

## El deseo del bien y cómo lo interpretamos

### El hombre como sujeto de deseos y tendencias

La experiencia ordinaria nos muestra que somos sujetos de deseos y tendencias. Todos los días podemos experimentar que tenemos deseos que provienen de necesidades que requieren ser satisfechas y que, además, reflexionamos continuamente sobre el mejor modo de llevar a cabo esa tarea. Tenemos esta experiencia de tender, desear, y reflexionar sobre tales tendencias tan asumida que no nos percatamos que éstas operaciones humanas pueden ser también objeto de una ciencia como la Ética.

Deseamos los objeto o fines a los que apuntan nuestras tendencias porque los necesitamos como un cierto bien. Cuando tenemos sed, bebemos. Cuando tenemos hambre, comemos. Tendemos a la satisfacción del hambre y la sed porque experimentamos una necesidad de hacerlo. Por este motivo Aristóteles indicaba en la Ética a Nicómaco que “el bien es aquello a que todas las cosas tienden”[1]. Pero las palabras de Aristóteles no se refieren sólo a aquella parte animal de los seres humanos que se encarga de ayudarnos a tender hacia la satisfacción de nuestras necesidades fisiológicas básicas. El filósofo indica que esto sirve para la observación de todas las cosas. ¿A qué se refiere? Aristóteles indica que todo cuando vemos y pensamos tiende al bien. Las acciones humanas, en general, tienden a una finalidad, al cumplimiento de una meta. Tales acciones pueden servir para componer una serie de tareas que juntas son descritas como una actividad (practicar un deporte, escribir un libro, estudiar para un examen, etc.). El objetivo de la actividad, por ejemplo “ensamblar un reloj”, configura las tareas y las acciones que la componen. Así, todas las pequeñas tareas de esta actividad son algo que se realiza con el fin de “ensamblar un reloj”. Cuando se llega al fin, al tener el reloj ya ensamblado, consideramos que se ha llegado a la compleción de esa actividad. Se ha llegado al fin como *término final de la actividad* pero también, y más importante para nuestro estudio de la Ética, se alcanza el fin como *plenitud de una actividad* porque se ha conseguido la razón de ser de todas las tareas que componen, en este caso, la actividad “ensamblar un reloj”.

Lo que ocurre con las actividades manuales también se da en nuestras operaciones intelectuales. Por ejemplo, el conocimiento de las matemáticas requiere conocer operaciones básicas como sumar, restar, multiplicar, etc. Cuando aprendemos una de ellas asumimos que se ha alcanzado un bien para nuestro aprendizaje general de las matemáticas. Se ha cumplido el objetivo, o el fin, de aprender una operación básica que beneficia al conjunto de la actividad “aprender matemáticas”. Por tanto, los bienes no se refieren simplemente a cosas, como el agua o la comida que satisfacen las necesidades fisiológicas básicas; o sólo a actividades manuales que producen objetos. Podemos ir ascendiendo aún más en esa escala y, pasando por las matemáticas, seguir buscando aspectos cada vez más nobles de la vida humana que se comprenden como bienes con los cuales también podemos experimentar

una tendencia, y una especie de satisfacción de la misma. Por ello, al respecto, Aristóteles ha escrito en la *Ética a Nicómaco*:

“Difiriendo las actividades por su bondad o maldad, y siendo unas dignas de ser buscadas, otras de ser rehuidas, y otras indiferentes, ocurre lo mismo con los placeres, ya que cada actividad tiene su placer propio. Así, el propio de la actividad honesta será bueno, y el de la mala perverso, así como el deseo de lo hermoso es laudable y el de lo feo censurable. Sin embargo, los placeres están mucho más unidos a las actividades que los deseos, ya que éstos están separados de ellas tanto por el tiempo como por su naturaleza, mientras que los placeres les son muy próximos, y hasta tal punto inseparables de ellas que se discute si la actividad es lo mismo que el placer. No obstante, el placer no se parece al pensamiento ni a la sensación (es absurdo); pero, como no pueden separarse, a algunos les parecen lo mismo. Por consiguiente, así como las actividades son distintas, lo son también los placeres”[2].

Lo primero que nos deja esta reflexión es que al referirnos a los *bienes* hacia los que tendemos no estamos hablando sólo de las apetencias que buscan el placer. Es cierto que se puede experimentar un cierto gozo por el hecho de saber algo, pero eso no significa que necesariamente realicemos la tarea de aprender matemáticas por el placer que experimentamos con tales operaciones numéricas. De lo indicado queda claro que lo que sea el bien lo podemos comprender a partir de la experiencia del tender, del apetecer, del desear. Esto ocurre porque es en ese nivel básico que experimentamos de un modo más fehaciente que el bien tiene una relación con la potencialidades de la vida. Sin embargo, aunque en el plano del placer se presente con mayor fuerza la idea de potencialidad, al hablar de esta idea y de las posibilidades que surgen al intentar acometer objetivos, ya estamos expresando de modo implícito la necesidad de algo más noble. No todo lo que apetecemos es bueno en sí mismo, sino que en el hecho de apetecer se nos manifiesta un rasgo del bien, que puede ser noble.

La necesidad de introducir la *nobleza* de los bienes, como el punto más alto del bien en general al que tendemos, viene dada por nuestra propia experiencia de reconocer que existen bienes que a) son arduos pero queridos en sí mismos, lo que lleva a que los busquemos como un fin; y b) que no vienen dados de modo simple en la naturaleza, sino que requieren la mediación de la racionalidad humana y todo un marco de comprensión para saber qué hacer con ellos. Por ejemplo, la actividad “aprobar el examen de una materia”. La preparación de esta actividad y su superación es costosa, y no la encontramos en el mundo natural: para la comprensión de su *razón de ser* se requiere de todo un entramado cultural sin el cual no es posible ni conocerla, ni desearla. Aristóteles apunta hacia esta idea al indicar en la *Ética a Eudemo* :“Pues todos los bienes tienen fines que deben ser elegidos por ellos mismos. De éstos, son nobles todos aquellos que, existiendo por ellos mismos, son laudables. Ahora bien, éstos son los que motivan las acciones laudables, y son ellos laudables por sí mismos, como por ejemplo, la justicia misma y sus acciones; también las acciones moderadas, porque la moderación es laudable; pero la salud no es laudable, ya que su efecto no lo es, ni la acción vigorosa, porque la fuerza no lo es; ellas son buenas pero no laudables (...)”[3].

Ahora bien, que exista una distinción entre *el bien* y *la nobleza* no hace de estos términos las etiquetas de dos categorías distintas. Lo que hace Aristóteles es afirmar que la nobleza del bien introduce el factor de la racionalidad propio de la Ética. Es por esta racionalidad que somos capaces de distinguir los bienes que nos son dados meramente por la naturaleza, de otro tipo de bienes que surgen desde la cultura y que potencialmente pueden ser considerados desde un punto de vista moral, que es lo más propio de la *nobleza* para Aristóteles. Así, las piedras que son dadas por la naturaleza no son susceptibles de ninguna consideración moral, no son ni buenas ni malas. Sin embargo, el empleo de las piedras requiere de un contexto cultural y racional que nos lleva a preguntarnos por la finalidad del acto de lanzarlas. Y es el acto de “lanzar piedras”, con todos sus componentes sociales y culturales, lo que nos lleva a poder juzgar racionalmente la bondad o maldad moral de tal actividad. Expresando la misma idea desde otro punto de vista, podemos decir que el bien no es sólo “el agua” que se bebe, sino que puede considerarse como un bien el “satisfacer la sed”. Mientras que el primero es un *bien natural*, el segundo (“satisfacer la sed”) es un *bien práctico*, objeto de la racionalidad práctica, y en cuanto tal comunicable por medio de palabras que transmiten contenidos valorativos objetivos.

Sin la *palabra*, producto de la racionalidad humana, no habría cultura, ni modo de establecer y distinguir lo noble de lo que no lo es. Esto es precisamente lo que nos distingue de los animales, y quien no lo entienda es posible que no se haya detenido a reflexionar sobre su propia cultura, o que la confunda con algo que ha surgido desde los procesos de la naturaleza, del mismo modo que las setas brotan en las cortezas de los árboles. Semejante planteamiento, por otro lado, llevaría a considerar que quien no comprenda que hay una diferencia entre lo *noble* y lo *bueno en la naturaleza*, necesita hablar más con las personas de su entorno y aprender un poco de ellas.

Como hemos indicado, lo *bueno* y lo *noble* no son dos categorías contrapuestas, sino que la *nobleza* es el punto más alto del *bien en general* y, por tanto, no se pueden ser consideradas en oposición. Lo *noble* añade a lo *bueno natural* la posibilidad de examinar este tipo de bien (ofrecido por la naturaleza) de un modo moral. Pero, además, el *bien en general* no puede ser confundido sin más con lo *bueno en la naturaleza*. Mientras lo primero es una categoría muy amplia que incluye aquello sobre lo que podemos tener elección (como nuestras propias acciones que, además, pueden ser *nobles*), lo segundo se restringe más a aquello que nos es ofrecido, y que no podemos tener más que como algo dado por nuestra naturaleza, o la naturaleza del mundo[4].

Por tanto, lo que añade la consideración de lo *noble* a la *bondad de lo natural* es la posibilidad de juzgar el modo como se emplean o consideran esos bienes naturales, cuando estos se poseen. Al respecto, Aristóteles afirma que “es bueno un hombre para quien los bienes naturales son buenos, dado que los bienes por los que luchan los hombres y que creen que son los mayores, honor, riqueza, virtudes del cuerpo, buena suerte y poder, son buenos por naturaleza, pero pueden resultar nocivos para algunos a causa de su modo de ser. Pues ni el insensato, ni el injusto, ni el intemperante obtienen ningún provecho de su uso, como tampoco el enfermo del régimen del sano, o el hombre débil y lisiado de los aderezos del sano y en

posesión de todos los miembros”[5]. Y más adelante indica que “hay personas que piensan que se debe tener la virtud, pero sólo a causa de los bienes naturales. Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles. Y no sólo esto, sino que las cosas que por naturaleza no son bellas, sino buenas (*agathon*), son para ellos bellas (*kalon*). Porque los bienes naturales son bellos cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen. Por esto, para el hombre noble los bienes por naturaleza sí son bellos (...) de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello”[6].

Para terminar este primer punto vamos a considerar brevemente la relación del *bien* y la *nobleza* con la idea de *deber*. La peculiar tendencia del *deber* la experimentamos en gradaciones que a veces nos pueden sorprender. No se trata sólo del deber que se puede experimentar ante una norma o una ley. Ante ella caben las explicaciones del respeto, o del temor al castigo. La experiencia del deber la encontramos en momentos en los que expresamos estados de nuestra condición con frases como “no podía dejar de hacerlo”, “era importante cumplir con ello”, etc. Así, por ejemplo, nos puede llamar la atención de un modo muy poderoso una pobre anciana que intenta cruzar la calle, y que no puede, hasta tal punto que no podemos dejar que haga eso sola. Por tanto, bajo el término “deber” entendemos una forma peculiar de necesidad. Es una necesidad “práctica”, pues el deber hace referencia a una acción que es *necesaria*, y no sólo conveniente o aconsejable.

Al respecto debemos apuntar que todo bien noble entraña una cierta razón de deber. Lo que hemos llamado *lo noble* o, de un modo aún más práctico, *la nobleza de las acciones humanas*, se presenta con la fuerza de un bien que satisface algunas potencialidades del hombre en cuanto ser racional. En ello mismo va implícita la noción de *debido*: algo que la razón manda realizar tras considerar las circunstancias del caso, y que sería contrario a la consideración de la persona como ser racional. Cuando esas circunstancias son más o menos permanentes, dan lugar a una serie de deberes institucionalizados –los deberes de una madre de familia, de un devoto esposo, de un médico que busca salvar vidas, etc-. Pero, más allá de esos deberes institucionalizados, la referencia a la razón hace que surja la idea de deber como algo personal, o individual: una razón de deber que es propia del sujeto o la persona y que le lleva a actuar. Tomás de Aquino deja claro en varios pasajes de su obra que *la razón de deber* se realiza perfectamente en la virtud de la justicia, y que en función de eso, el deber puede ser o no prescrito por una ley[7].

La potencialidad a la que estamos sometidos los seres humanos es muy amplia. De ese modo se comprende que todo pueda ser observado como un bien potencial y que Aristóteles complete la frase antes citada del siguiente modo: “toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por eso se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden” (EN I, 1, 1094 a). Aunque el bien sea diverso, dependiendo de la actividad de que se trate, el bien se presenta como el fin que lleva a cumplir la potencialidad de la actividad que se realiza, donde lo más alto se considera como algo noble.

## **El deseo de felicidad**

La explicación de la tendencia humana hacia el bien y cómo ésta se relaciona con lo noble a través de la racionalidad, nos ayuda a comprender que existe una escala en el deseos de los bienes. Tal búsqueda ascendente no significa necesariamente búsqueda de mayor placer. Como hemos visto, no se trata de la simple satisfacción de apetitos fisiológicos, o de huir de tareas arduas que se presentan como un fin, o un bien deseado por sí mismo. Esta consideración nos ayuda a descartar desde el inicio la posibilidad de asumir que la plenitud de la satisfacción de los deseos –si humanamente eso fuese posible– pudiese darse simplemente a un nivel del placer sensible. Reconocemos el bien en nuestra experiencia del apetito, pero esta experiencia, a su vez, se esclarece en la idea misma del bien como perfecto, completo, de nuestra naturaleza. Por ello Aristóteles afirma: “volvamos de nuevo al bien que buscamos para preguntarnos qué es. Porque parece que es distinto en cada actividad y en cada arte; en efecto, es uno en la medicina, otro en la estrategia, y así en las demás”[8].

El enfoque de Aristóteles para la ética es el de alcanzar el bien humano del mismo modo que la medicina trata de alcanzar el bien del cuerpo –la salud- y la estrategia el bien del combate –la victoria. Lo implícito aquí es que el hombre es un ser perfectible, capaz de frustrarse o de lograrse en todos los niveles que configuran su naturaleza. No somos un compuesto biológico, sino que –al experimentar la posibilidad de apreciar, y querer, *lo noble*– nos damos cuenta que satisfacer necesidades no es una cuestión de comer y beber. Esto perfecciona nuestro ser biológico a un nivel muy básico: el animal. Como seres dotados de razón podemos apreciar algo más que la carne que podemos comer, aunque sólo sea porque ésta viene entre dos trozos de pan, lo que implica que ya hay de por medio un entramado cultural sin el cual no es posible entender lo que es una hamburguesa.

La satisfacción de las necesidades de nuestro ser se ha relacionado con la idea de felicidad a lo largo de la historia. Esto se debe a que en nuestra búsqueda de fines, y los medios para alcanzarlos, anhelamos un fin con el cual sea posible perpetuar la experiencia de la compleción de las actividades que desarrollamos. Es un deseo de plenitud que abarca toda la vida, y por ello se ha relacionado, cuando menos desde la perspectiva aristotélica, con el *sumo bien*, esto es, el bien más alto. Por tanto, para entender el deseo que tenemos de ser felices hay que enlazar este concepto con la satisfacción de nuestras necesidades. En efecto, parece contrario a la experiencia que la felicidad, como un anhelo de plenitud para toda la existencia, sea compatible con la insatisfacción de las necesidades más esenciales de la raza humana. El fin último, que es la felicidad, para el ser humano es lo bueno y lo mejor. Por ello Aristóteles, resolviendo un problema que pertenece más a la lógica de un argumento que a un problema práctico, indica que “si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano- es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia en nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro (...)?”[9]. Con estas palabras el Estagirita desea indicar que es prácticamente imposible ir infinitamente en la cadena y escala ascendente de los deseos hacia algo cada vez más alto. Por tanto, debe haber algo que sea lo bueno y lo mejor de tal modo que configure todos los fines por los que actuamos. Así, el deseo de felicidad es aquello que gobierna las

decisiones de todos, bien conocido que nadie en su sano juicio busca lo malo para sí.

Bajo este aspecto, el deseo de felicidad engarza muy bien con la búsqueda de un bien perfectivo de la actividad de toda la vida. Sin embargo, como apunta otra vez Aristóteles “unos creen que [la felicidad] es alguna de las *cosas visibles y manifiestas*, como el placer o la riqueza o los honores; otros, *otra cosa*; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de su alcance. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, hay algún otro que es *bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes*”[10].

Sabemos ya cuál es la postura de Aristóteles sobre lo que es la nobleza. Además, hemos explicitado su relación con la racionalidad humana. Con estos dos elementos podemos comprender que Aristóteles juzgue que “la masa y los más groseros (...) identifican [la felicidad] con el *placer*, y por eso aman la vida voluptuosa –pues son tres los principales modos de vida: la que acabamos de decir, [la del placer], la política y en tercer lugar la teórica.” Al respecto, redondeando su idea del modo de vida que puede llevar a la felicidad, Aristóteles afirma: “los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias, pero tienen derecho a hablar porque muchos de los que están en puestos elevados se asemejan en sus pasiones a Sardánápalo”[11]. La vida de quien se guía exclusivamente según el placer es para Aristóteles la vida que menos puede configurar la felicidad, porque no abarca la plenitud de la naturaleza de los hombres, que es racional.

Aristóteles afirma con contundencia que el bien más perfecto de todos será “el que se elige siempre por sí mismo y nunca *por otra cosa*. Tal parece ser eminentemente la felicidad”[12]. La precisión de Aristóteles está motivada por lo que ya hemos indicado: existen bienes en sí que, sin embargo, son elegidos por otra cosa: por ejemplo, los honores, el placer, el entendimiento, toda virtud. Frente a ellos, la felicidad se elige siempre por sí misma y nunca por otra cosa. En ese sentido es más perfecto, más completo, y por su sentido de completitud la felicidad está reñida con su reducción al placer sensible.

Pero, ¿por qué Aristóteles reclama que la felicidad debe remitir a la configuración de la naturaleza humana? Detrás de esa insistencia se encuentra el dato de la experiencia y la distinción esencial de los hombres con otros seres que no están dotados de una naturaleza como la nuestra. Así, Aristóteles afirma: “Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón, y éste, por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa”[13]. Pero la actividad propia del ser racional es doble: práctica y teórica. Y, aunque no entremos ahora en la discusión sobre qué modalidad de la vida racional es la mejor, lo que queda claro es que para Aristóteles ambas modalidades se conjugan en el ser humano y dan pie para afirmar que el hombre debe tener un modo de vida que le es propio y que

engloba toda su actividad vital: “Del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice y, en general, de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrán algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste será naturalmente inactivo? O bien, así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, ¿se atribuirá al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál será esta finalmente?”[14].

Llegado este punto es importante que podamos considerar algo sobre el sentido de la plenitud que hemos atribuido a Aristóteles. Es cierto que él no lo formula con la insistencia con la que lo hemos subrayado en estas líneas, o tan explícitamente en los mismos términos que hemos utilizado. Sin embargo, Tomás de Aquino, manteniendo las líneas maestras del filósofo griego, establecerá una relación más fuerte entre estas dos nociones. En efecto, el Aquinate afianzará el sentido de plenitud para la felicidad al hablar de la distinción entre la *felicidad perfecta* y la *felicidad imperfecta*. Aquí Tomás de Aquino vincula la idea de Aristóteles sobre el tipo de vida más alta, que es la que se relaciona con la contemplación[15], con la concepción cristiana de la visión beatífica de los redimidos en el cielo. Con esto, Aquino capta de modo filosófico la enseñanza de que sólo tras la muerte es posible alcanzar la plenitud del propio ser a través de la visión de Dios, plenitud del bien y la verdad.

La vinculación con Aristóteles toma fuerza a medida que se considera que para Tomás de Aquino “es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en las riquezas”[16], afirmación que nos lleva a recordar las palabras del Estagirita que indicaba que el mejor modo de vida del ser humano no podía verse reducido a la vida según el placer. Por ello, en continuidad con la doctrina de Aristóteles sobre lo que es querido por sí mismo, Aquino culmina la idea anterior diciendo: “Las riquezas naturales sirven para subsanar las debilidades de la naturaleza; así el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos, el alojamiento, etc. Por su parte, las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas, no satisfacen a la naturaleza, sino que las inventó el hombre para facilitar el intercambio, para que sean de algún modo la medida de las cosas vendibles. Es claro que la bienaventuranza del hombre no puede estar en las riquezas naturales, pues se las busca en orden a otra cosa; para sustentar la naturaleza del hombre y, por eso, no pueden ser el fin último del hombre, sino que se ordenan a él como a su fin. Por eso, en el orden de la naturaleza, todas las cosas están subordinadas al hombre y han sido hechas para el hombre, como dice el salmo 8,8: Todo lo sometiste bajo sus pies. Las riquezas artificiales, a su vez, sólo se buscan en función de las naturales. No se apetecerían si con ellas no se compraran cosas necesarias para disfrutar de la vida. Por eso tienen mucha menos razón de último fin. Es imposible, por tanto, que la bienaventuranza, que es el fin último del hombre esté en las riquezas”.

Para terminar este segundo apartado mencionaremos dos ideas que refuerzan el fundamento aristotélico de la postura de Tomás de Aquino. La primera es que el Aquinate indicará en sus obras que el bien puede ser apetecido como un medio que se nos presenta como un bien bajo la razón de algo útil; pero, también, el bien

puede ser apetecido como fin último, en ese caso se trata de un bien honesto (por ser apetecido por lo que es). En lo que termina la tendencia del apetito, en la consecución de lo buscado, está el deleite[17]. Con esta aclaración sobre el bien honesto, Tomás de Aquino mantiene la idea aristotélica de la nobleza como lo más alto del bien en general, y que puede ser establecida como un fin último, manteniendo el placer o deleite a un nivel secundario, pero que no deja de tener una importancia en el conjunto de la vida humana. La segunda idea que debemos considerar es que la felicidad, tal como la indica Tomás de Aquino, alcanza su plenitud en la visión de Dios después de la muerte, pero que esta idea no se encuentra reñida con la idea de Aristóteles sobre que para alcanzar la felicidad se requiere algo de suerte. Aristóteles se refiere por supuesto a lo que Tomás de Aquino entiende como felicidad imperfecta, y parece claro que la felicidad en esta vida si debe ser considerada bajo ese aspecto de imperfección. Si lo que deseamos más en nuestra existencia -ser felices- tiene una cuota de azar que hace que no esté totalmente bajo nuestro control, no parece que sea algo que esté al alcance de todos.

### **Deseos y teorías éticas**

A lo largo de la historia del pensamiento ha habido diversas posturas sobre el modo de interpretar los deseos. Detrás de cada una hay un modo diverso de comprender la racionalidad humana. Pero, ¿por qué es tan importante la interpretación de los deseos de los seres humanos en las teorías éticas? La respuesta se encuentra en la noción de *deber moral* que ya hemos enunciado líneas más arriba. No se trata de entender el deber sólo como una obligación extrínseca producto de una ley, sino como aquello que constituye adecuadamente el comportamiento de seres humanos frente a situaciones en las que no está explícitamente mandado actuar. Es a través de esta concepción que lo debido en cada situación se manifiesta en relación con los deseos humanos.

### **David Hume: simpatía y sentimiento moral[18]**

David Hume pone la simpatía en el centro de las pasiones humanas: un suave movimiento de la afectividad que nos inclina a tener sentimientos positivos hacia nuestros semejantes, y que se desarrolla con la comunidad de ideas, orígenes, etc[19]. En la *Investigación sobre los principios de la moral* se usa más el término benevolencia (*benevolence*) o sentido de humanidad y su papel es básicamente el mismo. La moderación de estos sentimientos se da a través de la experiencia, ayudada por la educación, el interés público y los artificios de los políticos[20]. En sus primeros escritos, aunque es más notorio en la obra de madurez, el filósofo se opone a las explicaciones basadas en el egoísmo (*selfish systems*), en las cuales la búsqueda del placer es determinante. Aunque en la práctica las diferencias son menos agudas de lo que podría parecer, Hume considera importante proponer el coprincipio de la simpatía como elemental y superior[21].

Hume afirma tajantemente que la razón no determina las distinciones morales, y su lugar es ocupado por el sentimiento moral (*moral sentiment, moral feeling*). El punto de partida es, como en otros campos, la campaña de Hume contra el



racionalismo. Las argumentaciones giran en torno a la evidencia de la falta de control “racional” sobre la mayoría de nuestras pasiones, cuya raíz es el sentimiento fundamental de placer y dolor[22]. Los hechos que suscitan los sentimientos morales pueden equipararse a meros hechos físicos: el parricidio, por ejemplo, no se distingue de la muerte de un árbol debida a la sofocación causada por otro árbol que le crece al lado, a partir de sus propios frutos. Si somos testigos de tales hechos o nos los refieren, el fenómeno entre las plantas nos deja indiferentes, mientras que la muerte del humano a manos de su hijo suscita nuestra indignación, sin que medie razonamiento alguno. Apelar a la voluntad carece de sentido[23].

Una de las teorías que caracterizan a Hume se encuentra en el célebre texto sobre el anómalo paso del *ser* al *deber-ser*. Hume afirma que muchos tratados empiezan con argumentaciones sobre el ser de Dios o sobre asuntos humanos, y de repente pasan a afirmaciones sobre los deberes morales. Para Hume, tal deslizamiento se da sin justificación alguna, y al parecer presupone un nexo lógico entre ambos niveles, es decir, el descriptivo y el prescriptivo. Esto parece inconcebible si se consideran las cosas con calma[24]. A partir de este pasaje, que no vuelve a aparecer en las obras del filósofo, se suele discutir sobre la *is-ought question*, y en ocasiones sobre “la ley de Hume”, aunque los desarrollos que se hacen a partir de ella sean conceptualmente lejanos a su obra.

El énfasis que pone Hume en la virtud reguladora de la vida social hace que sus elegantes explicaciones de otras virtudes tengan menor peso. En su obra *Investigación sobre los principios de la moral*, el filósofo toma otro punto de referencia para catalogar las virtudes: la combinación de la utilidad con el placer que provocan. Las virtudes que agradan a los demás, normalmente, ayudan al bienestar general (utilidad), de donde se puede deducir una continuidad armónica entre lo agradable y lo provechoso. Estas virtudes, a veces indicadas como virtudes sociales, serán obviamente las más importantes[25]. En este esquema se presupone que la razón, a pesar de estar supeditada a las pasiones, es capaz de advertir las ventajas y calcular los beneficios de un aprovechamiento de las virtudes. Hume se niega a formular una noción general del bien y de la finalidad de las acciones, aunque en realidad, al reducir el bien al placer, está sentando las bases de un cierto hedonismo. No se trata de una vulgar búsqueda del placer, sino de orientar la conducta hacia el mantenimiento de una sociedad estable, en la que se pueda garantizar el bienestar general a largo plazo. Estas ideas, que se encuentran en buena medida en la propuesta de Hobbes, constituirán elementos permanentes en las diversas formas de utilitarismo y consecuencialismo.

Hume ilustra con ejemplos del mundo antiguo las distintas virtudes y algunos vicios, subrayando los sentimientos positivos o negativos que suscitan. Las evaluaciones más elaboradas se basan sobre todo en los efectos para la vida social. Esta perspectiva volcada hacia la justicia legal se refleja en la noción del juez imparcial, que no es simplemente la moderación y el desinterés a los que puede llegar una persona madura, sino la constitución de un observador que posee esa capacidad de juzgar, al margen de sus propios condicionamientos. La moral se convierte en materia de contemplación y juicio, más que de ejercicio. La figura del espectador o juez imparcial se explica a través del comportamiento del público

ante las obras dramáticas: los efectos de una actuación o de una buena narración, aunados a la comunidad de afectos —se subraya incluso el refuerzo de los sentimientos por una comunicación entre los miembros del público— son un modelo a escala reducida de lo que ocurre con las valoraciones morales[26].

Esta personalidad moralmente neutral, que plasma la idea clásica de la imparcialidad de la ley, tendrá un fructuoso desarrollo en el liberalismo, sobre todo con la propuesta de Adam Smith. Lo que no se advierte en esta perspectiva es que ese excesivo énfasis en los efectos sociales, considerados como lo único racionalmente evaluable, corta las bases de la moral personal, pues se vacía la noción de conciencia, se ignora el papel de la voluntad, y con ella los puntales para el desarrollo de las virtudes. Aunque se pueda contemplar el valor de las actitudes estables, se pierde la consideración de las bases personales para perseguirlas y fomentarlas: entender su valor, por encima de las constricciones y la educación, y profundizar en la necesidad de conectarlas con el desarrollo de la voluntad. Las virtudes se consideran como algo ya “hecho” y no se explica el modo de alcanzarlas.

Hay varios ensayos —*La norma del gusto, La delicadeza del gusto y la pasión, El escéptico*— en los que Hume refiere al gusto moral (*moral taste*) como sensorio de la calidad ética de las acciones. La posición del filósofo oscila entre la exaltación de la naturalidad y la universalidad de esta capacidad, y la dificultad para encontrar un “paladar moral” realmente preciso. No vale la pena entrar en detalles sobre esta elegante distinción, tan cercana a la figura del juez imparcial, pues siempre cabe resumir la tesis sin radicalizarla y afirmar que toda persona normal, medianamente bien educada (según los cánones de la Gran Bretaña de mediados del siglo XVIII), tendrá un gusto lo suficientemente desarrollado para actuar según la norma del gusto (*standard of taste*)[27].

## **El deber y la felicidad en Kant**

Immanuel Kant defiende una ética de la razón en contra de la postura de David Hume. Sin embargo, Kant no puede ser considerado sin más como un racionalista opositor al filósofo escocés. La filosofía práctica de Kant es, cuando menos en su planteamiento, una filosofía de la libertad y busca su fundamento en las costumbres, aunque no podamos afirmar con seguridad que haya alcanzado tal objetivo de su postura. La idea de que Kant habla de la libertad se manifiesta en el primer concepto que trata en su libro *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: la voluntad. En esta obra, Kant indica:

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad. El entendimiento, el gracejo, el juicio, o como quieran llamarse los talentos del espíritu, el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son, sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables: pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos, si la voluntad que ha de hacer uso de esos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso carácter, no es buena. Lo mismo sucede con los dones

de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de felicidad, dan valor, y tras él, a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción (...)"[28].

El pasaje citado, con el que prácticamente se da inicio a esta obra de Kant, presenta algunos de los elementos de la filosofía práctica del filósofo de Königsberg. La *buena voluntad* ocupa el primer lugar entre los elementos de su pensamiento práctico. La *buena voluntad* es buena en sí misma y sin restricciones. Es decir, que es intrínsecamente buena incluso si no está acompañada del éxito en el momento de acometer sus acciones. De primer intento, parece que Kant está afirmando que lo más importante es la bondad de la voluntad del sujeto que actúa, incluso más importante que los resultados de tales acciones. Con este supuesto, parece que Kant quiere decir que la buena voluntad es el único bien incondicional, y todos los demás bienes se encuentran sometidos a este fin. Alcanzar una buena voluntad es algo apreciable en sí mismo y nada se puede comparar con ello.

Kant al supeditar todos los bienes a la buena voluntad lleva a cabo una severa restricción al sentido del término *bueno* que indicamos en la primera parte de estas líneas. El *bien en general*, del que habíamos hablado cuando tratamos algunos pasajes de Aristóteles, se ve restringido al *bien moral*: todo se encuentra sometido al fin de alcanzar la bondad de la voluntad humana. Es importante indicar que, a pesar de esto, Kant no niega que haya otros bienes, aparte del bien moral u honesto, o que todos los bienes sean instrumentos del fin de la buena voluntad. Hay otros fines que pueden ser queridos en sí mismos, como es el caso de la felicidad, siempre que se encuentren restringidos y condicionados a una buena voluntad. Al final de cuentas, en la práctica, la postura de Kant decanta en la afirmación de que la bondad de todos los demás bienes está condicionada por la presencia de una buena voluntad, que es el único bien incondicional. Finalmente, para Kant la buena voluntad es el bien supremo, y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de felicidad. Por ello afirma que "así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices"[29].

No podemos profundizar en todos los elementos de la teoría kantiana de la moralidad pero para entenderla no es posible dejar de lado la noción de *deber*. Esto nos reclama la introducción de algunos aspectos teóricos de la filosofía de Kant, como la *clasificación de los tipos de voluntad*, la idea del *imperativo de la razón*, y la noción de *autonomía*. Para Kant existen dos tipos de voluntades "la *humana* que tiene que lidiar con los impulsos instintivos de las pasiones, y la voluntad de cualquier naturaleza racional no humana, que está exenta de semejantes restricciones. A este segundo tipo de voluntad Kant la llama *santa*. Y añade que una voluntad como la nuestra, sujeta a la sollicitación de los instintos y las emociones, dista mucho por ello de ser santa y precisa estar motivada por el concepto de deber"[30]. Por tanto, siguiendo el discurso de Kant, la *buena voluntad*, a pesar de su incondicionalidad moral que lleva a que la consideremos como el bien supremo, en la práctica sólo puede afirmarse dentro del marco de la condición humana que se encuentra fuertemente condicionada por las pasiones, que deberán ser sometidas por la razón.

Kant pronunciará la idea que acabamos de indicar, ampliándola, del siguiente modo: “si la voluntad no es en sí plenamente conforme con la razón (como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas llámese *constricción*; es decir, la relación de las leyes objetivas a una buena voluntad no enteramente buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la razón, sí, pero por fundamentos a los cuales esa voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente. La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámese mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámese imperativo”[31].

Lo que Kant explica, con su terminología, es un desarrollo de esta idea: las voluntades humanas están limitadas por las pasiones y sentimientos. Por tanto, en su ideal de alcanzar la bondad incondicional, las voluntades deben someterse al *imperativo de la razón* a través de una especie de *constricción*. Este imperativo es un tipo de mandato de la razón, que hace que la voluntad no ceda ante las pasiones, se libere de ellas y obre de acuerdo a la formalidad de la racionalidad, la cual impulsa al sujeto a alcanzar la bondad de la propia voluntad. Un ejemplo para clarificar más este punto de vista, pero visto desde *la perspectiva de las creencias*[32], aunque el propio Kant no estaría muy de acuerdo con su enunciación.

Juan es una persona que desea ser bueno en la vida, y ha sido educado de este modo por sus padres y su entorno cultural desde muy pequeño. La aspiración a la bondad es algo que forma parte del conjunto de sus creencias, y podemos decir que esta creencia moral lleva a Juan a entender todo su entorno vital en esta clave: alcanzar la bondad moral. Es una creencia determinante de su actuar. Pero Juan no es un ser perfecto: tiene una *voluntad humana*. Por tanto, para alcanzar la bondad de su alma, debe verse sometido a los imperativos dictados por su razón, que no es algo externo a sí mismo, sino que le pertenece, y por ello, aún cuando alguien le dijera “no eres libre de hacer lo que te apetece”, el podría responder “yo hago lo que busco hacer, soy perfectamente libre”. Juan puede dar esta respuesta porque, a pesar de que la perspectiva kantiana con que hemos dado forma a este ejemplo utiliza el término *constricción*, la idea es que Juan trata simplemente de seguir los imperativos de una racionalidad que ha sido forjada tanto por su entorno, como por sus propias deliberaciones pasadas y que, además, es posible verla como algo universal. Es decir, puede ser guía del comportamiento de Juan y de otros seres racionales como él.

Repetimos que Kant no estaría muy contento con la presentación de nuestro ejemplo, entre otras cosas porque no concedería afirmar que una *creencia* fuese *determinante en el actuar moral*. Las *creencias*, tal como las entendemos, son para Kant demasiado contingentes para aspirar a la universalidad de la razón que, para él, permite propiamente la libertad. Para Kant, la explicación “yo hago lo que busco hacer” no puede representar una razón universal. Tal afirmación no es expresión de la libertad que otorga el dejarse guiar por la razón universal, sino que expresa simples razones subjetivas. Este es otro aspecto de la teoría kantiana que vamos a

resaltar en este párrafo y en los siguientes. A pesar de hacer uso de la palabra *constricción*, no debemos entender la propuesta de Kant como si ésta se opusiera a la libertad. Cuando Kant habla de *constricción* no se está refiriendo a una especie de lucha psicológica interna en el sujeto (en Juan, podríamos decir) que está a la expectativa, esperando pasivamente la victoria de una de sus creencias que pugna por un lugar frente a las otras. Para Kant la racionalidad tiene un papel fundamental en las determinaciones de las acciones frente a las pasiones que poseen menos categoría. Los sujetos que se ven sometidos a sus pasiones no son propiamente libres, porque se ven sometidos a la naturaleza de los sentimientos.

Al respecto, hay que comprender que Kant, cuando habla de la libertad en su aspecto positivo[33], indica que “el concepto de causalidad [es decir, de la voluntad humana que causa sus acciones] lleva consigo el concepto de leyes según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia. De donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según las leyes naturales, no por eso carece de ley, sino más bien que ha de ser una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particular; de otro modo una voluntad libre sería un absurdo (...) ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición ‘la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma’, caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Ésta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa”[34].

Lo que podemos observar en el texto antes citado es que, para Kant, la libertad es dejarse guiar por los imperativos de la razón que someten a los sentimientos. Por tanto, que actuar según esa razón no es *constricción*. Por ello, aún cuando el ejemplo que hemos citado, de Juan, sirve para entender un cierto nivel del discurso kantiano (la libertad negativa), éste estará incompleto si no se entiende que la expresión de Juan “hago lo que busco hacer” debe remitir a la libertad positiva que expresa guiarse por la universalidad de la razón según unas máximas que ayudan a alcanzar la *bondad de la voluntad*. Kant afirma que la persona que se deja guiar por los aspectos subjetivos de su naturaleza (sus sentimientos, deseos desordenados, o pasiones) no obra de acuerdo al ideal de la razón, su actuación o comportamiento es *heterónomo*. Es decir, la persona que se deja guiar por los sentimientos abandona su *autonomía*, la libertad de ser autónomo con respecto de las pasiones subjetivas para alcanzar el bien objetivo e incondicionado. Por ello, Kant escribe que “prácticamente es bueno lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. Distíngase de lo agradable, siendo esto último lo que ejerce influjo sobre la voluntad por medio solamente de la sensación, por causas meramente subjetivas, que valen solo para éste o aquel, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera”[35].

Ahora bien, ¿qué termina sucediendo con la felicidad y su vinculación al bien en la doctrina de Kant? El filósofo de Königsberg indica en su obra *Crítica de la razón práctica* que “toda mezcla de motores tomados de la propia felicidad son un

obstáculo para la influencia de la ley moral en el corazón humano”[36]. La apreciación de Kant sobre la felicidad es que ésta no puede ser configurada como una aspiración moral. Por ello, afirma en la *Fundamentación*: “Los principios empíricos no sirven para fundamento de las leyes morales. Pues la universalidad con que deben valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que por ello le es atribuida, desaparece cuando el fundamento de ella se deriva de la *peculiar constitución de la naturaleza humana* o de las circunstancias contingentes en que se coloca. Sin embargo, el *principio de la propia felicidad* es el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por el buen obrar; no sólo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la moralidad, ya que es distinto hacer a un hombre feliz que a un hombre bueno, y uno entregado prudentemente a la busca de su provecho que uno dedicado a la práctica de la virtud, sino que reduce la moralidad a resortes que más bien la derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase los motores que impulsan a la virtud con los que impulsan al vicio, enseñando sólo a hacer bien los cálculos, borrando en suma, por completo la diferencia específica entre virtud y vicio”[37].

Parece obvio indicar que para Kant la felicidad, aunque puede ser constitutiva de algunas acciones humanas, no debe ser elevada al nivel de un ideal de la moralidad. Su postura es clara: la felicidad se encuentra más en el plano de la prudencia astuta y calculadora, de la búsqueda del propio provecho, de los vicios personales que podrían terminar por destruir los principios de la moral. Permitiéndonos una transgresión terminológica podemos decir, desde la perspectiva de Tomás de Aquino expuesta en los primeros apartados de estas líneas que, en la postura kantiana, la felicidad no representa un bien intrínsecamente honesto, sino que constituye un bien deleitable, el cual para ser honesto debe ser regulado extrínsecamente por la razón cuyo fin debe ser alcanzar la bondad de la voluntad. Bondad y felicidad no están en la misma línea de los esfuerzos del sujeto que actúa. Esto no significa que no pueda darse la felicidad en una persona que busca vivir moralmente. Lo que Kant explica es que la felicidad puede acompañar el empeño de una buena voluntad, y puede ser querida en si misma siempre que ceda su lugar dentro de la moral al actuar por *deber*. ¿Por qué? Porque, *en la visión de Kant, para tener una buena voluntad no basta con cumplir con lo que es debido, sino que hay que hacerlo por el deber mismo*. La persona se determina a hacer su deber porque es su deber, y no por los beneficios, entre los que puede estar incluida la felicidad.

¿Quiere decir esto que para Kant lo que hace a la voluntad buena es cumplir con el propio deber? Lo que Kant indica es que lo que hace buena a la voluntad es cumplir con el imperativo de la razón, y que esto se muestra como un deber que es “la necesidad de una acción por respeto a la ley”[38]. Si la voluntad se deja llevar por las inclinaciones de los sentimientos o las apetencias, entonces actúa llevada por algo ajeno a la razón. En cambio, cuando la voluntad se autodetermina por las máximas del deber por medio del imperativo categórico de la razón, ésta –la voluntad– se obliga a pesar de los deseos: todo el mundo tiene el deber de no mentir, independientemente de las circunstancias e incluso si hacerlo nos beneficia. De este modo el sujeto, (por ejemplo: Juan), *hace buena su voluntad* no sólo si dice la verdad para que no lo atrapen más adelante y no lo acusen de ser un

mentiroso, sino si lo hace porque decir la verdad es bueno. “Decir la verdad” es una máxima a la que la voluntad de Juan se adhiere no por el beneficio de decir la verdad, sino porque decir la verdad es bueno, lo propio de seres racionales. Si Juan dijese la verdad por conveniencia cumpliría con lo debido, pero no lo haría por el respeto a la verdad, o a la máxima que le indica que decir la verdad es algo bueno. En cambio, si dice la verdad porque eso es algo bueno, dictado por la razón, entonces Juan está haciendo que su voluntad sea buena. Para lo que nos concierne aquí (esto es, la interpretación del bien) encontramos en este punto la mayor dificultad de la propuesta kantiana. Podemos indicar que la postura de Kant presenta el gran problema de desgajar bondad y felicidad. Parte de esta tajante separación se encuentra en la noción de felicidad que maneja Kant, muy cercana a la búsqueda del propio provecho individual y la satisfacción de los placeres.

### **Max Scheler: el seguimiento a través del amor[39]**

La obra mayor de Scheler está dedicada a la ética. El comienzo y buena parte de ella se ocupa de establecer los fundamentos y de abrirse paso frente a las doctrinas heredadas de la tradición filosófica. De manera que es sólo al final cuando esboza su concepción de la ética propiamente dicha, es decir, como ideal y tarea morales. Para hacer comprensible su propuesta, Scheler ha de sacar a la luz, además, una nueva idea de persona. Sin embargo, puede describirse el núcleo de su ética con la definición de persona como *ordo amoris* (dejando para después la exposición más detallada de su antropología).

En las personas como nosotros, existe una disposición de ánimo que es una tendencia con dirección a un valor. Tendemos a los valores que se nos presentan, no de un modo abstracto, sino encarnado. Por ejemplo, la amistad es un valor hacia el que tendemos, no porque poseamos una idea abstracta de ella, sino que está presente en nuestros amigos. La tendencia que explicamos ahora, y que es muy importante para comprender a Scheler, es tal que, venciendo resistencias internas y externas, se vive como un poder referido a valores —poder que es virtud—, y que al encontrar algo al que referirse se configura como volición de un fin concreto. Por ejemplo: queremos la amistad, y ese querer configura nuestra voluntad haciendo que la diversidad de cosas que queremos tengan un orden en nuestra voluntad, siempre dirigido al valor más alto que, en este ejemplo, es la amistad.

Pues bien, la médula de la idea scheleriana de la vida moral puede resumirse con las siguientes palabras: “La relación vivida en que está la persona con el contenido de personalidad de prototipo es el seguimiento, fundado en el amor a ese contenido en la formación de su ser moral personal”[40]. Los elementos que aparecen en esta formulación constituyen los parámetros de la doctrina ética de Scheler, comprensibles a la luz de lo visto antes. El ideal moral de cada uno estriba en llegar a ser la persona moral ideal, es decir llegar a un *Ordo amoris*, o “determinación individual”, a que la persona se descubre destinada; y esa transformación del propio ser moral se lleva a cabo por virtud del amor a dicha persona ideal. Amor que al identificarse con el modo de vivir y actuar de esa persona se llama seguimiento. Dos son las claves de esta doctrina del seguimiento.

Una primera, la tesis según la cual a cada persona corresponde un ideal personal. Si aceptamos que la persona es fundamentalmente un *ordo amoris*, una estructura de preferencias cualificadas, se comprenderá que ese ideal, modelo o prototipo, personal lo define su autor como sigue: “el prototipo es, si atendemos a su contenido, una consistencia estructurada de valores con la unidad de forma de una persona; una esencia estructurada de valor en forma personal”[41]. Y de la misma manera que a todo valor pertenece una exigencia o reclamo, un deber-ser ideal, dicha esencia de valor contiene el carácter de deber-ser en relación a aquel a quien corresponde ese modelo: “y, si atendemos al carácter prototípico del contenido, es la unidad de una exigencia de deber-ser fundada en ese contenido”[42]. De esta manera, el sujeto moral ve perfilarse ante sí no sólo los deberes generales comunes a todos los hombres, que según Scheler se engendran de la jerarquía universal de los valores; sino también unos deberes individuales que le atañen y apelan de modo único e intransferible. Lo primero da sentido a la convocatoria ética general; lo segundo a la vocación personal que descubre la conciencia. Por otra parte, como guía en la búsqueda del propio ideal, Scheler propone unos modelos dentro de los cuales pueda darse todo modelo posible. Esos tipos son: el genio, el héroe y el santo.

La postura de Scheler tiene una gran importancia en la confrontación con la de Kant. Es cierto que no la expresamos en términos de *deber*, pero Scheler, al introducir el amor y la posibilidad de configurar la voluntad de un modo ordenado de acuerdo a lo que amamos, desplaza la cuestión del deber por respeto a una ley de la razón a un segundo plano. Para Scheler la disposición más profunda es la del amor que aparece como descubridor de unos valores y la esencia ideal de lo amado, y no el deber que presenta la razón. Sin embargo, Scheler no indica que la razón no sea determinante para alcanzar los objetivos morales, sino que introduce las experiencias que acompañan al amor (que implica deseos, apetencias y sentimientos), en un plano moral del cual Kant las había expulsado. Scheler no va en contra de la razón y esto se observa en que se opone a la manida idea del amor ciego; todo lo contrario, el amor ve más, descubre (desde luego no crea), lo valioso en el fin amado. Con esto, podemos entender que la médula de la idea scheleriana de la vida moral sea el seguimiento, fundado en el amor que forma los contenidos del ser moral personal.

La segunda clave consiste en el modo como acontece ese proceso de transformación moral. Si la raíz de la persona moral es su *ordo amoris* —que viene a ser aquella disposición de ánimo que animaba toda acción—, esto es, si la persona consiste en amar de cierta manera, su transformación podrá tener lugar variando esa manera según el modelo ideal. Ahora bien, únicamente podremos percibir (sentir) cómo ama realmente ese ideal de persona si lo vemos encarnado, aun parcialmente, en personas reales. Es decir, análogamente a como es necesaria una cierta base de bienes para intuir valores, es también preciso que nos salgan al paso personas reales en las que intuyamos nuestro peculiar prototipo (o algún aspecto de él). Esas personas se nos aparecen, entonces, como ejemplares prototípicos: “Este cambio y mudanza en la disposición de ánimo se realiza primariamente merced a un cambio de la dirección del amor en el convivir el amor del ejemplar prototípico”[43]. A estos ejemplares no se debe tanto imitar externamente cuanto seguir internamente. El modelo de persona que quiero seguir



es algo que vincula con un valor internamente.

El nervio del discurso de Scheler viene a ser, por tanto, que bajo la realización de acciones concretas vive un querer más general (mas no amorfo); que bajo la obediencia a mandatos recibidos de una voluntad lo decisivo y auténticamente moral reside en la conformación del querer propio con el de esa voluntad buena. Lo que no excluye —al contrario, lo posibilita y fundamenta— el valor moral de la obediencia, toda vez que, careciendo de una intuición adecuada de la bondad de lo mandado, la tengamos en cambio clara respecto a la voluntad de quien ordena. Sin embargo, aunque Scheler describe la tarea moral de la manera expuesta, en ocasiones la insistencia en la originariedad y consistencia de la disposición moral suscita la duda acerca de su posible modificación.

[1] *EN I*, 1, 1094 a.

[2] *EN*, X, 5, 1175 b25-1176 a 1.

[3] *EE*, VIII, 3, 1248 b 16-35.

[4] Kant apunta hacia esta idea, desde su perspectiva del deber, al decir que “hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo (la autoestima); tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de moralidad. En su totalidad son predisposiciones de ánimo, estéticas pero naturales (praedispositio), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas. La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo” (*Metafísica de las costumbres*, 6: 399).

[5] *EE*, VIII, 3, 1248 b 16-35.

[6] *EE*, VIII,3, 1249 a 1-10.

[7] “Sola iustitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam.” (*S. Th. I.II.q. 99,a.5*).

[8] *EN*, I, 7, 1097 a 16-19.

[9] *EN*, I, 2, 1094 a18-24.

[10] *EN*, I, 4.

[11] *EN*, I, 5.

[12] *EN*, I, 7, 1097 b

[13] *EN*, I, 7, 1098 a1-5.

[14] *EN*, I, 7, 1097 b 24-34.

[15] “Esta actividad es la más excelente (pues también lo es el entendimiento entre todo lo que hay en nosotros...); además, es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa. Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad, y la actividad que se refiere a la sabiduría es de común acuerdo la más agradable de las actividades conforme a la virtud; se considera, al menos, que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y por su firmeza, y es lógico que la existencia de los que saben sea más agradable que la de los que buscan. Además la suficiencia o autarquía de que hablamos se dará sobre todo en la actividad contemplativa (...) el sabio, aun

estando solo, puede practicar la contemplación; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad, pero con todo es el que más se basta a sí mismo (...) la actividad de la mente (...) no aspira a ningún fin distinto de sí misma y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto” (EN, X, 7, 1177 a 22-1177b24).

[16] *S.Th.*, I-II, q.2, a. 1.

[17] Cf. *S.Th.* I, q.5, a.6.

[18] Toda esta sección ha sido tomada casi de forma íntegra de: Mercado Montes, Juan Andrés, *David Hume*, en Fernández Labastida, Francisco — Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:<http://www.philosophica.info/archivo/2008/voces/hume/Hume.html>

[19] Hume: *Tratado de la naturaleza humana, un intento por introducir el método de razonamiento experimental en las cuestiones morales* 3.2.2; 3.3.1,10.

[20] Hume: *Tratado* 3.2.5,12

[21] Hume: *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice 2.

[22] Hume: *Tratado* 3.3.1; 3.2.8,8, EPM 5.1-2.

[23] Hume: *Tratado* 3.1.1,24.

[24] Hume: *Tratado* 3.1.1,27.

[25] Hume: *Tratado* 3.3.1,8 y 20, EPM 2.2,3; 5.1,1; 5.2,2-3 y 23.

[26] Hume: *Investigación sobre los principios de la moral* 5.2,3-20.

[27] *The Philosophical Works of David Hume*, T.H. Green y T.H. Grose (eds.), 3: 91-94, 223, 266-284.

[28] GMS IV: 393.

[29] GMS IV: 393.

[30] Garrido, Manuel, “Una ética de la libertad”, en Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Manuel García Morente (tr.); Manuel Garrido (ed.), Tecnos, Madrid 2009, p. 28.

[31] GMS IV: 413.

[32] El ejemplo que presento a continuación es más de corte neokantiano que del propio Kant, ya que la inserción en el discurso del término *creencia* no es propio del filósofo de Königsberg, pero sí de varias posturas kantianas actuales, sean éstas moderadas o extremadamente constructivistas. La postura propiamente kantiana no introduciría el término *creencia* para la determinación de la voluntad a actuar, porque ésta se asemeja más a los juicios hipotéticos que a los categóricos que, según Kant, deben regir la voluntad para determinar lo que debe ser realizado por el sujeto. Sólo si la determinación del actuar es susceptible de alcanzar una cierta universalidad, el sujeto actuará según lo que hace buena a la voluntad.

[33] Kant habla de dos nociones de libertad: una libertad negativa, y otra positiva. La noción negativa es la “propiedad de esa causalidad [la voluntad] por la que puede ser eficiente independientemente de extrañas causas que la determinen; así como necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas” (GMS IV: 446). Por tanto, la libertad negativa es libertad de restricciones. La libertad positiva es la que explicamos a continuación.

[34] GMS IV: 446-447.

[35] GMS IV: 413.

[36] KpV V: 188 (Se cita la edición de: Emilio Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente (trds.), Sexta edición, Ediciones Sígueme)

[37] GMS IV: 442.

[38] GMS IV: 400.

[39] Toda esta sección ha sido tomada casi de forma íntegra de: Sánchez-Migallón Granados, S., *Max Scheler*, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/scheler/Scheler.html>

[40] Obras de Max Scheler II, 560.

[41] Obras de Max Scheler II, 564.

[42] Obras de Max Scheler II, 564.

[43] Obras de Max Scheler II, 566.

En la elaboración de estos apuntes he utilizado varios pasajes de las notas ofrecidas por la profesora Ana Marta González a sus alumnos, para el seguimiento de sus clases, en la Universidad de Navarra. A tales lecciones asistí como alumno en el periodo académico 2009-2010.