarlo a alguien que sepa del asunto” depende esencialmente de que se quiera la condición y de la estructura causal del mundo.

Todo el mundo, efectivamente, es capaz de hacerse cargo de esta diferencia de deberes, y por tanto del auténtico concepto de deber moral. Así lo describe Millán-Puelles: “El concepto del ‘deber’ (o, lo que es lo mismo, el de la obligación éticamente entendida) está radicalmente vinculado a la noción de la moralidad misma en

cuanto tal, y ello hace comprensible su inequívoca y fundamental presencia en la mente del hombre común. Este, aunque no sepa expresar en términos universales la diferencia entre la obligación en el sentido moral y la que no tiene este sentido, entiende con perfecta claridad esa diferencia, como lo prueba el hecho de que sabe ejemplificarla o, al menos, reconocerla en ejemplos que de ella se le propongan. El esclarecimiento filosófico de la noción del deber u obligación moral se refiere al concepto abstracto, no a los ejemplos concretos, y consiste únicamente en el análisis descriptivo de la obligatoriedad moral en cuanto tal. Por virtud de este análisis descriptivo la obligatoriedad moral se nos presenta como una necesidad 'sui generis': una necesidad aparentemente paradójica, pues por un lado tiene en la libertad no su opuesto, sino su presupuesto, y, por otro lado, es absoluta, vale decir, categórica, no hipotética o relativa. La primera de las dos notas pertenece a la obligación moral de una manera genérica, no en tanto que es moral, sino sólo por ser obligación (o, dicho de una forma negativa, por no ser una necesidad de tipo físico), mientras que la segunda de las notas, la del carácter absoluto o categórico, se atribuye a la obligación de una manera específica, por ser moral, no por ser obligación"¹⁰.

Dicha vivencia, ciertamente, se percibe en el seno de la propia subjetividad, pues así lo requiere esa peculiar necesidad desde la libertad. "Toda obligación se da, en efecto, como una exigencia que nos habla desde nuestra propia intimidad. El sentirnos instados por la 'voz' del deber no es un encontrarnos requeridos por una conminación 'ab extra ad intra'"¹¹. ¿Por qué, entonces, tratarlo aquí como algo que encontramos en el mundo que nos circunda? Sencillamente, porque "la noción de deber tiene un doble término de referencia. Si por un lado supone algún término 'a quo', por otro remite a algún término 'ad quem'. O lo que es igual: para todo deber hay un 'sujeto' y también un 'objeto'. Todo deber, en efecto, es un deber 'de alguien' y 'de algo'"¹². Pues bien, aquí atendemos, entonces, a ese término 'a quo', al objeto del deber, que junto con el sujeto constituyen, propiamente, la materia del deber, siendo su forma el vínculo de la obligación misma.

Mas antes de ocuparnos del objeto del deber, de lo debido, merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que, si toda la vi-

¹⁰ Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid 1994, p. 131.

¹¹ Millán-Puelles, *El ser y el deber*, en AA.VV., *Veritas et Sapientia*, Eunsa, Pamplona 1975 (pp. 61 a 94), p. 91.

¹² Millán-Puelles, *El ser y el deber*, p. 84.

da moral, según vimos, entraña un saber moral primigenio, ello es quizá particularmente patente en el caso de la vivencia de la obligación moral. “Si reflexiono sobre mi vivencia de un deber en que estoy, yo me encuentro a mí mismo como el sujeto afectado por el objeto de esta vivencia mía, la cual no solamente ‘supone’ un acto cognoscitivo, sino que también se ‘compone’ o articula con él. Su distinción respecto de este acto se me aparece –desde el punto de vista de un análisis estrictamente fenomenológico– en el modo según el cual yo me percibo como sujeto del deber que tengo: concretamente, en la forma de sentirme obligado por el objeto de ese deber en el que estoy”¹³. El deber, en efecto, se me presenta no como algo que sin más está ahí, sino como algo esencialmente dirigido a mí. Y me vivo reflexivamente, me sé, además, en una triple forma: en una forma cognoscitiva o especulativa, tanto de mí mismo como del objeto del deber, en la forma según la cual puedo querer libremente lo debido, y en aquella por la que, también libremente, tengo la capacidad de llevar a cabo eso debido. De lo contrario, en efecto, no podemos hablar de deberes en ningún sentido, no sólo en el moral.

Viniendo ya al objeto de los deberes, puede darse, en primer lugar, la siguiente caracterización: “Objeto del deber es siempre un bien; de ahí la fórmula más universal –la más abstracta o genérica– del imperativo del deber: ‘fac bonum’ (y, respectivamente, ‘vita malum’)”¹⁴. Ahora bien, como se dice expresamente, se trata en esa fórmula de la caracterización más genérica que cabe dar de lo debido, y la naturaleza propia del deber exige una determinación más específica, pues trátase en los deberes, según hemos visto, de algo que tenemos que poder querer y poder traer a la realidad. En los deberes nos encontramos siempre con una acción que ha de ser realizada (un ‘agenda’), o con una acción pasada; que debíamos haber realizado y no lo hemos hecho, apareciendo así el peculiar sentido de culpa, o que por el contrario sí cumplimos, gozando entonces de la satisfacción de encontrarse en cierta armonía con uno mismo y con la realidad. Al vivir la experiencia de un deber vivimos como debida una acción determinada últimamente.

La cuestión es ahora, entonces, si bajo la cualificación universal de deber cabe una caracterización más cercana a las determinaciones últimas, esto es, menos general. De ello depende que pueda hacerse una tipología de deberes morales, que pueda dibujarse, como se intentó antes en el mundo de los bienes, un mapa de los

¹³ Millán-Puelles, *El ser y el deber*, p. 84 y 85.

¹⁴ Millán-Puelles, *El ser y el deber*, p. 87.

diversos deberes que rijan nuestra vida moral, y que constituyan, además, el esqueleto de una ética normativa.

Pues bien, para responder a esa pregunta se puede intentar descender, por así decir, desde determinaciones genéricas y abstractas, pero para ello habría que partir de principios de esa índole. Aquí, sin embargo, pretendemos metódicamente, desde el principio, partir de los contenidos que nos ofrezca el conocimiento moral espontáneo más directo y concreto. El intento es, pues, clasificar en la medida de lo posible los deberes que comparecen ante la conciencia moral. La naturaleza inductiva de tal empeño hace que sea imposible señalar para ello un método definitivo que asegure la exhaustividad, aparte claro está de la constante mutua comparación de lo mirado directamente. Pues bien, vamos a aceptar como en principio lograda la clasificación que de este modo ha ensayado Ross de las acciones que se presentan a primera vista –‘prima facie’, dice el propio Ross– como debidas o correctas. Este autor distingue, así, seis clases de deberes ‘prima facie’¹⁵:

- 1) deberes de fidelidad y de reparación;
- 2) deberes de gratitud;
- 3) deberes de justicia;
- 4) deberes de beneficencia;
- 5) deberes de la propia perfección;
- 6) “no perjudicar a los demás”.

Verdaderamente, aunque por fidelidad a sus principios intuicionistas, habla Ross de esta su clasificación como probable y provisional, hay que reconocerle el mérito de reunir en ella los deberes que corrientemente –creemos– se alcanza a imaginar. En efecto, además, cabe distinguir netamente cada clase como conjunto de deberes de índole propia y específica. En una reflexión posterior, Ross agrupa los cuatro últimos bajo una caracterización genérica, según la cual se trata de deberes que piden realizar algún tipo de bien o evitar algún mal; los dos primeros, son denominados, separadamente de los otros, “deberes de obligación especial”. (Apuntemos que dicha distinción, y en general la clasificación propuesta como irreductiblemente plural, sirve a este filósofo para argumentar definitivamente contra la doctrina utilitarista, que sostiene que son de una única clase todos los deberes que desfilan ante nuestra conciencia moral).

¹⁵ Cf. Ross, *Lo correcto y lo bueno*, p. 36 y 37.

Resulta iluminador ver cómo Hildebrand propone por su parte una clasificación también plural de las acciones que se presentan como moralmente correctas o debidas. El autor alemán señala las acciones moralmente buenas y debidas las que se constituyen como respuesta a un bien moralmente relevante, las que consisten en obedecer, las nacidas de la libre vinculación que crea el propio sujeto (donde por cierto se citan explícitamente las reflexiones de Ross); las acciones exigidas por el derecho; y las derivadas de la específica situación metafísica de la persona¹⁶.

Ahora bien, dada esta diversidad de clases, especies, tipos o criterios –como se quiera decir– de deber, cabe evidentemente que una acción de naturaleza compleja caiga bajo varias de esas clases, en virtud de aspectos o caras diferentes que presente su concreta índole. Y en el caso de que dos o más de esos deberes ‘prima facie’ manden para la situación acciones diferentes, plantéase el problema denominado clásicamente “conflicto de deberes”: ¿cuál de los deberes ‘prima facie’ en liza ha de entonces prevalecer?, ¿cuál es, en esa situación concreta, o ante esa acción determinada, nuestro deber ‘real’ (en un sentido estricto, que también usa Ross como distinto de ‘prima facie’)?

Pues bien, semejante problema no sólo práctico sino también teórico, impulsa, una vez más, nuestra reflexión filosófica, y ella nos hace dirigir la mirada hacia nuevas notas de las obligaciones morales. A este propósito se revelan particularmente útiles y lúcidos los análisis de Hildebrand¹⁷, que aquí sólo apuntamos. En efecto, el filósofo alemán alumbra los criterios y factores según los cuales cada deber posee un rango de primacía frente a otros. Así, el rango de primacía de deberes establece, por orden de prioridad: primero, el deber de no destruir bienes, ni de crear males; segundo, destruir o disminuir males; y tercero, crear bienes. Además, junto a este primer acercamiento intuitivo, la consideración de las razones materiales, por un lado, y formales, por otro, de lo obligatorio (esto es, la índole de lo mandado y la de la vinculación misma), ayudan a percibir factores concretos que influyen en esa jerarquía de obligación. No se trata sino de factores que en realidad se hallan implícitos en la decisión espontánea, por lo demás con frecuencia atinada, de cuál sea en un caso concreto el deber a que estamos obligados; la reflexión filosófica no hace sino explicitarlos. Según Hildebrand, tampoco con la pretensión de exhaustividad, esos factores son: que la necesidad en que alguien se encuentra esté dirigida, por

¹⁶ En la primera parte de su *Moralia, Gesammelte Werke IX*, Regensburg 1980.

¹⁷ Hildebrand, *Moralia*, p. 159 a 169 y 413 a 436.

alguna razón, concretamente al propio sujeto; la posibilidad real de realizar lo requerido; que no haya otras personas que ya estén llevando a cabo la acción que ordena el deber; el sacrificio que comporta tal acción; la urgencia con que se presenta; la amenaza de que venga al ser un mal irreparable; etc.

De manera que son esos factores los que definen el grado de primacía de los deberes, y en general de las acciones que es correcto realizar. Aparece, así, una suerte de jerarquía de prioridad entre los deberes, análogamente a como se presentaba aquella jerarquía de altura entre los bienes. Adviértase con claridad que se trata, sin embargo, de jerarquías de naturaleza bien distinta, en las que intervienen factores diversos y de las que a veces surgen relaciones incluso aparentemente opuestas, pues no siempre lo más prioritario se refiere a los bienes más altos (como cuando algunos bienes de escasa altura reclaman su realización, en su calidad de medios necesarios, de manera más prioritaria y urgente que la de otros bienes superiores; mas ello sucede no en virtud de la naturaleza misma de los bienes, sino de la peculiar constitución ontológica del portador de valores justo en tanto que portador). Y así, según esa jerarquía de prioridad, se dibujan entonces las esferas categoriales de lo meritorio pero no obligatorio, de lo obligatorio, de lo permitido y de lo prohibido. E incluso dentro de lo prohibido, lo prohibido condicionalmente y lo prohibido incondicionalmente, lo que Hildebrand llama “veto absoluto”¹⁸.

¹⁸ Hildebrand, *Moralia*, p. 437 a 439.

III

LA SUBJETIVIDAD HUMANA FRENTE AL UNIVERSO MORALMENTE RELEVANTE

Tras haber ensayado un primer examen del panorama de los contenidos moralmente relevantes que en el mundo exterior se nos ofrece de un modo espontáneo e inmediato, nos asomamos ahora al mundo interior de modo temático. Permítasenos insistir de nuevo en que no se trata de dos ámbitos separados de experiencias, sino de atenciones explícitas a diferentes aspectos o polos de las experiencias morales, o también, de distintas perspectivas complementarias, cada una de ellas insuficiente por sí misma, desde las que mirar esas experiencias.

Lo referente a nuestro mundo interior lo denominamos, en un sentido amplio, como subjetividad humana. Y ello por el simple hecho de que se trata de lo encontrado al mirar a lo íntimo del sujeto humano (de ninguna manera, por tanto, en la acepción peyorativa que concibe la doctrina relativista, según vimos antes). Nos ocupamos ahora, por tanto, de un ámbito que pertenece más bien a la psicología que a la ética propiamente dicha. Sin embargo, es fácil advertir la importancia de estas indagaciones psicológicas previas para disponer de la necesaria luz y de los conceptos precisos —al menos aquí de una manera mínima—, de modo que podamos comprender con cierta hondura y nitidez la naturaleza de la vida moral.

1. Panorama de la subjetividad humana

Al flexionar la mirada hacia nuestro interior, encontramos de inmediato tal profusión de fenómenos, nítidamente perfilados unos, vagos y confusos otros, que sentimos la necesidad de disponer de una clasificación, aun sólo provisional, que a modo de mapa inteligible nos oriente en ese abigarrado paisaje. De nuevo, la clasificación que Hildebrand ofrece nos parece de entrada suficientemente clara, unitaria y completa; si bien está concebida atendiendo fundamentalmente a la relación de la subjetividad con el universo de

los bienes, dejando en la sombra la peculiar vivencia del sujeto en cuanto sometido a deberes¹.

a) *Clasificación general de las vivencias*

La tipología de procesos anímicos (esto es, conscientes, psíquicos, dejando a un lado los procesos físicos inconscientes) dibujada por Hildebrand puede esquematizarse con el siguiente cuadro:

-no intencionales:	-tendencias teleológicas	
	-meros estados	
-intencionales:	-receptivos:	-actos cognoscitivos
		-ser afectados ²
	-de respuesta:	-teórica: -actual
		-sobreactual
		-volitiva: actual
		-sobreactual
		-afectiva: -actual
		-sobreactual

La primera distinción fundamental que Hildebrand señala en el conjunto de fenómenos psíquicos o vivencias, esto es, fenómenos que se viven conscientemente, es la que deslinda el terreno entre las que son intencionales y las que no lo son³. Las vivencias intencionales consisten en una relación racional y consciente entre la persona y un objeto. Por el contrario, en las no intencionales no se da una relación consciente y significativa con un objeto. Ciertamente, ambas clases de fenómenos, de los que somos conscientes –razón por la cual deben ser calificados como psíquicos–, pueden

¹ Ciertamente, y no puede obviarse esta observación ni dejar de mencionarla, las vivencias del sentirse obligado son de la mayor importancia para la vida moral y pertenecen a la subjetividad de modo irreductiblemente íntimo y personal; por eso, permítasenos, sin embargo, adoptar aquí la clasificación y remitir a lo dicho sobre los deberes en relación con el sentirse obligado. Más adelante, además, nos saldrá al encuentro de diversas maneras este género de vivencias morales tan importantes.

² Hildebrand no trata exactamente los fenómenos del ser afectados como un tipo de la especie de los actos receptivos, sino aparte. Pensamos, sin embargo, que puede situarse fundamentalmente, con todos los matices que se quiera, donde aquí se hace.

³ Cf. *Ética*, p. 190 y 191.

ser referidos a un objeto como a su causa. Pero así como en los intencionales el conocimiento de esa su causa es algo esencial, en los no intencionales lo característico es la ausencia de ese conocimiento.

Comparemos un fenómeno de alegría, por ejemplo, con un estado de satisfacción. En el primer caso estamos alegres por algo; mas no sólo es que algo cause nuestra alegría, sino que nuestro estar alegres es consecuencia de la conciencia de ese algo. Ciertamente yo no me alegro de ser consciente de un suceso, sino más bien del suceso mismo, pero lo crucial aquí es que no puedo estar propiamente alegre sin poseer esa conciencia. Siempre que vivo la alegría, la vivo como conscientemente causada –mejor, motivada– por algo. En cambio, un estado de satisfacción, aun siendo efectivamente causado por algo (a menudo por un complejo de diversos factores), no incluye de por sí la conciencia significativa de su causa. Vivo perfectamente el estar satisfecho sin vivir la conciencia de su causa. Más aún, si posteriormente indago y encuentro la causa de mi satisfacción (cosa no siempre sencilla), paso a vivir un nuevo fenómeno, a saber, una alegría propiamente intencional que contiene significativamente el objeto que la motiva, y que vuelve a desaparecer cuando cesa la conciencia de dicho objeto, quedando de nuevo, tal vez, el simple estado de satisfacción.

Entre las vivencias no intencionales Hildebrand sitúa las denominadas tendencias teleológicas y lo que llama meros estados. Las tendencias teleológicas son fenómenos que se desarrollan en nosotros según una dirección inmanente y asignificativa⁴. Son los procesos más cercanos a los fenómenos físicos, pero de los cuales también tenemos conciencia de su presencia y acontecer en nosotros. Piénsese, por ejemplo, en la tendencia a la conservación del individuo o de la especie, a través de la nutrición o de la reproducción, respectivamente. Los estados, por el contrario, no poseen una dirección inmanente: son causados por un objeto o situación, como vimos en el ejemplo de la satisfacción. (En esta región pueden quizá adscribirse las vivencias que Scheler agudamente ha denominado “sentimientos de estado”⁵, como cuando nos sentimos reconfortados, o deprimidos, o angustiados, sin saber determinar exacta ni aún genéricamente de qué ni por qué).

Pero tanto los estados como las tendencias son asignificativas: no poseen su objeto conscientemente. Esa posesión, que pertenece

⁴ Cf. *Ética*, p. 193 y 194.

⁵ Scheler, Max, *Ordo amoris*, Caparrós Edit., Madrid 1996, trad. de Xavier Zubiri (en *Gesammelte Werke X*, Bern 1957, p. 345 a 376).

a un género superior, es ya la posesión intencional, y es algo peculiar de la conciencia, de la persona. Así, pues, aunque todos los fenómenos psíquicos son vividos por la “psique”, sólo los intencionales son propios de la “psique”⁶.

Adentrémonos, entonces, en la región de lo intencional, que indudablemente importa más para nuestro asunto, aunque los fenómenos anteriores no dejan de tener interés, pues son parte de lo que somos y de lo que en nosotros encontramos. Las intencionales pueden consistir en la recepción de un objeto o en una respuesta a él. La diversidad de fenómenos que aquí descubre la mirada manifiesta especialmente la riqueza y complejidad de la subjetividad humana. Distinguiremos, además, a través de dichos fenómenos, las distintas fibras que vibran en el alma en cada caso, lo que clásicamente se ha denominado facultades de ella.

Comencemos por la diferencia entre las vivencias intencionales receptivas y las de respuesta. Para mostrarla, Hildebrand toma como paradigma de las primeras los actos cognoscitivos, comparándolos con los fenómenos de respuesta en general⁷. Según él, actos cognoscitivos son, fundamentalmente, las percepciones, pero también las imaginaciones o recuerdos, tengan todos ellos el objeto que tengan; a la esfera de las respuestas pertenece el amor y el odio, la esperanza y el temor, la alegría y la tristeza, la convicción y la duda, etc. Tres son las notas, nos dice Hildebrand, por las que podemos distinguir fenómenos de una clase y de otra: “Los actos cognoscitivos se caracterizan, en primer lugar, porque son *conciencia de algo*, es decir, de un objeto. Son, por decirlo así, vacíos; todo su contenido yace en el lado del objeto. (...) Al sentir alegría, por el contrario, el contenido está en la parte del sujeto; está en nosotros, no estamos vacíos, sino ‘llenos’ de alegría. (...) El contenido cualitativo está en nuestro acto, es decir, en el lado del sujeto y no en el del objeto.

“En segundo lugar, en los actos cognoscitivos, la intención va, por así decir, del objeto a nosotros; el objeto se manifiesta a nuestro espíritu, nos habla y nosotros escuchamos. Pero, en las respuestas, la intención va de nosotros al objeto. (...) En las respuestas somos nosotros quienes hablamos; el contenido de nuestro acto se dirige al objeto; es nuestra respuesta al objeto.

“En tercer lugar, todos los actos cognoscitivos tienen un carácter fundamentalmente receptivo, aun aquellos que no son puramen-

⁶ Cf. *Ética*, p. 194.

⁷ Cf. *Ética*, p. 194 a 196.

te pasivos. (...) En cambio, la respuesta es, como tal, no receptiva; tiene, más bien, un carácter manifiestamente espontáneo”⁸.

Otra importante nota que añade Hildebrand es que las primeras vivencias, los actos cognoscitivos, y en concreto las percepciones, son absolutamente primeros respecto a todas las demás vivencias intencionales. Sólo porque, y tras haber percibido algo, podemos responder a ello: “todas las respuestas presuponen necesariamente actos cognoscitivos y están, por esencia, fundadas en ellos”⁹.

Pero la subjetividad puede recibir un objeto no sólo de modo teórico, llenándose de su verdad o de su existencia, sino también, además, de modo afectivo, llenándose del carácter de apetecible y bueno (o repulsivo y malo) que muestra dicho objeto. En los dos casos el objeto toca, por así decir, distintas fibras de la subjetividad. Este modo de recepción es el denominado por Hildebrand “ser afectado”¹⁰, no menos importante por haber sido menos atendido en la reflexión filosófica. Tienen estos fenómenos, en común con los actos cognoscitivos, y a diferencia de las respuestas, un carácter centrípeto o pasivo. En el ser afectados es el objeto el que habla, el que nos hace recibir y padecer algo. Ahora bien, la recepción que supone el ser afectados no es una recepción meramente teórica, de la esencia neutral del objeto, sino algo así como una recepción afectiva, en la que el tema es la importancia del objeto.

Conviene distinguir bien, cosa que con frecuencia no se ha hecho, este tipo de vivencias intencionales de los meros estados por los que a veces nos vemos afectados. Estos últimos, como vimos, carecen de intencionalidad, de relación significativa para con el objeto; en cambio, “el ser afectados tiene un definido carácter intencional y presupone el centro consciente y significativo de la persona”¹¹. Es ésta una diferencia que aparece clara cuando comparamos el sentirnos conmovidos por el amor que nos muestra otra persona, por ejemplo, con el estado eufórico producido por la bebida de alcohol, donde la euforia es independiente de que sepamos o no que es efecto del alcohol.

Ciertamente, por otro lado, al hecho de ser afectados suele seguir casi siempre de inmediato una respuesta de nuestra parte, pero no deben confundirse ambos fenómenos. De igual manera que los actos cognoscitivos son el presupuesto necesario para toda respuesta que se refiera al objeto como poseyendo tal o cual esencia, el ser

⁸ *Ética*, p. 195 y 196.

⁹ *Ética*, p. 196.

¹⁰ Cf. *Ética*, p. 206 a 209.

¹¹ *Ética*, p. 207.

afectados es el presupuesto de toda respuesta dirigida al objeto en su calidad de importante.

Y nos vemos, así, de cara a los diferentes modos en que pueden darse las vivencias intencionales de respuesta. La subjetividad puede responder intencionalmente al objeto de un modo teórico, en la forma de juicios; de modo volitivo, en la forma de querer propiamente; o de modo afectivo, en la forma general del agrado o del deseo. Mirémoslas más de cerca.

Las primeras respuestas de las que nos habla nuestro autor son las respuestas teóricas¹². Por un lado, trátase de vivencias cuyo contenido viene a ser el mismo que el que se vive en los actos cognoscitivos, a saber, la existencia o la esencia de algo; pertenecen, pues a la esfera del conocimiento. Pero difieren esencialmente de aquellos en su modo de intencionalidad, que es ahora nuestro criterio de clasificación. En efecto, “en la respuesta teórica decimos algo así como un ‘sí’ a la esencia y a la existencia de un objeto que se manifiesta a nuestro espíritu. (...) es como si añadiéramos la voz de nuestro espíritu al gesto de autoafirmación del objeto; (...) la intención va desde nosotros al objeto. No habla el objeto, sino que ahora somos nosotros los que hablamos”¹³.

Al considerar las respuestas volitivas, Hildebrand aclara que quiere referirse aquí a la volición en sentido estricto, es decir, a la voluntad de traer al ser, por la propia eficiencia, algo que aún no es real. Pues bien, las respuestas volitivas difieren de las cognoscitivas tanto por la palabra pronunciada como por el tema del objeto al que la palabra se dirige: “La palabra con la que la voluntad se dirige a su objeto es: ‘tú debes existir y existirás’. (...) La esencia específica de la voluntad se encuentra en su doble tema: la importancia del objeto y su venida a la existencia mediante nuestra propia actividad”¹⁴. Además, por consiguiente, es propio de este tipo de respuestas el dirigirse a algo todavía no real, pero posible, y el poseer así una nota práctica específica, es decir, como aquello posible gracias a la voluntad.

Y llegamos así al tercer tipo de respuestas, que Hildebrand llama afectivas¹⁵. Éstas tienen en común con las volitivas, y a diferencia de las cognoscitivas, el referirse al tema de la importancia

¹² Cf. *Ética*, p. 197 y 198.

¹³ *Ética*, p. 197.

¹⁴ *Ética*, p. 200. En este texto el autor alude a pie de página a otros actos afines al querer de las respuestas volitivas, como el prometer, ordenar u obedecer; de ellos nos ocuparemos en otro lugar.

¹⁵ Cf. *Ética*, p. 201 a 204, y 341 y ss.

del objeto. Pero son consideradas aparte de las voliciones por tres motivos. Primero, porque su objeto puede ser real, como cuando nos alegramos de que algo exista; es decir, con las respuestas afectivas no tendemos a la realización de algo posible, aunque a algo no real también puedan enderezarse, en el albergar la esperanza, por ejemplo, de que algo suceda. Segundo, se da en las respuestas afectivas una plenitud afectiva que falta en las voliciones. Son, como dice Hildebrand, “voces de nuestro corazón” en las que está contenida toda nuestra persona. Tercero –y que el autor a quien seguimos aquí considera lo más importante frente a las voliciones–, que estas respuestas no son libres de la manera y grado en que lo son aquéllas. No están, por una parte, bajo el poder directo de nuestra voluntad: no podemos causarlas directamente; ni, por otra parte, poseen la capacidad de mandar en nuestras actividades corporales o en alguna acción. Si las respuestas afectivas son libres en algún otro sentido es algo aún por determinar.

Este último tipo de respuestas va a jugar un papel decisivo en el pensamiento de Hildebrand, porque constituyen un campo enormemente rico y sin el cual no es posible hacerse cargo de la profundidad y densidad de la vida moral humana. Es sin duda ésta una de las aportaciones fundamentales a la reflexión ética que ha venido del ámbito de la fenomenología –ya desde Brentano– denunciando el error que supone relegar –como ha sido frecuente en la historia de la filosofía moral– los fenómenos afectivos a una clase en la que reinara el relativismo, la ceguera de lo no intencional y la completa pasividad por parte del sujeto. En ellas, en efecto, no campea el relativismo y la arbitrariedad; constituyen, por el contrario auténticos fenómenos superiores, espirituales, racionales y significativos –como gusta llamar Hildebrand¹⁶– y, por consiguiente, como veremos con más detalle, también morales¹⁷. Lamentablemente, el uso habitual del lenguaje no nos ayuda mucho, pues la ambigüedad de términos como “deseo”, “preferencia” o “sentimiento” no favorece la claridad psicológica que necesitamos¹⁸.

Atendamos ahora a otra importante diferencia que, según anunciamos con el esquema anterior, Hildebrand nos descubre en el se-

¹⁶ Cf. *Ética*, p. 202 a 204. Véase también su excelente estudio *Las formas espirituales de la afectividad*, “Excerpta philosophica” 19, Universidad Complutense, Madrid 1996 (*Die geistigen Formen der Affektivität*, en *Situationsethik und kleinere Schriften, Gesammelte Werke VIII*, Stuttgart 1973, p. 195 a 208).

¹⁷ Cf. *Ética*, p. 341 y ss.

¹⁸ Cf. *Ética*, p. 38 a 40, 369 a 372 y 124 a 130. Y en Brentano, *El origen del conocimiento moral*, nota 31, p. 81.

no de las vivencias intencionales, también por lo que atañe al modo de intencionalidad en cuyo vivir consisten. Mas no se trata ahora del modo como nuestro espíritu recibe algo (como en los actos cognoscitivos o en el ser afectados), ni de la palabra con que nuestro espíritu responde a lo intenido (como en las respuestas), sino más bien del grado de profundidad y permanencia de la vivencia misma. Esta distinción ulterior es la que nos descubre la diferencia entre las llamadas respuestas actuales y las sobreactuales¹⁹. Las primeras “están limitadas esencialmente en su existencia a la vivencia consciente”; las segundas “poseen por esencia una existencia más allá de su ser vividas actual y conscientemente”²⁰. Hildebrand propone el sencillo ejemplo de un dolor de cabeza, como caso de una vivencia actual, a diferencia del amor que tenemos a una persona, como vivencia sobreactual. El primer fenómeno existe mientras se vive, y si se repite aparece como una nueva entidad; el segundo permanece siendo una única entidad aun cuando sólo se actualice ocasional y diversamente. Recorramos entonces ahora, a la luz de esta distinción, las clases de vivencias intencionales para ver de qué modo comparece en ellas esta diferencia.

Los fenómenos actuales son los más corrientemente estudiados y percibidos: en el campo de los actos cognoscitivos son las simples percepciones; en el de ser afectados cualquier conmoción pasajera, que desapareciera al cesar la influencia del objeto. En las respuestas la caracterización es evidentemente más rica: como respuestas teóricas actuales tenemos los juicios; en las respuestas afectivas encontramos vivencias actuales cuando vivimos, por ejemplo, un movimiento de ira ante un espectáculo injusto, desapareciendo al olvidarlo²¹; y las respuestas volitivas, cuando son actuales, llámanse en sentido propio acciones.

Por lo que toca al carácter sobreactual que puede encontrarse en los fenómenos intencionales (en la esfera no intencional no tiene sentido hablar de sobreactualidad, sino tan sólo de simple duración o mera permanencia), apuntábamos antes que la actitud sobreactual la encontramos más claramente en los fenómenos afectivos, al reflejar éstos el centro de la persona de un modo más pleno. De hecho es ese ámbito de fenómenos el atendido por Hildebrand al hablar del carácter sobreactual de las vivencias; pero repasemos rápidamente también las otras especies de vivencias, por si en ellas podemos asimismo percibir semejante peculiaridad.

¹⁹ Cf. *Ética*, p. 237 a 239.

²⁰ *Ética*, p. 237.

²¹ Cf. *Ética*, p. 341.

Los actos cognoscitivos son, por su naturaleza, todos ellos actuales, y ello se debe a su dirección esencialmente receptiva. Lo que recibimos conscientemente lo recibimos siempre en instantes del tiempo determinados. En cambio, en las respuestas es la persona quien habla, y ese hablar, al proceder del interior del sujeto, puede tal vez señalarnos un tipo de vivencias más íntima, de las que proceden justamente esas palabras ocasionales.

Así, entre las respuestas teóricas pueden considerarse sobreactuales ciertas convicciones, creencias o dudas, de las que los juicios actuales son expresiones concretas. En las respuestas volitivas encontramos, ciertamente, acciones concretas, actuales, pero también es cierto que no pocas de esas acciones son manifestaciones de auténticas voliciones sobreactuales. En efecto, cuando nos proponemos llevar a cabo un proyecto como, por ejemplo, la realización de un trabajo, queremos realmente un objeto. Ese querer es una volición que no desaparece en los momentos en que no estamos actuando concretamente para hacer venir a la existencia su objeto: aun cuando duerma, o coma, o en general no esté escribiendo ni pensando en ello, puedo decir que sigo queriendo, con idéntico querer, ejecutar ese proyecto. En las respuestas afectivas, como se anunció, se ven con gran claridad vivencias sobreactuales. El amor a una persona, que se actualiza aquí y allá, de una manera o de otra, permanece idéntico sin duda como actitud del sujeto. Es en este plano sobreactual donde hay que localizar unos fenómenos específicos decisivos para la moralidad: las virtudes y las actitudes fundamentales. Nos dedicaremos en otro momento con más detalle a estas clases de vivencias.

¿Y qué decir respecto del ser afectados?, ¿cabe encontrar fenómenos de esta clase con carácter sobreactual? Por un lado parece que no, pues se trata, al igual que los actos cognoscitivos, de vivencias en las que el sujeto es pasivo, receptivo. Pero, por otra parte, percibimos claramente que ciertos fenómenos del ser afectados son resonancias y ecos, por así decir, del alma mucho más profundos y plenos que otros, y que los actos cognoscitivos. Algunos objetos recibidos afectivamente nos tocan dejando una huella más íntima y honda que otros. En efecto, determinadas conmociones pueden conducir a la decisión incluso de cambiar una vida, como no faltan ejemplos en la vida de muchos santos (la gracia divina es, evidentemente, un factor decisivo en estas conmociones). Ahora bien, con todo, aunque el ser afectados pueda a veces motivar respuestas sobreactuales, cada vivencia del ser afectados es independiente y única. La afección como tal no permanece mientras no se vive actualmente; es decir, no es nunca sobreactual, aunque lo sea

otra vivencia que inmediatamente hubiera surgido fundada sobre ese ser afectados.

Queda así descrito, por el momento, el cuadro general de las vivencias básicamente como lo propone Hildebrand. Ahora bien, en relación a nuestro objetivo, convendrá que atendamos a algunas de las numerosas características psicológicas que sin duda la mirada introspectiva puede hallar en el seno de esa primera y general clasificación. En primer lugar, por lo que se refiere a la discusión que antes se mantuvo con el relativismo moral, nos fijaremos en la nota de la corrección que portan algunas vivencias. En segundo lugar, para delimitar el campo en el que se encuentran todos los fenómenos que forman parte de la vida moral, aunque no sólo ellos, trataremos de localizar todos aquéllos que son realmente, en cualquier sentido, libres.

b) *Clasificación de las vivencias en cuanto ciegas o correctas*

Ya antes apuntamos la relevancia que para la solución de la cuestión del relativismo ético tiene el descubrimiento de los sentimientos llamados correctos. Pues bien, la propiedad de la corrección puede darse en fenómenos que admitan modos opuestos de dirección al objeto. Y tal cosa acontece sólo en las respuestas, pues únicamente éstas pueden ser positivas o negativas hacia el objeto: juzgar afirmando o negando, para las teóricas; querer o no querer, para las volitivas; amar u odiar, en sus sentidos más generales, para las afectivas. En efecto, según vimos con algunos ejemplos de la mano de Brentano, algunos fenómenos de respuesta aparecen a la conciencia no sólo mostrando el modo de dirigirse al objeto que tienen de hecho, sino que ése es el modo que deben tener de derecho. Derecho, además, que proviene no del sujeto que responde, sino del objeto al que se responde: es el objeto el que requiere ese modo concreto de respuesta y no su opuesto. Aprender esa relación de causación, o de fundamentación, que reconoce la prioridad en el objeto es esencial para comprender la diferencia entre la necesidad esencial que entraña un fenómeno correcto, y la necesidad meramente psicológica que acompaña a fenómenos vividos con una intensa convicción. Por eso, Brentano llama al objeto de un juicio correcto “lo digno de ser afirmado”, y al de un sentimiento correcto “lo digno de ser amado”²². Y también por ello, según ilustrábamos antes, lo que percibimos como correcto lo percibimos

²² Brentano, *El origen del conocimiento moral*, § 23, p. 30.

como debiendo ser así para cualquier sujeto que considere a su vez ese fenómeno.

Mas, para ser exactos, aún hay que distinguir dos modalidades de fenómenos correctos, según que la fundamentación del modo de la respuesta, positivo o negativo, en el objeto sea una relación necesaria o sólo fáctica. Para el primer caso hablamos de corrección o necesidad apodíctica, o también, según la terminología analítica, *de re*; para el segundo, de corrección o necesidad asertórica, o *de dicto*. Y aparece entonces un hecho digno de mención: mientras que en el campo de los juicios, de las respuestas teóricas, pueden localizarse ambos tipos de fenómenos correctos, en el de las respuestas prácticas sólo comparecen fenómenos correctos apodícticos. Es decir, así como encuéntranse juicios correctos de hecho o contingentes (como el que afirma un dolor que padezco), un desagrado, en cambio, o se dirige al dolor, por ejemplo, y es entonces apodícticamente correcto, o se dirige ciegamente a un objeto ni digno de ser amado ni digno de ser odiado²³.

De esta suerte, considerando las oposiciones que pueden darse en estos fenómenos y las distinciones advertidas, puede decirse que aparecen los siguientes tipos de fenómenos en cada clase de respuestas (reuniendo las volitivas y afectivas bajo la denominación genérica de prácticas):

- resp. inferiores o ciegas: -teóricas
 -prácticas
- resp. superiores o evidentes:
 - correctas: -teóricas: -apodícticas
 - asertóricas
 - prácticas: -apodícticas
 - incorrectas: -teóricas: -apodícticas
 - asertóricas
 - prácticas: -apodícticas

c) *Clasificación de las vivencias en cuanto libres*

²³ Para mayor detalle sobre este punto, puede verse: Chisholm, Roderick M., *Brentano and intrinsic value*, Cambridge 1986, p. 50 y 51; y también, en un trabajo nuestro: *La ética de Franz Brentano*, Eunsa, Pamplona 1996, p. 138 a 152.

En segundo lugar, decíamos, para una primera delimitación de los fenómenos que forman parte de la vida moral, es decir, los que constituyen justamente la materia y base de la ética filosófica, es capital atender a una nota distintiva que, a juicio de nuestro sentir más inmediato y evidente, todos ellos portan: su cualificación como libres. De manera que si logramos detectar los fenómenos libres habremos dado un paso hacia la justa definición del campo de lo moral.

Por de pronto, es obvio que hay que descartar como no libres los fenómenos de la vida inconsciente, ya que de ellos no tenemos ni noticia. Tampoco pueden considerarse libres las vivencias no intencionales, pues para que algo sea libre ha de ser causado por nosotros, y en las vivencias no intencionales no se exige siquiera que poseamos conciencia de la causa en cuestión. Las tendencias las encontramos ya dadas, no asistimos a su causación, y los estados son causados en nosotros, pero no por nosotros.

Va a ser, entonces, en el mundo de las vivencias intencionales donde hallemos los fenómenos vividos como libres. Mas no todas ellas lo son a primera vista. Tenemos la propensión, no sin razón, a excluir la libertad de las vivencias receptivas, sean actos cognoscitivos, sean vivencias del tipo del ser afectados. Ciertamente, en la medida en que la dirección intencional va del objeto a nosotros, no puede decirse que sean fundamental y primariamente causadas por nuestra subjetividad. Demos por sentada, de momento, esta determinación.

Quedan, por consiguiente, los fenómenos de respuesta. Pero tampoco parece que sean todas ellos libres, al menos de la misma manera. En efecto, en la medida en que la libertad estriba en un tipo de causación real en la cual somos auténticos agentes, es claro que es en la región de las respuestas volitivas donde vamos a encontrar vivencias libres en el sentido más pleno y patente. Y ello porque en ellas se trata de la causación de un estado de cosas directamente pretendido y llevado a cabo por el propio sujeto. En cambio, en los otros tipos de respuestas, ni se trata en la misma medida de una causación, ni se percibe siempre el sujeto como agente de igual manera que en las voliciones.

Para ganar claridad en asunto tan importante, para la moral y para la misma psicología, examinemos con más detalle la naturaleza de las respuestas volitivas actuales, las llamadas propiamente acciones, donde parece presentarse la libertad de modo paradigmático. Sirvámonos para ello de las notas descriptivas que Hildebrand concibe para la acción moral.

“Una acción contiene los siguientes elementos: primero, un conocimiento de una situación objetiva todavía no real y de su valor; segundo, un acto de querer motivado por el valor de la situación; tercero, unas actividades de nuestro cuerpo ordenadas por la voluntad, que inician una cadena causal más o menos complicada que traerá a la existencia la situación objetiva en cuestión”²⁴.

El primer elemento de la acción pertenece, pues, al género de los actos cognoscitivos, que son, como ya vimos, el presupuesto necesario en toda respuesta. Los otros dos son lo que Hildebrand llama las dos perfecciones de la voluntad, que se constituyen como las dos dimensiones de la libertad humana; con otras palabras las denomina: voluntad que toma postura y voluntad que manda²⁵. Y son éstos los fenómenos que nos introducen definitiva y propiamente en el reino de la libertad, dentro del cual se halla sin duda el reino de la moralidad, pues donde hay moralidad se presupone siempre la libertad²⁶. Bien es cierto, advierte Hildebrand, que no pocos factores influyen en nuestras respuestas, pero esos factores nunca fuerzan nuestro querer, la palabra interior que pronuncia la voluntad. Y es también muy verdadero que la respuesta libre se funda en un objeto conocido previamente, mas esa fundamentación es una relación de motivación, no de causación²⁷. Justamente esa peculiaridad de la libertad, a saber, la de dar inicio a una cadena causal, es una de las notas que funda y constituye la especial dignidad y elevado rango de la persona.

Ahora bien, algo muy importante se nos ha iluminado con las palabras citadas, y es que la libertad no es una propiedad que se predique necesariamente de modo unívoco, pues puede desarrollarse en dos dimensiones, o actualizarse de dos maneras al menos: tomando postura, una, y mandando ciertas actividades, otra; pudiendo establecerse relaciones esenciales entre esas dos perfecciones de la voluntad libre. Así, desde un lado, la voluntad que toma postura, es decir, el querer en sentido estricto, presupone el conocimiento de la posibilidad de mandar determinadas actividades encaminadas a la realización de lo querido; desde el otro lado, es evidente que el mandar esas actividades presupone como fundamento el querer el objeto que ellas van a producir.

De esta suerte, se abre la posibilidad, y se impone la necesidad, de una determinación más precisa del diverso alcance y modos de

²⁴ *Ética*, p. 338.

²⁵ Cf. *Ética*, p. 279 a 282.

²⁶ Cf. *Ética*, p. 282 a 284.

²⁷ Cf. *Ética*, p. 284 a 287.

la libertad humana, así como de la relación en que éstos se encuentran. De esa investigación dependerá que la reflexión moral se haga cargo plena y realmente de su objeto.

El camino para ello ha intentado desbrozarse ya, y su traza principal parece iniciarse en la capacidad que tiene la voluntad de tomar por objeto no ya estados de cosas externas que traer al ser, sino ámbitos, aspectos y manifestaciones de la misma subjetividad. Cuando así sucede, evidentemente la voluntad no se propone crear, pues carece de poder para ello y de dominio sobre la subjetividad, sea propia o ajena. Pero lo que sí puede es influir, y en ocasiones decisivamente, en ella. Con otras palabras, puede, a través de su eficiencia propia y directamente libre, ejercer una causalidad sobre la subjetividad misma, todo lo parcial e indirecta que se quiera, pero real. Esta peculiar flexibilidad, por así decir, de la naturaleza humana para con su propia libertad es un hecho en verdad sorprendente, que hace al hombre responsable de sí mismo y le dota a la vez de una dignidad que no tiene parangón en el resto del universo.

Pues bien, justo en esa medida en que el hombre es responsable de ciertos ámbitos de su subjetividad, por poder influir en ellos, puede decirse que a esos ámbitos alcanza la libertad, si bien de un modo indirecto; y por ello mismo, en esa medida también entrarán esas esferas y sus manifestaciones, a su modo y manera, en el reino moral. ¿Cómo puede actuar la voluntad sobre esos ámbitos, y cuáles son éstos en concreto?

La primera cuestión ha sido ya inicialmente respondida al atender a los modos de volición que Hildebrand nos ha señalado: la voluntad que toma postura y la voluntad que manda. Esas formas de volición libre, aplicadas a las vivencias de la propia subjetividad como sus objetos, son denominadas respectivamente por Hildebrand formas cooperadora e indirecta de la libertad²⁸. La primera consiste en tomar postura, mediante la aprobación o el rechazo de vivencias que encontramos ya existiendo en nuestra subjetividad (como cuando, por ejemplo, aprobamos la alegría natural ante un suceso afortunado, o rechazamos un movimiento espontáneo de envidia ante un éxito ajeno que nos desfavorece). La segunda forma de la libertad, la libertad indirecta, se endereza no ya a vivencias que existen en nuestro espíritu, sino más bien a crear las condiciones, en la medida de lo posible, para el surgimiento de nuevas vivencias que no está directamente en nuestro poder crear (tal es el

²⁸ Cf. *Ética*, p. 305 a 333. No es necesario apuntar la importancia que para la realización del carácter moral de la persona poseen estas consideraciones sobre el poder de nuestra voluntad. Volveremos más adelante sobre este asunto.

caso cuando, por ejemplo, trato voluntariamente de dirigir la atención de mi mente hacia sucesos beneficiosos, procurando así indirectamente que surja en mi espíritu un sentimiento de alegría o esperanza, y desaparezca, acaso, una conmoción de tristeza).

Como se ve, trátase, en realidad, más que de formas de libertad, de formas de su influjo y alcance. Pues en ambos casos el ejercicio es siempre de la voluntad libre en sentido pleno y directo, pero que alcanza y logra en otros campos cierto dominio que no es el de la pura y directa eficacia: sea cooperando con lo que ya existe, sea favoreciendo indirectamente, como preparando el terreno, el surgimiento de lo que no existe. De esta suerte, entonces, esas vivencias que existen o que podrían existir (en el primer y el segundo caso, respectivamente), han de considerarse en cierta medida responsables y libres, pudiendo ser también, por tanto, morales.

Tal vez podría darse en pensar que esas vivencias a las que sólo posterior, por así decir, e indirectamente alcanza la libertad, poseen por ello una relevancia menor que las acciones que producimos con el poder directo de la libertad. Pero tal pensamiento pierde fuerza si reparamos en que hay acciones plenamente libres cuya relevancia es mínima o ninguna; mientras que se dan vivencias en las que el influjo de la libertad es más parcial pero que, sin embargo, por su profundidad en la conformación del propio carácter o por su repercusión en otras esferas de la subjetividad, revisten una importancia sin duda elevada.

Pero vayamos ya con aquella nuestra segunda cuestión, que aclarará algo lo que venimos considerando: ¿qué ámbitos de la subjetividad se ven alcanzados, sea como fuere, por la libertad, por la volición libre?, y ¿hasta qué punto pueden llegar a ser moralmente importantes? Recorramos de nuevo el mapa psíquico de nuestra subjetividad.

Los fenómenos no intencionales se dan evidentemente en nosotros sin libertad, y tampoco se nos exige, de por sí, responsabilidad alguna de su acontecer. Ahora bien, en el caso (y en virtud de la unidad de la subjetividad no es esto infrecuente) de que esas tendencias y estados causaran, de forma directa o indirecta, vivencias moralmente relevantes, la virtualidad causal de esos fenómenos se reviste de importancia moral. Por ejemplo, si un estado vago de melancolía produce un sentimiento de tristeza que desemboca en una falta de agradecimiento o de alegría ante un bien que lo merece y exige, la dinámica causal de esa melancolía aparece como moralmente mala y perjudicial, de modo que percibimos el deber de anular en lo posible su eficacia. Puede actuar la libertad en este campo, por tanto, sobre todo en su forma cooperadora.

Si consideramos ahora las vivencias receptivas, advertimos que respecto de ellas la libertad juega un papel indirecto no pequeño, en tanto que podemos preparar nuestra subjetividad para recibir de una manera u otra, que se percibe como más o menos adecuada, el objeto en cuestión. Así, somos responsables de preparar nuestra inteligencia para comprender ciertas verdades, acaso relevantes para el desarrollo de nuestra vida moral. Igualmente, debemos hacer lo posible por hacernos sensibles para sucesos ante cuya importancia, quizá también moral, no debemos sentirnos ajenos. Ciertamente, sobran testimonios de la experiencia según los cuales no pocas faltas de comprensión y de sensibilidad no carecen de culpa moral, aunque su voluntariedad y la posibilidad de su remoción no sean inmediatas. Hay que decir que, de entre las clases de vivencias receptivas, es la del ser afectados la que puede llegar a tener mayor importancia moral, debido a su tema específico y a que en ella participa la subjetividad de un modo más pleno y profundo.

Llegando ya a la esfera de las respuestas, dando ya por sentado que la clase de las volitivas ostenta el grado de libertad más directo, vimos que esa libertad alcanza también, por su forma cooperativa o indirecta, a las otras clases de respuestas. Alcanza, en efecto, a dichos fenómenos en cuanto que nuestra voluntad puede sancionar ese modo vivencial de referirse a un objeto. Ello adquiere, además, un singular relieve si se trata de respuestas sobreactuales, pues aunque a ellas la libertad sólo llegue de modo indirecto y la modificación de esas respuestas sólo pueda producirse de modo paulatino, estas vivencias calan más profundamente en la persona y conforman su auténtico carácter.

Así, por ejemplo, ante un juicio precipitado sobre una persona, se me presenta el deber de rectificar; y si se trata de un modo de juzgar arraigado, debo cultivar un hábito de prudencia y de las demás llamadas virtudes intelectuales. Igualmente, cuando brota en mí un movimiento de ira por una diferencia de carácter con otra persona, debo decidir libremente si secundar y ceder a la causalidad espontánea que desembocará probablemente en una respuesta de odio, o si detener ese influjo causal rechazando el efecto del odio sugerido. Y, asimismo, si es algo que sucede de modo acostumbrado, habrá que emprender la tarea de modificar poco a poco ese carácter irascible cultivando la virtud de la mansedumbre, de suerte que, aunque de modo indirecto, realmente puedo influir en la progresiva desaparición de esas respuestas afectivas espontáneas.

Advirtamos, por último, un hecho del todo importante para una cabal comprensión de la vida moral humana: y es que no faltan respuestas teóricas ni afectivas en una dependencia muy estrecha

con la voluntad y con un elevado valor moral; piénsese en el asentimiento por confianza o por fe, para el primer caso, o en respuestas de agradecimiento o de arrepentimiento, para el segundo.

Pensamos que con este análisis queda suficientemente delineado –dentro del carácter esbozado que preside este trabajo– un mapa útil de las vivencias de la subjetividad humana, habiéndose iluminado, además, las notas de ellas más relevantes por lo que toca a la determinación de las vivencias propiamente morales. No se olvide, sin embargo, como se señaló al inicio, que no todas las vivencias libres son por ello solo morales, sino tan sólo algunas en las que percibimos cualidades de ese género. La índole específica de los fenómenos de la vida propiamente moral está, entonces, aún por determinar. De ello trataremos en el capítulo siguiente, pues más no es fácil hacer desde el sólo ámbito de la subjetividad. Si acaso cabe decir que el conjunto de vivencias propiamente morales son las que pueden describirse como meritorias o culpables, dignas de aprobación o de reprobación; las que porten, en definitiva, valores específicamente morales. Con todo, dejemos constancia de que en las consideraciones precedentes han pretendido incoarse numerosas sugerencias acerca tanto del valor moral en sus diversos portadores posibles, como de la tarea moral que el hombre puede y debe llevar a cabo.

2. Naturaleza tendencial y teleológica de la subjetividad humana

La razón de este apartado es la necesidad de añadir a lo apuntado antes bajo la denominación de tendencias teleológicas algo importante y de mayor profundidad. Y esta necesidad la tenemos por tal porque muchos filósofos han sostenido que existen auténticas tendencias teleológicas en la esfera de los fenómenos intencionales. Es más, han llegado con frecuencia a sostener que toda la vida consciente, también por tanto la moral, está marcada por un carácter teleológico. Esta tesis es de tal alcance que no puede dejarse sin respuesta, más aún si consideramos que su solución positiva acarreará importantes consecuencias para la vida moral. En efecto, si nuestra entera subjetividad posee una naturaleza tendencial teleológica, será del todo capital para la ética filosófica determinar en lo posible la dirección de esa tendencia, o, lo que es lo mismo, el fin

al que se dirige, pues a ese dinamismo estará sometida la misma vida moral²⁹.

Atendamos, pues, a la primera cuestión. El verdadero problema que nos importa aquí es si existe o no una teleología en la vida intencional; primero, porque es ese ámbito el relevante para la vida moral, y segundo, porque la existencia del carácter teleológico de los fenómenos no intencionales parece más patente a la luz de las reflexiones de la Filosofía de la naturaleza. Mas, ya dentro del campo de lo intencional, parece de entrada más adecuado localizar la índole teleológica en los fenómenos de respuesta, más bien que en los receptivos, pues parece más claro que sea en ellos donde se dé una dirección que parta del sujeto y se encamine hacia un fin.

Pues bien, como sabemos, es característico de los fenómenos de respuesta el darse según un modo intencional que se contrapone a un opuesto: en las respuestas teóricas afirmamos o negamos un contenido, en las volitivas queremos la existencia de un estado de cosas o su aniquilación, en las afectivas amamos algo o lo odiamos. Algo similar observamos desde la caracterización de los fenómenos como superiores: o son correctos o son incorrectos. Y si nos fijamos en esta peculiaridad, observamos que en esas relaciones de oposición de fenómenos hay unos que se presentan patentemente como preferibles a sus opuestos. En efecto, las respuestas positivas lucen como en principio deseables a las negativas: la afirmación frente a la negación, la volición creadora frente a la aniquiladora, el placentero deseo frente al doloroso rechazo, y también, con más fuerza aún, toda respuesta correcta o debida frente a la incorrecta. Basta releer los párrafos de Brentano antes citados para ilustrar esta tesis.

Pero, además, y es esto lo decisivo aquí, la positividad de esas respuestas, puesto que éstas no son sino modos en que el sujeto toma postura ante el objeto, constituyen para la misma subjetividad un modo de crecimiento y acercamiento hacia el objeto en cuestión. La subjetividad se enriquece y desarrolla cuando vive ese género de respuestas; se goza en ellas. Y ese enriquecimiento y desarrollo se produce en la forma de una cierta unión con el objeto al que se responde, una cierta participación en él. Pues bien, no en

²⁹ Para todo este asunto resultan enriquecedoras las reflexiones de Millán-Puelles, en *La estructura de la subjetividad*, p. 203 a 222, y en *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 476 a 511. Por lo demás, puede parecer pretencioso despachar en unas páginas nada menos que uno de los rasgos definitorios de la naturaleza humana, pero el objetivo aquí no es sino ofrecer una luz genérica sobre lo que creemos que puede ayudar a hilvanar la reflexión moral.

otra cosa consiste la índole tendencial de un proceso. Tenemos aquí, en efecto, un auténtico proceso o movimiento: el desarrollo efectivo de una subjetividad que por su mismo modo de ser está inevitable y continuamente respondiendo a la realidad que se le presenta; proceso que está orientado realmente en una dirección deseable que la perfecciona, frente a su contraria, que la aísla y empobrece. Y aunque es más patente esta naturaleza teleológica de la subjetividad en los fenómenos de volición, no aparece en menor medida la misma característica en las respuestas teóricas y afectivas, y en los fenómenos correctos de toda índole. ¿Quién negará que el conocimiento, el gozo y las vivencias que nos parecen correctas o debidas enriquecen al hombre?, ¿y que el error, el dolor y lo que no debe ser lo degradan y separan de la realidad?

Ahora bien, en tanto que crecimiento deseable, adviértese mejor ahora que no sólo en las respuestas, sino también en las vivencias receptivas, e incluso en los meros estados, encontramos este carácter tendencial en la medida en que un tipo de fenómenos es, para la subjetividad, deseable a su opuesto. Un mero estado de placer es indudablemente preferible a un mero estado doloroso en general; alcanzar una clara percepción es mejor que no llegar a poseerla; y, más claramente, es preferible ser afectados por algo bueno que por algo malo. (No es éste el lugar para exponer una tabla de fenómenos de la subjetividad según su rango de preferibilidad, algo desde luego muy interesante para la axiología).

Verdaderamente, entonces, puede hallarse en el entero universo de la subjetividad una índole tendencial. Y como tal, la subjetividad es entonces realmente teleológica, pues es evidentemente imposible que se dé una tendencia si lo que tiende no se dirige a un fin, por la sencilla razón de que todo lo que se mueve, se mueve hacia un fin³⁰. Toda la subjetividad está surcada por esa teleología; toda ella se orienta hacia fines, consciente o inconscientemente, genérica o específicamente, según el tipo de vivencia de que se trate. Y ello nos sitúa ante la segunda y en realidad crucial cuestión: ¿qué fines, si es que son varios, son esos?, o lo que es lo mismo, ¿en qué dirección la subjetividad busca crecer?

Una respuesta a estas preguntas ya se ha dado: la subjetividad se enriquece con –o tiende por naturaleza a– todo género de objetos que merezcan las contempladas respuestas preferibles, esto es, las positivas, y, desde otra categorización, las caracterizadas como correctas. Todo aquello que sea referente de una de esas respuestas perfeccionará a la subjetividad, será un fin adecuado para ella; y

30 Cf. Millán-Puelles, voz “Causa final”, en *Léxico filosófico*, p. 112 y 113.

evidentemente, cuanto mejor sea la respuesta, el objeto referido será fin de modo más pleno. Por tanto, lo verdadero, lo bueno, lo gozoso y lo correcto, en sus respectivos grados máximos serán los fines auténticamente deseables de la subjetividad humana. No a otra cosa que a la conjunción de todo ello se ha dado siempre el nombre de felicidad, señalándola como el verdadero fin del hombre.

Pero, ¿no es esto –acaso pregunte alguien– excesivamente vago y, por ello, poco válido para la vida práctica que es de lo que se ocupa al fin y al cabo la moral? Esta perplejidad refleja a veces una actitud superficial, pero también en alguna medida está ciertamente justificada. Es, por tanto, necesario algún esclarecimiento ante esa razonable perplejidad. Y dicho esclarecimiento se logra, pensamos, si atendemos brevemente al sentido según el cual se habla de fin.

Fin es aquello que atrae u orienta efectivamente un movimiento de una cosa. Entre el fin y el sujeto que hacia él se mueve se establece una relación causal doble e inversa. Desde el fin, se comporta éste como causa final, atractiva, del movimiento en cuestión; desde el móvil, su actividad es la causa eficiente, productiva, del fin.

Ahora bien, según sea el modo de atracción del fin, o paralelamente de actividad u orientación del móvil, puede hablarse de distintos tipos de fines. Así, a lo que orienta un proceso natural, o lo que se mueve por su misma naturaleza, lo llamamos fin natural. Los fines naturales, entonces, son aquéllos que posee el móvil por su propia naturaleza; se encuentra con ellos al encontrarse con su mismo modo de ser; están dados en su misma causa formal que le constituye e identifica. Es en este ámbito donde hablamos de tendencias teleológicas, y encontramos éstas, por tanto, en todo ser, pues todo ser posee una causa formal y una capacidad de acción hacia alguna dirección³¹. Cada ente tendrá, así, como fin natural la realización de lo impreso como incoado en su causa formal.

Entre esos movimientos naturales encontramos el crecimiento, los procesos químicos orgánicos e inorgánicos, etc. En cambio, hay en algunos seres otro género muy diverso de movimientos: los caracterizados como libres. En éstos la actividad no está dirigida de antemano por la naturaleza, sino que procede de la libre elección voluntaria, de modo que la voluntad convierte para sí misma en fin un estado de cosas posible. A los fines de ese género de actividad los llamamos fines de la voluntad o fines libres (como cuando un hombre decide tomar tal o cual alimento, o dar un paseo en lugar de leer el periódico, o perdonar frente a la tentación de devolver un agravio, etc.)

³¹ Cf. Millán-Puelles, voz “Causa final”, en *Léxico filosófico*, p. 114 y 115.

Pues bien, la peculiar constitución ontológica del hombre hace que su subjetividad participe de esos dos géneros tan diversos de movimientos. En efecto, poseemos una naturaleza dada, un modo de ser, una esencia y causa formal específica, y según ella nos encontramos con tendencias teleológicas hacia fines naturales. Pero esa misma naturaleza posee la capacidad de actuar libremente; a esa misma subjetividad humana pertenece el proponerse a sí misma fines libres. Tal es esa pertenencia que incluso hay ciertas tendencias que únicamente pueden satisfacerse si se asumen en el reino de la actuación libre. De manera que, entonces, toda actividad humana está orientada naturalmente y a la vez una región de ella debe regirse por fines elegidos libremente³². Ahora bien, ¿es esta mezcla de voliciones y fines posible?, ¿no constituye esto una mengua de la libertad?, y ¿cómo puede ser la felicidad único fin del hombre en dos sentidos tan diversos?

Respecto a la posibilidad de la conjunción en un solo ser de un fin natural y un fin libre, hay que responder de modo tan afirmativo como cuando reconocemos que la subjetividad humana consiste en una suerte de síntesis de naturaleza y libertad³³. Si el hombre posee una naturaleza dada y es a la vez libre, no puede dejar de tener un fin natural y a la vez un fin libre. Y ciertamente, sin ningún reparo ni resignación, hay que afirmar que ello constituye una limitación de la libertad. La libertad humana no es absoluta: está limitada e incluso determinada por la naturaleza. No somos enteramente dueños y arquitectos del desarrollo de nuestra subjetividad, por la sencilla razón de que no la hemos creado, no nos la hemos dado a nosotros mismos, sino que nos hemos encontrado con ella, poseyéndola fácticamente tal como es y tal como tiende³⁴.

Mas nos parece que la perplejidad antes referida comienza a resolverse cuando nos fijamos en que en el hombre el dinamismo tendencial dado, natural, se diferencia del libre no sólo en su modo de causación y desarrollo, sino también en la manera de tener ante sí el fin. La tendencia natural de la vida intencional de la subjetividad humana se dirige genéricamente a su fin, o también –forzando algo el lenguaje–, se dirige a un fin genérico. Mientras que las vivencias libres, en la medida y sentido que lo sean, tienen por objeto el fin de modo específico y concreto. Así, pues, el fin natural es la felicidad genérica, y el fin libre consiste en aquello

³² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1, ad. 1. En este sentido se acuñaron las expresiones “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”.

³³ Como gusta decir en sus obras Millán-Puelles.

³⁴ Cf. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 410 a 417.

que en concreto cumpla y llene lo concebido vagamente en la idea de felicidad. De esta suerte, los dos modos de finalidad no se suplantán ni contraponen, sino que, por el contrario, se necesitan uno al otro. Sin el fin genérico natural, en efecto, faltaría dirección e impulso a la voluntad libre para la búsqueda de su desarrollo, y faltaría también plenitud y satisfacción una vez logrado el fin; pero sin los fines concretos libres sucesivamente propuestos, sería imposible la realidad de ese desarrollo paulatino, ni por supuesto la actualización de la más sublime de las capacidades humanas que supone el ejercicio de la libertad.

Esta reflexión ilumina algo –nos parece–, ciertas discusiones en las que los filósofos morales en ocasiones se han enzarzado. Nos referimos, en concreto, a la discusión acerca de si el hombre posee un fin último determinado o no, y a la que, dependientemente de la anterior, se pregunta si la vida moral humana consiste en la sola elección de los medios para llegar al fin último o también en la elección misma de dicho fin.

Mediante la delimitación trazada entre fin natural o genérico y fin libre o específico (o como se dice en el tomismo, fin último objetivo y fin último subjetivo³⁵), puede decirse que el hombre posee dado por naturaleza un fin en el primer sentido, pero no en el segundo. Es decir, tendemos necesariamente a la felicidad, pero elegimos libremente los objetos que den contenido a esa aspiración genérica en nosotros. Del mismo modo, debe decirse que la vida moral consiste en la sola elección de medios si concebimos el fin únicamente según el primer sentido, pero también en la elección del fin último entendido éste conforme a la segunda acepción³⁶.

³⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, I-II, q. 1, a. 7, c. Millán-Puelles encara la cuestión del fin último del hombre advirtiendo que puede enfocarse el problema desde tres puntos de vista: el de la teología, el de la psicología y el de la ética.

³⁶ Hildebrand discute con Aristóteles en este punto. El alemán achaca a Aristóteles, de modo algo simplista, a nuestro parecer, la posición según la cual sólo cabe la elección de medios (cf. *Ética*, p. 67 y 296 a 304). Sin embargo, no puede decirse que Hildebrand no conozca correctamente lo significado por Santo Tomás con su distinción entre los dos sentidos de fin último; véase, por ejemplo, el siguiente texto: “Aunque es verdad que ‘todo hombre persigue por naturaleza la felicidad’, es erróneo aceptar que todos deseen subjetivamente la misma felicidad”, *Ética*, p. 302. Así las cosas la discrepancia de Hildebrand únicamente se apoya en el acento que pone en el carácter analógico del concepto de felicidad, reconociendo en ella tres sentidos según sus tres categorías fundamentalmente diferentes de lo positivamente importante o bueno.

Otro asunto es, ciertamente, y de la mayor importancia, la determinación de lo que realmente cumpla las notas del fin último natural, esto es, aquello que ontológicamente corresponda de modo cabal a la tendencia genérica natural. A dicha determinación puede llegarse de varias maneras, que sin reparo alguno se complementan. Así, desde una perspectiva axiológica, por así decir, la determinación consistirá en la suma verdad y el sumo bien, por ser lo que realiza plenamente las aspiraciones naturales de la subjetividad; desde una perspectiva más marcadamente metafísica, ese fin estará dado por la causa de la naturaleza humana misma, o sea, por el Creador, que ha dado al hombre en y con su esencia la dirección teleológica, y que no puede ser sino Él mismo, al no poder existir causa última alguna fuera de Sí. De cualquier manera llegamos, por consiguiente, a que el fin último que debemos escoger, y perseguir por medio de cualesquiera otros, es uno sólo: Dios. Pero, que lo escojamos de hecho, que lo hagamos para nosotros fin libre, que acertemos en la elección de la dirección concreta que damos a aquella tendencia genérica: todo ello es, en definitiva, el poder de la libertad, su grandeza y su riesgo.

IV

LA RELACIÓN ENTRE EL MUNDO DE BIENES Y DEBERES Y LA SUBJETIVIDAD HUMANA

Después de haber delineado –en unas líneas muy generales pero esperamos útiles–, la tipología de bienes y de deberes, de una parte, y la índole de la subjetividad humana en su compleja diversidad receptiva y reactiva, de otra, pretendemos incoar el estudio de las relaciones que aparecen entre aquellos bienes y deberes y estas nuestras formas de comportarnos frente al mundo. En esa relación vemos, como esperamos mostrar, el nervio de la vida moral humana¹.

1. La recepción y respuesta a los bienes

Comencemos por lo referente al mundo de los bienes, y tomando como guía principal la división entre vivencias receptivas y vivencias de respuesta, atendamos en primer lugar al modo receptivo de la subjetividad.

a) *La recepción de bienes*

Así, pues, la pregunta es ahora: ¿cómo nuestra subjetividad se hace auténticamente cargo de un bien como tal? o, lo que es lo mismo, desde el lado de los bienes, ¿cómo nos impresionan los bienes cuando realmente penetran, por así decir, en nuestro interior? Mas, como vimos ya que hay dos formas fundamentales de receptividad, una teórica y otra afectiva, la cuestión se traduce, entonces, en la siguiente: ¿cuál de esas formas es la que adopta nuestro espíritu al tener algo por bueno?; y si son las dos, ¿en qué relación se encuentran entre sí?

¹ Tomamos esta idea también de Hildebrand, quien sitúa –a nuestro entender– en el núcleo de toda su reflexión sobre la moralidad la noción de respuesta al valor. Este modo de concebir la moralidad nos parece sugerente y rica, aunque evidentemente es una manera posible, entre otras, de enfocar la argumentación.

La primera parte del problema tiene ya una primera solución atendiendo a lo expuesto anteriormente al hablar de los bienes. En efecto, lo característico de éstos es poseer la nota de la importancia, sea sólo subjetivamente satisfactoria o valiosa en sí. Tener algo por bueno significa tenerlo por importante; tener algo por bueno en sí, por valioso, es tenerlo por importante en sí mismo. Y esa nota de la importancia, veíamos, se halla caracterizada por la peculiaridad de ser capaz de motivar afectivamente nuestra subjetividad, de suerte que gracias a ello conocemos aquélla. La conciencia de lo bueno como bueno no puede ser nunca una conciencia meramente teórica, pues ésta no se hace cargo de apetitibilidad que caracteriza a lo bueno, ni se siente motivada hacia ello. Si recordamos los ejemplos citados arriba en los que se mostraba la comparación entre objetos tenidos por neutrales (como las verdades matemáticas) y otros que espontáneamente teníamos por buenos (como el elogio o el acto de perdón), comprendemos en seguida que en nuestra conciencia de lo bueno se halla implicada actualmente, o al menos siempre de modo primigenio, una receptividad afectiva. La negación de ello parece contradecir nuestra experiencia más inmediata.

No se piense con ello, sin embargo, en que siempre que nos hagamos cargo de un bien, debemos experimentar una afección sensible, en el sentido corriente de este término². Como trató de dejarse claro en el capítulo anterior, el carácter afectivo de nuestras vivencias es de índole diversa dependiendo de diferentes factores, el más decisivo de los cuales es la categoría de bien recibido. Al referirnos ahora sólo a las vivencias receptivas afectivas –las que Hildebrand llamaba del ser afectados– podemos constatar, por un lado, que algunas de ellas se viven inseparablemente unidas a una conmoción sensible, mientras que otras no, y aun algunas pueden conmovernos sensiblemente unas veces pero no otras. Es éste un asunto de no poco interés para la psicología y para la ética misma, pero lo que más nos interesa, de momento, es registrar otro hecho. Se trata de que en algunas vivencias del ser afectado está entañada la conciencia, frente a otras vivencias donde falta, de que esa determinada afección es provocada por algo esencial del objeto; el modo afectivo que realmente se hace cargo de la bondad del objeto; el lugar y modo que ese bien pide ocupar en nuestro espíritu; en definitiva, la verdadera voz con que el objeto nos llama. Sin embargo, esa conciencia permanece oculta e implícita, vaga y latente,

² Con gran lucidez y finura examina Hildebrand los modos de la afectividad humana en *El corazón*, Edic. Palabra, Madrid 1997, trad. de Juan Manuel Burgos (*Über das Herz*, Regensburg 1967).

hasta que no se vive y reflexiona sobre la respuesta que espontáneamente sigue a ese ser afectados.

Ahora bien, sería igualmente errado dar en pensar, acaso por la insistencia en la peculiaridad de nuestro ser afectados, que la única forma de receptividad de los bienes es afectiva, sin participación alguna del entendimiento o facultad teórica. Así parecen haberlo concebido filósofos tan diversos en otros puntos como Hume y Scheler. De esta forma, dice este último: “hay una forma de experiencia cuyos objetos están completamente cerrados al ‘entendimiento’; respecto de ellos el entendimiento es tan ciego como el oído y la audición lo son para los colores; pero es una forma de experiencia que nos conduce a *auténticos* objetos efectivos y a un eterno orden entre ellos, precisamente los *valores*, y a una jerarquía que entre ellos se da”³; y también: “El corazón tiene sus razones, ‘las suyas’, de las cuales el entendimiento nada sabe y nada puede saber; y tiene ‘razones’, es decir, evidencias objetivas sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos”⁴.

Y decimos que esta postura no puede ser la correcta, porque la exclusión de la actividad del entendimiento impide por completo dar razón de ciertos aspectos esenciales de nuestra conciencia de lo bueno. A saber, el mismo carácter consciente, la forma misma de la vivencia, tiene como condición de posibilidad un entendimiento que tenga ante los ojos el fenómeno que acontece. Y que acontece, por cierto, de modo intencional, esto es, como dirigido a un objeto que no es él mismo. Además, nuestra conciencia de lo bueno, como vimos, conlleva añadida la conciencia de ciertas propiedades psicológicas y lógicas. La más relevante que para nuestro objetivo hemos estudiado es la peculiar relación en que se encuentran el objeto en cuanto motivante y el sujeto en cuanto motivado. En unos casos, recordémoslo, el peso de la relación de fundamentación caía del lado del sujeto, y hablábamos así de los bienes sólo subjetivamente satisfactorios, y en otros se inclinaba decisivamente hacia el lado del objeto, tratándose entonces de auténticos bienes en sí. Correlativamente, la vivencia práctica, volitiva o afectiva, sería ciega, en el primer caso, y correcta, en el segundo. Pues bien, esas relaciones y sus respectivas notas distintivas, tanto del objeto como de la afección misma, es algo que si bien puede vivirlo nuestra facultad emotiva, el verlo y discriminarlo compete a la facultad intelec-

³ Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Zweit. Teil, München 1966, p. 261.

⁴ Scheler, *Ordo amoris*, p. 55.

tiva. No se ve, más en concreto, según veíamos, cómo podríamos propiamente vivir un bien en sí o un valor, con la convicción que entraña dicha vivencia de que cualquier sujeto que considere tal objeto debe tenerlo también por bueno, sin la participación del entendimiento, pues es éste a todas luces necesario para albergar semejante convicción.

Hay, pues, sin duda, una simbiosis de receptividad teórica y afectiva en nuestra conciencia de lo bueno. Así lo expresa Millán-Puelles: “Sin hacer ningún uso de la facultad de entender no es posible advertir la diferencia existente entre un valor y el sentimiento respectivo”, y tampoco –añadimos nosotros evocando a Brentano– entre un sentimiento ciego y uno correcto, pues aunque esa corrección sea emotiva, advertirla y distinguirla, notarla, es una actividad cognoscitiva, “y es ésta una diferencia de la que todo hombre se hace cargo, aunque acaso no sepa definirla. (...) Los valores morales más fundamentales y genéricos son objetos que, en virtud de su propia esencia, requieren, para presentarse, unas vivencias en las cuales la intelección y el sentimiento están ligados entre sí, pero sin dejar de ser distintos”⁵.

Resulta evidentemente ridículo y artificioso figurar un proceso cronológico de nuestra recepción de lo bueno. Pero pueden señalarse los elementos, por así decir, receptivos que intervienen según cierto orden psicológico. De este modo, podríamos hablar de que, en primer lugar, nuestra conciencia recibe teóricamente un objeto, según la teoría general de la percepción y la aprehensión humanas. Después, aunque aquí más quizá que en ninguna otra parte deberíamos decir simultáneamente, nos sentimos afectados por él, en el sentido descrito más arriba. Si dicha afección es positiva, es entonces cuando lo hemos comenzado, aún confusamente, a vivir como bien.

Como vivencia receptiva afectiva de un objeto, es esa una vivencia consciente, es decir, vivida en presencia de la conciencia, del entendimiento. Es éste, además, como facultad de discernimiento y objetivación, el que discrimina de qué tipo de afección se trata, atendiendo a las notas que ésta muestra. Y es también el entendimiento, a la luz del examen de esas notas, quien cae en la cuenta del tipo y categoría de bien ante el cual nos encontramos. Mas para lograr una conciencia explícita y cierta de ello, la facultad intelectual examina también la respuesta que espontáneamente despierta en la subjetividad la receptividad del objeto en cuestión.

⁵ *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 104 y 105.

Tal vez fuera posible para alguien vislumbrar aquí, de nuevo, una suerte de subjetivismo relativista, según el cual, como nuestro conocimiento del bien se fundamenta en el conocimiento de nuestra afección o motivación, lo conocido como bueno dependería esencialmente de este nuestro estado psíquico. Pero esta sospecha se revela infundada por varios motivos. El primero de ellos ya se señaló cuando se hizo notar, al discutir aquí por vez primera el relativismo, la ambigüedad del término “subjetivo”. El segundo, que importa más ahora y que sirve para completar aquella inicial discusión, es recordar que al hablar de fundamentación cabe distinguir netamente entre fundamentación gnoseológica y fundamentación ontológica; o bien, con otras palabras, entre *ratio cognoscendi* y *ratio essendi*. Pues bien, en virtud de esta segunda diferencia decimos que la *ratio cognoscendi* de lo bueno es nuestra inclinación hacia ello, pero que lo que se nos revela a través de esa *ratio* es justamente que lo tenido por bueno es la *ratio essendi* de esa nuestra inclinación. No es otra cosa lo que se ha querido afirmar al expresar que conocemos nuestra relación afectiva con lo bueno y, simultáneamente, que el peso y razón de la importancia cae por entero del lado del objeto.

Hildebrand lo expresa con las siguientes palabras: “Así, pues, podemos decir, por consiguiente, que tanto el valor como lo sólo subjetivamente satisfactorio pueden deleitarnos. Pero es precisamente la ‘naturaleza’ de este deleite la que revela claramente la esencial diferencia entre estas dos clases de bienes”. He ahí el *ordo cognoscendi*; a continuación, recogiendo de nuevo un texto ya citado, veamos el *ordo essendi*: “El valor es aquí el ‘principium’ (lo determinante) y nuestra felicidad el ‘principiatum’ (lo determinado), mientras que en el caso de lo subjetivamente satisfactorio, nuestro placer es el ‘principium’ y la importancia de lo agradable o lo satisfactorio del objeto, el ‘principiatum’”⁶.

Hemos pretendido dejar expuesta la relación fundamental que encontramos entre el componente racional y el afectivo de nuestra recepción de lo bueno. Cuando nos ocupemos, en el capítulo siguiente, de nuestro conocimiento moral, y del de los bienes como su presupuesto, desde una perspectiva más refleja, por así decir, nos detendremos en los diversos modos que esa relación fundamental puede adoptar, así como los obstáculos que, debido la peculiar naturaleza de tal simbiosis, pueden presentarse para el conocimiento de lo bueno.

⁶ Hildebrand, *Ética*, p. 45.

b) *La respuesta a bienes*

Toca ahora reflexionar sobre aquellas vivencias que consisten en responder a los bienes, en reaccionar ante ellos, en contestar a su reclamo. Respondemos sin duda, en efecto, a los bienes; es de su índole, y de la nuestra, el no dejarnos indiferentes ante ellos. Ahora bien, nuestra respuesta a los bienes puede ser diversa, como muestra la experiencia; y ello desde distintos puntos de vista, que nosotros aquí simplificamos ahora en dos fundamentales.

Atendiendo a la cualidad que primeramente muestran las respuestas, percibimos que, en distintas ocasiones, respondemos de diferente manera a bienes del mismo tipo (como cuando unas veces nos preocupamos de una persona enferma y otras nos despreocupamos, desviando la atención hacia intereses egoístas). Pero también advertimos, por otro lado, una diversidad de respuestas derivada de la diversidad de la naturaleza de los bienes en juego (así, habitualmente no respondemos de la misma manera, ni pensamos que es normal hacerlo, ante una sabrosa comida, por ejemplo, que ante una obra de arte, o que ante la salud de una persona).

En estos sencillos ejemplos han aparecido dos importantes distinciones que serán capitales para la investigación psicológica y moral. La primera alude a la simple oposición entre una respuesta positiva y otra negativa frente al mismo objeto. La segunda consiste en distinguir categorías de respuestas, paralelamente a las categorías de bienes; y así como los bienes aparecen jerarquizados, también se muestran así las categorías de respuesta. Es más valiosa una respuesta a un bien en sí (como es la preocupación por la salud de alguien), que la respuesta a un bien sólo para mí (como es la degustación del pastel de chocolate). Se trata de respuestas esencialmente distintas por referirse a bienes esencialmente distintos, pero tal es la unidad de la vivencia, como fenómeno que contiene su modo de referirse a algo y el algo referido, que ella misma porta una nota que la caracteriza de modo intrínseco. Precisamente en virtud de esa nota o propiedad hablábamos antes de respuestas ciegas o inferiores y evidentes o superiores. Mas nos encontramos aquí ante una jerarquía no sólo formal, sino también material. Es decir, no sólo distinguimos respuestas ciegas y respuestas correctas en virtud de su modo de relación con el objeto, sino también, dentro de las últimas, una jerarquía categorial, no gradual, en razón de la materia de los bienes en cuestión. Así, la respuesta de admiración dirigida a una obra de arte y aquella por la que atendemos a una persona enferma, u otra en la cual admiramos su virtud, son respuestas de género a todas luces diverso.

Y esta consideración nos pone de cara a una diferencia más fundamental y general que puede establecerse entre las respuestas por su relación a los bienes referidos. Dicha diferencia es la que nos permite hablar sencillamente de respuestas adecuadas o inadecuadas al objeto, o, en otra expresión, de respuestas correctas o incorrectas. En efecto, no es difícil encontrar en nuestra experiencia casos en los que una determinada respuesta no nos parece que se corresponda, por así decir, con el objeto, o mejor, con lo que el objeto pide. En estos casos censuramos y desaprobamos tal respuesta; decimos de ella que es inadecuada, incorrecta. Ahora bien, esta desavenencia puede venir de dos lados, justamente en virtud de los aspectos antes distinguidos en la naturaleza de las respuestas. Esto es, una respuesta puede presentarse como disconforme a su objeto, bien por tratarse de una respuesta de signo contrario al de la respuesta que el objeto pide y merece (como cuando alguien se entristece por un bien ajeno), bien por tratarse de una respuesta que pertenece a una categoría distinta de la que corresponde al bien en cuestión (como cuando nos interesamos, por ejemplo, por una persona en la forma de un bien sólo para mí, respondiendo con un agrado semejante a aquel con el que respondemos a una buena comida, e incluso ante una excelente obra de arte; o, a la inversa, como cuando amamos el dinero, por ejemplo, con una entrega sólo digna de un bien absoluto)⁷. Raramente se da, nótese, la combinación de ambos modos de discordancia.

Una precisión es importante aquí, y es la siguiente: mientras todo bien, por pertenecer a una categoría determinada, exige una también específica categoría de respuesta, no todo bien exige una respuesta de un signo determinado. Es decir, el primer modo de discordancia o inadecuación no siempre se da. O con palabras más sencillas, mientras que todo bien exige ser querido o deseado en su nivel categorial, los que pertenecen a la escala inferior de esa jerarquía no piden un modo positivo o uno negativo de respuesta. En efecto, hay ciertos bienes a cuya naturaleza no pertenece exigir una respuesta positiva o negativa. Tales son los bienes de categoría inferior, los bienes sólo para mí (como vemos, por ejemplo, en los gustos culinarios: no exigimos a nadie que sienta agrado por el chocolate, ni pretendemos tener razón o hacer más justicia a cierta

⁷ Resulta interesante apuntar aquí que la acción incorrecta, que será moralmente mala, es entendida de este modo por Hildebrand, esto es, como respuesta a un bien desde una categoría diversa a la que le corresponde, y no, como piensa Scheler, con quien aquél discute en este punto, como una preferencia incorrecta de lo inferior sobre lo superior. Cf. Hildebrand, *Ética*, p. 370 y 371.

fruta porque nos guste o disguste). En este campo reinan los sentimientos ciegos ya estudiados, que no se presentan de entrada ni como correctos ni como incorrectos.

2. La recepción y respuesta a los deberes

Dirijamos la mirada ahora a nuestra relación con esa otra región del universo moralmente relevante que son los deberes. El fenómeno del deber es algo originario, tan originario como lo es el carácter valioso de lo bueno en sí. Algunos objetos o estados de cosas se nos presentan como debiendo ser, debiendo continuar su existencia o venir a ella. Desde luego, todo lo valioso presenta esta peculiar nota de lo debido. Es algo perteneciente al objeto, a su constitución metafísica; algo, por tanto, previo a su recepción y a la respuesta que a ello demos⁸. Pero la cuestión ahora es ¿de qué modo recibimos o captamos los deberes?, y para dilucidarla nos será útil alumbrar, más de cerca de lo que ya se hizo y de nuevo de la mano de Hildebrand, la naturaleza del deber⁹.

En primer lugar, se ve con evidencia que es propio de los deberes el dirigirse directa y primordialmente a la voluntad, tanto para que tome postura ella misma como para que ordene determinados actos encaminados a la consecución del objeto del deber. Pero ese dictado a la voluntad puede contener dimensiones diversas: a saber, una material y otra formal¹⁰. Y esta diferencia, aun siendo la que se da entre dos modos de mirar el deber, dos caras de la obligación moral, es esencial con respecto a nuestra recepción y respuesta a lo debido. En la primera se trata del deber ser que mana del objeto mismo en cuanto valioso, de la obligación o exigencia entrañada en su naturaleza. Así, por ejemplo, la voz con la que un acto de justicia reclama ser realizado, o la que percibimos con la sola mención de la tortura diciéndonos que no debe ser. La segunda de esas dimensiones del deber no siempre se da, sin embargo. Es aquélla que percibimos como proveniente de un acto previo que ha creado la vinculación propia del deber. Esta dimensión del deber es formal porque recibe su fuerza vinculante de dicho acto, y no directa ni

⁸ Cf. Hildebrand, *Moralia*, p. 407 a 412.

⁹ Cf. para ello, en lo que sigue, Hildebrand, *Moralia*, p. 413 a 430.

¹⁰ Hablamos aquí tal como lo hace Hildebrand en el lugar citado, y no de la distinción que se mencionaba en el capítulo segundo entre la materia del deber (el objeto debido) y la forma del deber (su carácter vinculante).

inmediatamente, ni siempre tampoco, de la materia del objeto debido. El ejemplo arquetípico de las obligaciones formales son las promesas, pero también hay que contar aquí la entera esfera del derecho positivo; en general, los actos que crean vinculaciones por ellos mismos son actos sociales o la promulgación de algo por una autoridad.

Las posibles categorías de deberes, según esta diferencia, podrían deslindarse de la siguiente manera: deberes materiales simplemente (lo debido en razón de sí mismo pero no mandado expresamente por nadie, aunque implícitamente lo sea por su Hacedor), deberes materiales y formales (algo que materialmente es debido y que además ha sido promulgado como obligatorio), y deberes formales y sólo remotamente materiales (aquí tenemos ante la vista lo mandado por alguna razón que no sea ello mismo, la razón material ha de encontrarse en estos casos fuera del objeto debido, por ejemplo en la autoridad que manda, o en el bien que se producirá gracias a la realización de lo debido). Nos parece que una obligación que sólo fuera formal, sin ninguna razón material, ni en lo mandado ni fuera de ello, como por ejemplo en algún elemento del acto que lo manda, no constituiría para nosotros un auténtico deber, sino una coacción.

Naturalmente, en el caso de la conjunción de las dimensiones material y formal, cada una ayuda a la otra. Así, cuando el objeto de una promesa es materialmente más importante y debido que el contenido de otra, la primera es más prioritaria y su cumplimiento posee mayor nobleza moral. Y cuando se presentan dos obligaciones materiales y a una de ellas se añade una obligación formal (como si, por ejemplo, vemos en peligro a dos niños, pero respecto del cuidado de uno de ellos hemos adquirido un compromiso especial) ésta última tiene mayor prioridad. No puede dejar de recordarse aquí los deberes que Ross llamó de obligación especial.

Pues bien, viniendo ya a la cuestión pertinente aquí, ¿cómo percibe nuestra subjetividad esos diferentes modos del deber?, ¿de diversa manera también?, y ¿sucede algo análogo en la forma de responder a ellos? Las respuestas se adivinan ya, sin duda, afirmativas.

En efecto, la obligación material, o en su dimensión material, se presenta a nuestro espíritu con una honda inteligibilidad de que carece la obligación formal. La primera surge de un modo natural del valor de lo bueno, con una evidencia en la que el objeto nos llena de su plenitud valiosa y debida. Aunque, adviértase bien, no todo lo valioso nos llama con la voz del deber, pues muchas veces lo hace sólo con el carácter de la invitación. Ante la obligación mate-

rial parecemos sentirnos llenos en el entendimiento, pero más aún en el ser afectados, percibiendo sólo después y sobre ese fundamento la llamada a nuestra voluntad. En cambio, la obligación formal no muestra esa plenitud inteligible y afectiva espontánea, pues ella misma no procede del objeto. Pero aparece, sin embargo, por lo general, con mayor claridad y nitidez que la material. Es la formal, ciertamente, más fácil de aprehender, más patente y explícita, y ello porque procede de ciertos actos expresamente conocidos y en los que nos hallamos implicados de modo directo. Tal es el carácter de la evidencia *prima facie* de la que hablaba también Ross. De esta suerte, la obligación formal es recibida como tal de un modo más primordial por el entendimiento, que llama así a la voluntad, y sólo después –si se nos permite hablar aquí de modo temporal–, secundariamente y no siempre, recibimos lo mandado según el ser afectados.

De cualquier forma, sin embargo, sea con la preponderancia del ser afectados, sea con la casi exclusiva del entendimiento, escuchamos en ambos casos la voz del deber que reclama a la voluntad, y esa recepción ha de correr a cargo del entendimiento, pues evidentemente la voluntad no recibe, responde; no escucha, habla. Esa peculiar recepción intelectual y el dictado a la voluntad que entraña es la función del entendimiento o razón que comúnmente se ha llamado práctica.

Si atendemos ahora justamente a la voluntad que responde al reclamo exigente del deber, distínguense evidentemente las respuestas correctas o debidas, que cumplen el deber, de las incorrectas o indebidas, que lo desatienden y no se pliegan a él. Pero también en este campo resultará iluminadora la diferencia entre las dimensiones material y formal de la obligación. En efecto, si consideramos que la voluntad puede responder a la vinculación del deber movida por una u otra de esas dos dimensiones, resultarán dos modos diversos de volición en virtud de su motivación. Además, según sean esos modos de volición se conformarán, como finamente ilustra Hildebrand siguiendo a toda la tradición moral, caracteres morales particulares.

Así, quien cumple y atiende sólo a las obligaciones formales, o a los deberes en general únicamente por virtud de su dimensión formal, será lo que la tradición moral llama fariseo. Personalidad ésta que se caracteriza, además, por percibir exclusivamente, o al menos con mayor claridad, las obligaciones a las que se ha obligado el sujeto mismo, es decir, obligaciones formales creadas por sí mismo. Además, el fariseo percibe también mejor lo meritorio no debido que lo materialmente obligado, acaso porque en lo primero

el mérito recae más sobre sí mismo que en el caso de la respuesta a lo exigido por la materia de un objeto. Por otro lado, quien se deja motivar sólo por obligaciones materiales, sin ver además las formales, resulta ser un sujeto que se desentiende de las relaciones socialmente vinculantes. Es, con el decir de Hildebrand, un bohemio. Lo ideal, la respuesta volitiva adecuada y correcta, evidentemente, es la motivada por ambas dimensiones del deber en su justa medida, la que atiende a toda obligación, sea material o formal.

3. La relación libre con la naturaleza interior y exterior: la dimensión moral

A través de las consideraciones anteriores hemos llegado, de una manera nítida y mínimamente rigurosa, al terreno de nuestras respuestas a bienes y deberes. Y es precisamente en ese campo donde encontramos de modo principal, según veíamos en el capítulo anterior, la peculiar nota de la libertad; campo dentro del cual, por tanto, podremos localizar de modo definitivo –en la medida de lo posible aquí– las vivencias caracterizadas como morales.

Tal vez venga bien en este punto aclarar una supuesta perplejidad terminológica que ahora estamos en mejores condiciones de abordar; de modo que, aunque ni mucho menos pretendemos zanjar la cuestión, definamos una postura a favor de la claridad. Hasta ahora hemos identificado los sentidos de los vocablos “moral” y “ética”, ateniéndonos a su afinidad etimológica y al indistinto uso que los antiguos hacían de ellos. Sin embargo, no cabe duda que con frecuencia en el actual lenguaje corriente el uso de esas palabras recibe una diversa carga significativa añadida. Según ella, se da a entender a menudo que lo ético comprende la conducta meramente racional y humana, e incluso la conducta que se las ha con los demás en cuanto ciudadanos; mientras que la moral abarca, según esa connotación, el comportamiento procedente de convicciones religiosas y privadas, o también ciertas pautas o enteros códigos de conducta recibidos o heredados en una sociedad. Evidentemente, según este modo de ver las cosas, lo moral está sujeto a lo que el sujeto crea o reciba, no siendo su contenido y dictados válidos para quien crea o haya sido formado de otra manera. Lo ético, por el contrario, se presenta como lo fundado racionalmente, siendo exigible a todo ser racional.

Pues bien, pensamos que esa distinción de sentidos entre lo ético y lo moral contribuye a oscurecer las cosas, más bien que a acla-

rarlas. Y ello porque de lo que se trata en definitiva, lo sustancial, es la libre y moralmente cualificada respuesta a bienes y a deberes. Y la conciencia de esos bienes y deberes, la conciencia de valor y de obligación moral, la poseemos igualmente sean esos bienes y deberes los que sean. La procedencia de esos bienes y deberes, sea de un descubrimiento en la naturaleza racional o social del hombre, sea de una fe o cultura heredada, es algo secundario respecto al hecho de percibir su dignidad de ser realizados o de sentirnos vinculados moralmente a ciertos contenidos, y es esto último – insistimos – lo esencialmente moral. En el fondo, pues, los que pretenden separar y distanciar la llamada ética de la llamada moral, nos parece que discuten –si entienden bien de lo que hablan– sobre el universo de bienes y de deberes a los que podemos o debemos responder, y no sobre la naturaleza y existencia de las vivencias propiamente morales. Y ello lo prueba que, en verdad, no existe una auténtica ética, por muy racional y social que se quiera, que no obligue de modo íntimo; ni existe moral verdadera alguna que no posea un grado de racionalidad vivida como tal por el propio sujeto, siendo argumentable, por tanto, a los demás. Recuérdese aquí, además, lo dicho en el primer capítulo acerca del relativismo en general, y cultural en particular.

Hay que decir, por último respecto a esta cuestión, que sin duda –a nuestro parecer– una parte importante de la confusión en este terreno ha sido propiciada por motivos históricos. En efecto, la reflexión sobre la doctrina cristiana revelada ha preferido atraer para sí el adjetivo “moral”, con lo que se ha llegado a acuñar el nombre de “Teología moral” para una disciplina específica, dejándose entonces el nombre de “Ética” para la reflexión meramente filosófica. Adviértase, sin embargo, que también se habla a menudo de ética cristiana y de filosofía moral. Por todo ello, en fin, nosotros preferimos mantener la indistinta significación que los griegos daban a lo moral y a lo ético; y no por mantener nostálgicamente los sentidos etimológicos primeros, sino porque nos parece que esta postura respeta más la naturaleza de las cosas y ayuda a mirar más derechamente a la esencia de lo moral, sin perderse en cuestiones a última hora adjetivas. Nos parece que esta consideración arroja luz, además, sobre otras discusiones de menor calado filosófico, como las que debaten la contraposición entre la llamada ética privada y ética pública, ética religiosa y ética civil, etc.

Pero volvamos a nuestro asunto. Los fenómenos que llenan nuestra vida moral son evidentemente respuestas libres a bienes o deberes, mas ya sabemos que no todas. En efecto, no toda respuesta libre porta por ello la cualidad específicamente moral. No son

morales, en primer lugar, las respuestas libres que no se dirigen a un bien o mal en sí (como cuando me decido a tomar una fruta en lugar de otra, o a pensar en algo indiferente, o la hora a la que almorzaré); pero tampoco son morales, en segundo lugar, las respuestas a algunos auténticos bienes (por ejemplo –salvo condiciones añadidas de otro género–, la respuesta a los bienes estéticos). ¿Cómo delimitar entonces, por fin, la región de lo propiamente moral? Antes se caracterizó como lo meritorio o punible, plausible o censurable, pero parece que podemos ahondar en el fundamento de esa determinación fenoménica delimitando el universo de los objetos de nuestras respuestas libres: más en concreto, delimitando los bienes –de los que emanan deberes– con respecto a los cuales nuestra respuesta se halla revestida de cualidad propiamente moral; o lo que es lo mismo, los bienes que reclaman una respuesta específicamente moral.

La respuesta a esta pregunta no es de fácil solución, y en un trabajo de naturaleza preliminar y tentativa cómo este es claro que no puede darse. Pero tras recorrer con la mirada los casos más generales de respuestas a bienes, parece que puede aventurarse que los bienes moralmente relevantes (como Hildebrand llama a aquéllos a cuya respuesta se caracteriza como moral) son todos y sólo los que tienen que ver, de una manera u otra, con los bienes absolutos que son las personas¹¹. Resulta, además, lógica esta demarcación si consideramos que la respuesta a bienes de ese género, o vinculados con él, esto es, a bienes absolutos, ha de entrañar asimismo una cualidad, y acaso un deber, igualmente absoluta o de un rango particularmente elevado, como es la cualidad moral.

Pues bien, esas respuestas libres a bienes moralmente relevantes o a deberes morales, de alguna manera fundados en esos bienes, pueden ser, como ya sabemos, de dos maneras: adecuadas al bien (al valor que porta), o conformes de modo cabal, no sólo externo y formal sino también interno y material, al dictado del deber; o bien inadecuadas al bien, o contrarias a lo imperado por el deber. Las respuestas primeras, las adecuadas o correctas, caracterízanse como moralmente buenas; las negativas o incorrectas, en segundo lugar, como moralmente malas¹². Es del todo interesante reparar aquí

¹¹ Que esta sola tesis, por lo demás intuitivamente compartida por toda la tradición filosófica moral, suponga o no la adscripción al llamado personalismo es una cuestión, evidentemente, adjetiva y terminológica.

¹² No abordamos aquí la interesante y sutil distinción que entre lo correcto y lo bueno lleva a cabo Ross, entre otros, justamente en su obra *Lo correcto y lo bueno*; baste señalar que lo primero se concibe para el ámbito del deber, y lo segundo para el del valor moral, y que en principio no son conceptos de la misma exten-

en un hecho del todo singular. Y es que esas cualidades morales que aparecen en esas respuestas, su determinación como bueno o malo moralmente (y también como meritorio o censurable, como obligado o prohibido, etc.), son asimismo valores: los valores propiamente morales. Esos valores son creados y portados por el sujeto al responder a los bienes y deberes moralmente relevantes. Pero además, esas cualidades no sólo se revelan como valores de un alto rango, sino que algunos de ellos dictan el deber de ser traídos, ellos mismos, a la existencia. Percibimos, por tanto, no sólo el valor de una vida moralmente buena, sino también el deber de realizarla.

No obstante, vistas así las cosas, podría sacarse la impresión de que la vida moral consiste esencialmente en una respuesta pasiva, por así decir, a la realidad exterior valiosa o debida que se nos presenta. Pero ello sería una verdad sólo a medias, por lo que se refiere tanto a la dimensión externa de la realidad a que se responde, como al carácter presuntamente pasivo de dicha respuesta. Trátemos de ver por qué.

Atendiendo, en primer lugar, a la realidad a la que se responde, hay que advertir que la propia subjetividad humana que responde es ella misma también realidad. Como hemos visto, en efecto, el sujeto no es sólo su actividad de recibir o responder, sino también un segmento de la realidad dada, en el cual se reciben objetos y desde el cual se responde a ellos. Y esa realidad que somos se presenta asimismo como no indiferente, es más, como auténtica y altamente valiosa. Resulta también, por tanto, un reclamo, y en ocasiones un estricto deber, el responder adecuadamente a la realidad de nuestra subjetividad según su valor y exigencia. Por otra parte, al reparar en que la subjetividad humana posee aquella índole tendencial antes iluminada, percibiremos con claridad que esa respuesta a nuestra propia naturaleza consiste, a la par que en adecuarse a su valor, en dar a esa tendencialidad el cauce y forma que la subjetividad realmente reclama, en ocasiones como invitación y en ocasiones como obligación. Más precisamente, dicha respuesta no debe sino determinar una concreta orientación que corresponda y satisfaga a la orientación genérica que la subjetividad posee de por sí.

sión ni significado. Sin embargo, cabe llegar, en el fondo y bajo ciertas condiciones, a una convergencia de ambas dimensiones, como el propio Ross reconoce en sus *Fundamentos de ética*; se llega así justo al núcleo, fenomenológico y metafísico, de la moralidad. He tratado de iluminar este asunto en *La ética de Franz Brentano*, p. 371 a 385.

Así, pues, al relacionarnos con la realidad valiosa y debida nos relacionamos a la vez con nosotros mismos, y ello según las diferentes dimensiones valiosas que se presentan jerarquizadas en el seno de nuestra subjetividad. Plegarse a la jerarquía de valores y al rango de prioridad de los deberes que se presentan ante nuestros ojos es a la vez, solidariamente, plegarse a la jerarquía y rango que en nuestro interior asimismo percibimos.

En segundo lugar, en lo tocante a aquel carácter presuntamente pasivo de las respuestas que llenarían nuestra vida moral, ya de entrada hay que llamar la atención sobre el carácter libre de toda respuesta moral a la realidad; lo cual, sin duda, dota a la vida moral de una actividad peculiar de la que carecen por completo los seres y fenómenos pasivos y no libres. Pero, además, han de hacerse dos consideraciones importantes, en relación, de un lado, a esa nuestra naturaleza o realidad interior y, de otro, a la realidad exterior.

Con la primera de esas consideraciones se quiere llamar la atención sobre el crecimiento que supone para la subjetividad el responder a los valores y deberes en general. En efecto, como antes se apuntó, el sujeto que responde adecuadamente a un valor se enriquece participando y llenándose de él, e igualmente al plegarse a lo dictado por un deber, uniendo a ese objeto su voluntad. Además —y este punto será capital, como veremos, para acometer la tarea moral de nuestra vida—, en ambos casos vamos configurando en nuestra propia subjetividad respuestas sobreactuales, volitivas y afectivas, orientadas en la dirección de esos valores y deberes. Esas respuestas sobreactuales, constituyen, sin duda, un crecimiento extraordinario de nuestra subjetividad, en la medida en que nos facilita ulteriores respuestas actuales y desarrolla la tendencialidad genérica dada de la manera que realmente está llamada a crecer. Son ellas las virtudes morales que el sujeto puede y debe tratar de adquirir paulatina e indirectamente, según el alcance indirecto de su libertad, pero de manera eminentemente activa, pues se lleva a cabo a través de ejercicios del poder directo de su libertad.

La otra consideración se refiere a la realidad exterior, por así decir, de los valores y deberes que percibimos. Pues bien, a lo que se pretende apuntar ahora es a la capacidad del sujeto de añadir, en cierto modo, valor o deber a realidades que de por sí carecen de ello. ¿Cómo es esto posible sin renunciar al carácter realista y objetivo que evidentemente ha de presidir toda la moral y las reflexiones sobre ella? Sólo cabe, en efecto, que se trate de una añadidura de algún elemento valioso o debido ya existente en una realidad adyacente, de la manera que sea, a la inicialmente neutra.

En el ámbito de lo valioso ello puede hacerse relacionando objetos neutros, o incluso malos no moralmente, con objetos portadores de un valor; de manera que esa relación alcanzada, no creada, por la inteligencia hace que lo que aparecía como indiferente o malo se presente ahora como bueno y valioso. Así sucede cuando, por ejemplo, aceptamos e incluso queremos cierto dolor porque lo asociamos a un beneficio corporal o espiritual, propio o ajeno; o también cuando realizamos una acción intrascendente por un motivo superior en nobleza y trascendencia. En lo tocante a los deberes ese carácter moral añadido aparece de una manera más claramente activa y creativa por parte del sujeto. Se trata de los casos en que, directamente mediante nuestra libertad, creamos verdaderos vínculos con otras personas, la respuesta a los cuales es no sólo buena de una manera específicamente superior y nueva, sino estrictamente debida y obligada. Ello sucede en las promesas y, en general, en todo compromiso libremente adquirido. Mas tampoco aquí se trata de una creación moral completa, por así decir, de parte del sujeto. En todos los casos de autovinculaciones, para que posean auténtico carácter moral, han de hallar ellas su suelo en alguna realidad valiosa o debida ya dada de antemano y de por sí. Ésta puede ser, por ejemplo, algo que revista un carácter meritorio que yo lo torno libremente obligatorio para mí; o un deber general que yo concreto aquí y ahora de una manera particular; etc.

Semejante dimensión activa y creativa de nuestra relación con la realidad da idea hasta qué punto puede ampliarse, en unas dimensiones y riqueza extraordinarias, el campo de nuestro ejercicio moral. En efecto, desde esta perspectiva, el universo de realidad al que podemos y debemos responder, y asimismo en el que podemos desarrollar el crecimiento moral de nuestra subjetividad, aparece unas veces simple y netamente dibujado en la conciencia, y otras como un rico y acaso complejo entramado. Entramado en el que se contienen sin duda bienes, pero que aparecen vinculados con contenidos muchas veces neutrales por medio de relaciones, de suyo neutrales, que surcan y estructuran las diferentes parcelas de la realidad. En este último caso se encuentran las situaciones en las que con frecuencia no es fácil la determinación explícita de la acción moral que la realidad pide. Pero también aquí se cuentan instrumentos sociales, por decirlo así, que facilitan y amplían las posibilidades de actuación y desarrollo del hombre, como sucede en el aparato estatal o en las manifestaciones culturales.

Con relación a esa compleja dimensión social y cultural del obrar humano, se ha sostenido a veces que, así como los valores han de tenerse sin duda como contenidos objetivos e inmutables,

aquellas relaciones y vinculaciones de suyo neutras, pero que generan auténticos deberes, por no ser necesarias aquéllas, tampoco lo son éstos. Según esta concepción, dichas relaciones dependen de la cultura y sociedad del momento, de suerte que los deberes por ellas engendrados poseerían una fuerza vinculante esencialmente ligada a un tiempo y modo de pensar determinado. Como se ve, se trata de nuevo del relativismo cultural, que admite ahora la vigencia de algunos valores y deberes, pero no de aquéllos que estén de alguna manera relacionados con la cultura y mentalidad de un momento histórico.

La perplejidad en que parece sumirnos esta suerte de relativismo desaparece, sin embargo, si miramos más de cerca las relaciones mencionadas. Para que éstas sean moralmente vinculantes han de enlazar de un modo u otro, como ya sabemos, bienes absolutos, esto es, personas. Relaciones de ese tipo son las que Adolf Reinach ha llamado actos sociales¹³. Pues bien, en esos actos sociales podemos distinguir unos que llamaremos aquí esenciales de otros que no lo son, por su relación precisamente a la esencia de la persona. De los primeros se derivan obligaciones aprióricas, en el sencillo sentido de necesarias por su esencia, no por su existencia; los segundos tan sólo pueden contener deberes contingentes, dependientes efectivamente de la mentalidad que ha creado dicho acto. Pongamos unos ejemplos sencillos: el prometer, o el dar la palabra, o la entrega comprometida y total de la propia persona, son algo en lo que se halla implicada esencialmente la persona. Ante esos actos la persona se ve vinculada en su mismo centro, y con referencia, a su vez, al centro de otras personas. Tales actos engendran, por ello, unos deberes absolutos siempre, con independencia de lugar, tiempo, cultura, etc. En cambio, el modo en que se formula una promesa, o la determinación de la edad a la que una persona puede o debe comprometerse totalmente con otra, o muchas manifestaciones de costumbres y modas que no afecten de modo intrínseco a los actos esenciales antes mencionados, dependen ciertamente de la mentalidad del momento, y obligan de modo secundario y en atención de circunstancias adyacentes. Nos parece que esta reflexión –que no pretende sino sugerir un punto de partida– puede arrojar alguna luz en las intrincadas discusiones dentro de campos como el de la llamada ética económica o el de la ética sexual.

¹³ Es digno de mención, en efecto, el análisis que este discípulo de Husserl (y maestro de Hildebrand) lleva a cabo acerca de la naturaleza de dichos actos y de su capacidad de engendrar deberes, en *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, en *Samtliche Werke* I, München 1989.

De todo lo dicho, retomando el núcleo del asunto, acaso una conclusión sintética válida sea la que afirme que nuestra conducta moralmente buena, justa, es aquélla que hace precisamente justicia a la realidad. Justicia a una realidad que es a veces compleja y articulada, como acabamos de ver, con diversidad de facetas y relaciones. Pero no por ello se trata de algo caótico ni irracionalmente amalgamado. De un lado, porque nuestro sentido común moral nos dice con mucha frecuencia, de un modo inequívoco, qué es lo bueno y lo debido; y, por otro lado, porque en la vida moral misma puede además, como hemos tratado de mostrar, vislumbrarse un orden. Ese orden posee, por así decir, tres dimensiones indisociables: orden en los bienes, particularmente esos bienes que son las personas y lo con ellas relacionado, que se me ofrecen en la realidad, que se configura así jerárquicamente y del que emanan en muchas ocasiones deberes; orden en la propia subjetividad, que aparece entonces como guía para un desarrollo de nuestras potencialidades realmente equilibrado y fecundo; y una relación de orden entre esa subjetividad que busca una realización cada vez más plena y los bienes y deberes con cuya respuesta se va haciendo realidad ese crecimiento. Esta última dimensión del orden constituye propiamente el orden moral, pues se refiere a la relación libre de la subjetividad con los bienes y deberes moralmente relevantes; y es un orden que presupone lógicamente y solidariamente los dos anteriores, de naturaleza axiológico-ontológica.

De este modo, así como el actuar moralmente bueno es aquel que respeta ese doble orden, el de los bienes y el del sujeto mismo, en el lado opuesto, el comportamiento moralmente malo es aquel que no respeta ese orden. Se trata este último de un actuar libre inadecuado a lo que la realidad exige y, a la vez, al desarrollo que la subjetividad reclama. Mas, ¿cómo es ello posible?, ¿cómo puede la subjetividad querer libremente lo que percibe como no mejor y lo que no conviene a su perfeccionamiento? La pregunta tiene sentido desde la constatación patente de la experiencia de los muchos casos en que hacemos realidad aquel antiguo aserto: “Vide meliora proboque, deteriora sequor” (Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor); y si lo hacemos realidad, es que podemos hacerlo. No parece, sin embargo, según el análisis de la subjetividad humana, que nuestra voluntad libre tenga la capacidad de dirigirse a lo malo puramente como tal, oponiéndose radicalmente a su tendencia teleológica que por naturaleza muestra tener; prueba de ello, en el estrato más básico y radical del ser humano, es que el instinto natural de conservación nos lo impide. En efecto, ya vimos que nuestra libertad es finita, y uno de sus límites es justamente la naturaleza en que

se halla encarnada. Pero sí nos es posible, en cambio, enfrentarnos a la realidad, que nos sale al encuentro y que somos, haciéndole injusticia no de un modo pleno y frontal sino parcial e indirecto. Ello ocurre cuando la injusticia consiste no en no querer adecuadamente en absoluto la realidad, sino en querer sólo una parte de ella, en responder sólo a una de sus dimensiones; y paralelamente, no cuando rechazamos para nosotros todo bien, sino cuando perseguimos y aceptamos un bien que no es el que realmente conviene a nuestra indigente naturaleza.

¿Cómo en concreto hacemos esto? Dos momentos parecen aquí decisivos. Uno, la ya mencionada elección de un bien según una categoría que no le corresponde, lo que quizá arrastre y motive, además, una respuesta negativa directa contra otro bien. El otro, cierta desatención a la naturaleza de los bienes en juego, de modo que pierda fuerza, al menos, la clara evidencia con que se muestran según su categoría y valor específicos. Debilitada esa fuerza, la voluntad cede más fácilmente a otros motivos que no son el reclamo de la realidad valiosa en cuanto tal. Pero esa desatención no es casi nunca un mero despiste, error o inadvertencia (en tal caso no hay mal moral), sino una desatención del entendimiento provocada, o al menos, permitida por una voluntad influida por esos otros motivos, que son intereses hacia bienes sólo subjetivamente satisfactorios. En ese no querer atender a toda la realidad, según todas sus dimensiones y categorías, todo lo próxima o remotamente que se quiera, y no un mero no haber visto, consiste la maldad moral de la respuesta inadecuada¹⁴. Ahora bien, es del todo importante advertir que, aunque ese enfrentamiento al orden debido que la realidad presenta sea parcial e indirecto, la ruptura del orden moral que tal enfrentamiento entraña no deja de ser por ello, muchas veces, neta y frontal. Como bien se sabe, la parcialidad no es una justicia a medias, sino una manifiesta y a menudo flagrante injusticia enteramente culpable.

4. Naturaleza y aspectos de esa relación: la ley moral natural

¹⁴ Cf. Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 101 a 103.

Pero volvamos nuestra mirada a aquel orden moral de que hablábamos. Se trata de un orden, decíamos, de nuestras respuestas libres. Un orden, además, basado en el orden que muestra la naturaleza tanto de los bienes y deberes como de nuestra propia subjetividad; es decir, es un orden natural, en contraposición a un orden establecido por imposición o mandato extrínseco. Y como donde cabe hablar de orden puede hablarse de ordenación, nos encontramos ciertamente ante una auténtica ley. Por consiguiente, ese orden moral de adecuación a toda la realidad puede expresarse también, con todo rigor, con la denominación de ley moral natural. Pues bien, a la luz de lo pretendidamente ganado en los precedentes análisis axiológicos, psicológicos y morales, tratemos de iluminar ahora sucintamente algunos aspectos de esa ordenación que se ha dado en llamar ley moral natural, con la intención de sugerir caminos para alcanzar una más clara y honda inteligencia de ella. Esos aspectos que aquí se van poco más que a mencionar son: su sujeto próximo, su inteligibilidad, su causa, y sus propiedades.

Atendamos primeramente, pues, al sujeto próximo y propio de esa ley, de esa ordenación. Esa ley lo es de las respuestas libres y morales; son éstas las legisladas, las ordenadas, las que encarnan o no la ley moral. Más precisamente, hay que decir que lo ordenado, lo que ha de serlo, es la parte de nuestra subjetividad responsable, directa o indirectamente, de hacer realidad unas u otras respuestas libres. Y ya sabemos que esa dimensión de nuestra subjetividad es, de un modo principal y directo, la voluntad y, secundaria e indirectamente, la capacidad de respuesta afectiva. En este sentido bien preciso, cabe decir, por tanto, que la ley moral natural es una ley de la voluntad y de la afectividad, una ley del querer y del desear, una ley del corazón¹⁵. Es desde este mismo punto de vista, el que mira al sujeto material, por así decir, de la ley, desde el cual se dice que la ley del crecimiento, por ejemplo, es una ley bioquímica, una ley de la materia viva; o que las leyes de la aritmética son leyes de las entidades numéricas; o que las leyes lógicas lo son del entendimiento y sus operaciones, etc. Por lo demás, todas éstas son también leyes naturales, a diferencia de las leyes positivamente establecidas de modo extrínseco por un legislador, pero no son, sin embargo, leyes morales, leyes de la libertad o leyes prácticas, con el decir de Kant.

¹⁵ Con razón San Agustín hablaba de la vida moralmente buena como el *ordo amoris*: “Por eso me parece que una definición breve y verdadera de la virtud es ésta: la virtud es el orden del amor”, San Agustín, *De civitate Dei*, XV, 22.

Permítasenos, de nuevo, insistir en el carácter moral entrañado en buena parte del campo afectivo. Y ello porque no ha sido infrecuente reducir el campo moral, y la legalidad en que consiste, a la sola esfera de las acciones de la voluntad que traen de modo efectivo nuevas realidades a la existencia. Cuando esa reducción se postula, se hace pensando que las respuestas afectivas no se refieren a bienes superiores, espirituales, o que caen por entero fuera del dominio de la libertad. Y ambas tesis son erróneas, pues podemos ciertamente, como se trató de mostrar, responder afectivamente a bienes moralmente relevantes en alto grado, y somos capaces de ejercer un dominio indirecto en ese campo a través del poder directo de la voluntad.

Ahora bien, nos encontramos aquí en una situación similar a la que nos salió al paso en lo referente a nuestra recepción de lo bueno —y es bien lógico que así sea, ya que justamente el fin y dirección de la ley moral natural es lo bueno—; a saber: ¿tiene alguna parte, y cuál, en su caso, el entendimiento en todo esto? Es más, aquí surge la cuestión acaso con más razón, ya que es tan claro como todo lo anterior que toda ley consiste en una ordenación, y toda ordenación implica y consiste en una racionalidad, algo opuesto al caos o al absurdo de lo irracional. Así, puede decirse que, aunque la ley moral natural no sea racional por no ordenar actos racionales, sí lo es por consistir en una racionalidad. Una racionalidad ciertamente entrañada en la voluntad y en la afectividad, pero racionalidad e inteligibilidad, al fin y al cabo. El hombre, en efecto, como vimos al estudiar su específica subjetividad, posee no una afectividad ciega y caótica, ni una voluntad arbitraria e indefinida, sino una y otra ordenadas (en coexistencia, como sabemos, con fenómenos afectivos también ciegos y desordenados).

Pues bien, como tal racionalidad se relaciona la ley natural con el entendimiento de dos maneras fundamentales: poseyéndola formalmente y causándola.

En primer lugar, es en efecto propio y específico del entendimiento la capacidad de hacerse cargo de todo contenido inteligible, de todo orden, por tanto. A él compete, entonces, la intelección o posesión formal de la ley natural, y asimismo su explicitación, la deducción de sus contenidos, el aplicarla a un caso o a otro, etc. De la ley moral natural puede decirse, por tanto, que mientras es en el corazón donde está escrita, es el entendimiento quien la lee, e incluso la dicta, hablándose entonces de razón práctica, como hemos visto. La determinada manera como el entendimiento posee formalmente esa ley, y está presente en los sucesivos momentos del actuar moral, es cosa que intentaremos ilustrar en el siguiente capí-

tulo. Lo importante ahora es –nos parece– comprender que si bien la ley moral natural es una ley materialmente de la voluntad y de la afectividad, lo es formalmente del entendimiento.

Mas no sólo la ley en cuestión es formalmente del entendimiento por darse únicamente en él de modo propio y formal, sino por una razón aún más sustancial: a saber, porque la causa de esa ley, como de toda ley, no puede ser sino un entendimiento. En efecto, toda ordenación ha sido establecida, de alguna manera, por algún entendimiento. Sólo un entendimiento puede crear y establecer cualquier tipo de ley u ordenación. Ahora bien, es patente que el entendimiento humano se encuentra con esa ley como con algo ya dado para él, percibe que se trata de una ordenación precisamente natural, esto es, contenida intrínsecamente en la naturaleza de las cosas y de sí mismo. ¿Qué entendimiento, entonces, ha podido establecer esa ley en la entraña misma del hombre y del universo? No cabe sino que se trate del Entendimiento creador.

Y, sin embargo, no por hallar su causa la ley moral natural en Dios es para nosotros una ley extrínseca. Esto se echa de ver fácilmente si consideramos que esa ley concebida formalmente por Dios, y contenida materialmente en su Voluntad, ha sido causada en nosotros en nuestra misma creación, esto es, de modo justa y propiamente natural. Crear la ley moral natural en nosotros no ha sido sino crearnos, y al universo entero, de modo ordenado (respecto a lo cual no debe olvidarse que la creación es una actividad simultáneamente del Entendimiento y de la Voluntad divinas). Por ello, no deja de ser la ley moral una ley para, y encarnada en, la voluntad. Es decir, la ley moral natural es también en Dios una ley de su Voluntad y su Corazón, de suerte que cuando la voluntad y el corazón humanos se adecuan y siguen esa ley no hacen sino, y nada menos que, querer como quiere Dios.

En este sentido, aun exigiendo ser matizadas, como veremos a continuación, las siguientes palabras nos parecen realmente iluminadoras: “La participación de que se habla cuando definimos la ley natural ‘participación de la ley eterna en la criatura racional’ es admisible si la hacemos consistir en una inclinación, en un afecto de aprobación o remordimiento, desprovisto casi de contenido, pero suscitado a la vista del contenido que vamos a dar al acto humano hacedero, o que hemos ya dado al acto consumado. *No es una participación de la idea divina, sino de la voluntad*: y por eso se manifiesta como inclinación afectiva, como sentimiento. Esta proposición explica por qué es tan caliginoso y oscuro el contenido de

la ley natural, y, en cambio, es tan indubitable la aprobación o la reprobación, la satisfacción o el remordimiento”¹⁶.

En efecto, el acento marcado por la idea expuesta en estas líneas es necesario y resulta sugestivo. Pero no se haría bien en dejar por ello en la sombra la participación formal, no material, del entendimiento en la ley eterna. De lo contrario, no se ve bien cómo podría el hombre poseerla formalmente, y esto es evidentemente necesario para poder dársela libremente a sí mismo en calidad propiamente de ley, sin lo cual es imposible toda vida moral. Ciertamente, la participación del hombre en la ley moral es una participación del todo peculiar en virtud de la propia naturaleza humana, inteligente y libre¹⁷. Así, gracias a la capacidad de elegir libremente secundar o no su ordenación moral natural, se constituye el hombre, en cierto sentido, en verdadero creador, para su mérito o su culpa, de su propia biografía moral. Querer libremente para sí la ley moral es, en cierto sentido, ponerse o aceptar para sí mismo, autónomamente, esa ley, hacer de ese orden moral ley para sí, pues es justamente una ley del querer. En esa medida, el hombre participa de la ley que el Creador ha impreso en la naturaleza humana de un modo peculiar y elevado sobre el resto del cosmos, a imagen y semejanza del mismo Dios. Y así se ha hablado a veces de la autonomía de la ley moral natural como una teonomía participada¹⁸.

Esta reflexión de orden metafísico es sin duda necesaria en orden a buscar el fundamento último de la *ratio essendi* de lo moral. Pero además, en el orden práctico, conlleva importantes ventajas, pues suponen una confirmación de que no nos hallamos ante un mundo caótico y hostil, sino creado por un Ser inteligente y bueno; y también de que el desarrollo humano según esa ordenación moral natural es posible y puede alcanzar su meta en la felicidad plena que es Dios. Además, el creyente en la Revelación divina obtiene del Autor de la ley natural una expresión fidedigna; y quien se ejercita en el amor a Dios, va configurando su corazón al Suyo, avanzando en el desarrollo moral de un modo incomparablemente más rápido, pleno y seguro que el simplemente filosófico.

¹⁶ Palacios, Leopoldo Eulogio, *Filosofía del saber*, Madrid 1962, p. 418.

¹⁷ Y así ha sido concebida en verdad por el mismo Santo Tomás de Aquino, cf., por ejemplo, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2, ad 2, y *Summa contra gentiles* III, 112 y 113.

¹⁸ Rhonheimer, Martin, “Autonomía y teonomía moral según la encíclica ‘Veritatis Splendor’”, en *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, BAC, Madrid 1994, p. 543 a 578. Puede verse también, Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 421 a 431.

Con estos trazos, pues, de lo que es ley moral natural, resulta más fácil comprender las notas que clásicamente se le han atribuido: universalidad, inmutabilidad y cognoscibilidad. En efecto, tanto por el lado de la evidencia de su experiencia, como por la reflexión sobre su causa, la ley moral natural no puede dejar de hallarse así caracterizada. Pero por lo que toca a la inteligibilidad de esa ley, en sí y para nuestro entendimiento, esperamos que el capítulo próximo se revele útil para un ulterior esclarecimiento.

V

EL CONOCIMIENTO DE LA VIDA MORAL

Comprendida la realidad de la vida moral, conviene ahora reflexionar sobre el modo en que se nos da ella a nuestro conocimiento. Trátase ahora no de otra cosa sino de una reflexión auténticamente temática y objetivante. Ello nos facilitará, además, una determinación más precisa de la participación que nuestro entendimiento tiene en el entero y articulado dinamismo moral, así como lo útil que ésta se pueda revelar. En efecto, como vimos en el capítulo inicial, el interés por este aspecto gnoseológico es evidente no sólo desde el punto de vista teórico, sino también desde el práctico. Así, sólo con lo ganado reflexivamente podemos expresar y comunicar correctamente lo vivido en la experiencia moral; estar apercebidos frente a posibles errores o doctrinas erróneas; acometer más certeramente la tarea de enmendarnos moralmente, o de mejorar nuestro conocimiento moral; afianzar y asegurar las convicciones del conocimiento moral espontáneo; etc.

Serán inevitables las repeticiones y tratar aspectos que se han tenido que adelantar, pero también será ello una prueba de que se trata de una reflexión sobre lo ya real y efectivamente vivido. Sin embargo, queremos advertir que lo tratado en este capítulo, al pretender quizá abarcar unos análisis no poco complejos y extensos, ha de tomarse –más aún que lo contenido en los otros– como un material, y tal vez una guía, para una posterior maduración y refinado que no es posible en pocas páginas.

1. El conocimiento de bienes y de deberes: modalidades y dificultades

Hemos visto ya que la primera intervención del entendimiento se refiere al conocimiento de objetos en cuanto buenos o malos, por un lado, y de deberes, por otro. Vayamos, pues, en primer lugar, con el conocimiento de los bienes.

Ya sabemos que de ellos tenemos auténticas percepciones, pero percepciones peculiares por estar unidas a recepciones afectivas.

Pues bien, pueden distinguirse diversas formas de conciencia, y de conocimiento por tanto, de los bienes, y por ende de las cualidades de valor portadas por ellos. Se trata de diferentes modos de estar la subjetividad en contacto con los valores, de forma análoga a como la manera de tener conciencia de un hecho neutral o puramente teórico admite modulaciones de intensidad, claridad, certeza, etc. Esa diversidad de formas de conciencia dependerá, lógicamente, de la diversidad de los elementos en ella entrañados; de esta suerte, se distinguirán según sean los modos de la percepción, los del ser afectados, o los de la relación entre ambos. Así, la percepción puede ser intuitiva o deductiva; el ser afectado puede ser sensible o espiritual, y también más o menos profundo; y en cuanto a la relación entre ambos, el ser afectado puede preceder o seguir a la recepción teórica intuitiva¹. Es muy interesante percatarse de que algunas formas de conciencia de lo valioso nos hacen vivir más intensa y cercanamente su objeto que otras. Veamos los diferentes casos más importantes, sin pretensión de exhaustividad.

Atendiendo, en primer lugar, a la diferencia entre las percepciones intuitivas y las logradas tras una deducción, aparecen las primeras con una evidencia y claridad inmediata, mientras que las segundas la poseen de un modo más remoto. Si nos topamos con un acto patentemente injusto, por ejemplo, la afección que acompaña a esa recepción, y la consiguiente respuesta también afectiva, surge espontáneamente. Si, en cambio, comparece ante nuestra conciencia un acto de naturaleza más compleja, en el que estén entrañados diversos bienes, la recepción del valor de la situación global no será muchas veces tan inmediata, ni tampoco su eco afectivo. Todo ello llegará de la mano de las premisas que consideren unos y otros aspectos de ese estado de cosas complejo. Ahora bien, una vez llegados a la conclusión, puede presentarse ésta con una evidencia neta, igual que la poseída por las percepciones intuitivas. Sucede aquí algo análogo a lo que acontece en los razonamientos lógicos. En éstos la conclusión goza de una evidencia que le ha venido por las premisas, pero que esa evidencia tenga un origen mediato no la hace menos evidente que cualquier juicio evidente de modo inmediato. Este hecho manifiesta que la mediación de la deducción se debe a nuestra imperfecta capacidad intuitiva, y no a la naturaleza del objeto conocido o valorado mismo.

Hay, en efecto, no pocas realidades valiosas cuya bondad sólo se nos hace patente merced a evidencias más simples y parciales

¹ Cf. Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Patris Verlag, Schönstatt 1982, p. 25 a 36.

previas, hasta llegar, no sin esfuerzo en ocasiones, a percibir ese carácter valioso o bueno. Piénsese, por ejemplo, en determinados campos complejos, ya aludidos, de la moral, como el ámbito social, el sexual, el cultural, etc. Sin duda, una de las tareas más útiles y necesarias de la ética filosófica y de la formación moral es facilitar el ejercicio rápido y certero de deducciones de esta clase, ampliando así el campo de nuestras evidencias morales; con otras palabras, si se quiere, la tarea de afinar nuestra conciencia moral frente a casos complejos.

Pero también pueden ser distintas las formas de conciencia de lo bueno en atención al modo en que somos afectados por ello, de lo que dependerá asimismo nuestra respuesta afectiva espontánea. Así, el eco afectivo puede ser o sensible o espiritual. Piénsese, por ejemplo en dos piezas musicales, una de las cuales nos alegra sensible y superficialmente, mientras que en la otra reconocemos una sublimidad y perfección no sensibles. En ambos casos percibimos una cualidad de valor en sendos objetos, pero no sólo sucede que tenemos a la segunda de esas cualidades por mejor, sino que la misma forma de unión del sujeto con el valor es más íntima, plena y trascendente en el segundo caso. Es más perfecta, por tanto, la afección espiritual que la sensible, pero el estado de la subjetividad es mejor aún si se dan las dos.

Por otro lado, aunque en evidente y lógica conexión con lo anterior, la vivencia del ser afectados puede ser de diverso calado o profundidad. Esta diferencia, por tratarse de una distinción gradual, podría parecer trivial, pero no lo es en absoluto. Y no es trivial porque las consecuencias de esa diversa profundidad son, en ocasiones, más que notables para la subjetividad así afectada. En efecto, ciertamente vimos que no podría llamarse en sentido propio sobreactuales a ninguna de las vivencias del ser afectados, pero las más profundas de éstas son capaces de provocar en el sujeto respuestas sobreactuales de mayúscula relevancia psicológica y moral. Así, algunos objetos valiosos nos afectan levemente, provocando una respuesta afectiva actual y transitoria; mientras que otros nos conmueven hasta –como se dice– “llegarnos al corazón”. En estos segundos casos, la cualidad de valor captada en el objeto llena nuestra alma calando hasta el fondo de ella. La participación y comunión de la subjetividad en dicho valor es entonces más íntima, rica y trascendente. Y ese estado permite y facilita una respuesta sobreactual, afectiva o volitiva, que nace del centro mismo de la persona y se dirige derechamente hacia esa cualidad de valor. A partir de ese momento, cualquier contacto actual con esa misma cualidad de valor, portada por cualquier bien, se verá enriquecida

gracias a la huella que dejó aquella profunda afección, actualizándose tal vez de nuevo la respuesta afectiva sobreactual provocada por dicha afección.

Evidentemente, esas profundas afecciones de los valores auténticos son una forma de conciencia y unión con ellos más perfecta y superior que las superficiales. Como veremos, es la forma de contacto con los valores propia del virtuoso, y tarea de la educación moral, propia o ajena, será preparar el terreno de nuestra alma para que seamos afectados con toda la profundidad que el valor de cada objeto merezca.

En cuanto a si el ser afectado puede preceder o seguir a la recepción teórica intuitiva, la distinción parece menos importante, toda vez que la forma de conciencia acaba siendo la misma en uno u otro caso. Orden ese que, por otra parte, no es fácil determinar en tomas de conciencia de este género, y que depende fundamentalmente de la manera como haya llegado a ser conocido el objeto valioso (directamente o por testimonio ajeno, por ejemplo), y en no pocas ocasiones del carácter y temperamento del sujeto.

Que hay dificultad y error en nuestro conocimiento de bienes es un hecho comprobado en la sencilla experiencia de haber estado convencidos, alguna sola vez, de lo contrario de lo que ahora, con respecto a una sola de las cosas que tenemos por buenas, pensamos como tal. Es éste un capítulo, ciertamente, de significativa relevancia para nuestra vida moral. Pues bien, las dificultades que en el conocimiento de los bienes en general podemos encontrar pueden ser de diverso grado. Unas pueden dificultar la captación del valor en toda su profundidad; otras pueden llegar a impedir la conciencia de la especificidad misma del valor. En las primeras deberemos mejorar nuestra capacidad receptiva; en las segundas se tratará de remover auténticos obstáculos o cubrir carencias. Y en este segundo grupo de dificultades pueden distinguirse, a su vez, dos formas: indisposición y ceguera moral, como Hildebrand las llama².

Háblase de indisposición cuando lo que falta es una verdadera capacidad para percibir los valores portados por los bienes. Cuando éste es el caso el sujeto carece de responsabilidad moral: no somos culpables, por ejemplo, de una ceguera física o de una escasa educación o talento para percibir valores estéticos de un cierto rango. Sin embargo, un rápido recorrido por nuestra experiencia moral nos hace caer en la cuenta de que cuando la falta de percepción se refiere a valores morales es ésta moralmente responsable, por la clara obligación de subsanarla que se advierte; aunque está por ver

² Cf. Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, p. 40 a 42.

si se trata, en cada caso, de un error de naturaleza teórica o de una falta de percepción de un valor –según vimos al hablar del relativismo–. He aquí, sin duda, una patente peculiaridad de nuestro conocimiento de los valores morales frente al de otros géneros de valores, como los intelectuales o los estéticos: y es que de ellos poseemos un conocimiento mucho más inmediato y espontáneo que de otros. La fuerza y arraigo del conocimiento moral espontáneo se revela aquí, en efecto, en toda su fuerza. No en vano se dice que la ley moral natural nunca se extingue en nadie del todo, y también que no puede darse a nadie por inepto moral, y sí, por el contrario, por inepto para otras regiones de valor.

Por este motivo se reserva la expresión de ceguera para los casos en que la falta de conciencia se refiere a valores morales, y que, como responsables, tienen una causa próxima o remota en la libertad del sujeto. Son éstos los únicos casos relevantes para la ética filosófica, pues sólo ellos son sujetos de calificación moral; hasta el punto de que si no se percibiera un valor moral a causa de una verdadera indisposición patente o latente, tal valor no obligaría moralmente, como veremos al hablar de la conciencia. Mas como el examen de las formas de ceguera moral implica de lleno al entero conocimiento de la moralidad, parece oportuno tratarlo después de haber atendido a todas sus formas.

No queremos dejar la consideración del conocimiento de bienes sin recordar algo que confirma y explica la dificultad ocasional para reconocer o ponderar lo bueno en casos concretos. Se trata de constatar que los bienes ante los que nos hallamos con la mayor frecuencia no son simples, sino complejos. La inmensa mayoría de los bienes con que nos las habemos portan, ciertamente, no una sino varias cualidades de valor, casi siempre de categorías diversas y con sus respectivas materia, polaridad y altura. No es a menudo asunto sencillo, entonces, pronunciarse respecto del valor global de un todo complejo.

Toca ahora hablar de nuestro conocimiento de deberes, y para ello podemos acudir a una distinción, antes aludida, dentro de la esfera de los deberes cuyo criterio es eminentemente cognoscitivo. En efecto, de la mano de Ross reconocíamos antes la diferencia entre deberes *prima facie* y deberes “reales”. Los primeros son aquéllos que, por así decir, saltan a la vista, se presentan con toda claridad e inmediata evidencia. Son éstos principios de deber generales, concebidos para un tipo universal de realidades, como por ejemplo, cumplir las promesas, decir la verdad, evitar el dolor, etc. (ya antes se sugirió la clasificación del propio Ross). Sin embargo, como ya sabemos, las situaciones de la realidad ante las que nos encontra-

mos son casi siempre complejas, es decir, contienen diversas dimensiones o caras, varias de las cuales reclaman a menudo un deber *prima facie*, dándose el caso de presentarse a nuestra conciencia, a la vez, diversos deberes por realizar. Ahora bien, como es así que únicamente podemos llevar a cabo una acción en cada momento y ante cada situación, sólo uno de esos deberes *prima facie* obligará realmente al sujeto que se las ha con ellos. Ese deber que, entonces, tiene realmente el sujeto es llamado por Ross propiamente deber “real”. Y a su conocimiento se llega, por consiguiente, tras el cuidadoso examen de los elementos y dimensiones que presenta la realidad ante la que estamos, reconociendo qué deberes *prima facie* se hallan en esa complejidad entrañadas, y determinando después el rango de prioridad que poseen esos deberes entre sí.

Hemos apuntado antes también algunos factores que intervienen en la determinación y conocimiento del rango de dicha primacía de un deber frente a otro. Pero los factores fundamentales serán los valores que se hallan en juego en el estado de cosas, y los actos vinculantes, si los hay, que han conformado dicho estado. Justamente según estos últimos factores hablábamos antes de deberes materiales y deberes formales, o de dimensiones materiales y formales del deber. Como es obvio, nuestro conocimiento, tanto de esos valores como de las relaciones vinculantes que estructuran la realidad, será decisivo para el adecuado conocimiento del deber. Ya nos detuvimos en lo referente al conocimiento de los valores, y el que respecta a las relaciones reales es de índole enteramente intelectual. (Resulta interesante observar algo por otra parte obvio, y es que cuanto mejor y más adecuado sea el conocimiento de lo valioso, del lado material del deber, tanto más inteligible se hará el conocimiento de la vinculación emanada de dicho valor).

Ahora bien, es importante no dejar de señalar aquí una discrepancia no pequeña con Ross. Según este filósofo británico, ningún deber *prima facie* puede arrogarse por sí sólo el derecho de ser el deber real en ningún caso, pues debe admitirse la posibilidad de que se presente en situaciones en las que, además, entre en liza otro deber *prima facie* prioritario frente a él. Así, según Ross, todo deber *prima facie* es en principio candidato a convertirse en deber real, pero por eso mismo, y porque no poseemos un conocimiento exhaustivo de la realidad y de los deberes que ésta pueda presentar, todos esos deberes son, aunque evidentes, posiblemente cancelables. Pues bien, nos parece que debe negarse en redondo esta conclusión acerca de la provisionalidad esencial de todo deber *prima facie*. Y ello porque –como se apuntó– ante nuestra conciencia aparecen netamente perfilados deberes que se presentan como incon-

dicionados, como absolutos. Se trata de deberes ciertamente generales, pero con tal fuerza vinculante que excluyen la posibilidad de ceder ante cualquier otro deber; hasta el punto de que si la colisión se diera entre éste y otro deber también absoluto, no deberíamos hacer nada, desapareciendo para nosotros todo deber real y su consiguiente responsabilidad.

Pero, ¿de dónde, entonces, procedería ese carácter absoluto de semejantes deberes? Tan sólo puede provenir de algo a su vez absoluto. Los actos formales vinculantes desde luego no lo son nunca por sí solos. Sin embargo, en la esfera de los bienes de los que emanan deberes, encontramos la región de los bienes absolutos que son las personas. Gozan éstas, en efecto, de una infranqueabilidad evidente, son algo inmanejable, seres ante los que estamos de igual a igual. ¿Y basta esto? Nos parece que en una primera reflexión, la necesaria para conducirse en la vida práctica, tal vez baste, pues siempre un ser humano será superior a cualquier acción humana. Pero también parece necesario, si buscamos un fundamento último del deber según su *ratio essendi*, que sin duda ilumina su *ratio cognoscendi*, mirar al Ser por completo absoluto, a Dios mismo, pues al fin y al cabo aun la persona humana es contingente y esencialmente dependiente del Creador; y las otras personas son ciertamente nuestros iguales, pero sólo nuestros iguales. Efectivamente, la conciencia del deber absoluto nos remite inexorablemente, como ha visto bien Kant, a algo por encima de nosotros, criaturas contingentes, al Ser absoluto³.

Esta consideración metafísica ilumina de nuevo el horizonte moral de manera admirable. Las personas son ya, a esta luz, semejanza y participación particular de Dios mismo, y sus vidas pertenecen sólo al Creador providente. En este sentido, Hildebrand señala lo que llama “situación metafísica de la persona” como una fuente decisiva de moralidad, de la que manan vetos absolutos⁴.

Por último, señalemos que tampoco aquí faltan las dificultades y errores. Si lo desconocido se refiere a la dimensión material del deber, habrá que decir en esos casos lo que se dijo para el ámbito de los bienes. Pues es evidente que una recta conciencia de la dimensión material de un deber pasa por un conocimiento claro del valor que lo engendra. Si, en cambio, la carencia cognoscitiva se halla del lado de la dimensión formal, habrá de mirarse con más atención a la naturaleza de los actos vinculantes que el sujeto mis-

³ Cf. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 396 a 421; y en *Ética y realismo*, p. 67 a 70.

⁴ Cf. Hildebrand, *Moralía*, p. 437 a 439.

mo ha puesto en la realidad, o las relaciones y elementos de ella que le atañen. La falta de atención a estos elementos constituirá o no una falta moral en función de la causa que la motive. En efecto, si, por ejemplo, alguien incumple una promesa por falta de conciencia de dicha vinculación, será culpable si esa inconsciencia procede de la pereza o indolencia; o lo mismo para quien no es consciente del agradecimiento que debe a otra persona por los bienes que de ella ha recibido.

Con todo, hay que mencionar aquí un factor especial de distorsión: la posible rebelión de la voluntad. Y ello porque todo deber dirige su voz directamente a la voluntad, de manera que ante lo exigido, sobre todo si es costoso, la voluntad puede libremente rechazarlo, negarse a plegarse a tal dictado. De forma que ello puede tal vez traer como consecuencia, de un modo análogo y esencialmente ligado, como veremos, a lo que sucedía en el ámbito del valor, un voluntario oscurecimiento de nuestra conciencia de un deber, o de un tipo general de deberes.

2. El conocimiento moral: sus niveles y modos

Ocupémonos ya de nuestro conocimiento propiamente moral, del conocimiento de la moralidad de nuestras vivencias así caracterizadas. Ello implica y entraña la determinación más precisa de cómo el entendimiento participa y accede a nuestra vida moral. Ya en el primer capítulo apuntamos que nuestra facultad intelectual se encuentra presente siempre en nuestra vida moral, si bien de diversos modos. Y, en efecto, así ha ido mostrándose a cada paso y en cada nivel de nuestras reflexiones. Se trata ahora del examen más explícito y formal de dichos niveles y modos de operación cognoscitiva. Para ello vamos a ensayar aquí –a modo de posible guía sugerida– la distinción de cuatro grados de actividad intelectual, de las cuales sólo los dos segundos pueden llamarse propiamente conocimiento moral, revelándose los dos primeros como su condición indispensable⁵.

El primero de esos modos de conciencia es el que se ha dado en llamar concomitante. Es éste el saber que de sí posee el sujeto en toda vivencia por el hecho de ser consciente; su ser consciente es-

⁵ Sobre los modos de conciencia reflexiva puede verse el análisis de Millán-Puelles en *La estructura de la subjetividad*, p. 320 a 376. Como es lógico, por otro lado, no puede pretenderse aquí un análisis completo y del todo riguroso de lo que sería un cuadro general de la actividad cognoscitiva humana.

triba precisamente en ese saber de sí, en ese ser propiamente vivida. Es evidentemente necesaria esta intervención del entendimiento, como ya dijimos, para poder hablar de vida moral. Pero no sólo éste, sino también un segundo modo o nivel de conciencia psicológica es necesario. Este otro es aquél por el cual la subjetividad se hace cargo, expresa y explícitamente, de la naturaleza precisa de sus vivencias. La conciencia psicológica aquí nota explícitamente, ayudándose de la comparación, las peculiaridades y partes, en el sentido más general, de esas vivencias. Justamente puede llevar a cabo esta actividad porque las ha vivido antes de forma implícita⁶. Las diversas notas que de esta segunda forma percibimos en nuestras vivencias (como su carácter receptivo o reactivo, su índole ciega o superior, su corrección o incorrección, su nacimiento de la libertad o de la necesidad, la relación de causalidad que guardan con su objeto, etc.) tienen la capacidad de darnos a conocer –tal es la aptitud de la humana subjetividad abierta a la realidad– la naturaleza tanto de esos fenómenos mismos como de los objetos del mundo a los que se refieren. Es, en efecto, tarea de la inteligencia, y sólo de ella, notar esas cualidades psíquicas y ontológicas, percíbilas con más claridad a través de la comparación con sus contrarias, y establecer relaciones y conexiones entre ellas.

Ahora bien, en la medida en que notamos explícitamente las cualidades psíquicas de esas vivencias, y los objetos por ellas referidos, aparecen también, entre ellas y por ellas, del modo como antes hemos tratado de mostrar, cualidades de naturaleza axiológica, deontológica y moral. Poseemos, así, la conciencia no sólo de la naturaleza psíquica de tales vivencias, sino también de su calidad moral: de su preferibilidad, de su obligatoriedad, de su plausibilidad, de su prohibición, etc. Aquí puede hablarse ya, entonces, de auténtica conciencia moral, aunque no de conocimiento moral; esto es, no aún de juicio moral, sino algo semejante a lo que la filosofía moral ha llamado advertencia moral. Semejante advertencia, tanto psicológica como moral, es también evidentemente necesaria para poder hablar con propiedad de vida moral. Hasta el punto de que, como se sabe, una advertencia poco clara, o no plena, atenúa el valor moral del acto, y su carencia lo anula por completo. No obstante, respecto a la responsabilidad, vale aquí lo que se hizo notar antes, a saber: si esa falta de advertencia tiene una causa involuntaria (como el sueño o la ignorancia no pretendida), la acción carece de

⁶ Puede ser de utilidad remitirse aquí al método propuesto por Brentano para la Psicología descriptiva, también llamada por él Fenomenología; cf. *Deskriptive Psychologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.

responsabilidad, pero si la inadvertencia ha sido causada voluntariamente, de modo más o menos próximo, debe imputarse en tal grado al sujeto la responsabilidad de la acción.

No es difícil caer en la cuenta de que la finura de conciencia referida a aspectos psicológicos, la serenidad con que atendemos a la complejidad que vivimos en nuestra subjetividad, resulta una indudable ayuda para nuestro conocimiento moral. Gracias a esta iluminación podemos distinguir el orden, en que consiste la ley moral natural, del desorden de otros fenómenos ciegos o incorrectos; y gracias también a esa iluminación diferenciamos cuándo algo nos agrada sólo porque causa satisfacción en nosotros, o porque lo merece en sí mismo. Adviértase, además, que la razón tiene aquí un papel activo, pues en no pocas ocasiones hay que discurrir para ver con claridad, con ayuda de nuestros conocimientos y reglas deductivas, la precisa naturaleza del caso concreto, determinando bajo qué tipo más general de vivencia cae la considerada en cuestión; o para ver qué relación tiene, acaso, la realización de una acción con el advenimiento de futuras consecuencias; o para distinguir la profundidad que posee o de la que procede una determinada respuesta; etc.

Esto es especialmente necesario cuando, como hemos visto que es la mayoría de los casos reales, lo presente a la conciencia es algo complejo y compuesto, tanto por lo que respecta a los bienes y deberes, como por lo que se refiere a la variedad, en extensión y en profundidad, del mundo subjetivo. Asimismo, será en extremo interesante esta tarea, como veremos, a la hora de facilitar en nosotros la experiencia afectiva y el contacto profundo y pleno con los valores, pues gracias a las relaciones que la razón puede hacer, podemos entablar a su vez relaciones de afectividad. De hecho, nos parece —como se ha insinuado antes— que no pocos malentendidos en la filosofía moral proceden de una mala inteligencia de estos hechos psicológicos y ontológicos; y también que una de las razones de la extensión de la diversidad de juicios morales es la diversidad en juicios precisamente no morales, sino de contenido psicológico u ontológico.

Los dos modos de conocimiento o de actividad del entendimiento recién ilustrados apenas son separables. Ambas funciones se dan solidarias y, por así decir, espontáneas en sus niveles más simples, y más reflexivas en situaciones más complejas o incluso abstractas. Y aunque hemos hecho hincapié últimamente en la necesaria claridad psicológica, queremos insistir en que ya en esa conciencia primera espontánea y explícita percibimos auténticas

cualidades axiológicas, deontológicas y morales. Se trata del saber moral entrañado en la vida moral del que se habló al principio.

Vayamos, por fin, a los modos de conciencia que creemos que pueden llamarse con propiedad conocimiento moral, por consistir en juicios acerca de la moralidad de nuestras vivencias. En el primero se trata de la actividad del entendimiento por la que se reconoce la calidad moral portada por ciertos objetos, sean éstos individuales o universales; en el segundo se trata más bien de los presupuestos necesarios para la moralidad misma.

Veamos ese primer modo. Como de cualquier juicio, podemos preguntarnos de éstos cuál sea su naturaleza, tanto por su materia como por su forma. La materia de los juicios ha quedado, esperamos, suficientemente esclarecida con las reflexiones acerca de las vivencias y vida moral. Y también conocemos, precisamente en virtud de la materia, que así lo exige, algunas características formales de estos juicios. En efecto, han de ser éstos evidentes, o análogos a la evidencia, y no ciegos; apodícticos, y no asertóricos; categóricos, y no hipotéticos. Pueden ser, sin embargo, tanto universales como particulares, y es ésta una diferencia de la que vamos a servirnos para la reflexión.

Los juicios particulares son los que tienen por sujeto algo individual, esto es, una vivencia concreta, haya sido realizada en el pasado, o se presente como realizable en el futuro. Estos juicios particulares se dan también de modo espontáneo al seguir de modo inmediato a la conciencia de la cualidad moral de un objeto. De forma que al presentarse ésta, el juicio que la reconoce surge espontáneo, como en general sucede con todo juicio de percepción. Justamente por ello aquel sentido común moral se llama auténtico conocimiento moral espontáneo.

El tratamiento de esta clase de juicios en la ética filosófica ha sido abundante. Así, el hábito y capacidad de hacerlos se ha dado en llamar *sindéresis*; la virtud de pronunciarlos atinadamente conforme a juicios más universales es la prudencia; cuando esos juicios se refieren a vivencias del propio sujeto se habla, en un sentido preciso, de su conciencia moral⁷.

Por otra parte, decíamos, podemos también hacer juicios morales universales. Tales juicios no se refieren ya a la moralidad de una acción concreta, sino que tienen por sujeto un tipo o clase general de actos. Un conjunto ordenado y sistemático de juicios morales universales se denomina sistema o doctrina moral. A la disci-

⁷ Es claro que el hondo tema de la conciencia moral es uno de los que requieren un tratamiento del todo más profundo y fino de lo que aquí se apunta.

plina y ejercicio de relación interna y externa de esas doctrinas lo llamamos ética filosófica. Nos hallamos ante una actividad que, no siendo extraña a nuestra facultad cognoscitiva, no siempre la ejercemos. Se requiere para ella un grado de reflexividad distinto y superior al que se da en el conocimiento moral espontáneo. Se trata aquí de un género de reflexión temática, objetivante, que considere, por tanto, no tal o cual vivencia moral concreta, sino su índole esencial, el tipo general de vivencias a que pertenece en virtud de su carácter moral.

Ya vimos que el motivo que impulsa y aun fuerza tal reflexión eran las dificultades teóricas o prácticas con que nos topamos en el conocimiento moral espontáneo. Es efectivamente fácil ver la ayuda, e incluso necesidad, que para nuestros juicios morales particulares constituye esa reflexión. Pues ella permite tener y retener criterios sobre la moralidad de un tipo de acción, y juzgar así correctamente sobre casos concretos que en el futuro se presenten y que caigan bajo tal clase. Ello es especialmente útil en las situaciones complejas, que pertenecen, según diversos aspectos, a diferentes clases generales de acción.

Pero lo que más nos importa de los juicios morales es indudablemente si son verdaderos o falsos: esto es, su verdad o falsedad material. Mas para la determinación de este extremo no podemos sino remitirnos a lo que se ha pretendido ganar intuitivamente con lo mostrado en los capítulos anteriores. Es decir, si nuestro juicio se adecua a lo que la lúcida experiencia nos muestra como moralmente bueno, atendiendo al orden entre nuestra subjetividad teleológica y al orden de lo bueno y lo debido en la realidad, el juicio será materialmente verdadero; si no, será materialmente falso. Así, pues, el criterio último para reconocer la verdad de un juicio moral según su materia es, como en todo otro juicio, la intuición de su adecuación con la realidad, adecuación que se nos hace patente al portar el juicio la nota de la evidencia.

Tal vez parezca desazonadora semejante respuesta, pero dejará de serlo si consideramos que nos topamos aquí nada menos que con la originariedad de la moralidad entrañada en el universo. Imposible, en efecto, dar recetas generales: no nos queda sino atender a la realidad en su plexo de aspectos y circunstancias. Estas se mostrarán, en ocasiones, ciertamente, definitivas de modo absoluto (lo que se ha llamado antes vetos absolutos, o también llamados actos intrínsecamente malos); pero en otras muchas, acaso la mayoría, la materia de lo bueno y debido será distinta en diferentes situaciones, en diversos momentos, para distintos sujetos. En definitiva, el deber por su materia es muchas veces relativo a tales cir-

cunstancias, y sólo la intuición que las atienda puede decidir⁸. ¿No es ello, acaso, una prueba inequívoca de realismo? Nos parece que así es; que no hace otra cosa la llamada *sindéresis*; y que en este sentido decía Aristóteles que “el juicio reside en la percepción”⁹, o que para saber lo que se debe hacer hay que mirar al virtuoso¹⁰.

Con todo, sería del todo absurdo despreciar, y más aún negar, la inestimable ayuda que para la correcta formación de los juicios morales prestan –permítasenos insistir– todas las reflexiones axiológicas, deontológicas, psicológicas y ontológicas, las más importantes de las cuales hemos tratado de recoger y expresar aquí.

Sin embargo, además de esas consideraciones materiales, por así decir, la reflexión puede prestar un nuevo servicio a nuestro conocimiento moral. Ese servicio es el que el entendimiento nos brinda al considerar no ya la verdad o falsedad de los juicios morales según su materia, ni ninguna otra consideración material, sino la forma de esos juicios. Bien es cierto que dicha forma se encuentra en esencial dependencia de su materia, pero cabe sin duda una consideración abstracta de la primera.

Y hemos aquí ante el segundo modo, formalmente diferente del anterior tanto particular como universal, de juzgar acerca de la moralidad. Nos hallamos ante el grado más abstracto de actividad intelectual con respecto a nuestra vida moral, y cuyo objeto propiamente no es tanto esa vida, sino la forma de los juicios que hacemos sobre ella, y también sus presupuestos necesarios. Con otras palabras, este grado de reflexión tiene por tema todo aquello que tienen que presuponer siempre, por su misma índole, los juicios morales; o lo que es lo mismo, todo aquello que tiene que ser verdad siempre para que esa vida moral, y aun toda ética normativa, sea posible. La disciplina que comprende tales reflexiones se denomina propiamente, como se dijo, con el nombre de filosofía moral¹¹.

Acaso, a primera vista, dado su grado de abstracción, no parezcan útiles estas consideraciones. Pero adviértase que, si bien es verdad que no a todos está dado el hacer este género de reflexiones, el filósofo moral puede servirse de ellas para, de un plumazo, desechar como falsos un entero género de juicios morales, a saber,

⁸ Cf. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, p. 42 a 45.

⁹ Cf. *Ética a Nicómaco*, 1109b 23 y 1126b 4. Éste, y no otro, viene a ser el nervio del intuicionismo, cf. Ross, *Lo correcto y lo bueno*, p. 57.

¹⁰ Cf. *Ética a Nicómaco*, 1143b 18 a 23.

¹¹ Es en este sentido, y no en el kantiano, como se sabe, en el que Husserl habla de ética formal como ética pura.

aquéllos que no satisfagan las condiciones formales dilucidadas por la filosofía moral. Ciertamente, aunque no bastan esos presupuestos formales –cuyo interés teórico es indudable– para determinar la verdad material de un juicio moral, que es lo que para la práctica importa, deben aquéllos cumplirse para que se dé ésta. Con otras palabras, el ajuste a reglas formales, la verdad o corrección formal, no nos dice si un juicio moral es materialmente verdadero o falso, pero si ese juicio se revela incorrecto o falso formalmente, sabemos seguro que no puede ser verdadero materialmente. Y ello sin duda puede extenderse al examen no ya de un juicio, sino de un completo sistema o doctrina moral.

Nosotros aquí vamos a aventurarnos a intentar mostrar –breve, y por tanto con el riesgo de toda simplificación–, algunos de los que creemos principales logros y principios de la filosofía moral, señalando ciertas teorías éticas que se oponen a ellos, cuya crítica hemos reservado para un apartado posterior. Y no resultará ocioso insistir aquí en que un estudio de la forma de los juicios morales no supone una desatención a su materia, sino justamente la consideración de las condiciones que cumple siempre y conforman dicha materia.

Desde luego, la primera tarea de la filosofía moral es justificarse a sí misma, esto es, mostrar la posibilidad de la existencia misma de los juicios morales y la posibilidad, asimismo, de su estudio. Pensamos que todo lo dicho hasta aquí vale como una justificación de tal posibilidad. Evidentemente, si descubrimos en la experiencia un auténtico saber moral, juicios morales por tanto, es que puede haberlo; y si nos descubrimos reflexionando sobre ellos, es que podemos hacerlo. La teoría moral, y más bien epistemológica, que ha arremetido contra tal posibilidad es, como ya hemos visto, el relativismo moral.

Atendiendo no ya a la existencia, sino a la esencia de los juicios morales, pueden distinguirse en ellos, como en todo juicio, un sujeto y un predicado a él atribuido. Y el mirar así las cosas sugiere un posible modo –desde luego del todo arbitrario– de reflexión sobre los juicios morales: a saber, investigando las condiciones que en todo juicio moral debe cumplir su sujeto, por un lado, y, por otro, los criterios para que se le puedan o no aplicar los predicados de índole moral.

En primer lugar, examinemos, entonces, las condiciones de posibilidad del objeto al que en el juicio se le atribuye una nota moral. Según hemos visto con amplitud más arriba, esos objetos son todos aquéllos, y sólo ellos, que presentan la naturaleza de vivencias en alguna medida libres y dirigidas a un bien moralmente rele-

vante o a un deber. De modo que, primero, según sea el grado y modo de libertad, tal podrá ser el grado y modo, por así decir, de moralidad. Así, serán susceptibles de moralidad de un modo directo lo que directamente es libre, a saber, las respuestas volitivas actuales y sobreactuales; de un modo indirecto pero profundo, las respuestas afectivas actuales y sobreactuales; e incluso, de un modo aún más indirecto pero importante por su carácter de presupuesto, los vivencias receptivas teóricas y, más aún, las afectivas. Después, decíamos, vivencias dirigidas a un bien moralmente relevante o a un deber, esto es, a lo que reconocemos como valioso por su relación con la persona o a lo que se presenta como un reclamo incondicionado a nuestra voluntad. Y a ese respecto tanto da que ese bien o deber haya llegado a conocerlo el sujeto por su propio descubrimiento o por testimonio o enseñanza ajena; o que, en el caso de los bienes, se quieran como fin en sí mismos o como medio: lo decisivo es que se reconozcan y responda a ellos auténticamente. Pues bien, en uno de los posibles análisis de la naturaleza genérica de esos fenómenos, encontramos, en un nivel muy fundamental, tres elementos: la respuesta misma al bien o deber en cuestión, el saber lo que se está haciendo, y el quererlo o desearlo mismo. Con ellos nos queremos referir a lo que la filosofía moral ha llamado tradicionalmente materia del acto moral, su advertencia y su consentimiento.

Decíamos antes que los objetos susceptibles de moralidad son todos y sólo las vivencias libres que tienen por objeto bienes moralmente relevante o deberes. Acaso haya extrañado la precisión de exclusividad, pues muchas veces calificamos también moralmente las voluntades como sujetos y fuentes principales de esas vivencias en cuanto libres. En efecto, así lo hacemos a menudo, y con razón, pero adviértase que así se determinan, más fundamentalmente que por ser fuentes de vivencias como tales, por poseer o encarnar vivencias sobreactuales que dan vida y predisponen a sus respectivas vivencias actuales. De este modo, de la voluntad conformada por vivencias sobreactuales moralmente buenas, resultando por eso de ella respuestas moralmente buenas, decimos que es asimismo moralmente buena.

Es, sin embargo, más problemática, contra lo que pudiera parecer a primera vista, la señalada precisión de totalidad. Mas ese carácter problemático no procede tanto de la naturaleza de las cosas, cuanto de ciertas filosofías morales que han pretendido negarla. En particular, queremos señalar –para discutir después, como se advirtió– dos tesis que nos parecen erróneas por contradecir el resultado alcanzado. La primera es aquella según la cual la acción que se

quiere como medio para un fin toma por entero su calificación moral del querer dicho fin. Esta doctrina se ha difundido como la que sostiene que todo fin, o algunos fines al menos, justifica moralmente poner en la realidad cualquier medio, sin restricción, que se demuestre eficaz para alcanzarlo. La segunda sostiene que los únicos actos moralmente calificables son cierto género de respuestas sobreactuales, o al menos de una cierta profundidad, y dirigidas hacia cierto tipo de bienes especialmente valiosos, careciendo de cualidad moral significativa los demás actos, por así decir, periféricos. Esta segunda teoría se ha dado en llamar, en general y corrientemente, ética de la opción fundamental.

En segundo lugar, decíamos, podemos investigar, en esta nuestra reflexión formal, los criterios en virtud de los cuales se puede, y se debe, aplicar un determinado predicado moral al sujeto de estos juicios. Por de pronto, a tenor de las reflexiones expuestas hasta aquí, parece poder darse una respuesta sencilla y clara a la pregunta por los criterios o elementos a los que la conciencia moral atiende en general para juzgar como moralmente bueno o malo un acto. Esos criterios o elementos serían: el determinado bien o deber a que se responde, y el modo de respuesta hacia él. Pues son éstos, ciertamente, los elementos básicos de los que depende que nuestras respuestas al bien o al deber presentes sean adecuadas o inadecuadas, tal como hemos presentado aquí la naturaleza de la bondad y maldad moral.

Ahora bien, sabemos ya también que los casos que la realidad pone ante nuestros ojos y nuestra voluntad son a menudo complejos; que con mucha frecuencia nos las habemos no con uno, sino con varios bienes en juego, y asimismo no con un deber, sino con varios deberes *prima facie*. Además, cuando se trata de acciones de la voluntad, hay que tener en cuenta que nuestra relación causal con la realidad es necesariamente limitada y temporal. Esta circunstancia hace que una determinada acción suponga la omisión de otra posible, y el advenimiento ulterior de nuevas realidades, es decir, la producción de consecuencias por virtud de nuestra intervención libre en el mundo. O también, dicha limitación humana exige que para hacer venir a la existencia un determinado estado de cosas que quiero como fin, haya de causar previamente otro como medio eficaz para su consecución. En estos casos complejos, entonces, habrá que ponderar todos los bienes y deberes en juego, tanto en el presente como lo que en el futuro dependa de nuestra acción.

Pues bien, la filosofía moral, consciente de la complejidad de tales situaciones, ha buscado dar con una regla formal a la que en esos casos deba adecuarse la elección de la acción correcta y mo-

ralmente buena. (Insistamos en que dicha regla no por ser formal se trata de algo vacío o ajeno y superpuesto a la naturaleza de las cosas; por el contrario, pretende iluminar la realidad moral atendiendo a sus elementos y dimensiones generales, de suerte que la intuición del agente moral sea más certeza gracias a esa luz). Así las cosas, de las reglas propuestas, la que parece que más se ajusta a la compleja realidad es la que tradicionalmente se basa en la distinción de tres elementos de la acción compleja: los denominados objeto, fin y circunstancias.

Es del todo necesario hacerse cargo de lo que con esta terminología se pretende exactamente significar, pues con mucha frecuencia ha sido malentendido, dificultando con ello el reconocimiento de la validez de la regla que sobre esa distinción se funda. Entiéndese aquí por objeto la acción inmediatamente querida, con independencia del resto de la realidad presente o consecuente. Acción, por tanto, que como tal, respuesta libre a un bien moralmente relevante o al dictado de un deber, es determinable moralmente. Es, entonces, completamente erróneo y equívoco en extremo pensar en dicho objeto como en el resultado meramente físico de una acción; tal estado de cosas resultante no es, de por sí, algo susceptible de calificación moral. Por fin se tiene en mente aquí la volición de una o varias consecuencias mediatas o segundas que se pretenden traer al ser gracias a la eficacia, como medio, de la acción que es el objeto. Es decir, fin se toma, en esta criteriología, en el sentido de fin mediato, de manera que este modo de decir se concibe y se aplica – como se advirtió –, para casos de volición complejos y articulados en medios y fines. Por eso, es también confuso pensar en el fin como la intención de un caso de volición simple, separándola del supuesto objeto, que sería, sin más, el estado de cosas querido. Y el hecho de que se propenda a aplicar también a esos casos simples la regla que estamos considerando procede de que, en realidad, la mayoría de las situaciones son ciertamente complejas.

Tal vez un ejemplo nos ayude a ganar claridad en este punto. Pensemos en un asesinato cometido por alguien para que la herencia del interfecto pase a manos de un heredero, ajeno al asunto, que realmente necesita ese dinero. Según el criterio propuesto, el objeto es el asesinato mismo, es decir, la acción de asesinar, que consiste ella misma en matar intencionadamente a una persona; no es el cadáver el objeto, cadáver que acaso hubiera resultado igualmente de un accidente. El objeto, en este sentido, entraña él mismo una respuesta libre, una intención. Puede recibir éste, por tanto, una calificación moral plena de por sí. Por esta razón, quizá es preferible hablar más propiamente de objeto moral o de acción directa y obje-

tivamente querida que de objeto sin más de la acción moral. El fin es, en este ejemplo, la percepción legal de una cantidad de dinero por alguien que tiene necesidad de ello. Un fin que, ciertamente, motiva la realización de la acción en que estriba el objeto. Con otras palabras, una intención que provoca a su vez la intención de matar al propietario del patrimonio, pero esto no significa que la primera intención sea la misma que la segunda, ni psicológica ni moralmente.

Con las denominadas circunstancias, por último, se piensa aquí en ciertos factores adjetivos, aunque quizá importantes, que concurren en la acción realizada. Tres precisiones son aquí necesarias. Una, que se trata justamente de factores adjetivos, pues puede haber otros que, por su importancia, sean decisivos para definir o modificar, acaso improvisadamente, el objeto moral (por ejemplo, si al entablar una amistad profunda con una persona, nos enteramos de que se halla comprometida con otra de un modo incompatible con esa relación, debemos valorar moralmente nuestra acción de manera por completo diversa). La segunda, que evidentemente no todas esas circunstancias serán relevantes para la moralidad de la acción, sino sólo aquéllas que lo sean por su valor relacionado con una persona o por su vinculación con un deber, a última hora también referente de algún modo a personas. Y la tercera, que se trata de las circunstancias que está en nuestra mano conocer, y, por tanto, puedan entrar en nuestro libre querer. Caen fuera de consideración, consiguientemente, aquellas circunstancias tan lejanas en el espacio o en el tiempo que escapen a un examen razonable y sincero del agente moral, esto es, a su previsión, pues entonces escapan también a su responsabilidad moral.

Atendiendo, de esta manera, a esos tres elementos, la regla o los criterios propiamente de moralidad se expresan de la siguiente manera. Una acción compleja en el modo considerado es moralmente mala sin restricción si lo es o el objeto o el fin. Es moralmente buena si son buenos, a la vez, su objeto y su fin; o si el fin es de tal naturaleza que justifique la comisión del objeto (para lo cual el objeto no debe ser malo de modo absoluto, conforme al primer criterio). Respecto a las circunstancias, de muy diversa índole posible pero siempre tal como han sido delimitadas antes, se dice que acenúan o atenúan el valor moral de la acción, pero que carecen de fuerza para cambiarlo por sí mismas.

Ejemplifiquemos lo dicho con algunos supuestos. El asesinato antes considerado, pese al fin ulterior bueno que se pretende hacer venir a la existencia, es moralmente malo sin restricción, de modo absoluto. Y lo es de ese modo porque lesiona gravemente un bien

absoluto como es la vida de una persona, infringiendo el incondicionado deber de respetarla. Es lo que se ha dado en llamar objeto intrínsecamente malo. Si, por el contrario, lo que se realizara inmediatamente fuera algo permitido o bueno, pero con la intención añadida de que gracias a ello se produjera algo absolutamente malo, ese “añadido” tornaría absolutamente malo el objeto querido en principio. Ahora bien, puede que lo que esté en juego no sean bienes absolutos ni deberes incondicionados. En estas últimas situaciones habrá que ponderar los elementos moralmente relevantes pertinentes, valorando la justificación de una acción compleja de valor mixto. Así, un objeto malo puede ser a veces bueno en atención a un fin bueno: por ejemplo, puede y debe el médico infringir un dolor teniendo a la vista el fin de la salud del paciente, o el político promulgar una ley tolerablemente permisiva de lo malo para sustituir otra peor y caminar así hacia el mejoramiento social. En cambio, no parece que ningún objeto bueno siga siéndolo si se realiza con vistas a un fin malo aun no absoluto: como quien, pongamos por caso, dijese una verdad a alguien con el propósito de enfriar su amistad con un tercero, o quien hiciera una obra de caridad con el preponderante fin de ser visto y valorado por ello.

Pues bien, frente a estos criterios de moralidad se levantan otras dos doctrinas de filosofía moral. Una de ellas sostiene, de un modo confuso, como habremos de ver, que el único criterio para juzgar moralmente una acción es la intención con que se lleva a cabo. La otra defiende como criterio de moralidad de la acción el valor axiológico del conjunto de las consecuencias que tal acción produzca.

3. Breve discusión de ciertas tesis de filosofía moral

Trátase en este apartado, como se anunciaba, de ofrecer algunos trazos que puedan ser de utilidad para orientar la discusión –que sin duda ha de llevarse a cabo con mucha mayor extensión y rigor¹²– de algunas importantes tesis que han sido señaladas, en el plano de la filosofía moral, como contradictorias con los resultados antes expuestos.

En primer lugar, aparecía de nuevo la doctrina del relativismo moral. Esta posición ha sido ya examinada y rebatida en un ele-

¹² Así, en favor de la brevedad, hemos prescindido del aparato crítico pertinente para cada una de las posiciones en liza; este trabajo ciertamente inexcusable esperamos poder acometerlo y presentarlo en el futuro.

mental análisis. Tan sólo queremos recordar a estas alturas que –como ya se sabe desde Aristóteles– el relativismo moral se rebate como se rebate el relativismo general: por reducción al absurdo, por la fuerza de los hechos, atendiendo a las primeras evidencias, que por ser primeras son indemostrables. Vimos por ello que la elucidación más útil en esta dirección es la que atendía a la diferencia entre juicios ciegos y juicios correctos o evidentes, donde percibíamos la objetividad de los últimos como necesaria de por sí y fundada, por tanto, en lo referido mismo por el juicio¹³.

En segundo lugar, admitida ya la posibilidad de los juicios morales, hemos ido mencionando varias tesis en contra de los resultados aquí expuestos: dos referentes al sujeto de tales juicios, y otras dos con relación a la atribución del predicado moral a esos sujetos.

Vayamos con las primeras. Según una, se decía, *las acciones que se quieren como medios carecen de calificación moral por sí mismas*, pues reciben toda su fuerza y carácter moral del fin por el que se las quiere. A la luz de las consideraciones anteriores, pensamos que es no es difícil ver la inanidad de tal tesis. En efecto, que la realización de una acción como medio sea motivada por la volición de un fin ulterior no significa que esa acción deje de ser, de por sí, una auténtica acción libremente realizada, con todos los elementos que precisa para portar valor moral. La causación del querer el fin hacia el querer el medio tiene su fundamento en nuestra condición psíquica y en la estructura causal ontológica: no es, pues, un asunto moral. Sí es moralmente relevante, desde luego, el valor que motiva dicha causación, pero ésta no transmite dicho valor hasta el punto de suplantar el que de por sí tiene la acción misma del medio.

Más compleja se presenta la segunda de esta primera pareja de doctrinas. Ésta, que se ha divulgado con el nombre de *ética de la opción fundamental*, sostiene –en conformidad con la terminología aquí empleada– que es tal la diferencia de profundidad psíquica de las respuestas, y tal la diferente altura jerárquica de bienes y distinta la prioridad de deberes a los que se responde, que se elimina la posibilidad de calificar moralmente algunas acciones según los propuestos criterios de moralidad. De esta forma, según esta filosofía –decíamos antes– los únicos actos moralmente calificables son cierto género de respuestas sobreactuales, o al menos de una cierta

¹³ Además de los análisis de Brentano citados en nuestro capítulo primero, son decisivos y muy interesantes sin duda, los estudios de Husserl acerca de lo que él llama *Ética pura*, en estricta analogía con la *Lógica pura*, cf. sus *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, I *Abschnitt*, p. 3 a 69, Husserliana XXVIII.

profundidad, y dirigidas hacia cierto tipo de bienes especialmente valiosos, careciendo de cualidad moral significativa los demás actos, por así decir, periféricos. En concreto, sólo las respuestas sobreactuales que nacen del centro de la persona, esto es, de una resolución total, plena y máximamente profunda, y sólo cuando se dirigen directamente a bienes absolutos, pueden recibir, según esta teoría, calificativos morales absolutos. Estas respuestas son las llamadas opciones fundamentales. Por el contrario, cuando se trata de respuestas actuales, o sobreactuales poco profundas, o cuando se dirigen a bienes no absolutos, o a bienes absolutos pero de modo sólo indirecto o en mixtura con otros bienes, las determinaciones morales pertinentes y posibles son categorialmente distintas y variables según casos, de modo que no pueden entrar en contradicción, por hallarse en otro plano, con las opciones fundamentales. Así, por ejemplo, es compatible una opción fundamental por la justicia con acciones concretas injustas, pues la maldad de éstas se halla en un plano más leve que la bondad de la primera.

Esta teoría ve con acierto, sin duda, la necesidad de graduar moralmente las respuestas según sus diversos estratos de profundidad psíquica, y según la distinta altura del valor de los bienes a que se dirigen; sin embargo, no hace justicia a las relaciones tanto de aquellos estratos como de estos bienes entre sí. En estos dos frentes, en efecto, esta doctrina se descubre vulnerable y errada.

Desde el lado de la subjetividad, hay que decir que las respuestas actuales y las sobreactuales se encuentran en una relación de dependencia intrínseca psicológica y ontológica. Como ya sabemos, las actuales son actualizaciones de las sobreactuales, y las sobreactuales se han forjado y evolucionan merced al ejercicio de las actuales. Trátase en las dos de un mismo dinamismo de respuesta manifestado en distintos grados fenoménicos. Por consiguiente, tiene completo sentido que una respuesta actual pueda presentarse en oposición a una sobreactual, aunque aquélla no llegue, quizá, a eliminar ésta. Negar el pleno carácter moral a una respuesta actual supone negar su índole de auténtica respuesta libre a bienes moralmente relevantes o a deberes. (Cierto es que ello sucede cuando falta lo que se ha llamado plena advertencia de lo que se hace, o perfecto consentimiento en hacerlo, pero no son éstos todos los casos de que da testimonio la experiencia moral más inmediata). Es claro, desde luego, que existe entre la moralidad de una respuesta sobreactual y la de una actual una diferencia de profundidad, de voluntariedad, de responsabilidad; pero es una diferencia de grado, y no esencial hasta el punto de poder ser unas absolutas o graves y otras sólo relativas o leves. Se trata de diversidad moral de grado y

no esencial porque la diversidad psíquica lo es también de grado y no esencial.

Desde el lado de los bienes, también la teoría de la opción fundamental adolece de una deficiente visión de la unidad de relación en la jerarquía que los rige. Evidentemente, atentar de modo directo contra bienes absolutos es moralmente más grave que atentar contra bienes de menor relevancia moral. Pero sucede ciertamente en muchas ocasiones, y da toda la impresión de que en todas, como se sugirió, que esos bienes de menor relevancia moral son, con todo, moralmente relevantes en virtud de una relación con bienes absolutos, con personas. Y cuando esa relación es de tal naturaleza que afecta de modo intrínseco o importante al bien absoluto, llega entonces a alcanzar ese bien inferior una relevancia moral de la misma categoría que el absoluto. Consideremos, por ejemplo, el bien de la propiedad y el deber de respetarla. Es claramente éste inferior al bien absoluto de la dignidad y la vida de una persona, pero ese bien inferior guarda una relación con éstos. De manera que el juicio moral sobre una respuesta dirigida a la propiedad en sí misma no sería acertado si no se hace justicia a la entera realidad, es decir, si no considera algo esencial en la realidad de los bienes que son propiedad: a saber, que son propiedad de alguien. La relación de dicha propiedad con ese alguien puede ser claramente de muchas formas, pero existe sin duda, de manera que atentar contra la propiedad es atentar contra la persona que la posee. Alegar en contra de esto que realmente no se quiere atentar contra esa persona supone, o bien desconocer la naturaleza de la acción, o bien no querer conocerla.

Por otra parte, la llamada moral de la opción fundamental no sólo desatiende la unidad relacional del universo de los bienes entre sí, sino también la dependencia ontológica de las cualidades de valor respecto de los bienes que las portan. De suerte que esta doctrina, en su falta de atención a la realidad, manifiesta también en este aspecto una fuerte tendencia al idealismo. En efecto, según ella, una respuesta sobreactual a un valor es algo categorial y completamente distinto de una respuesta actual a un bien que porta dicho valor, en razón también de esta diversidad de sus objetos, por lo que dos respuestas de sendas clases de signo opuesto no se contradicen realmente. Sin embargo, el esclarecimiento ontológico de la relación entre bienes y valores echa por tierra semejante separación esencial. Así, querer la justicia y querer una acción injusta son actos de querer realmente contradictorios. De un lado, porque la acción injusta porta el valor negativo de la injusticia, y al querer aquélla se quiere ésta; de otro, porque la justicia sólo se encarna en

acciones justas, de suerte que el querer la primera se verifica en querer las segundas, opuestas éstas a las acciones injustas. En general, querer un valor y no querer los bienes que lo portan es desconocer la verdad ontológica de que los valores sólo se realizan en la existencia encarnados en bienes; asimismo, querer bienes, o males, supone e implica querer realmente los valores o disvalores que esos objetos encarnan y portan.

Por lo demás, puede el creyente conocer, contando con los datos de la Revelación cristiana (y no es extraño aquí este inciso, puesto que la doctrina moral de la opción fundamental se fraguó en buena medida y ha alcanzado gran desarrollo en el campo de la teología moral), junto a prohibiciones absolutas de parte de Dios sobre actos concretos (cuyo sentido, como ya sabemos, no es tanto negativo de por sí cuanto la preservación de bienes absolutos e intangibles), relaciones enormemente iluminadoras entre los diversos bienes, e incluso entre Dios mismo y otros bienes. A propósito de esto último recuérdese que la doctrina cristiana habla de la persona como criatura predilecta de Dios, creada a imagen Suya y querida por sí misma. De esta suerte, todo lo que atañe a la persona, atañe también al mismo Dios, exigencia que se revela en toda su fuerza cuando se considera, además, la verdad revelada de la Encarnación de Cristo, o sus mismas palabras: “cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a Mí me lo hicisteis” (Mt 25, 40).

Vayamos, por fin, con las dos restantes tesis de filosofía moral que aquí discutiremos, las referidas –según la división que aquí hemos ofrecido y que obedece a motivos puramente expositivos– a los criterios de atribución de uno u otro predicado moral a la respuesta libre que hace de sujeto.

La primera, decíamos, es aquélla que sostiene que *el único criterio para juzgar moralmente un acto es la intención con que se lleva a cabo*. Sin duda, esta proposición es demasiado gruesa para ser sometida al análisis directamente y pretender juzgar su verdad de modo unívoco. Se trata de esas tesis que traen a la memoria las palabras de Moore, cuando escribía: “Me parece que en la ética, así como en todos los otros estudios filosóficos, las dificultades y desacuerdos, de que su historia está llena, se deben principalmente a una causa muy simple, a saber, al intento de responder cuestiones sin descubrir antes con precisión ‘qué’ cuestión se desea responder. No sé hasta qué punto se acabaría esta fuente de error, si los filósofos ‘trataran’ de descubrir qué cuestión plantean, antes de intentar responderla; pues, la tarea de analizar y distinguir es, a menudo, muy difícil; podemos, a menudo, fallar y no hacer el descubrimiento necesario, aun cuando hagamos el intento definido de alcanzar-

lo. Pero, me inclino a pensar que, en muchos casos, bastaría un intento decidido para conseguir buen éxito; de tal manera que, si sólo se hiciera este intento, desaparecerían muchos de los desacuerdos y dificultades más deslumbrantes que encierra la filosofía. Sin embargo, los filósofos parecen, en general, no hacer el menor intento. Y, ya sea como consecuencia o no de esta omisión, constantemente tratan de demostrar que ‘sí’ o ‘no’ dan respuesta a cuestiones, cuya respuesta correcta no es ‘ninguna’ de éstas, debido al hecho de que lo que tienen ante los ojos no es una cuestión, sino varias, de las cuales algunas tienen como respuesta verdadera ‘no’ y otras ‘sí’¹⁴.

En efecto, esgrimiendo ese argumento la susodicha intención puede entenderse, por de pronto, de tres maneras. Primera, cuando se entiende como buena la respuesta adecuada a un bien sin más conocido como tal. En esos casos la tesis es evidentemente verdadera, hasta el punto de no añadir nada nuevo, pues la intención aquí es el mismo querer adecuadamente un bien. Una segunda manera de concebir la intención se manifiesta en los casos en que la realidad axiológica es compleja. En situaciones de este género se presentan, conectados entre sí, aspectos de la realidad a los que es moralmente bueno o malo responder de un modo u otro. De esta forma, resulta con frecuencia que querer algo de por sí bueno entraña la lesión de otro bien superior, y entonces aquel querer lo bueno es a la vez querer algo malo. La intención, en estos casos, puede pensarse como la intención global, considerando todos los aspectos de la realidad en juego, o como la intención parcial que se dirige únicamente a un bien, desatendiendo y haciendo abstracción de lo malo que a la vez necesariamente se quiere.

Con un ejemplo conocido en nuestra cultura, puede expresarse así la disyuntiva: la intención del rey David puede interpretarse como querer la posesión de Betsabé atentando a la pertenencia que debe a Urías, su marido, o simplemente como querer la relación amorosa con una mujer. Evidentemente, si se piensa de la primera manera, la tesis discutida –recordemos, la que define el valor moral de una acción por la intención con que se lleva a cabo– es verdadera, pues juzgamos la acción de David según su intención que incluye cometer una injusticia, diciendo entonces que es mala. Pero si se concibe del segundo modo –como frecuentemente hacen quienes sostienen dicha tesis, de donde se concluiría que la acción del ejemplo es buena– se revela ésta del todo contraria a la experiencia moral más inmediata, ya que David sabía que su deseo sólo podría llevarlo a cabo cometiendo la injusticia, no pudiendo querer una

¹⁴ Moore, *Principia Ethica*, Prefacio.

cosa sin querer al mismo tiempo la otra. En efecto, si fuera verdad que el valor moral de una acción se define por la intención dirigida a un bien abstraído del resto de la realidad, toda acción libre, puesto que siempre queremos al menos parcialmente un bien, sería moralmente buena, lo cual es manifiestamente falso.

Mas puede entenderse la tesis propuesta aún de una tercera manera. Ello sucede cuando la complejidad axiológica de la realidad no se da sólo en el presente, sino distendida además en el tiempo y causalmente relacionada. En tales casos, se suele pensar en la intención como en el querer un fin mediato ulterior, y no en la simple intención de lo inmediatamente querido cuyo efecto será ese fin.

Pues bien, esta tesis así entendida, que en parte ya fue discutida al constatar que la intención de un fin no suplanta la intención del medio, es la formulación más simple de la última de las doctrinas que examinamos aquí. Esa doctrina no es otra que el clásico *utilitarismo*, más modernamente llamada ética teleológica, o ética de resultados, o proporcionalismo, o *consecuencialismo*, etc. Se trate con la denominación que se haga, y sea cual fuere la brillantez y prolijidad de su formulación, el núcleo de la doctrina —es decir, salvo especificaciones adjetivas, creemos— sigue siendo el mismo: a saber, una acción es correcta si y sólo si sus consecuencias son mejores que las que se seguirían de cualquier acción alternativa¹⁵. No hay lugar aquí para una exhaustiva refutación del utilitarismo, que por otro lado puede encontrarse con toda claridad en los aludidos análisis de Ross¹⁶, pero sí para señalar sus errores principales. El utilitarismo, como hemos visto, pide al agente moral la ponderación axiológica del conjunto de todas las consecuencias que puedan derivarse de nuestras posibles intervenciones inmediatas en el mundo, puesto que nuestro único deber moral consiste, en cada caso, en la realización de la acción que mejores resultados produzca. Ahora bien, semejante filosofía moral no puede ser verdad por no adecuarse, en primer lugar, a las exigencia mínimas de la naturaleza humana, y, en segundo lugar, por contradecir frontalmente los principios más evidentes de nuestro conocimiento moral espontáneo.

En efecto, no se puede exigir al hombre un cálculo donde hayan de entrar en consideración todas las consecuencias y relaciones de cada posible acción con todo el conjunto de la realidad posible, no sólo en el presente sino aun en el futuro más remoto. Ello rebasa

¹⁵ Cf. Moore, *Principia Ethica*, § 89, p. 139 a 141.

¹⁶ En la parte correspondiente al análisis de lo correcto en *Lo correcto y lo bueno*.

abrumadoramente nuestra limitada capacidad psíquica. Habríamos de conformarnos, entonces, sostienen los utilitaristas, con considerar como nuestro deber provisional la acción que tuviera las mejores consecuencias previsibles, esperando que si al fin y al cabo nos equivocamos las leyes de proporcionalidad de los grandes números acabarían por compensar tal desajuste. Pero tal expectativa es tan amplia en el futuro y extensa en el espacio que puede concluirse que, según las mismas leyes, cualquier acción se verá compensada por sus interminables consecuencias, como una gota en el océano de la realidad presente y futura. De esta forma los pensadores utilitaristas coherentes, como es el caso de Moore, han terminado por resignarse a un auténtico escepticismo del deber¹⁷.

Ahora bien, con este resultado no se llega sino a la autodisolución misma de la teoría utilitarista, pues establece como deber algo que nunca puede ser conocido ni llevado a cabo. Y es también aquí donde percibimos que semejante doctrina choca de plano con las tesis más fundamentales de nuestro sentido común moral. Efectivamente, pertenece a éste el convencimiento evidente de que en ocasiones tenemos realmente conciencia de auténticos y ciertos deberes. Además, en esa conciencia no comparece un único deber, sino varios, y de modo inmediato, previo a cualquier cálculo de futuras consecuencias (los antes llamados *prima facie*). Y aún más, algunos de esos deberes inmediatos se alzan como inapelables, como absolutamente vinculantes con independencia de cualquier otro que aparezca junto a él en el presente o en el futuro (nuestros “vetos absolutos”). La clara constatación de estas evidencias basta —aunque la filosofía moral deba ahondar en su crítica— para desecharse definitivamente el utilitarismo.

Por otra parte, desde el lado de la consideración axiológica misma, también el utilitarismo cae frente a evidencias palmarias, como son el reconocimiento de la heterogeneidad de los bienes y el carácter absoluto de algunos de ellos. Ciertamente, ante la diversa materia cualitativamente específica propia de familias de bienes tan dispares como los morales, los estéticos o los intelectuales, no parece que pueda darse un criterio único común que permita un cálculo cuantitativo y homogéneo. Además, el carácter absoluto por el que sobresale el bien que es la persona humana, y que funda justamente aquellos vetos absolutos, presenta a ésta como inconmensurable en cálculo alguno.

¹⁷ Cf. Moore, *Principia Ethica*, § 91 a 94, p. 142 a 148; y también en su *Ética*, Edit. Labor, Barcelona 1989, trad. de M. Cardenal (*Ethics*, Oxford 1966), p.93.

Por último, para señalar todas las más importantes deficiencias que a primera vista saltan –a nuestro entender– de esta teoría, puede señalarse que el utilitarismo, al considerar sólo el carácter moral de las acciones con consecuencias reales, es ciego para el inmenso y rico campo que constituyen las demás vivencias humanas en algún sentido también morales (las afectivas, las sobreactuales, indirectamente el ser afectados, etc.). Y tampoco cabe el silencio ante la arrogante y presuntuosa pretensión –de que esta doctrina en ocasiones hace gala– de ser la única que toma en seria y responsable consideración las consecuencias derivadas de las decisiones humanas.

Daremos aquí la palabra a Spaemann: “En la Ética actual se debate a menudo el problema bajo el lema de la oposición entre moral deontológica y teleológica. Deontológica es denominada la moral que llama buenos o malos ciertos comportamientos en general y sin tener en cuenta las consecuencias; y teleológica aquella otra que deduce el valor de las acciones del que revista el conjunto de las presuntas consecuencias. A la moral teleológica o ética de la responsabilidad se le llama también utilitarismo.

“La alternativa: ética de convicción–ética de responsabilidad, lo mismo que la alternativa deontología–utilitarismo, contribuye más bien a oscurecer las cosas de que se está tratando. A su vista, se acuerda uno de las palabras de Hegel: ‘el principio que lleva a despreciar las consecuencias de los actos y el que conduce a juzgarlos por sus consecuencias, convirtiéndolas en norma de lo bueno y de lo malo, son, por igual, principios abstractos’.

“En efecto, no hay ética alguna que prescindiera absolutamente de las consecuencias de los actos, ya que es absolutamente imposible definir un acto sin considerar sus precisos efectos. Actuar significa producir efectos. Quien tiene como reprobable toda mentira, por ejemplo, no es que prescindiera de sus consecuencias, sino que considera justamente una de ellas: la que hace a la mentira ser tal; el engaño y el inducir a error a otra persona. Sin esta consecuencia no hay mentira, pues de lo contrario cualquier cuento sería lo mismo que la mentira. No se trata de convicción o de responsabilidad, ni de considerar o no las consecuencias, sino de la cuestión: de qué consecuencias se trata y hasta qué consecuencias se extiende la responsabilidad de una acción. Se trata de saber si determinadas consecuencias nunca pueden ser causadas, o si, al revés, está permitido cualquier acto con tal de que a la larga quede justificado por el conjunto de las consecuencias positivas. Se trata, a fin de cuentas, de la vieja cuestión de si el fin justifica los medios cuando es

un fin bueno que compensa el mal producido por los medios empleados¹⁸.

A la vista de las reflexiones del apartado que ahora se concluye, nos asalta una sugerencia –y como tal se presenta– de no poca monta: a saber, que los defectos de las filosofías morales, y consecuentemente de los juicios morales generales que de ellas se derivan, son defectos formales, pues en ese plano se han planteado y han podido rebatirse. De ser así, ¿no constituye ello una confirmación de que la materia misma de la vida moral es objeto de la intuición irrefutable del conocimiento espontáneo?, ¿no se revela aquí el sentido común moral, una vez más, en toda su fuerza como efectivo punto de partida y definitivo criterio de toda reflexión ética?

4. Dificultades y errores en el conocimiento moral

Ya se ha señalado antes varias veces que no puede negarse el hecho del error y de la dificultad del conocimiento moral. Esto es comprobable en todos los casos en que hemos rectificado un juicio moral, recordando la impresión que teníamos antes de estar en lo cierto a ese respecto; o también cuando observamos a otro sujeto que sostiene un juicio moral opuesto a otro que nosotros tenemos por evidente. Esta circunstancia es, patentemente, de una importancia capital y que merece y exige una detenida reflexión –para lo cual nosotros aquí queremos de nuevo ofrecer, sucintamente, las aportaciones de Hildebrand al respecto¹⁹–. El hecho en cuestión prueba, por una parte (como en general la experiencia de todo error y rectificación), que el criterio de la verdad de los juicios, en este caso morales, no reside en el propio sujeto que juzga, sino en lo juzgado, en algo ontológicamente independiente de él. Por otra parte, las consecuencias de ese nuestro conocimiento o desconocimiento en lo que se refiere, sea del modo que sea, a la moralidad resultará sin duda decisivo para la calidad moral de nuestro comportamiento efectivo, así como para el valor moral de nosotros como sus sujetos agentes.

También se han mencionado los numerosos factores que pueden influir en ese error: errores a su vez de naturaleza teórica, en el ámbito de la ontología o de la psicología (es ésta en realidad una

¹⁸ Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, p. 74 y 75.

¹⁹ En su trabajo *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, cuya riqueza y finura es merecedora de una atención más amplia y profunda.

ontología del alma y sus vivencias), dificultades de recepción afectiva, e incluso la rebelión de la voluntad²⁰. Y se ha advertido que los errores de naturaleza propia y específicamente morales, esto es, la falta de conciencia de valores y deberes morales, es una carencia de la cual el sujeto es responsable. Se trata de una llamada ceguera moral, que tiene por causa próxima o remota, se decía, la libertad del sujeto. Pues bien, en este apartado el objetivo es determinar con alguna mayor precisión –de la mano de nuevo de Hildebrand– los modos posibles de esos errores responsables, tratando de discernir cómo, en efecto, la libertad puede distorsionar el conocimiento de los valores y deberes morales.

En primer lugar, enmarquemos en grandes líneas el problema en su contexto tal como ha sido estudiado en la tradición filosófica moral. En ésta, puede decirse que el juicio moral particular es llamado también juicio de conciencia moral, y según esos juicios sean habitualmente verdaderos o falsos háblase de conciencia verdadera o de conciencia errónea²¹. En éste último caso, el que ahora nos ocupa, se distinguen, a su vez, dos formas: un modo de conciencia del que resultan juicios erróneos de cuya falsedad el sujeto no tiene ni sospecha, y otro en el que su sujeto concibe próximamente la posibilidad de error. Ese primer modo es la llamada conciencia invenciblemente errónea, pues el que la posee carece, por así decir, de recursos y razones justificantes para su rectificación; el segundo es la conciencia venciblemente errónea, y el sujeto por ella caracterizado puede, y debe, emprender la tarea de su rectificación.

Así, el error de la conciencia invenciblemente errónea no es moralmente responsable, procede de factores distorsionantes, pero no voluntarios, como pueden ser errores teóricos recibidos por educación o por influjo cultural. Lo dictado por esta forma de conciencia es vinculante; el sujeto debe seguir el juicio moral emitido por ella. Y, adviértase bien, aunque no haga lo que moralmente se debe hacer, hace moralmente lo que debe; el sujeto hace bien en obrar así, aunque haría mejor si estuviera en la verdad. La percepción clara de esto último, muy lejos de inclinarnos al subjetivismo, pone de manifiesto la índole objetiva y realista de la moralidad.

En cambio, el error de la conciencia que sabe de motivos para sospechar de su incorrección es evidentemente culpable para su sujeto si no hace por salir de él. El dictado de esta conciencia no

²⁰ Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, p. 40 a 42.

²¹ Hay también otras formas de conciencia, pero no según la verdad o falsedad de sus juicios: la conciencia dudosa, la laxa, la escrupulosa y la perpleja. No podemos detenernos, sin embargo, en su estudio.

obliga a actuar, es más, obliga a averiguar si realmente es verdadero o no. Mas, ¿cómo llevar a cabo esa averiguación? Desde luego una primera manera ha de ser la confrontación teórica de su juicio con otros discrepantes, para tratar de ver cuál de ellos es auténticamente evidente o está mejor fundado. Ésta es la tarea de toda la ética filosófica, como vimos al principio. Pero también habrá de dirigirse la mirada a las influencias que al conocimiento han podido venir del campo afectivo y volitivo, no ajenos en absoluto, según se ha dejado claro, a dicho conocimiento. De lo que se trata entonces es de indagar una posible causa más o menos voluntaria, libre, que haya llevado a ese modo habitual de juzgar. Pues bien, según sea esa génesis de la conciencia errónea, padecerá el sujeto distintas formas de ceguera moral, de la que siempre somos responsables²². Naturalmente, la falta de percepción de valores morales será a su vez decisiva en la percepción de los deberes fundados en ellos, de modo inmediato o de modo mediato (recuérdese a este respecto lo que se dijo antes a propósito de quienes Hildebrand llamaba fariseos y bohemios).

Merece la pena describir, por tanto, aunque sólo sea brevemente, esas formas de ceguera moral, que son cuatro²³. La primera es la que llama ceguera de “subsunción” y consiste en la dificultad para subsumir un caso particular bajo su tipo general de acción. Ello sucede cuando un interés o pasión, que está en juego en una situación concreta, impide comprender que un determinado comportamiento es aquí y ahora inmoral. No somos entonces capaces de identificar nuestra acción con aquella otra, objetiva, en la que sí reconocemos un disvalor. “Ese no es mi caso”, es la respuesta típica de quien padece esta ceguera. Es una ceguera, además, referida a la propia persona: no vemos el disvalor de la acción en nosotros, pero sí en otros casos semejantes de otras personas. Se trata, en definitiva, de una tendencia a oscurecer toda acción o una clase entera de acciones propias, justamente en cuanto acciones concretas, no en cuanto al principio moral que las rige. Hay, en efecto, una presencia de la pasión, pero sólo se produce la ceguera cuando se cede a su empuje, cuando se le permite un dominio sobre la mirada de la conciencia. Dicho dominio, para que sea realmente tal y produzca la ceguera, se sitúa en un nivel más hondo que el periférico actual.

²² “...la ceguera a los valores morales no se debe nunca a una carencia de dotes naturales, sino que está determinada por una actitud de la que somos responsables”, Hildebrand, *Ética*, p. 395; y también, en la p. 411, escribe: “El hombre es siempre responsable de su ceguera a los valores morales”.

²³ Cf. *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, p. 49 a 86.

Tiene, por tanto, un carácter sobreactual, mas precisamente por su naturaleza sobreactual es una ceguera compatible con una aparente buena voluntad superficial.

La segunda forma de ceguera moral es la ceguera por insensibilidad. Aquí la causa es el repetido desprecio de un valor en las frecuentes malas acciones. La consecuencia es la pérdida de sensibilidad para la percepción de dicho valor, con la consiguiente disminución de nuestra capacidad para sentirnos afectados por él. Es ésta una ceguera más referida a la afectividad que a la “visión” o percepción del valor. Pero tampoco la repetición de actos malos sin más produce la ceguera, sino cuando esa repetición ha producido en nosotros una respuesta sobreactual, profunda y general, de desprecio al valor referido. La persona que sufre esta ceguera se caracteriza por no querer responder, en el fondo, neta y adecuadamente al valor. Si se evita, por eso, que surja semejante respuesta sobreactual, esa mala disposición profunda y general (particularmente mediante sinceros y hondos actos de arrepentimiento), se evitará esta forma de ceguera.

Un tercer modo de ceguera moral aparece cuando falta la comprensión para una virtud o tipo de valor moral. Se trata de una ceguera más general que la de subsunción, que se refería a una acción o tipo de acciones. Puede darse, a su vez, en dos formas: la primera, comprendiendo unos valores pero no otros más altos, o bien comprendiendo unos disvalores pero no otros más bajos (por ejemplo, quien comprende el valor del altruismo pero no el de la pureza o el de la santidad); la segunda forma, cuando no se comprenden ciertos valores, a la vez que sí se comprenden otros que se encuentran al mismo nivel. Las causas de esta ceguera pueden ser múltiples: la más común es la falta de disposición sobreactual para responder a la exigencia de un tipo general de valores, por el esfuerzo y renuncia que ello comporta. Pero nos parece advertir que es aquí donde también influyen, con más frecuencia y determinación, condicionantes teóricos recibidos de fuera (piénsese, por ejemplo, en la convicción sobre la licitud de la poligamia en la cultura mahometana). En estos últimos casos, como ya sabemos, el grado de influencia de esos factores en la auténtica ceguera moral, que se basa siempre en una disposición profunda contraria al valor, determinará el grado de culpabilidad del sujeto que la padece (y así, en nuestro ejemplo, un mahometano que escuche el más mínimo reclamo del valor de la dignidad de la mujer, debe cuestionarse su juicio moral acerca de la poligamia).

La última forma de ceguera moral que Hildebrand considera es menos frecuente, y la llama ceguera total. Se trata de una ceguera

para el entero conjunto de los valores. El mundo, “visto” desde esta actitud, carece de valores, de reclamos, de deberes: todo ello le parece al sujeto una ilusión. Esta ceguera puede darse según dos actitudes de fondo: la indiferencia o la enemistad. La primera tiene su causa en un dominio de la concupiscencia, según la cual todo el mundo se contempla bajo la categoría de lo sólo subjetivamente satisfactorio. La sanción voluntaria de una visión de este tipo impide reconocer otra categoría de importancia. La actitud de la enemistad procede del orgullo, haciendo que el sujeto rechace todo valor por ser algo superior a él, algo que se le impone. La voluntad se rebela ante el deber que emana de esos valores, e incluso, en los casos más extremos, ante la misma superioridad material del valor. Y la manera, entonces, de no querer someterse a ellos adquiere la forma de negar su existencia.

Nótese que las causas de toda forma de ceguera se verifican e influyen en el plano sobreactual; no podía ser de otra manera, ya que el efecto es una forma habitual de percepción y de juicio, y configura también un carácter moral global en la persona. Ello también habrá de tenerse en cuenta a la hora de acometer la tarea de subsanar cualquier forma de ceguera: sólo podrá llevarse a cabo con éxito en el plano sobreactual. Y esta cuestión nos conduce ya a nuestro último capítulo.

VI

LA TAREA MORAL

La razón de que tratemos de la tarea moral en último lugar no es su escasa importancia, ni incluir un añadido a menudo exigido por quienes no gustan tanto de reflexiones teóricas como de respuestas para la práctica. Antes por el contrario, constituye dicha tarea el fin de todas las dilucidaciones precedentes, precisamente motivadas – recordémoslo– por las dificultades que en las tesituras morales cotidianas se halla el hombre.

Al fin y al cabo, en efecto, el objeto de la ética filosófica es la vida moral: una vida que es tarea, y sobre la cual hemos tratado de hablar desde el principio. Por consiguiente, pocas cosas nuevas se dirán ya aquí. Más bien se trata de sedimentar y recoger lo pretendidamente ganado en las anteriores reflexiones, para, a la luz de su conjunto, iluminar el sendero que cada hombre debe recorrer realizando su vida moral. Y ello lo haremos mostrando que esa vida moral consiste justamente en una verdadera tarea por acometer. Doble será nuestro objetivo ahora: señalar la meta que oriente esa tarea, y apuntar algunas indicaciones sobre la posibilidad y modo de emprender tal empeño.

1. El ideal moral

En primer lugar, entonces, señalemos la meta de la vida moral (desde luego, en el contexto y desde la perspectiva que aquí se viene manteniendo, pues hay evidentemente muchos modos de caracterizar y describir el ideal moral). Es nuestra vida moral, en efecto, una biografía, un proceso en el que nos vamos configurando moralmente, y que, como todo movimiento, se dirige hacia un fin o meta. Así, vemos que la vida moral buena, que se presenta como fin preferible, no es sino la libre conformación de la ordenación genérica de la subjetividad humana en la forma de un hacer justicia a esa misma naturaleza teleológica y a los bienes y deberes que comparecen ante nosotros, dándonos éstos justamente ocasión para desarrollar esa orientación teleológica. La vida moral que es prefe-

rible y correcto llegar a vivir es un vivir según ese justo orden, según la ley moral natural, como vimos. Al hablar de este orden, observamos también que, aunque para poder ser vivido libremente debe ser leído y comprendido por el entendimiento, se trata de un orden entrañado en la voluntad y en el corazón. La vida moral a que hemos de aspirar puede definirse, entonces –evocando de nuevo a San Agustín–, como el orden correcto de nuestro querer y afectividad, esto es, el adecuado al orden de nuestra naturaleza y de la naturaleza de los bienes.

Pues bien, queremos resaltar aquí brevemente tres características de esa vida moral buena. La primera, que se trata de una auténtica vida, de una verdadera actitud vital. No decimos de una persona que encarna una vida moralmente buena por el hecho de manifestar esporádicamente acciones buenas; antes bien, la concebimos como la que vive de y en una amorosa actitud global y de fondo hacia lo bueno. La vida moral es el *ordo amoris* que conforma sobreactualmente lo más íntimo del corazón y la persona humana. Por eso, desde Sócrates, la persona moralmente buena es la persona virtuosa, la persona que encarna esas respuestas sobreactuales hacia valores que son las virtudes. Esa persona, gracias a esas vivencias habituales, que son como una segunda naturaleza que ha formado en sí misma, tiene mayor capacidad y facilidad para juzgar y amar lo bueno¹. En ese sentido, puede proponer también San Agustín como norma de conducta su conocida sentencia: “ama (según ese *ordo amoris*) y haz lo que quieras”². E igualmente por eso se dice con razón que los santos, quienes viven esa vida buena, son las personas más espontáneas, sencillas y libres³.

La segunda nota se refiere al carácter intrínsecamente jerárquico y unitario de dicho orden en cuanto que conforma el corazón humano. En efecto, aunque los bienes y valores son muchos y diversos, y también las tendencias naturales de la subjetividad, el *ordo amoris* es un orden unitario. Constituye éste, por tanto, un con-

¹ Indudablemente, de este punto habría de arrancar un necesario y rico análisis de la naturaleza de la virtud.

² Y también: “Vive, pues, justa y santamente aquel que es un honrado tasador de las cosas; pero éste es el que tiene el amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni ame más lo que ha de amarse menos, ni ame igual lo que ha de amarse más o menos, ni menos o más lo que ha de amarse igual”, San Agustín, *De doctrina christiana*, L I, c. XXVII, 28.

³ Es en este contexto de esa segunda naturaleza adquirida donde encuentra su lugar la llamada libertad moral. Cf., por ejemplo, Millán-Puelles, voz “Libertad”, en *Léxico filosófico*, p. 404 y 405; y Hildebrand, *Ética*, p. 319 a 323.

junto ordenado jerárquicamente de amores referidos a cada una de esas tendencias y cualidades de valor, o incluso a familias enteras de valores. Aparece la vida moral, entonces, como una auténtica constelación de virtudes, cuyo fundamento es la constelación de los bienes del universo con la que la subjetividad está nativa y constitutivamente llamada a conformarse. La atención a esta circunstancia, ciertamente nada circunstancial, tiene gran importancia para la comprensión tanto de la propia vida moral como de sus deformaciones y fomento⁴. A su luz puede entenderse, así, que no se puedan dar ciertas virtudes sin que se den otras en su base (por ejemplo, la caridad sin la justicia), o que un carácter moral no es completo ni equilibrado si se cultiva un género de virtudes pero no otras (por ejemplo, virtudes que hacen relación a la vida social pública pero no las que atañen a la vida doméstica), etc. Pero también puede verse, incluso, un orden interno o integridad de cada virtud. Este orden se lesiona cuando amamos a unos bienes pero no a otros que portan igualmente la cualidad general de valor a la que mira la virtud (por ejemplo, cuando no a todos nuestros parientes les profesamos el amor que como a tales les corresponde). En esas ocasiones, la virtud es imperfecta e inauténtica, mezclándose el amor en que consiste con otros amores ajenos y distorsionantes que la hacen impura.

Y es aquí cuando nos topamos con la tercera nota de la vida moral que ahora nos interesa. Ésta no es otra que la constatación de que esa vida moral no está dada de antemano, no la encontramos originariamente entrañada en nosotros. Antes bien, lo que en nuestro interior hallamos es la tarea de encarnarla y, acaso, no pocos obstáculos, en forma de amores inadecuados, para la realización de tal empresa. Por ello, la vida moral buena es de hecho para nosotros un ideal moral, algo deseable por encarnar y realizar en nuestra propia existencia. Es en este sentido en el que Max Scheler habla del *ordo amoris* descriptivo, esto es, el que de hecho configura en cada momento el corazón humano y aun el conjunto de preferencias que manifiesta una entera cultura, y del *ordo amoris* normativo, el que idealmente aparece como propuesto a la voluntad como bueno y debido⁵. A la vida moral pertenece, entonces, por ser vida biográfica, tanto el ideal por vivir como la tarea de configurar temporalmente ese vivir.

⁴ Justo este asunto es el motivo principal del opúsculo *Ordo amoris* de Scheler, pero que por desgracia no llegó a concluir.

⁵ Cf. Max Scheler, *Ordo amoris*, p. 27 a 31.

Ahora bien, dos cuestiones se levantan aquí: la primera, si es posible la realización de tal tarea; y en caso afirmativo, en segundo lugar, cómo puede ésta llevarse a cabo. El intento de respuesta a estas preguntas, sobre la base de todas las reflexiones anteriores, constituirá la última etapa de este esbozo.

2. El progreso y la educación moral

Calificamos aquí la mencionada tarea moral como un verdadero progreso, pues es la realización de un proceso encaminado a un ideal preferible. Y asimismo, en la medida en que lo que se trata de realizar y conformar es el carácter, propio o ajeno en la medida de lo posible, esa realización es una auténtica educación.

Indaguemos en primer lugar, como se ha anunciado, la posibilidad de dicho progreso. La respuesta está en realidad ya sugerida merced a los análisis que se hicieron en relación a la peculiar naturaleza de la subjetividad humana. De ella dijimos que consistía en una suerte de síntesis entre naturaleza y libertad, entre algo hecho y algo por hacer. Y ambas cosas son, en efecto, necesarias para que sea posible un auténtico progreso moral. Es desde luego necesaria la capacidad de modelarnos libremente, pero no lo es menos el material –permitásenos la expresión– por moldear y la orientación genérica dada, sin las cuales no habría nada que moldear ni ningún impulso o fin necesarios para toda acción. Nuestra subjetividad es, pues, lo suficientemente fija como para poder percibir y entrañar un irrevocable impulso hacia nuestro fin, y a la vez lo suficientemente flexible como para configurar y encauzar libremente esa genérica tendencia.

Precisamente, además, por ese carácter de síntesis necesaria y posibilitante, sería erróneo concebir la dimensión fáctica de nuestra subjetividad como una especie de lastre para el desarrollo de la dimensión de la espontánea libertad. No se olvide que libertad limitada no es sinónimo de libertad inexistente; y que, en el imposible de que no tuviéramos una invariable naturaleza dada, no sería posible, entre otras cosas, reconocimiento alguno de la propia identidad, cosa no deseable desde luego por nadie. Pero esa concepción tentadora no sólo resulta equivocada desde la perspectiva ontológica y psicológica, donde en efecto es más claro, sino también en el terreno moral.

Ciertamente, con demasiada frecuencia encontramos en nosotros amores inadecuados, incorrectos, que se oponen por tanto a la

vida moral que tratamos de encarnar. Amores éstos incluso sobre-actuales, esto es, vicios, que cuesta desarraigar o modificar en nuestra afectividad. En ocasiones, forman ellos parte incluso de nuestro corazón hasta el punto que definen nuestro carácter, y aunque los hayamos adquirido, de modo quizá poco consciente, dudamos de la posibilidad de su desaparición o de la aparición de hábitos contrarios. Recuérdese, además, que vimos cómo las formas de ceguera moral radican en un nivel sobreactual, aunque hayan sido provocadas por hechos actuales. Verdaderamente, la libertad que se propone la tarea moral se las ha, en efecto, con el núcleo más profundo, íntimo y estable de la subjetividad. Pero por eso mismo, junto a esos vicios y tal vez dificultades cognoscitivas, se encontrará además el sujeto con inclinaciones esenciales nobles, acaso vagas y genéricas, pero reales y atractivas. Y tales nobles inclinaciones, en la medida en que las ilumine y atienda, le servirán al sujeto como punto de apoyo en su secundarlas, al tiempo que le permitirán ser motivado por el atractivo del ideal moral, que se revela como su objeto propio y pleno. En efecto, el ánimo despertado en el hombre por el atractivo del bien moral y la esperanza de su realización son factores capitales en el progreso y educación moral. No es otro el motivo por el cual con frecuencia, en esa tarea, se nos propone el ejemplo de personas virtuosas y santas. Es más, acaso a la luz de todo ello adquiere un nuevo sentido el hallazgo en nuestro interior de aquellos vicios y dificultades. Se trata aquí de adoptar la actitud realista y serena frente a la pesimista, escéptica y cínica⁶.

Por fin, ¿cómo proceder en esa deseable tarea moral, de la cual la configuración metafísica humana nos anuncia su posibilidad, e incluso la esperanza de su realización? Pues bien, creemos haber presentado también los elementos que pueden ser útiles para dar forma al progreso moral. En efecto, siendo así que dicha tarea estriba en la conformación libre de nuestra vida con el ideal moral propuesto, habrá de consistir, por tanto, en una conformación intelectual y voluntaria, esto es, en un conocimiento moral verdadero y en una honda y amorosa voluntad de plegarse a eso conocido.

Con respecto al conocimiento moral, el anterior estudio sobre sus posibles carencias y errores nos ha puesto sobre la pista de lo que hemos de hacer para enmendarlos o prevenirlos, e incluso para aguzarlo y mejorarlo. Teniendo presente la doble dimensión, la teórica y afectiva, de dicho conocimiento, habremos de emprender la labor de afinarlo; labor que tiene un aspecto positivo y otro negativo, aspectos que se complementan activamente. A saber, debe-

⁶ Como sugiere Spaemann, cf. *Ética, cuestiones fundamentales*, p. 113 a 124.

remos tratar, positivamente, de aumentar nuestra capacidad de atención detallada y serena a la realidad, y de ampliar también nuestra capacidad y facilidad de ser afectados por los valores más altos y del modo más profundo posible, atendiendo para ello a los bienes que provocan los sentimientos correctos que ya encontramos en nuestro interior. Con este fin, las reflexiones y conocimientos teóricos son de gran ayuda –ya vimos que muchos de los errores morales hallan su base en errores de índole teórica–; en el plano afectivo se revelan de gran utilidad pedagógica mostrar altos valores encarnados profundamente en acciones y personas ejemplares, de modo que se vea con nitidez el brillante atractivo de los valores y la posibilidad real y asequible de su realizabilidad⁷. La labor, por así decir, negativa, en lo que atañe al lado teórico, consiste en deshacer prejuicios, revisando los supuestos cognoscitivos (justamente una reconocida muestra de la voluntad de conocer lo bueno lo constituye la disposición a contrastar y discutir los propios juicios morales con los de otros, en actitud sincera y humilde de encontrar la verdad); en lo concerniente a la afectividad, se trata de acallar afectos incorrectos y de encauzar los ciegos.

Como se ve, la tarea moral en el plano de la primera adecuación, según la cual conocemos y nos hacemos cargo del ideal moral, de modo pleno tanto teórica como afectivamente, tiene mucho que ver con prestar atención para dejarse informar por el *ordo amoris* de la realidad valiosa. Otra es la índole, sin embargo, de aquella honda y amorosa voluntad de plegarse a lo conocido. Aquí la tarea ha de ser con frecuencia mucho más activa, y no puede decirse que de antemano esté asegurada –como al parecer propendía a pensar Sócrates– por lograrse el conocimiento anterior, pues no pocas veces nos encontramos a nosotros mismos haciendo realidad de nuevo el conocido dicho: “video meliora proboque, deteriora sequor”. Nos encontramos ante el centro más personal y libre, y también por ello más responsable, del sujeto humano ante el mundo moral. Encarnar el ideal moral, vivir moralmente bien, es, en primer lugar, plegarnos con voluntad libre y directa a lo conocido

⁷ A propósito de esta dificultad de recepción afectiva, escribe Spaemann con su habitual agudeza: “A quien no reconoce una diferencia de valor entre la fidelidad de una madre a su hijo, la acción de Kolbe y la de su verdugo, la falta de escrúpulos de un traidor o la habilidad de un especulador de bolsa, le faltan algunas experiencias fundamentales o posibilidades de experiencia, que no son reemplazables por argumentos. Aristóteles escribe: La gente que dice que se puede matar a la propia madre no merece argumentos, sino azotes. Se podría decir quizás que necesitaría un amigo. La cuestión es si sería capaz de amistad”, *Ética, cuestiones fundamentales*, p. 27.

como moralmente bueno. Pero ello no basta, como dijimos, pues es preciso conformar el carácter, labrar en el campo de las respuestas sobreactuales, de los hábitos: virtudes si son adecuados o correctos, vicios si son inadecuados o incorrectos. Ciertamente, las virtudes adquieren en la tarea moral un peso y papel decisivo, al disponer y facilitar las concretas respuestas afectivas y volitivas; son —en palabras de Hildebrand— “la columna vertebral de la personalidad moral; su presencia es el factor espiritual decisivo”⁸.

Y también en este campo cabe el eficaz ejercicio en el mejoramiento progresivo de nuestras disposiciones, merced al ya señalado alcance cooperador e indirecto de nuestra libertad. En efecto, cierto es que nuestras respuestas sobreactuales no se hallan al alcance del poder directo de nuestra libertad, pero ese poder directo sí las alcanza de una manera parcial y, aunque quizá lenta, eficaz. Igualmente la tarea será aquí en parte positiva y en parte negativa. La libertad en su dimensión cooperadora se refiere al modo de sancionar las respuestas prácticas que encontramos dadas ya en nosotros⁹. Positivamente, debemos aprobar y fomentar las respuestas correctas o adecuadas a los valores; negativamente, censurar y rechazar con la mayor energía las respuestas incorrectas. Respecto a las respuestas ciegas, por tanto aún no morales, habremos de estar atentos a cuáles de ellas, o en qué condiciones, conducen al surgimiento de respuestas correctas o al de incorrectas, para fomentar unas y alejar otras.

El alcance indirecto de nuestra libertad se refiere, por el contrario, a respuestas que aún no se dan en nuestro interior, pero para cuyo surgimiento podemos sin embargo preparar el terreno¹⁰. En su aspecto positivo, para provocar el surgimiento de respuestas a valores de una cierta altura, habremos de fomentar respuestas a valores también positivos aun de menor altura, y que se hallen en relación cualitativa con aquéllos; o para que se configuren en la subjetividad respuestas sobreactuales habrá que repetir ejercicios de respuestas actuales hacia esos mismos valores. Desde un punto de vista negativo, la tarea consistirá en la remoción de verdaderos obstáculos para aquel surgimiento de amores correctos, mitigando y aun anulando intereses opuestos dirigidos a bienes sólo subjetivamente satisfactorios.

Este ejercicio, dirigido a la adquisición de virtudes y al desarraigo de vicios, no es otro que tradicionalmente señalado para la

⁸ Cf. *Ética*, p. 332.

⁹ Cf. *Ética*, p. 309 a 329.

¹⁰ Cf. *Ética*, p. 330 a 333.

educación y la ascesis moral. Como se advierte, en su desarrollo y dirección es de gran utilidad tener en cuenta aquel orden jerárquico y unitario que percibíamos en el *ordo amoris* tal como hemos de encarnarlo, esto es, entre las virtudes. En efecto, no perder de vista ese orden nos ayudará a dirigirnos certeramente hacia las virtudes más altas a partir de las inferiores, pues tendremos a la vista las relaciones entre ellas: cuáles son, para otras, su condición imprescindible o sólo conveniente, o su salvaguarda, o auténticos obstáculos, etc. Si se trata de procurar el ideal moral, no sólo habremos de intentar adquirir esta o aquella virtud aislada, sino hacerlo con referencia a ese orden ideal. E igualmente de utilidad nos será la consideración de lo que antes llamamos orden interno o integridad de la virtud, de modo que el camino para conseguir la verdadera virtud será amar según ella todos los bienes a que sin distinción se refiera.