

Margarita Mauri

El conocimiento moral

Shaftesbury
Hutcheson
Hume
Smith
Brentano
Scheler
Santo Tomás



RIALP

Margarita Mauri Álvarez (Cambrils, 1958) estudió Filosofía en la Universidad de Barcelona donde se doctoró en 1986 con una tesis sobre las éticas de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Kant. Ha sido profesora visitante en la Universidad de Birmingham y en la Universidad de Glasgow. Actualmente es Profesora Titular de Ética de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Además de artículos y otros trabajos de tema filosófico, ha publicado *La búsqueda del bien, Bien humano y moralidad, Les virtuts en el pensament contemporani* y *Metodologia de la recerca a Filosofia*.

EL CONOCIMIENTO MORAL

Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith,
Brentano, Scheler, Santo Tomás



This One



QW45-D34-827N

MARGARITA MAURI ÁLVAREZ

EL CONOCIMIENTO MORAL

Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith,
Brentano, Scheler, Santo Tomás

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

© 2005 by MARGARITA MAURI ÁLVAREZ

© 2005 by EDICIONES RIALP, S. A., Alcalá, 290, 28027 Madrid

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Fotocomposición. M. T., S. L.

ISBN: 84-321-3545-3

Depósito legal: M. 22.610-2005

Printed in Spain

Impreso en España

Gráficas Rógar, S. A., Navalcarnero (Madrid)

Al Felip Alcobendas

Índice

1. Introducción	11
2. Conocimiento moral <i>via</i> sentimiento	15
Anthony Ashley Cooper, Lord Shaftesbury	16
El sentido moral	17
F. Hutcheson	25
Las inclinaciones	26
El sentido moral	32
La bondad moral	41
D. Hume	44
Razón y pasión	46
El sentimiento moral: origen de la aprobación moral	49
A. Smith	58
El sentimiento de aprobación	59
Recapitulación	65
3. El conocimiento <i>via</i> intuición	68
F. Brentano	69
El sentimiento de amor/odio	70
M. Scheler	85
La relación valor-objeto y la relación valor- sujeto	86

Ser-Bien-Valor	90
El percibir sentimental	92
Recapitulación	98
4. El conocimiento moral <i>via</i> syndéresis	101
El contenido de la syndéresis	102
El silogismo moral: Los dos grados de conoci- miento moral	112
Recapitulación	114
5. Conclusiones	117
La razón de bien de las cosas	121
La función del sentimiento moral y la función de la razón	128
6. Bibliografía	141

1. Introducción

La pregunta por el origen del conocimiento moral se halla relacionada con la cuestión acerca del fundamento de la moralidad. Ambas cuestiones, junto al análisis del contenido de la vida moral, configuran extensos apartados de los tratados de Ética. La estrecha relación entre el origen del conocimiento moral y el fundamento de la moralidad se refleja en la forma cómo los diferentes autores hablan de 'principios' o de 'virtudes' según fundamentan la moralidad y el origen del conocimiento moral en el deber o en el bien. El origen del conocimiento moral defendido por un autor condiciona su forma de concebir la moralidad, al tiempo que revela la concepción ontológica y antropológica en que se apoya. En realidad, se trata de tres niveles diferentes en estrecha relación y dependencia: el punto de partida o fundamento de la moralidad condiciona la explicación del proceso del conocimiento moral, y éste, a su vez, se manifiesta en el análisis del contenido de la vida moral. Las vivencias personales se mueven en el orden de la moralidad, pero los filósofos, partiendo de lo explícito, la vida moral, ahondan en el proceso del conocimiento moral que viene a poner en claro el fundamento de la moralidad que defienden.

Una completa exposición sobre el origen del conocimiento moral debería de dar respuesta, al menos, a tres cuestiones:

1. ¿Cómo puede justificarse que algo sea moralmente bueno o malo?; ¿qué camino recorreremos hasta llegar a expresar —a través de un juicio moral— que algo es bueno o malo?

2. ¿Qué grado de certeza podemos alcanzar cuando juzgamos que algo es bueno o malo?

3. ¿Cómo puede o debe enfocarse —según sea el origen del conocimiento moral defendido en cada caso— la educación moral?

De los tres interrogantes, el último ha sido objeto de una menor atención. Las razones hay que buscarlas en que la respuesta a la tercera pregunta requiere de un desarrollo en el que no pueden obviarse concreciones en las que los filósofos no gustan de entrar. Pero hay otras razones de carácter menos práctico, porque desde algunos planteamientos sobre el origen del conocimiento moral, parece imposible derivar una teoría de la educación moral. El problema no es de menor importancia si —como afirma Hume siguiendo en este punto a Aristóteles— ésta es, en realidad, la finalidad de toda especulación ética:

«La meta de toda especulación moral es enseñarnos nuestro deber, y mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar en nosotros los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra»¹.

¹ *Investigación sobre los principios de la moral*; Tr. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1993, Sección 1, nº 4.

En el caso de que no se cite el traductor de una obra, la traducción es de la autora.

Cuando de la explicación del conocimiento moral no pueda derivarse una teoría de la educación moral, habría que concluir que la educación moral organizada es imposible aunque exista el conocimiento moral. En este caso, la Filosofía Moral podría explicar la moralidad, e incluso señalar la meta deseable, sin poder determinar la forma de llegar a esa meta. El conocimiento moral técnico, el del profesor de Ética, pongamos por caso, difiere del conocimiento moral nacido de la experiencia —propio del hombre bueno— puesto que éste es un conocimiento que se vive en la actividad cotidiana y, en algunos casos, puede también argumentarse teóricamente. Es a este segundo tipo de conocimiento, el moral nacido de la experiencia, al que se refiere la cita de Hume. La finalidad de la especulación moral es la adquisición de hábitos que nos conduzcan a juzgar por connaturalidad, no por conocimiento técnico.

¿Existe un conocimiento moral que nos ayude a alcanzar el ideal apuntado por Hume?

El desarrollo de este trabajo se emprende teniendo *in mente* las consideraciones que A. MacIntyre hace en su obra *Tras la virtud*² en la que, con escaso optimismo, se refiere a la situación moral actual como el fracaso del intento ilustrado por fundamentar la moralidad en una razón aséptica, descontextualizada y autónoma. Desde el punto de vista de MacIntyre, las ideas ilustradas han conducido al subjetivismo emotivista del que, al parecer y por el momento, no conseguimos salir. Contra este emotivismo subjetivista presente en los juicios morales de muchas personas escribieron los autores que aparecen en el

² *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

libro. Filósofos que estudiaron y defendieron una forma de conocimiento moral que permitiría a los hombres y mujeres tomar decisiones morales con un fundamento más firme que el que proporciona el propio sentir. Cada uno de estos filósofos, desde una toma de posición bien distinta, se esfuerza por hallar una base del conocimiento moral que permita la objetividad del juicio o de la decisión, y con la objetividad, su defensa racional. Incluso el sentimentalismo escocés luchará por salvaguardar la universalidad de los juicios morales defendiendo su filiación sentimental. Los tres grupos de filósofos expuestos representan tres líneas de investigación filosófica que en muchos puntos mantienen una abierta oposición. Son tres formas de entender la moralidad y, en definitiva, de entender al hombre.

Con el fin de facilitar la lectura y a riesgo de incurrir en una cierta repetición, la exposición de cada capítulo y la de cada autor va precedida de una breve introducción que resume el contenido de lo que se desarrolla a continuación, y cierra cada bloque temático una recapitulación que intenta aunar el conjunto de características de los diferentes filósofos.

A modo de conclusión se ofrece una comparación entre las diversas tesis expuestas, resaltando los puntos de divergencia y de convergencia que he hallado entre las contrapuestas tesis de estos autores preocupados por la cuestión del origen del conocimiento moral.

2. Conocimiento moral *via* sentimiento

En este primer apartado se ofrecen diferentes explicaciones sobre el origen del conocimiento moral, todas ellas unidas por la defensa de que este origen está en un sentimiento o sentido de una clase especial, llamado sentimiento o sentido moral.

También es característica común a los filósofos que se exponen en este apartado haber relegado a un segundo plano el conocimiento racional al que se le otorga un papel secundario en el campo de la moralidad. Sin embargo, no parece acertado afirmar, como algunas veces se hace, que la presencia de lo racional en el conocimiento moral sea inexistente, puesto que no deja de ser reconocida su intervención en algún grado.

Shaftesbury, Hutcheson, y Hume se relacionan por algo más que su común pertenencia a la tradición filosófica escocesa¹, pertenencia que explica sólo parcialmente el planteamiento filosófico adoptado por estos autores. Su vinculación procede también de la relación maestro—discípulo que se extiende desde Shaftesbury hasta Hume, y de éste a A. Smith.

¹ Aunque por razones filosóficas Lord Shaftesbury pertenezca a esta tradición, hay que recordar su origen inglés.

**Anthony Ashley Cooper,
Lord Shaftesbury (1671-1713)**

La ética de Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, inicia el rumbo de la ética escocesa más conocida, la sentimentalista, que culmina con la filosofía de A. Smith pasando por F. Hutcheson y D. Hume.

Desde una profunda preocupación por combatir el escepticismo moral² y también las tesis de la Escuela del Egoísmo (*Selfish School*)³, Shaftesbury se opone a la filosofía de Th. Hobbes y a la de J. Locke frente a las cuales mantiene la existencia de un sentido moral cuyo origen es la naturaleza humana.

Shaftesbury, que se considera «un realista moral»⁴, califica de «escéptica» toda posición ética que niegue a) la existencia *real* del bien, b) la existencia *real* de las distinciones morales y c) la existencia de la virtud. Exponentes de esta negación lo son las filosofías de Hobbes y de Locke. Hobbes añade, además, que todo lo que se ha dado en llamar ‘inclinaciones morales’ de la naturaleza no son más que efectos de la educación y de las

² Shaftesbury distingue dos clases de escepticismo moral, el pirrónico o filosofía académica, y el escepticismo ético. Acepta el primero, pero rechaza el segundo que atribuye a Hobbes y a Locke. Estos autores llegan al escepticismo ético a través del dogmatismo filosófico.

NORTON, D.F., *From Moral Sense to Common Sense*, San Diego, University of California, 1966, p. 64 ss.

³ «La expresión ‘Escuela del Egoísmo’ es ampliamente usada en el siglo dieciocho para referirse a los puntos de vista egoísta y de amor propio de Hobbes y de aquellos cuyo pensamiento está de acuerdo con él».

Ibid., p. 75.

⁴ *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*; London, J. Darby, 1732.

costumbres⁵. Para combatir estas éticas, Shaftesbury propone la observación de la naturaleza, y el análisis de la propia mente, observación que nos lleva a concluir la existencia real de un sentido moral.

La ética de Shaftesbury viene determinada por un naturalismo optimista que conduce al autor a ofrecer una explicación simple y fácil del origen del conocimiento moral. La naturaleza ha preparado al hombre para la felicidad, para alcanzar su propio bien, y también le ha dotado de las capacidades necesarias para vivir en sociedad. En realidad, dice Shaftesbury, el interés por nuestra persona coincide con nuestro interés por los demás: es ese interés el que causa nuestra felicidad.

El sentido moral (moral sense)

Toda la teoría de Shaftesbury acerca del conocimiento moral depende, en parte, de su concepción de la naturaleza humana. De las dos condiciones que toda criatura puede poseer, la buena y la mala, la condición buena es promovida por la naturaleza y buscada, a través de la inclinación, por el propio individuo, quien posee un evidente interés en su propio bien⁶. Eso supone admitir que la naturaleza humana tiende de un modo natural a su propio bien, tanto por inclinación como por interés.

⁵ *Leviathan*; Tr. A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1983, 1ª parte, VI.

Vid. MADOVAS, Y., Désir et raison chez Hobbes; *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1973) 3, p. 335-362.

⁶ *Characteristics*, Book I, Part II, Section I, p. 15.

Tal como aparece explicado en la obra de Shaftesbury, el sentido moral es una inclinación natural que se refiere a lo que es bueno (correcto) y malo (incorrecto):

«El sentido de lo Correcto y de lo Incorrecto, en consecuencia, siendo tan natural para nosotros como lo es una *Afección natural* en sí misma, y siendo un primer Principio en nuestra Constitución y Género, no hay Opinión Especulativa, Persuasión o Creencia, que sea capaz *inmediatamente o directamente* de excluirlo o de destruirlo»⁷.

En razón de su pertenencia a la naturaleza, el sentido moral se constituye como primer principio de nuestra forma de ser, y aunque influencias como la de la superstición o la de alguna religión corrompida puedan distorsionar ese sentido determinando que un individuo pueda juzgar como excelentes y buenos actos que son naturalmente execrables, ninguna naturaleza segunda (hábitos o costumbres) puede llegar a borrar el sentido natural de la moralidad. Este sentido moral, presente incluso en la persona más perversa, consiste en sentir una atracción hacia el bien y una aversión hacia el mal:

«(...) debe consistir en una verdadera antipatía o aversión hacia la injusticia y hacia lo malo (lo incorrecto), y en una verdadera inclinación o amor hacia la *equidad* y hacia lo bueno (lo recto), a causa de su propia belleza natural y valor»⁸.

⁷ Ibid., Book I, Part III, Sect. I, p. 44. La cursiva es del autor.

⁸ Ibid., Book I, Part III, Section I, p. 42.

En tanto que animal racional, sin ninguna clase de educación especial o de aprendizaje dirigido, el hombre posee un sentido natural de lo que está bien y de lo que está mal que le lleva no sólo a distinguir entre ambos, sino a buscar el bien y a alejarse del mal.

Para explicar de qué modo opera el sentido moral en su función de discernir el bien del mal, Shaftesbury se sirve de la comparación con los sentidos. Los objetos, con sus colores y formas, aparecen ante nuestra vista, actúan en nuestros sentidos, cuya actividad depende de la presencia de esos objetos. Sólo de la interacción objeto-sentido de la vista nace la percepción.

Del mismo modo, en el campo moral e intelectual la actividad de la mente es debida a la presencia de las cosas, incluso en el caso, añade Shaftesbury, de que las cosas ya no estén realmente presentes. El objeto que antes fue percibido, cuando ya no está, es retenido por el sujeto a través de la (su) imagen. Ante este movimiento de imágenes cuya sede es la mente, el corazón siente, valora, no permanece neutral⁹, toma partido aprobando lo que es honesto y reprobando lo que no le parece tal.

Por lo que se refiere al proceso seguido para esta valoración, calificar un acto de bueno o malo no es distinto de calificarlo de bello o deforme¹⁰:

«Sucedee lo mismo en los sujetos *mentales* o *morales* que en los *cuerpos* comunes, o los sujetos pro-

⁹ Ibid., Book I, Part II, Section III, p. 29-30.

¹⁰ Para LÓPEZ CASTELLÓN Shaftesbury «(...) considera que el sentido de la belleza es una facultad especial que al aplicarse a la belleza se convierte en sentido moral». Sobre las interpretaciones morales del sentimiento; *Anuario del Departamento de Filosofía*, Madrid, UAM, vol. VII, 1990-91, p. 47.

pios del *sentido*. De las formas, movimientos, colores, y proporciones de estos últimos cuando se presentan ante nuestros ojos resulta necesariamente una belleza o una deformidad de acuerdo con la diferente medida, orden y disposición de sus diversas partes. Del mismo modo en el *comportamiento* y en las *acciones*, cuando se presentan a nuestro entendimiento, debe encontrarse, necesariamente, alguna diferencia, de acuerdo con la regularidad o irregularidad de los sujetos»¹¹.

Vamos a analizar ahora el texto citado. Shaftesbury se refiere a dos ámbitos de conocimiento que son paralelos, aunque diferentes: el conocimiento de los sentidos por un lado, y el conocimiento mental o moral por el otro. A cada uno de estos ámbitos le corresponden sus propios objetos (*sujetos* en la terminología del autor). Estos objetos son los cuerpos (objetos materiales), en el caso de los sentidos, y la conducta y las acciones en el caso del conocimiento mental o moral.

De la captación que la vista hace de las cualidades primarias y secundarias de los cuerpos, se origina la belleza o deformidad que atribuimos a esos cuerpos, calificación ésta que se basa en la medida, orden y disposición de las partes de los cuerpos percibidos. Lo mismo sucede si nos trasladamos al campo de lo moral, aunque en este caso la facultad no sea los sentidos sino el entendimiento que analiza la conducta y los actos que se le presentan, excluyendo de su análisis la valoración. En el texto citado, el término clave para indagar el origen del conocimiento

¹¹ Ibid., Book I, Part II, Section III, p. 29. La cursiva es del autor.

moral es el verbo 'se origina' (*results*), sin embargo, no encontramos en Shaftesbury una aclaración más explícita de este término. La expresión «se origina» pone en relación el análisis racional con la valoración del sentimiento. El conocimiento moral es una consecuencia, algo que se siente después o durante el análisis de la razón.

Con base en la regularidad o irregularidad de las conductas y de los actos, se llega a establecer una clara diferencia entre ellos, diferencia que, como ocurre con las calificaciones de 'bello' y 'deforme' aplicadas a los objetos, permitirá caracterizar a unos de 'buenos' y a otros de 'malos' (esta segunda parte no aparece en el texto citado), aunque esa calificación no pertenezca al entendimiento, sino al sentido moral.

Esta imposibilidad de adentrarnos en el proceso del conocimiento moral es lo que lleva a Leslie Stephen a considerar el sentido moral como una clase de instinto intelectual capaz de reconocer lo que no puede ser demostrado¹². D. F. Norton, por su parte, afirma que la explicación que Shaftesbury ofrece sobre el conocimiento del bien y del mal sugiere que éste se da por intuición. Sin embargo, hay que aclarar que el término «intuición nunca aparece en los textos del Shaftesbury¹³.

Las valoraciones de 'bello' / 'deforme', 'bueno' / 'malo' surgen de la confrontación entre los sentidos / entendimiento y la realidad de sus objetos, pero no puede afirmarse que, para Shaftesbury, estos atributos o cualidades sean características presentes en los objetos:

¹² NORTON, D.F., Op. cit., p. 81.

¹³ Ibid., p. 82.

«Como en los objetos de naturaleza *sensible*, las especies o imágenes de los cuerpos, colores, y sonidos, están moviéndose constantemente ante nuestros ojos, y actuando en nuestros sentidos, incluso cuando dormimos; de la misma forma, en los objetos de naturaleza *moral e intelectual*, las formas e imágenes de las cosas no son menos activas y no incumben menos a nuestra mente, en todo tiempo, e incluso cuando los objetos reales están ausentes.

En estos caracteres errantes o imágenes de las costumbres, que la mente por necesidad se representa para sí misma (...), posiblemente el corazón no puede permanecer neutral; más bien se inclina constantemente en una dirección o en otra...»¹⁴.

El análisis de los actos es una actividad de la mente (entendimiento), pero es el sentido moral el que califica. Tras el análisis racional de una conducta o de una acción aparece la valoración moral¹⁵.

Junto a la preocupación por el propio bien individual, Shaftesbury afirma que también la benevolencia es una tendencia natural que lleva al hombre a estar interesado por sus semejantes. No existen diferencias entre el interés público y el interés privado, puesto que por el primero se consigue el segundo, que es el que constituye la felicidad personal.

La disposición de benevolencia es necesaria para el mantenimiento de la sociedad y su origen debe ser tan natural como la propia sociedad¹⁶. La proximidad entre

¹⁴ Ibid., Book I, Part II, Sect. III, p. 29-30. La cursiva es del autor.

¹⁵ Vid. LÓPEZ CASTELLÓN, Op. cit., p. 47.

¹⁶ De la necesidad tanto de la benevolencia como del sentido moral, Shaftesbury concluye su origen natural.

el interés propio y el interés benevolente conduce a Shaftesbury a hacerlos coincidentes: el interés por los demás es la clave de la propia conveniencia, es el camino para alcanzar la felicidad individual.

Shaftesbury añade a los dos significados de '*sentido moral*' —capacidad de aprehender y capacidad de discernir lo que está bien de lo que está mal— una tercera acepción. El *sentido moral* es también una disposición moral y benevolente del hombre hacia los demás. Por tanto, con la misma expresión '*moral sense*' se significan dos capacidades y una tendencia: gracias al sentido moral somos capaces de apreciar que algo es bueno diferenciándolo de lo malo y de poseer una inclinación hacia los demás. A esta afirmación, que será defendida por los continuadores de la escuela escocesa de Shaftesbury, se opone B. de Mandeville (1670-1733) cuando en su ensayo *Una investigación acerca de la naturaleza de la sociedad*, tilda de imaginarias las ideas de Shaftesbury:

«Es manifiesto, pues, que buscar ese *Pulchrum & Honestum* es como perseguir una quimera; pero no es ésta, a mi juicio la falta mayor. Las nociones imaginarias de que el hombre puede ser virtuoso sin abnegación son una puerta ancha hacia la hipocresía, la cual, una vez que se hace hábito, no sólo nos obliga a engañar a los demás sino que nos hace completamente desconocidos para nosotros mismos (...).»¹⁷.

¹⁷ *La fábula de las abejas*, Trad. J. Ferrater Mora, México, FCE, 1997, 1ª reimpr., Parte I, p. 220. Este ensayo se incluyó en la edición ampliada de *La fábula de las abejas* de 1723, aparecida por vez primera en 1714.

Las diversas costumbres que observamos entre los hombres, son fruto de los hábitos adquiridos, y no nos permiten obtener ninguna clase de certeza moral:

«Lo que he intentado hasta ahora ha sido el demostrar que el *Pulchrum & Honestum*, la excelencia y el valor real de las cosas son, con suma frecuencia, precarios y cambiantes a medida que varían los usos y costumbres; que, por consiguiente las deducciones que puedan sacarse de su certeza son insignificantes y que las generosas ideas relativas a la bondad natural del hombre son dañosas, porque tienden a desorientar, y resultan meramente quiméricas (...)»¹⁸.

La idea de un sentido moral universal que Shaftesbury afirmaba partiendo de una naturaleza común a todos los hombres se pierde con Mandeville al afirmar la inestabilidad de un substrato natural común, que está sometido a variaciones de costumbres y modas. En consecuencia, se pierde la posibilidad de alcanzar la certeza moral.

La facilidad con que Shaftesbury conjuga el interés propio con el interés ajeno es, según Mandeville, una fuente de engaño, tanto para la sociedad como para el individuo. La idea de que la virtud es fácil de alcanzar encubre la verdadera realidad de la naturaleza humana que para la *Escuela del Egoísmo* sólo se mueve por interés propio: «Aun las personas más educadas del mundo(...) no brindan ningún placer a los demás que no se compense en su amor propio y que, en definitiva, no se centre en sí propios (...)»¹⁹.

¹⁸ Ibid., p. 229.

¹⁹ Ibid., p. 228.

La pretendida benevolencia es sólo el nombre que encubre un interés por los demás sólo cuando este interés redunde en beneficio propio, verdadero motor de las acciones humanas y origen de la sociedad.

F. Hutcheson (1694-1746)

A través de sus obras, F. Hutcheson presenta dos perspectivas del agente racional claramente diferenciadas. Una de esas perspectivas, la que podríamos denominar 'activa', se refiere al hombre como centro de fuertes inclinaciones tanto hacia el bien propio como hacia el bien ajeno. La otra consideración del agente racional destaca su capacidad de aprobar y censurar inclinaciones y actos, disposición que recibe el nombre de 'sentido moral' y cuya existencia se cuenta entre las inclinaciones naturales. Hutcheson emprende la tarea de clarificar y defender el sentido moral expuesto por Shaftesbury, y como él, defiende la existencia *real* de la virtud.

Para Hutcheson, hallar la verdad en la ciencia moral requiere prestar tan solo un poco de atención a lo que ocurre en 'nuestros propios corazones'²⁰, reflexionar sobre nuestros sentimientos y experiencias. De la mano de este seguro camino llegan las certezas morales que no necesitan, a juicio de nuestro autor, ni de demasiado arte ni de ninguna otra clase de conocimientos. Este método le permite atacar filosofías como la de B. de Mandeville y configurar, a la vez, su propio pensamiento.

²⁰ *Illustrations on the Moral Sense*; Ed. by B. Peach, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Preface: «(...) nuestros propios corazones...». p. 106.

Hay en toda la reflexión de Hutcheson el deseo expreso de evitar cualquier tipo de especulación que le conduzca a establecer *a priori* lo que una inducción introspectiva no le haya podido proporcionar. Hutcheson debe a Shaftesbury las nociones de 'sentido moral' y de 'doble inclinación', pero en Hutcheson, la exposición ética depende de la afirmación de la existencia de Dios, que el sentido moral ni demuestra ni argumenta, pero que presupone en todas sus valoraciones.

Las inclinaciones (Affections)

Existen en nuestra naturaleza, dice Hutcheson, una serie de inclinaciones²¹, implantadas en ella por su 'gran autor', que constituyen la parte más noble de nuestro ser; son los 'principios naturales' o lo que la tradición clásica, —Platón, Aristóteles y Cicerón—²², llamó *virtudes naturales*, disposiciones naturales que no pueden ser directamente enseñadas.

Estas inclinaciones, buscadas por instinto, y que Hutcheson define como 'determinación previa a la razón'²³,

²¹ La terminología utilizada por Hutcheson es poco rigurosa. A menudo se refiere al mismo concepto con los términos: Instinto (*instinct*): *Collected Works. An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Ed. by B. Fabian, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1990, vol. 1, Treatise II, Sect. III; Virtud (*virtue*): Treatise II, Sect. II; Inclinación (*affection*): Treatise II, Sect. II; Disposición (*disposition*): Treatise II, Sect. VII; y Tendencia (*tendencies*): Treatise II, Sect. IV.

²² Al parecer, Hutcheson tuvo un buen conocimiento de la filosofía clásica, y en su exposición sigue de cerca a Aristóteles. Sin embargo, son muchos los puntos en que ambas éticas difieren. Vid. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, Tr. A. Sison, Barcelona, EIUNSA, 1994.

²³ *Inquiry*, Treatise II, Sect. III, XV, nota. Esta nota aparece sólo en la edición de 1738, London, printed by D. Midwinter, A. Bettesworth et alia.

son tres: a) el deseo de conocer; b) la inclinación a la belleza, en especial a la belleza moral; y c) las inclinaciones sociales.

Estas tres tendencias guardan una estrecha relación con el fin de la vida humana, fin que comprende tanto el bien particular, que es la felicidad²⁴, como el bien público o bien de los demás. Al igual que ocurre con la felicidad, las inclinaciones desinteresadas no son objeto de elección, porque forman parte de la naturaleza humana. El punto de partida de la elección moral son, pues, esas tendencias que «deseamos llevar a la perfección»²⁵.

Los fines de nuestros actos nacen de las inclinaciones, y sin esa relación de fines e inclinaciones la razón no podría operar:

«Ahora trataremos ya de mostrar 'que ninguna razón puede animar a la acción si no existe previamente algún fin, y que no puede proponerse ningún fin sin algún instinto o inclinación»²⁶.

Hutcheson afirma que el hombre busca por instinto dos clases de fines: Uno de ellos es la propia felicidad del que actúa —tal como lo admiten todos los moralistas—, y el otro es el bien de los demás, que es el principio de la virtud («la virtud o una consideración del bien general») ²⁷.

²⁴ *Illustrations*, Introduction: «En la disertación que sigue felicidad indica una sensación placentera de cualquier clase, o un estado continuado de esas sensaciones, e infelicidad indica las sensaciones contrarias».

²⁵ *Inquiry*, Treatise II, Sect. III, XV, nota.

²⁶ *Illustrations*, Sect. V, p. 165-166.

²⁷ *Correspondence between G. Burnet and F. Hutcheson*; Ed. by B. Peach, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1971. 12/19, June, 1725, p. 213.

La razón no es otra cosa que la sagacidad para ver los medios más adecuados con vistas a alcanzar estos fines que buscamos naturalmente, es decir, por instinto. El hombre está naturalmente inclinado a la virtud que no le es, por tanto, indiferente. Por eso la felicidad más elevada se halla en la benevolencia a la que no debe oponerse ningún interés personal:

«¿Qué es la *razón* sino *esa sagacidad que tenemos cuando perseguimos algún fin*? El fin último propuesto por la mayor parte de los *moralistas* es la *felicidad* del mismo *agente*, y el agente es determinado a perseguirlo por *instinto*: ahora bien ¿no podría haber otro *instinto* hacia lo *público*, o *bien* de los demás, que sería un principio de *virtud*, tan propio como el *instinto* hacia la *felicidad individual*?»²⁸.

Esta doble distinción en la inclinación natural se encuentra ya en J. Butler (1692-1752), quien hace concordar las dos tendencias de la naturaleza humana, la altruista y la egoísta:

«En primer lugar, hay en el hombre un principio natural de *benevolencia*, que lo es en cierto grado hacia la *sociedad*, de la misma forma que el *amor propio* lo es hacia el *individuo* (...) aunque la benevolencia y el amor propio son diferentes; el primero tiende más directamente hacia el bien general, y el último hacia el privado: sin embargo son tan perfectamente coincidentes que nuestra máxima autosa-

²⁸ *Inquiry*, Treatise II, Sect. III, XV. La cursiva es del autor.

tisfacción depende de nuestra benevolencia en el grado debido...»²⁹.

En cambio B. de Mandeville, a quien se enfrenta Hutcheson, define la virtud en términos de beneficio ajeno, y en contra del interés propio, que es, por otra parte, el interés natural:

«(...) convinieron con los demás llamar VICIO a todo lo que el hombre (...) fuera capaz de cometer para satisfacer alguno de sus apetitos (...) y en dar el nombre de VIRTUD a cualquier acto por el cual el hombre, contrariando los impulsos de la Naturaleza, procurara el bien de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la racional ambición de ser bueno»³⁰.

Para Mandeville, la inclinación natural comprende sólo la inclinación al propio beneficio. Luego, la virtud que hace posible la existencia de la sociedad ha de sustentarse en la represión de la propia tendencia natural al bien individual. Lo que se ha dado en llamar 'vicio' es para Mandeville lo más natural.

Para Hutcheson la razón depende del fin establecido por la inclinación, sin embargo, atribuye a la razón tres operaciones:

1. La razón propone los medios más convenientes para alcanzar el fin determinado por el instinto: «Nuestro

²⁹ *Sermons*; Ed. by W.R. Matthews, London, G. Bell and Sons Ltd., 1914. I Sermon, 33-36. Traducción de la autora.

³⁰ Op. cit., p. 27.

sentido moral y las inclinaciones determinan nuestro fin, pero la razón debe hallar los medios»³¹.

2. Valora las tendencias de los actos humanos: «A los hombres les ha sido dada la *razón* para juzgar las tendencias de sus actos»³².

3. Por último, la razón puede dirigir las buenas inclinaciones: «(...) nuestras *buenas inclinaciones* pueden ser dirigidas por la razón y el *conocimiento adecuado* de los intereses del género humano»³³.

Según Hutcheson, no existen razones que por sí mismas muevan a actuar ('*exciting reasons*'³⁴), sin presuponer instintos e inclinaciones. Para una naturaleza con inclinaciones egoístas, '*exciting reasons*' (razones para actuar) lo son aquellas verdades que le indiquen qué objeto o situación le producirá el máximo placer. Para una naturaleza con inclinaciones altruistas, en cambio, las verdades que le sirven de '*exciting reason*' son las que le muestran un objeto o situación que promueva la felicidad de los demás.

Toda '*exciting reason*' presupone, pues, una inclinación o un instinto capaz de ser motivado por una '*exciting reason*': así, por ejemplo, la búsqueda de la felicidad (propio beneficio) supone la inclinación de amor propio (*self-love*). Las inclinaciones humanas ofrecen la explicación de por qué algo se convierte en una razón para actuar. De igual modo, toda '*justifying reason*'³⁵ presupone el sentido moral, que hace que los actos útiles y las bue-

³¹ *Correspondence*, 12/19, June, 1725, p. 215.

³² *Inquiry*, Treatise, II, Sect. IV, V.

³³ *Ibid.*, Treatise, II, Sect. VII, III.

³⁴ Una '*exciting reason*' es un fin que se persigue por placer.

³⁵ Fin que se persigue por el bien común.

nas inclinaciones sean gratas al agente y al observador. De nuevo encontramos aquí la misma relación que en el caso anterior. Un objeto aparece deseable y es propuesto como fin en la medida en que se relaciona con una inclinación natural. Sólo pueden encontrar más razonable perseguir el bien general que el particular aquéllos que tengan «(...) un sentido moral de excelencia en las inclinaciones hacia los demás y un deseo de bien hacia los demás implantados en sus naturalezas»³⁶.

Sin el sentido moral un hombre no aprobaría más que lo que fuese conveniente para sus fines particulares, aunque viese lo que es conveniente para promover el bien de los demás.

Es el sentido moral el que determina los fines altruistas, porque Hutcheson —como afirma D. Raphael— nunca considera que la razón sea una facultad de aprehensión inmediata. «(...) Hutcheson, dice D. Raphael, cuando habla de la razón, tiene en la mente ‘razonamiento’, y nunca considera la posibilidad de que la aprehensión inmediata pueda ser una facultad racional»³⁷.

No existe ninguna clase de razonamiento anterior al sentido moral que nos conduzca a aprobar o a reprobar una determinada inclinación: comparamos y juzgamos las ideas morales que poseemos. Estas ideas, que son el material de nuestro razonamiento, son recibidas por la capacidad de percepción, externa o interna, que llamamos ‘sentidos’, por cuya mediación tenemos placer o dolor. Lo que Hutcheson llama ‘formas incorpóreas’ tales como el carácter o la inclinación, pueden hacer surgir la

³⁶ *Correspondence*, 12/19, June, 1725, p. 210.

³⁷ *The Moral Sense*; London, Oxford University Press, 1947, p. 29.

aprobación: «La razón o intelecto no parece originar nuevas especies de ideas sino descubrir o discernir la relación entre las recibidas»³⁸.

También en J. Butler encontramos afirmada la necesidad de que la razón sea complementada por las inclinaciones, que la empujan a cumplir el deber que cada hombre tiene para con los demás: «Es por lo tanto absurdo imaginar que, sin inclinación, la razón sola sería más eficaz en llevarnos a cumplir los deberes que tenemos para con nuestros semejantes»³⁹. En ambos autores el motor de la vida moral son las inclinaciones de las que nacen los fines que van tejiendo la vida moral. La razón está al servicio de los fines, para conseguirlos, aunque también sea una facultad de análisis.

El sentido moral

El sentido moral es «(...) una determinación de nuestras mentes de recibir las ideas simples de aprobación o condena, procedentes de los actos observados(...)»⁴⁰. El sentido moral es esa capacidad que el agente racional tiene de que le afecten determinado tipo de percepciones que otros seres no son capaces de recibir. Sin una voluntad expresa, gracias al sentido moral, recibimos ideas de los objetos que se nos presentan, es decir, somos sensibles a la dimensión moral de la realidad que observamos. Como ocurre con otros sentidos, el sentido moral es universal, y

³⁸ *Illustrations*, Section I.

³⁹ *Sermons*, V Sermon, 10.

⁴⁰ *Inquiry*, Treatise II, Sect. I, VIII.

anterior a cualquier clase de educación. El sentido moral es originario, «fijado por el autor de la naturaleza»⁴¹.

Para demostrar la existencia de este sentido moral originario, Hutcheson apela a la observación de los sentimientos de los niños⁴² en los que se dan los sentimientos morales con total espontaneidad.

También J. Butler invoca una experiencia que es común a todo hombre, según la cual puede apreciar en él mismo cierta facultad moral de aprobar o de reprobar, que es una mezcla de sentimiento y de conocimiento:

«(...) sea llamada conciencia, razón moral, sentido moral, o razón divina; sea considerada como un sentimiento de la inteligencia, o como una percepción del corazón; o lo que parece ser la verdad, como incluyendo a ambos...»⁴³.

En tanto que capacidad, el sentido moral no puede ser a) ni una idea innata, b) ni un conocimiento, c) ni una proposición práctica, pues esto supondría afirmar un contenido anterior a la presencia del objeto. Según el planteamiento de Hutcheson, el sentido moral parece estar más cerca de ser una capacidad para captar cualidades (de actos o afectos) y de reaccionar frente a ellas, que un conocimiento previo que se aplique al objeto con el fin de poderlo valorar. Por eso, el sentido moral es, en tanto que disposición, condición de posibilidad de la valora-

⁴¹ *Correspondence*, 12/19 June, 1725, p. 215.

⁴² *Inquiry*, Treatise II, Sect. IV, VII.

⁴³ *Dissertation upon the Nature of Virtue*, Ed. by W.R. Matthews, London, G. Bell and Sons Ltd., 1914, 1.

ción moral; y es anterior a toda opinión que se tenga sobre las ventajas o inconvenientes que resulten de la valoración de los actos propios o ajenos. Sin el sentido moral no puede darse explicación de nuestras ideas de moralidad ni de nuestra capacidad racional, que es anterior a los instintos, a las inclinaciones y a los sentidos: «Si no hubiese habido sentido moral en esa naturaleza, no habría habido percepción de la moralidad»⁴⁴. Si aprobamos determinados actos o inclinaciones es por el sentido moral. La capacidad descubre la dimensión moral del objeto. Los actos que aprehendemos como buenos, podemos aprehenderlos como tales por la inclinación que hay en nosotros hacia nuestros semejantes. Sin esa inclinación nunca se valoraría un objeto como bueno.

En sí mismo, el sentido moral no es moralmente calificable, no es ni bueno ni malo, como tampoco el sentido del gusto es dulce o amargo, aunque distinga esos sabores.

Los objetos que afectan al sentido moral y frente a los cuales es sensible, son los actos y las inclinaciones, tanto los propios como los ajenos:

«(...) es evidente que juzgamos nuestras propias inclinaciones, o las de los demás, por nuestro sentido moral, a través del cual aprobamos las inclinaciones amables y desaprobamos las contrarias»⁴⁵.

A través del sentido moral percibimos de forma diferente, o cabría decir, somos afectados de forma diferente por lo que es naturalmente bueno o ventajoso, por un lado, y

⁴⁴ *Illustrations*, Section I.

⁴⁵ *Illustrations*, Section I.

por lo que es moralmente bueno o malo, por otro. Sin sentido moral las distinciones de 'bueno' y 'malo' no se darían.

La valoración que hagamos del acto de un agente no pasa necesariamente por las consecuencias (favorables, desfavorables o indiferentes) que ese acto tenga para nosotros. Supongamos, dice Hutcheson, que somos igualmente beneficiados por dos personas, una de las cuales actúa con un sentimiento de amor hacia nosotros, mientras que la otra lo hace desde su interés egoísta, aunque ambas nos benefician por igual. No obstante, aunque de las dos personas recibamos el mismo provecho, nuestro sentimiento hacia ellas es distinto porque *percibimos* de forma diferente las acciones morales y las acciones útiles:

«Debemos por tanto tener unas percepciones de las *acciones morales* diferentes de aquellas otras que tenemos de las (acciones) *útiles*: y ese poder de recibir esas percepciones, puede ser llamado sentido moral, ya que la definición le conviene, *videlicet, una determinación de la mente, de recibir cualquier idea de la presencia de un objeto, que nos ocurre con independencia de nuestra voluntad*»⁴⁶.

Por el sentido moral aprobamos los actos con independencia de que éstos nos favorezcan o no. Sin este sentido sólo aprobaríamos lo que más favoreciera a nuestro interés, sin prestar atención a la virtud.

Hutcheson trata de salvar la universalidad de la moralidad a través de la afirmación del sentido moral, puesto que éste es lo objetivo, lo que nos permite aprobar lo que

⁴⁶ *Inquiry*, Treatise II, Sect. I, I.

otro cualquiera aprobaría dejando al margen nuestro interés particular⁴⁷. Los actos que aprobamos son útiles al género humano, pero no siempre son útiles al que los aprueba: nuestro sentido moral rige al margen de nuestro interés, y valora incluso cuando no existe ninguna utilidad para nosotros⁴⁸. La objetivación de la valoración moral queda garantizada por la tendencia altruista que permite un juicio independiente del efecto que produzca el acto valorado en la persona que lo ha juzgado. En el caso de la 'escuela del egoísmo', la objetividad del juicio moral es imposible porque el criterio aplicado en la valoración es siempre el del propio beneficio. Hutcheson puede salvar la objetividad del juicio sin dañar la tendencia egoísta porque, en realidad, ambas tendencias, la egoísta y la altruista, llegan a ser coincidentes: valorar un acto como bueno cuando no nos beneficia, pero beneficia a los demás, es posible porque el beneficio de los demás también revierte en nuestro interés. De ahí que un acto moralmente bueno deba cumplir los dos requisitos que se señalan en el texto de *Illustrations*, p. 130.

⁴⁷ Ibid., *Treatise*, II, Sect. I, III.

⁴⁸ *Illustrations*, p. 130: Cuando se señala la obligatoriedad de un acto, se indica: 1) que el acto es necesario para obtener la felicidad del agente, o para evitar su miseria; 2) que todo espectador o cualquier persona que lo considere, ha de aprobar ese acto y reprobar que se omita, si considera la totalidad de las circunstancias. El primer sentido del término 'obligación' presupone la inclinación egoísta, y el sentido de 'felicidad privada'. El segundo, en cambio, incluye el sentido moral.

La derivación kantiana a partir de aquí es evidente: KANT separa definitivamente los puntos 1 y 2, rechazando como moral todo lo que posea algún elemento que comporte la felicidad del agente, felicidad entendida tal como lo hace Hutcheson en el Preface de *Illustrations*.

Hutcheson todavía acepta la inclusión de la felicidad individual en la moralidad si ésta no se opone a lo expresado en el punto 2. *Illustrations*, Sect. I.

Esta inclinación de amor hacia los demás agentes racionales se divide en a) amor de complacencia o estima, y b) amor de benevolencia.

El amor de complacencia viene determinado por las cualidades morales que aprehendemos en los actos y caracteres. Estas cualidades determinan la inclinación de amor/odio a través del sentido moral. Nadie sentiría amor por alguien que no conociera, o por alguien que fuese cruel; y en cambio, siente amor por una persona generosa o amable. El amor de benevolencia se añade al de complacencia y excluye cualquier clase de interés particular.

Los actos que proceden del amor propio, y que no causan daño a otros, son moralmente indiferentes, y no suscitan ni aversión ni amor en el observador. Cada agente moral forma parte del todo social, por tanto, él mismo ha de ser objeto de su propia benevolencia. Si un acto fuese bueno para los demás, pero malo para el agente moral, estaría basado en un error acerca de lo que es el bien de los demás. Los actos que el sentido moral recomienda elegir son los más virtuosos, los que más favorecen a los agentes racionales:

«(...) podemos ver qué acciones nos recomendaría elegir nuestro *sentido moral* como las acciones más *perfectamente virtuosas*, videlicet como aquellas que parezcan tener la más universal e ilimitada tendencia a la mayor y más vasta felicidad de todos los *agentes racionales* hacia los que puede extenderse nuestra influencia»⁴⁹.

⁴⁹ *Inquiry*, Treatise II, Sect. III, VIII. La cursiva es del autor.

El término '*recomendaría*' aplicado al sentido moral parece apoyar la tesis de que Hutcheson lo utiliza con un sentido cognitivo.

Nuestro sentido moral no hace más que apreciar lo que, de hecho, tiene en sí o se presenta ante nosotros, con una 'forma amable' (en el caso de la virtud):

«(El autor de la Naturaleza) nos ha dado *fuertes inclinaciones* en el origen de cada acto virtuoso, y ha hecho a la virtud amable, de tal modo que podemos distinguirla con facilidad de su contraria, y ser felices en su búsqueda»⁵⁰.

La capacidad de distinguir entre lo virtuoso y lo que no lo es resulta posible porque nuestra naturaleza está constituida de este modo, o porque el autor de la naturaleza ha creado al hombre así, y también porque la virtud es de suyo amable. La facilidad con que discernimos la virtud del vicio hace posible la felicidad, que se obtiene a través de la búsqueda de la virtud.

De acuerdo con la interpretación de D. F. Norton⁵¹, que se opone a la interpretación emotivista del sentido moral defendida por W. Frankena⁵², las funciones que Hutcheson asigna al sentido moral son tres: disposicional, motivacional, y cognitiva.

La primera, la función disposicional, presenta el sentido moral como una disposición que nos permite ser receptivos a las diferencias morales que hay entre los ac-

⁵⁰ Ibid., Preface, p. XIV.

⁵¹ Hutcheson's Moral Theory Reconsidered; *Dialogue*, 13(1974), p. 3-23.

⁵² Hutcheson's Moral Sense Theory; *Journal of History of Ideas*, 16(1955), p. 356-375. Según la interpretación de FRANKENA, al aprobar una acción, no pretendemos conocer ni definir la cualidad indefinida de bondad, sino que, al contemplar dicha acción, sentimos cierta clase de placer que expresamos a través de la aprobación. p. 372.

ros. Sin sentido moral, no tendríamos reacciones morales, no apreciaríamos la dimensión moral de lo que percibiríamos.

El sentido moral tiene también una función motivacional porque nos inclina a actuar. Por otro lado, Norton también cree que hay razones para mantener que el sentido moral es cognitivo, puesto que Hutcheson afirma su existencia con el fin de atacar las filosofías escépticas y las del *Selfish System*. En el caso de que el sentido moral no fuese cognitivo, el argumento que Hutcheson esgrime contra estas filosofías carecería de sentido. Pero ésta es solo una de las razones para mantener que el sentido moral es cognitivo. Veamos las demás:

a) Hutcheson asemeja el sentido moral a los sentidos externos, y éstos son cognitivos. Sin una característica común de base —el sentido cognitivo— la comparación entre los sentidos externos y el sentido moral carecería de fundamento.

b) El uso de expresiones como '*percibir*' y '*aprehender*' aplicadas al sentido moral, inducen a pensar en una función cognitiva.

c) Las cualidades captadas por el sentido moral están en los actos y en los agentes. Las ideas de bueno/malo nacen de las cualidades de los objetos captadas por el sentido moral. Si, tal como ocurre en el caso de otros sentidos, éstos pueden tener un estado bueno, si presentan (conocen) los objetos tal como son, o malo, si los presentan de otra forma, lo mismo sucede en el caso del sentido moral, y esto supone afirmar que su función es cognitiva.

d) Por último, Hutcheson introduce una forma de evaluación de la moralidad de los actos a través del

cálculo: sin duda eso supone el conocimiento de esa moralidad⁵³.

Aunque el sentido moral sea común a todos los hombres, su universalidad quizá no pueda asegurar la universalidad de la valoración. Acerca de esta cuestión Hutcheson plantea los siguientes interrogantes⁵⁴:

1. ¿Cómo podemos estar seguros de que lo que nosotros aprobamos es lo que todos los demás también aprobarían? A pesar de que no podamos tener nunca esa seguridad, dice Hutcheson, es probable que los sentidos sean iguales en todos los hombres, ya que cuando nuestros actos sean buenos y útiles a los demás, la probabilidad de que todos los hombres juzguen rectamente (a no ser que tengan algún prejuicio) es más grande que no la de que juzguen falsamente, porque los observadores los juzgarán (aprobarán) como tales, tal como nosotros los hemos juzgado (aprobado).

2. ¿Puede hablarse de un estado correcto y de un estado equivocado del sentido moral, del mismo modo como hablamos de la buena o mala condición de cualquiera de los otros sentidos?

Supongamos, dice Hutcheson⁵⁵, que el sentido moral de una determinada persona aprobase la benevolencia, y

⁵³ Teniendo en cuenta todas las funciones que Hutcheson atribuye al sentido moral, MacIntyre dice que es un 'artefacto filosófico'. *Justicia y racionalidad*, p. 280. (Aunque el traductor de la obra de MacIntyre, A. Sison, traduce el término 'artefact' por 'artificio', preferimos el vocablo 'artefacto', más cercano al sentido original).

⁵⁴ *Illustrations*; Section IV.

⁵⁵ *Ibid.*, Section I.

desaprobara el mal genio, mientras que el sentido moral de otra persona, que aprobara la malicia, se deleitase en ella. ¿Ha de entenderse que ambas clases de sentidos son correctos por igual? Cualquier observador que contemplase estas dos posibilidades encontraría la primera más deseable que la segunda, sin duda porque el sentido moral de todo hombre está constituido de tal forma que tiende a aprobar la benevolencia. Aun en el caso de que el observador no poseyera sentido moral alguno, dice Hutcheson, preferiría la primera de las posibilidades a la segunda.

3. ¿No tendríamos que conocer —a través de la razón— lo que es moralmente bueno o malo antes de saber si nuestro sentido moral es bueno (o lo que es lo mismo, que su condición es la correcta)?

La respuesta de Hutcheson nos remite al origen del sentido moral. En ningún caso el sentido moral es una proposición general que indique los medios convenientes para obtener un fin, ni un conocimiento innato, puesto que todo conocimiento moral comienza con el sentido moral en cuanto es una capacidad que nos permite conocer lo bueno y sentirnos motivados para alcanzarlo.

La bondad moral (Moral goodness)

El bien moral es una cualidad aprehendida por el sentido moral en las acciones. Esta aprehensión determina en el observador, que no obtiene de la acción percibida ningún provecho para sí mismo, la *aprobación* hacia la acción, y el *amor* hacia el agente. La doble inclinación del hombre hacia el bien privado y el bien público, le per-

mite aprehender una cualidad, la bondad moral, que está en los actos, aunque esta cualidad no le beneficie:

«El término bondad moral, en este Tratado, indica nuestra idea de alguna cualidad aprehendida en las acciones, que obtiene aprobación, seguida del deseo de felicidad del agente. Mal moral indica nuestra idea de una cualidad contraria, que suscita condena o desagrado. Aprobación y reprobación son probablemente ideas simples que no pueden ser explicadas más ampliamente»⁵⁶.

Si la bondad moral es esa cierta cualidad que se da en las acciones, al hombre le llega esa cualidad, es afectado por ella a través del sentido moral. La relación entre una naturaleza que de suyo tiende a lo que es bueno, con un sentido especial para captarlo, y las acciones buenas, parece ser directa.

A diferencia de lo que ocurre con el bien moral, bien que aprobamos con independencia de como revierta en nosotros, la calificación de 'bien natural' o de 'bien útil' sólo la damos a los objetos que nos procuran placer de un modo inmediato o mediato, respectivamente. Estas dos clases de placeres se buscan por interés o amor propio porque su valoración es subjetiva. El bien moral, en cambio, se valora objetivamente. Por esta razón, el hombre

⁵⁶ *Inquiry*, Treatise II, Introduction. Esta cita de Hutcheson contradice la afirmación de G. Gutiérrez según la cual «(...) nada hay en la naturaleza de las acciones que pueda ser percibido y que constituya su moralidad». Aunque bien es cierto que Gutiérrez atribuye explícitamente esta afirmación a Hume, no deja de reconocerla, aunque con reservas, en Hutcheson. Sobre el sentido y sentimiento morales; *Agora*, 2(1982), p. 42.

siente de forma diferente ante los hombres que poseen virtud y frente a los que poseen bienes materiales. Sólo los primeros despiertan aprobación por sus actos y amor en cuanto agentes morales.

El fundamento de la aprobación que un acto obtiene del sujeto que observa es la utilidad de ese acto para con los demás, y no la utilidad que pueda reportarle a quien actúa. Por eso, la benevolencia es el fundamento del sentido moral y la garantía de una valoración moral objetiva.

Cuando contemplamos determinados actos no escogemos aprobarlos porque esto sea placentero. La aprobación nace en nosotros sin volición previa, nos encontramos con ella, la sentimos porque no escogemos ‘aprobar’ a causa de alguna clase de benevolencia. La causa de la aprobación es que un acto evidencia buenas inclinaciones (por nuestra parte o por la de otros). La causa de la elección, en cambio, es que un acto gratifica alguna tendencia del agente.

La perspectiva de una autoaprobación futura puede ser el motivo que nos lleve a elegir un acto en lugar de otro: esto supone el sentido moral, la determinación de aprobar, anterior al propio acto de elegir.

El criterio para decidir entre diversas acciones con cualidades morales parecidas, o el criterio para ver cuál de ellas posee mayor excelencia moral, compete juzgarlo al sentido moral, y para Hutcheson, es cuantitativo: cuando se espera de todas las acciones el mismo grado de felicidad, la virtud de cada una viene definida por el número de personas a las que esa felicidad pueda llegar, teniendo en cuenta que la dignidad o importancia moral de los agentes podría compensar su número⁵⁷.

⁵⁷ *Inquiry*, Treatise II, Sect. III, VIII.

Esa misma calificación que reciben los actos, Hutcheson la aplica también a los agentes morales: La virtud apprehendida en el agente despierta en nosotros el sentimiento de aprobación, de estima o de admiración, y, en consecuencia, nuestra buena voluntad hacia su persona, en tanto que consideramos que la cualidad aprobada por nuestro sentido moral está en ese agente, y que en él es una perfección y un honor⁵⁸.

El planteamiento filosófico de Hutcheson conservó algunos elementos de filosofías anteriores y los recompuso dentro de una perspectiva empirista. Según MacIntyre⁵⁹, la filosofía posterior a Hutcheson siguió dos caminos:

1) Uno de ellos aceptó la epistemología de Hutcheson y la corrigió, al tiempo que rechazaba su teoría de los principios morales, de la ley natural, de la justicia y de los deberes del hombre para con Dios. Este fue el camino seguido por D. Hume y A. Smith.

2) La otra vía aceptó las tesis centrales de la filosofía moral de Hutcheson y también su teología, pero rechazó la epistemología. T. Reid y D. Stewart tomaron esa vía.

D. Hume (1711-1776)

Hume comparte con sus predecesores la afirmación de un sentido moral que da origen al conocimiento moral y como ellos, aunque de una forma un tanto más radical, mantiene que la razón es esencialmente teórica, y que

⁵⁸ *Inquiry*, Treatise II, Sect. I, VIII.

⁵⁹ *Justicia y racionalidad*, p. 270.

la praxis es el reino de los sentimientos y los deseos. Partiendo de esta posición inicial, Hume desarrolla una ética en contra de todos los filósofos que, como S. Clarke (1675-1729)⁶⁰ (*Boyle Lectures*, 1705), afirman que la moralidad está basada en la razón. A su vez, a las tesis de Hume se opone Th. Reid (1710-1796) (*Essays on the Active Powers of Man*, 1788) que da comienzo a la llamada 'Escuela escocesa del sentido común'⁶¹. Reid vuelve a situar las nociones de 'bien' y de 'mal' en el terreno de la razón práctica, dejando a la razón especulativa las cuestiones relativas a la verdad y al error.

En síntesis, para Hume, la valoración moral es posible por el efecto que causa el objeto en el sujeto que, ante ese objeto, *siente* de una determinada forma. La relación que se establece entre sujeto-objeto es la de causalidad, sin embargo, esta relación resulta problemática debido a la crítica que hace Hume de este principio. Desde el sujeto no puede afirmarse que exista alguna cualidad del objeto que cause la sensación interna que aquél siente. Puede decirse que la valoración moral surge espontáneamente en el sujeto, puesto que éste posee las naturales disposiciones para que nazca ese sentimiento ante la presencia del objeto. El análisis de la valoración moral siempre la realiza Hume desde el sujeto.

⁶⁰ Clarke defiende la compatibilidad entre las obligaciones derivadas de la religión natural y las de la religión cristiana. En materia moral, es racionalista y en su sistema atribuye un papel activo a la voluntad.

⁶¹ Para un estudio de la influencia de Reid en la Filosofía Española, Vid. ANGLÈS CERVELLÓ, M., *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*, Barcelona, Editorial Balmes, 1992; y *El pensament de F. Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1998.

Razón y pasión

Hume distingue en el hombre dos facultades con ámbitos de operación y funciones diferentes: estas facultades son la pasión, facultad conativa de la que proceden deseos y voliciones, y la razón, facultad cognitiva que origina creencias. Pasión y razón son dos clases de estados diferentes, que, al menos en un sentido, se hallan separados, pues la razón nunca puede producir ni una pasión ni una acción⁶².

A la razón pertenece⁶³:

1. Tratar de la verdad y de la falsedad del conocimiento.
2. Descubrir los objetos tal como se hallan en la naturaleza.
3. Mostrar cuáles son los medios para alcanzar la felicidad o evitar la infelicidad (aunque no estimule a la acción).

La razón se mueve dentro de los límites de la objetividad, de la verdad/ falsedad del conocimiento:

«La verdad o la falsedad consisten en un acuerdo o desacuerdo con las relaciones reales de las ideas, o con la existencia y los hechos reales. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desa-

⁶² Hay, sin embargo, dos posibilidades que Hume no parece negar: 1. Que un estado conativo pueda aparecer gracias a un estado cognitivo combinado con otros estados conativos; y 2. Que para que de ideas como las ideas de emociones relativas al orgullo pueda decirse que alguien las posee, ese alguien ha de tener determinado estado cognitivo y también conativo. Vid. M. PLATTS, *Hume and Morality as a Matter of Fact*; *Mind*, 97(1988)386, p. 191-192.

⁶³ *Investigación sobre los principios de la moral*; Tr. C.Mellizo, Madrid, Alianza, 1993, Apéndice I, 113-114.

cuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón»⁶⁴.

La razón procede por comparación, estableciendo la verdad/falsedad por acuerdo/desacuerdo entre ideas o hechos reales. De estas comparaciones surgen los juicios factuales de verdadero/falso.

La razón es representativa porque sus efectos representan otras cosas y no son, como las cosas representadas, existencias originales en el mundo real. También las pasiones son existencias originales o modificaciones de la existencia:

«Una pasión es una existencia original, o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación (...) Es imposible, por tanto, que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos a que representan»⁶⁵.

⁶⁴ III, Part. 1, Sect. I, 458. *Tratado de la naturaleza humana*; Tr. F. Duque, Barcelona, Orbis, 1984.

⁶⁵ *Tratado de la naturaleza humana*; II, Part 3, Sect. III, 415.

La contradicción sólo es posible entre las copias de las cosas, no entre las cosas mismas, entre las realidades originales. En consecuencia, las acciones, que son existencias originales, no pueden ser motivadas por la razón que permanece inerte frente a ellas⁶⁶. Tampoco la pasión puede oponerse a la razón.

La razón, como concluye Hume, por tanto, es una facultad totalmente inactiva comparada con principios como la conciencia o el sentimiento moral, que son activos, y de los cuales la razón no puede ser origen. La fuerza para la acción proviene de las pasiones, de las que el conocido texto de Hume proclama que la razón ha de ser esclava: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas»⁶⁷.

Hume no basa los principios fundamentales de la moralidad en la razón (como R. Cudworth o S. Clarke), pero afirma que ésta puede influir en nuestra conducta: (a) excitando una pasión al presentar al sentimiento el objeto que la causa; y (b) estableciendo la mejor forma de conseguir los fines del sentimiento⁶⁸. Por eso, dice Norton⁶⁹ que

⁶⁶ Vid. R. EDGLEY, *Practical Reason*; *Mind*, 74(1965), p. 174-191. El autor discute la distinción comúnmente aceptada entre razón práctica y razón teórica.

⁶⁷ *Tratado de la naturaleza humana*; II, Part 3, Sect. III, 415.

⁶⁸ *Investigación sobre los principios de la moral*; Apéndice I, 112 V: «Parece evidente que los fines últimos de los actos humanos no pueden, en ningún caso, explicarse por la razón, sino que se encomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin dependencia alguna de las facultades intelectuales».

⁶⁹ *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982. T. PENELHUM, *Scepticism, Sentiment, and Common Sense in Hume*; *Dialogue*, 24(1985), p. 517.

hay que entender esa 'esclavitud' en un sentido matizado, puesto que la razón puede generar, extinguir o corregir los sentimientos morales considerando objetivamente actos y caracteres, señalando su utilidad, e influyendo sobre la voluntad, aunque de una forma indirecta.

El sentimiento moral: origen de la aprobación moral

El sentimiento moral es entendido como cierta clase de gusto interno o sentido⁷⁰ y Hume le atribuye las siguientes funciones:

1. Distingue lo moralmente bueno de lo malo.
2. Acepta lo moralmente bueno y rechaza lo moralmente malo.
3. Causa el sentimiento de vicio y de virtud.
4. Es causa de placer/dolor y, en consecuencia, establece la felicidad/infelicidad.
5. Es un motivo para la acción.
6. Es el impulso del deseo y de la volición.
7. Los objetos del sentimiento moral son los actos y el carácter⁷¹.

La aprobación moral es un sentimiento que nace en nosotros ante determinadas circunstancias y cuya valoración es expresada a través de ese sentimiento. La aproba-

⁷⁰ *Investigación sobre los principios de la moral*; Apéndice I, 112, V.

⁷¹ Sólo el carácter es capaz de hacer nacer en el espectador las pasiones de amor, odio, humildad u orgullo, pasiones todas ellas que implican el sentimiento moral.

ción no es, por tanto, un juicio racional manifestado en forma de proposición afirmativa o negativa. Se trata, más bien, de una sensación interior no expresada racionalmente, sino sentida con el corazón. En el conocimiento llegamos por inferencias a nuevos conocimientos. En lo moral, el sentimiento sólo aparece previo el conocimiento de todas las circunstancias:

«En las decisiones morales, todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, tras contemplar el todo, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura»⁷².

A partir de las disquisiciones del conocimiento se generan nuevos conocimientos, pero en lo moral, del conocimiento habido antes de la aparición del sentimiento no se deriva ningún tipo de nuevo conocimiento puesto que el sentimiento que nace en la mente de la ‘contemplación del todo’ no pertenece a lo racional; no expresa, como tal sentimiento, ningún conocimiento.

Del mismo modo que la belleza no es una cualidad de la esfera,⁷³ pues no existe en ella esa característica, tampoco la bondad es una cualidad de los actos/caracteres, porque no hay en ellos nada a lo que pueda llamársele ‘bueno’ o ‘bello’. Es el efecto que el conjunto, acto o esfera, produce en una mente capaz de tener esa clase de sensaciones ante la presencia de esferas o de actos. Sin que éstos posean esa cualidad, la causan en un sujeto que

⁷² *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I, 108, II.

⁷³ *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I, 110, III.

es susceptible de crear, no por sí solo, sino a partir de la presencia del objeto, un resultado que llamamos 'belleza' o 'bondad'. Hume desplaza la cualidad desde el objeto al sujeto, pero mantiene la necesaria presencia del objeto⁷⁴ para que pueda darse una cualidad, nacida como impresión en el sujeto. El objeto es sólo causa instrumental⁷⁵.

Aunque el motor del juicio moral sea el sentimiento, el contenido cognitivo de los juicios factuales y el de los juicios morales es el mismo, si bien en estos últimos se añade un elemento no-cognitivo que no se encuentra en los primeros. El contenido cognitivo de ambas clases de juicios procede de la razón, y el no cognitivo, en los juicios morales, del sentimiento⁷⁶.

Por este doble componente de los juicios, Norton⁷⁷ considera que N. Kemp⁷⁸ se equivoca cuando defiende la *Subordination Thesis*, según la cual Hume subordina la razón al sentimiento, al instinto o a la creencia natural. Según

⁷⁴ Al interpretar la ética de Hume, la *Qualified or ideal Spectator Theory* enfatiza esta característica del conocimiento moral: la necesidad de que quien juzga esté plenamente informado y sea completamente desinteresado en su juicio. Vid. R.J. GLOSSOP, *The Nature of Hume's Ethics; Philosophy and Phenomenological Research*, 27(1966-67), p. 532.

⁷⁵ Si Hume afirmara la existencia real de esa cualidad en el objeto, se vería llevado a afirmar también la necesidad de un conocimiento que ya sería moral, anterior al nacimiento del sentimiento moral.

⁷⁶ En la interpretación de A.T. NUYENS (*Sense, Passion and Morals in Hume and Kant; Kant-Studien*, 82 (1991)1, p. 30), *Ought* no puede derivarse de *Is* en los juicios que carezcan de este elemento no-cognitivo. A continuación, el autor trata de las motivaciones morales dando por sentado que son equiparables a los juicios morales. Las motivaciones tienen un elemento cognitivo, la creencia, y otro no cognitivo, el deseo. Sin embargo, no resulta evidente que lo dicho de los juicios pueda aplicarse exactamente a la motivación.

⁷⁷ Op. cit., p. 17. En PENELHUM, Op. cit., p. 516

⁷⁸ *The Philosophy of David Hume*; London, MacMillan, 1941.

Norton, Hume es un *realista moral*. Para T. Penelhum, en cambio, mantener que Hume es un *realista moral* es afirmar que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, y cuando son verdaderos expresan nuestro conocimiento efectivo de los hechos morales. Sin embargo, para Hume los hechos no son morales, y por eso su pensamiento es más bien el de un *subjetivista moral*. En la explicación de Hume, el lenguaje moral sólo aparece cuando el sujeto tiene el sentimiento que sigue a los hechos que lo generan, porque los hechos en sí mismos no son morales.

La impresión surgida de la contemplación de un acto o de un carácter moral se nos presenta como agradable o desagradable, sensación que nos permite hablar de virtudes y de vicios:

«¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? (...) Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es al sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso»⁷⁹.

⁷⁹ *Tratado de la naturaleza humana*; III, Part 1, Sect. II, 471.

De la contemplación de un acto o de un carácter se sigue en mí cierta sensación de agrado (placer) o de desagrado (dolor) que me inclina a sentir ese acto como virtuoso o vicioso, aunque para llegar a esa valoración de alabanza o reprobación, haya tenido que sentir ese agrado o desagrado de cierta forma especial. De lo contrario, se atribuirían virtudes y vicios a todo lo que causara placer —como, por ejemplo, un cuadro— o dolor, como ocurre en el caso de ciertos medicamentos⁸⁰. La valoración aparece en un movimiento reflexivo ante la clase de placer/dolor que siento: al experimentar esta ‘clase’ de agrado, siento el acto como virtuoso: «Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular, causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo»⁸¹. Los juicios de vicio y de virtud, por tanto, precisan de la presencia de los sentimientos morales, que nacen cuando se siente dolor o placer de ‘cierta forma’.

La condición para que se dé esa forma especial de sentir es que en la consideración del acto/carácter yo no incluya ningún interés subjetivo: sólo el placer/dolor sentido cuando no tengo en cuenta mi interés, sirve para calificar moralmente un acto/carácter.

Estos sentimientos de placer/dolor pueden derivarse de cuatro fuentes distintas⁸²:

⁸⁰ Hume admite diferentes clases de placeres. El placer que se obtiene en la audición de un concierto es diferente del que procura una botella de vino. Sin embargo, aunque las experiencias del vino y de la música sean diferentes, no está claro que el placer, *qua* placer, también lo sea. Vid. J.R. BOATRIGHT, Hume's Account of Moral Sentiment; *Revue Internationale de Philosophie*, 30 (1976), p. 83.

⁸¹ *Tratado de la naturaleza humana*, III, Part 1, Sect. II, 472.

⁸² *Tratado de la naturaleza humana*, III, Part 3, Sect. I, 591.

1. Cuando el placer proviene de un acto útil para otros (y no para el agente).
2. Cuando el placer proviene de un acto útil para el agente.
3. Cuando el placer proviene de un acto agradable para otros.
4. Cuando el placer proviene de un acto agradable para el agente.

Sin embargo, lo que juzgamos virtuoso es útil y agradable a la vez, puesto que cuando observamos, dice Hume⁸³, que la tendencia natural de un carácter es útil a la sociedad, pensamos que esa persona es virtuosa, y nos produce placer contemplar su carácter.

Esta capacidad humana de dejar al margen los intereses propios cuando se trata de valorar moralmente los motivos del agente proviene de la inclinación natural de la simpatía:

«(...) no tenemos una preocupación tan amplia por la sociedad más que en virtud de la simpatía, y, por consiguiente, es este principio el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia en favor o en contra de nuestro propio provecho»⁸⁴.

El espectador siente simpatía por las consecuencias del acto del agente, y de ahí nace en él el placer que le

⁸³ Idem.

⁸⁴ *Tratado de la naturaleza humana*, III, Part 3, Sect. I, 579.

lleva a la aprobación moral. La simpatía es el nexo de unión entre los sentimientos del espectador y el acto del agente moral. El espectador siente un placer simpatético por la sociedad (o por el mismo agente) a la que favorece el acto del agente moral. Por este placer simpatético el espectador juzga virtuoso el motivo del agente⁸⁵.

El proceso de aprobación sigue, pues, los siguientes pasos:

1. El agente moral realiza un acto.
2. El espectador 've' a quién resulta útil o agradable el acto realizado por el agente moral.
3. El espectador siente simpatía por las consecuencias del acto del agente moral.
4. Este sentimiento de simpatía lleva al espectador a aprobar el acto del agente moral.

Sin embargo, como señala R. J. Glossop⁸⁶, el significado del término 'aprobación' es uno de los aspectos más controvertidos de la definición humeana de virtud, sin duda por una distinción que el autor usa implícitamente pero que nunca llega explícitamente a diferenciar. Es la distinción entre 'sentimiento de aprobación' y 'juicio de aprobación'. El sentimiento de aprobación depende de la simpatía 'efectiva', la que tiene lugar *hic et nunc*, mientras que el segundo, el juicio de aprobación, depende de una simpatía 'ideal',

⁸⁵ J. FIESER Is Hume a Moral Skeptic?; *Philosophy and Phenomenological Research* ; 50 (1989)1, p. 92) resume en un clarificador esquema el proceso de la aprobación.

⁸⁶ Op. cit., p. 529 ss. Sigo en este punto las conclusiones del autor. También V. M. HOPE (*Virtue by Consensus*; Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 75) hace la misma observación.

fuera de contexto, independiente, por tanto, de personas y situaciones. Sólo en los juicios de aprobación puede basarse la universalidad del juicio, puesto que los sentimientos de aprobación varían de persona a persona y dependen de las circunstancias. Si la simpatía nos mueve a interesarnos por *esta* persona, el juicio moral nos mueve a interesarnos por *cualquier* persona. Por tanto, los sentimientos de aprobación deben ser corregidos por los juicios morales. 'Corregir' significa aquí imaginar lo que sentiríamos, ayudados por nuestras experiencias pasadas, si nuestros sentimientos de simpatía fueran totalmente desinteresados.

Este mismo modelo opera en Hume cuando, al tratar de la tendencia de la imaginación a generalizar partiendo de circunstancias parecidas pero no idénticas (*Tratado sobre la naturaleza humana*, I), dice que este error puede ser corregido en tanto que somos capaces de reglas para dirigir los juicios causales (*Tratado sobre la naturaleza humana*, I,III,XIV); el mismo argumento puede verse en el caso de las reglas de justicia que corrigen nuestra tendencia al egoísmo⁸⁷.

A pesar de la distinción entre juicios y sentimientos de aprobación, Hume acepta la posibilidad de que puedan darse sentimientos de aprobación desinteresados que no necesiten ser corregidos por el juicio de aprobación.

Las reglas para corregir el sentimiento moral son las siguientes:

1. Lo evaluado ha de ser siempre un acto o un carácter moral.

⁸⁷ T.K. HEARN, *General Rules and the Moral Sentiments in Hume's Treatise, Review of Metaphysics*, 30 (1976-77), p. 59.

2. El espectador no ha de tener un interés subjetivo en la valoración.

3. El espectador ha de realizar la evaluación desde un *common point of view*⁸⁸.

4. El espectador tiene que estar seguro de que posee una comprensión correcta y adecuada de la situación⁸⁹ y de los motivos del agente.

Los actos materializan los motivos del agente que el espectador ha de llegar a conocer por medio de aquéllos. La aprobación/reprobación del espectador se refiere a los motivos (cualidades instintivas —virtudes naturales— cuyo objeto corresponde a una pasión natural; o intenciones adquiridas —virtudes artificiales— que tienen relación con el respeto a las leyes y con las reglas convencionales), no a los actos.

Según la interpretación de T. K. Hearn⁹⁰, los sentimientos morales son actitudes, y no emociones o simples sentimientos porque éstos son menos racionales e intencionales⁹¹ que los sentimientos morales.

De todo lo dicho hasta aquí, puede concluirse lo siguiente:

⁸⁸ Para diferentes interpretaciones del *common point of view*, Vid. J.R. BOATRIGHT, Op. cit., p. 89-90.

⁸⁹ Para R.M. KYDD (*Reason and Conduct in Hume's Treatise*; New York, Russell, 1964, p. 175-176) este es un requisito casi imposible porque el espectador debería ser omnisciente. Por tanto, no podemos llegar a saber si nuestro juicio es razonable o está justificado, porque no sabemos qué es lo que un espectador perfectamente imparcial aprobaría. En T.K. HEARN, Op. cit., p. 69.

⁹⁰ Ibid., p. 64.

⁹¹ R. SCRUTON, *Attitudes, Beliefs and Reasons; Morality and Moral Reasoning*, ed. by J. Casey, London, Methuen, 1971, p. 30. En T.K. HEARN, Op. cit., p. 58.

1. La razón participa en la elaboración de los juicios morales, formados por elementos cognitivos y no-cognitivos, estos últimos procedentes de los sentimientos morales.

2. La razón, pese a participar en la elaboración de los juicios morales, no puede causar la acción ni mover a la pasión.

3. Para que un juicio moral sea universal se requiere que el elemento no-cognitivo que lo integra proceda de un placer/dolor sentido de determinada forma.

4. La universalidad del juicio es sólo posible si el sentimiento ha sido rectificado, es decir, si es el juicio que formularía un espectador imparcial y desinteresado desde un punto de vista común.

5. El conocimiento previo de los hechos es un requisito indispensable para el sentimiento moral: el conocimiento desencadena la aparición del sentimiento.

6. 'Bueno' no es una característica del objeto, es una valoración del espectador que expresa así su sentir respecto a los actos/carácter moral del agente moral. Ni los hechos, ni los actos, ni el agente moral son, en sí mismos, buenos. Sólo *resultan* buenos.

A. Smith (1723-1790)

La Teoría de los sentimientos morales, publicada por A. Smith en 1759, es la única obra que el autor dedicó a la Ética, una ética que sigue los pasos de Hutcheson y de Hume sin dejar de ser crítico con ambos. Así, por ejemplo, Smith acepta de Hutcheson la idea de que todo espectador aprueba un determinado acto o carácter por ra-

zones morales (altruistas), pero no admite, en cambio, que esas razones sean debidas sólo a la tendencia benevolente del observador. Smith hace hincapié en la actividad que tiene la conciencia en el proceso de aprobación moral, e insiste más que los autores precedentes en la imposibilidad de que se pueda aprobar un acto sin que el que juzga comparta, internamente, el sentimiento del agente moral. Pero aunque Smith trata ampliamente de los sentimientos morales, niega, oponiéndose con ello a Hutcheson y a Hume, que exista un sentido peculiar al que pueda llamarse 'sentido moral'.

Smith concede a la inducción un papel importante en la formulación de las reglas morales, y, a diferencia de sus antecesores, considera decisiva la participación de la sociedad en la elaboración de esas leyes morales. Con todo, Smith seguirá defendiendo la existencia de un cierto sentido moral, origen de la moralidad.

El sentimiento de aprobación

A juicio de Smith, la cuestión acerca del fundamento de nuestras aprobaciones o reprobaciones morales es, después del análisis de la naturaleza de la virtud, la más importante de todas las que la Filosofía Moral se plantea⁹².

En la línea de los autores anteriores, Smith afirma que existen en la naturaleza humana tendencias que la llevan a interesarse por los demás de una forma gratuita, sin es-

⁹² *The Theory of Moral Sentiments*, Ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976, Part VII, Sect. III, 1.

perar nada a cambio, aun cuando, para su propia felicidad, cada persona necesite de la felicidad de los demás:

«Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos principios en su naturaleza que le hacen interesarse por la suerte de los otros de forma que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, excepto el placer de presenciarla»⁹³.

El peso que Smith otorga a la sociedad cuando se trata de saber cómo llegamos a formar nuestros juicios morales es fundamental. Cuando nuestro juicio sobre el acto de otra persona se ve corroborado por los demás —en los que notamos ese mismo sentimiento de aprobación o de censura que nosotros expresamos—, vamos formando la regla general de lo que hay que evitar para no hacernos odiosos a los demás, o bien, de lo que hay que hacer para merecer su alabanza. Si bien es cierto que juzgamos a partir de nuestros sentimientos morales, sin embargo, es la sociedad la que corrobora la buena aplicación de esos sentimientos. En definitiva, no es otra cosa que el evitar ser censurados o el desear ser aplaudidos, lo que nos mueve a actuar de una forma o de otra:

«Así es como se forman las reglas generales de la moralidad (...) Originariamente no aprobamos o condenamos los actos concretos; sino que, tras examinarlos, resultan ser agradables o inconsistentes con respecto a alguna regla general. Por el contrario,

⁹³ Ibid., Part I, Sect. I, Chap.1.

la regla general se forma descubriendo a partir de la experiencia que todas las acciones de cierta clase, o bajo determinadas circunstancias, son aprobadas o reprobadas»⁹⁴.

Las reglas generales elaboradas a partir de la experiencia son fijadas en la mente por una reflexión habitual, y sirven para que cada individuo, al comparar ese acto con esa regla, refrene y corrija las tergiversaciones de su amor propio con el fin de hacerle ver qué es lo más conveniente en su situación. Esas reglas generales son 'cargas de experiencia' que sólo devienen universales por haber sido inducidas de la experiencia. En este punto Smith hace intervenir a la razón:

«(...) la inducción siempre ha sido considerada como una de las operaciones de la razón. De la razón, por tanto, se dice con mucha propiedad que proceden todas esas máximas generales e ideas»⁹⁵.

Junto con R. Cudworth (1617-1688), Smith acepta la afirmación de que la razón es causa y principio de la aprobación y de la reprobación moral, pero niega, en cambio, que las percepciones primarias de lo bueno y de lo malo procedan de la razón. Estas percepciones son objeto de un sentimiento que nos da a conocer si un objeto es por sí mismo agradable o desagradable: «(...) la razón sólo puede mostrar que este objeto es el medio para obtener algo que es naturalmente placentero o desagrada-

⁹⁴ Ibid., Part III, Cap. IV, 8.

⁹⁵ Ibid., Part VII, Sect. III, Cap. II, 6.

ble»⁹⁶, pero el placer y el dolor, relacionados con el deseo y la aversión, no son discernidos racionalmente:

«Si la virtud, pues, es deseable por sí misma, y si, del mismo modo, el vicio es objeto de aversión, no puede ser la razón la que originalmente distinga esas diferentes cualidades, sino el sentido inmediato y el sentimiento»⁹⁷.

Y aunque las cualidades de placer y de dolor no pertenezcan a la razón, Smith defiende que la razón es la fuente de la aprobación/reprobación moral:

«Que la virtud consiste en la conformidad con la razón, es verdad en cierto modo, y esta facultad podría ser justamente considerada como el principio de la aprobación y de la reprobación, y de todos los juicios firmes de lo correcto y lo incorrecto»⁹⁸.

De acuerdo con ambos textos, lo que conduce al observador a aprobar o reprobar el acto de otra persona es el placer o dolor de su contemplación captados por el sentimiento, no por la razón. Sin embargo, Smith pone el origen de la aprobación y de la reprobación en la razón. Ante la aparente contradicción de estas dos afirmaciones, V. M. Hope interpreta el último texto citado de la siguiente forma: lo que quiere decir Smith al afirmar que el placer causa la aprobación y, a la vez, que la razón es el único

⁹⁶ Ibid., Part VII, Sect. III, Cap. II, 7.

⁹⁷ Ibid., Part VII, Sect. III, Cap. II, 8.

⁹⁸ Ibid., Part VII, Sect. III, Cap. II, 6.

principio sólido de aprobación es, probablemente, que, si bien la aprobación la determina el placer, el juicio racional de que una acción es virtuosa depende del hecho de entender que esa acción proporciona ese placer. Así, según Hope, el sentir iría asociado al entender. No entendemos que un acto causa placer, sino que lo sentimos, y a partir de ese momento, entendemos que ese acto causa placer. Quizá podría decirse que en Smith la aprobación moral tiene en el sentimiento su fundamento remoto, mientras que el fundamento próximo lo asegura la razón.

La aprobación moral se relaciona con los motivos del agente, y la condición requerida en el espectador para aprobar un determinado acto es que lo que aprueba sea cercano a su persona:

«Aprobar las pasiones de otra persona, en tanto que convenientes a sus objetos, es lo mismo que observar que simpatizamos en todo con ellas; y no aprobarlas como tales, es lo mismo que observar que no simpatizamos de ningún modo con ellas»⁹⁹.

«Simpatizar» con las pasiones o motivos del agente no es otra cosa que conocer la situación en la que se encuentra una persona, o bien, la circunstancia a la que responde su actuación; en otras palabras, 'simpatizar' es compartir los sentimientos de los demás: «(simpatía es) la facultad de participar en las emociones de los otros, cualesquiera que ellas sean»¹⁰⁰.

⁹⁹ *The Theory of Moral Sentiments*, Part I, Sect. I, 1.

¹⁰⁰ *Ibid.*, Part I, Sect. I, 3

El sentimiento de aprobación de un acto contiene dos elementos diferenciados:

1. Por un lado, la pasión simpatética del que aprueba (observador),

2. Y por otro, la emoción agradable que nace de la coincidencia observada entre la pasión simpatética del que juzga y la del agente moral. En este último elemento, dice Smith, es «en el que el sentimiento de aprobación consiste propiamente».

En Smith la aprobación moral no tiene relación, como en otros autores, con las consecuencias de la acción, sino más bien con una relación emocional que se da entre el agente y el espectador. La simpatía actúa a modo de instinto: para conocer lo que está bien es necesario atender a lo que despierta en nosotros alguna simpatía, teniendo en cuenta que el bien despierta simpatía, y el mal antipatía. Esta afirmación lleva a J. Leclercq¹⁰¹ a afirmar que el lema de la filosofía moral de Smith debería ser el siguiente: «obra de tal manera que consigas la mayor simpatía en el mayor número de personas». Está claro que la simpatía a la que se refiere Smith ha de ser 'la simpatía imparcial', que no es otra que la que un observador desinteresado siente por el acto de otra persona.

¹⁰¹ *Las grandes líneas de la Filosofía Moral*, Madrid, Gredos, 1977³, p. 105.

Recapitulación

A pesar de las significativas diferencias que, sin lugar a dudas, pueden hallarse entre los filósofos expuestos en los apartados precedentes, todos ellos comparten una defensa del sentimiento moral como origen del conocimiento o del sentir moral.

Es común al conjunto de los filósofos del sentimiento un rechazo de todas las teorías que supongan un conocimiento previo a la experiencia, un conjunto de saberes afirmados *a priori*. La experiencia, y por tanto, la inducción, se erige en el método seguido para alcanzar unas conclusiones cuya validez se apoya, en parte, en la experiencia, y en parte, en la facultad que hace posible esa experiencia de lo moral.

El punto de partida del método inductivo ha de ser el análisis de la naturaleza humana que descubre, más allá de conclusiones sin fundamento, cuál es la posibilidad y alcance del conocimiento, conocimiento moral en este caso. También Hutcheson remite al análisis de los propios sentimientos a todo aquél que quiera llegar a conclusiones ciertas y no desee perderse en especulaciones. Partiendo de esta observación de la naturaleza humana, los sentimentalistas descubren un conjunto de inclinaciones y de capacidades que pasan a llamar, en virtud de su origen, naturales. Así, es indiscutible que en el hombre se dan dos clases de inclinaciones: la tendencia del amor propio, que le lleva a buscar su propio interés, y, junto a éste, la inclinación, también natural, a interesarse por el bien de los demás.

No sólo contra la *Selfish School* los sentimentalistas mantienen que no puede explicarse la conducta humana por referencia sólo al amor propio, sino que en autores

como Shaftesbury o, Hutcheson, o Smith la propia felicidad sólo se consigue cuando se sigue la inclinación que nos lleva a procurar el interés ajeno¹⁰².

Entre estas disposiciones adquiere especial interés la disposición que confiere al hombre la posibilidad de 'darse cuenta' de una realidad que es la moral. Se afirma de esta forma el denominado 'sentido o sentimiento moral' que, entendido como simple capacidad sin contenido, es el punto de partida del conocimiento moral. La Naturaleza equipa al hombre con una facultad que le permite descubrir el mundo moral. El sentido moral le dice qué actos son buenos y virtuosos, porque gracias a ese sentido siente instintivamente que algunos actos son correctos y que otros, en cambio, no lo son. Este sentimiento es la prueba de la realidad de la virtud¹⁰³.

El sentido moral no es diferente de cualquiera de los demás sentidos. Como ellos, afirma Shaftesbury, es capaz de captar lo que la realidad ofrece, que, en el caso del sentido moral, es la dimensión buena o mala de los actos o caracteres morales. En virtud del sentido moral podemos diferenciar lo correcto de lo incorrecto, y tener sentimientos consecuentes con lo discernido. Estos sentimientos, que nacen espontáneamente en el hombre, le mueven a aprobar o reprobar motivos, actos o caracteres.

La aparición de los sentimientos morales viene condicionada por alguna característica que se halla en el objeto

¹⁰² E. LÓPEZ CASTELLÓN afirma que resulta significativo que la apelación a los sentimientos morales «(...) sea un fenómeno paralelo al auge de las filosofías políticas contractualistas». Se trata de exhortar a la benevolencia, al altruismo sin tener que recurrir a los mandamientos divinos. Op. cit., p. 40.

¹⁰³ NORTON, D.F., Op. cit., p. 277-278.

causante de esos sentimientos. Sin embargo, esta es una cuestión sobre la que la disparidad de afirmaciones entre los sentimentalistas se hace más evidente que en otros temas. Mientras para Hutcheson la bondad moral está en los actos, y es una característica que les pertenece, para Hume, la bondad no es una cualidad de los actos o caracteres morales. Sucede más bien que los objetos, en su conjunto, crean en el sujeto la 'bondad' sin que esa sea una característica que exista en ellos.

La importancia concedida a los sentimientos y a las pasiones determina, en parte, el papel secundario que los sentimentalistas otorgan a la razón. En la mayoría de los casos, la razón es operativa sólo cuando la inclinación ha determinado el fin, porque establece la mejor forma de conseguir el fin propuesto por el sentimiento.

El sentimiento moral no puede aparecer sin que se comprenda el acto o la situación, sin embargo, el conocimiento proporcionado por la razón no es un conocimiento moral. Éste sólo aparece con el nacimiento del sentimiento moral. Del mismo modo, la justificación racional de un determinado acto presupone necesariamente el sentido moral porque sin él no existiría ninguna valoración moral. La razón, por tanto, se mueve siempre en los límites del conocimiento moral.

3. El conocimiento *via* intuición

Entre los autores que sitúan en la intuición el origen del conocimiento moral hemos elegido las éticas de F. Brentano y de M. Scheler porque, por lo general, se suele considerar a Brentano como el 'inspirador' de Scheler en lo tocante a la ética y a éste como fundador de la ética axiológica.

En un sentido lato, también estos dos autores son sentimentalistas puesto que, en su filosofía se lleva a cabo una defensa del sentimiento como facultad de conocimiento moral, en detrimento de la razón, concebida únicamente como razón teórica. La defensa del sentimiento como origen del conocimiento moral —rasgo este que acerca a Brentano y a Scheler a los autores estudiados en el capítulo anterior— no tiene, sin embargo, el mismo punto de partida. Mientras para los sentimentalistas escoceses los objetos reales percibidos son los que causan, a través del sentimiento, diferentes estados afectivos, en Brentano y en Scheler la referencia al objeto es siempre indirecta: es la presencia del objeto en la conciencia lo que permite la intuición, verdadero camino de acercamiento a lo moral.

La preocupación de los autores alemanes se dirige a combatir un doble enemigo: las éticas subjetivas, por un

lado, y la ética formal kantiana, por el otro. El interés que mueve estas críticas es la necesidad de afirmar una ética que sea universal —al igual que Kant y contra los subjetivistas— y material —contra Kant— a la vez.

F. Brentano (1838-1917)

En el prólogo de su obra *El origen del conocimiento moral*¹, cuyo contenido es el de una conferencia leída por el autor el 23 de enero de 1889 en la Sociedad Jurídica de Viena, Brentano advierte al lector sobre dos puntos importantes con respecto al tema del conocimiento moral: 1) Que él es primero en determinar los principios éticos del conocimiento; y 2) Que de todos los filósofos que han tratado del sentimiento para fundamentar la Ética, nadie ha conseguido alejarse del subjetivismo ético.

Brentano rechaza, como R. von Ihering² hizo siguiendo a Locke, que exista algún tipo de conocimiento moral innato. Sin embargo, se distancia del autor alemán cuando afirma que existen principios morales universalmente válidos. Estos principios, afirma Brentano, vendrían a ser como el teorema de Pitágoras que, aun siendo universalmente válido, no es, por universal, innato.

¹ *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*; Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969. La traducción manejada es la de M. García Morente, edición a cargo de S. Sánchez-Migallón para la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, 1989.

² R. von IHERING (1818-1892) había tratado años antes y ante el mismo auditorio el tema que la Sociedad Jurídica de Viena propuso a Brentano: el problema de si existe un derecho natural.

El sentimiento de amor / odio

¿Qué es lo que confiere validez a un acto? o en términos empleados por Brentano, ¿cuál es la sanción natural de lo moral?. La sanción natural de una conducta no puede ser el impulso sentimental que el agente sienta hacia una forma de actuar y que acaba por establecerse como costumbre, ya que existen impulsos establecidos como costumbres que no pueden ser sancionados. Así, la avaricia, por ejemplo, tiene los dos componentes, el impulso y la costumbre, pero ninguno de ellos puede sancionar esa conducta. El impulso sentimental causa la acción, pero no le confiere validez, así como tampoco justifican la acción ni la esperanza de una compensación futura ni el temor. De ser así, estaríamos poniendo la sanción natural de nuestros actos en los actos de los demás, en aquéllos que nos premian o nos castigan³.

Queda también descartada como sanción natural de lo moral la ley imperada por la sociedad o la ley que procede de una voluntad superior a la humana. De aceptar como sanciones naturales esta clase de leyes (positivas o divino-positivas), tendríamos que preguntarnos si la ley está o no justificada, ya que procede de una voluntad ajena a la voluntad del agente.

Por último, pese a que autores como Hume y J. F. Herbart (1776-1841) han apelado al criterio estético para justificar la elección moral, y aunque es evidente, dice Brentano, que es más agradable un carácter virtuoso que

³ Este es el mismo argumento que utiliza Aristóteles, a quien Brentano conocía bien, para descartar que la felicidad pueda encontrarse en los honores: *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1096a 24-26.

uno que no lo es, el criterio moral ha de estar más bien en una preferencia interna y no en una característica externa como puede ser, por ejemplo, la belleza. La verdad y la falsedad van acompañadas de lo bello y de lo feo respectivamente, pero éstos no son los criterios de aquéllas.

Esta es la primera de las notas características de la teoría del conocimiento moral brentaniana, que *la sanción natural de nuestras acciones es interna*. Y puesto que este es su origen, Brentano recurre a la psicología descriptiva para determinar el origen exacto del conocimiento moral.

Siguiendo a Aristóteles, el autor afirma la existencia de un fin último que justifica todas nuestras elecciones. Y puesto que los fines últimos pueden ser varios, está claro que hay que escoger el mejor de entre los accesibles⁴. La elección de este fin es la tarea verdaderamente moral. Con esta afirmación se introduce el concepto de 'mejor', y lo mejor es, sin duda, algo bueno. Es necesario considerar, pues, qué es lo 'bueno' para poder entender qué es lo 'mejor'. Brentano se propone responder a la pregunta por el origen de nuestro conocimiento de 'bueno'.

El concepto de 'bueno', como cualquier otro concepto, tiene su origen en ciertas representaciones concretas intuitivas. Éstas pueden tener un contenido físico o un contenido psíquico, y se diferencian justamente por sus contenidos. Los contenidos de las primeras son físicos, están «determinadas espacialmente de modo peculiar»⁵, y de ellas proceden conceptos como el de 'color' o el de 'espacio'.

⁴ Op. cit., nº 17.

⁵ Ibid., nº 18.

Las representaciones intuitivas de origen psíquico, en cambio, son referencias intencionales «a algo que, acaso, no sea real, pero que, sin embargo, está dado interiormente como objeto»⁶.

Atendiendo a la clase de referencias intencionales de que se trate, Brentano las clasifica en a) *Representaciones* b) *Juicios*, y c) *Emociones*.

Estos tres actos psíquicos de la conciencia intencional, de índole diversa, tienen en común la in-existencia intencional del objeto. En toda referencia intencional se dan tres elementos: a) el que piensa; b) aquello que piensa (lo que es pensado); y c) cómo se piensa lo pensado⁷. Es precisamente esta referencia al objeto lo que evita una construcción unilateral del objeto por parte del sujeto, o lo que es lo mismo, un absoluto subjetivismo, aunque la realidad sea apreciada y calificada desde el sujeto. Aquello que se 'aparece' y que constituye la base de las Representaciones hace posible el Juicio, en tanto que lo representado es admitido (como verdadero) o rechazado (como falso). La tercera clase de referencia al objeto, la emotiva, viene determinada por el amor/odio que se asocia a los fenómenos representativos.

Las Representaciones son simples y esenciales ya que todo fenómeno psíquico o es una representación o está basado en ella. De todos los fenómenos psíquicos, la Representación es el más independiente porque sólo está condicionado por su objeto, y con el sujeto mantiene sólo

⁶ Ibid., nº 19.

⁷ RODRÍGUEZ SANZ, H., *El problema de los valores en la teoría del conocimiento moral de F. Brentano*; Salamanca, Acta Salmanticensis, 1948, Cap. 2.

la relación de darse en su conciencia. «Hablamos de representación, dice Brentano en su *Psicología*, siempre que algo se nos aparece»⁸. Las Representaciones son la primera referencia intencional al objeto y sirven de base para la formación de los Juicios y de la Emociones.

A partir de las Representaciones surge el Juicio, cuya intencionalidad ya no es simple. En los Juicios, el sujeto se implica con las Representaciones a través de admitir como verdadero o falso el objeto representado. Esta es su característica esencial. En los Juicios, por tanto, se admiten o rechazan las Representaciones, y por eso constituyen una segunda referencia intencional al objeto. Así, si digo 'Dios', nombro una Representación, pero si digo 'Dios existe', enuncio un Juicio.

La Emociones, tercera clase de las representaciones intuitivas, son referencias intencionales por las que se expresa amor (o agrado) y odio (o desagrado)⁹ hacia el objeto representado. Las Emociones no son, por tanto, juicios de conocimiento, sino de valoración. La intencionalidad de los fenómenos de amor y odio consiste en un querer o rechazar el objeto representado, y aunque el

⁸ *Psychologie*; Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1925. Buch 2, Kap. 2, 4.

Se cita por la traducción de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1926, p. 96.

⁹ Brentano se sirve como sinónimos de los términos de 'agrado' (*Gefallen*) y 'desagrado' (*Mißfallen*) y de 'amor' (*Lieben*) y 'odio' (*Hassen*), respectivamente. Por lo que se refiere a los vocablos de 'voluntad' (*Wille*) (apetito) o 'sentimiento', afirma que se trata de la misma clase de fenómenos psíquicos. La percepción interna nos indica que no existe entre 'voluntad' y 'sentimiento' una diferencia fundamental pues coinciden en la forma de referirse al objeto. La única diferencia que los separa es la clase de Representaciones y de Juicios en los que cada una de ellas se basa. No obstante, esta diferencia no es suficiente para deshacer su unidad.

agrado o desagrado no pueda darse sin el concurso del juicio, puede decirse que van más allá de él:

«No solamente el representar es notoriamente una condición previa de la voluntad; las crecientes discusiones revelan que también el juicio precede al amor y al odio en general y mucho más al fenómeno relativamente tardío de la volición»¹⁰.

Las Emociones son el grado más complejo y dependiente de relación con el objeto, ya que el sujeto se implica directamente a través de su volición.

Los actos de amor/odio se caracterizan por: a) su referencia al objeto; b) esta referencia es dada a conocer por la percepción interna; y c) su percepción es inmediata y evidente.

Representación y Juicio son dos modalidades distintas de referencia intencional al objeto. La Representación, representa, mientras que en el Juicio, se juzga. La diferencia entre ambos no se encuentra ni en la complejidad ni en la intensidad del fenómeno. La forma de estar el objeto en la conciencia es la misma, pero la posición del sujeto con respecto a ese 'estar' en la conciencia es diferente: en la Representación sólo se hallan en la conciencia las características del objeto con la intensidad del propio fenómeno. En este sentido, no existe ni error ni certeza, ni maldad ni bondad moral. El objeto 'reposa' en la conciencia.

En los Juicios sobre las Representaciones se da, en cambio, la intensidad de la certeza en la afirmación o la negación que se hace de la Representación. Existe, por

¹⁰ *Psicología*, p. 220.

tanto, conocimiento. Es la primera relación del sujeto con respecto al objeto representado en la conciencia.

Por último las Emociones expresan la relación del sujeto con el objeto, y en ellas se da la intensidad de la tendencia del sujeto hacia algo. También aquí se da un conocimiento, pero es de tipo moral. Es la segunda relación del sujeto con el objeto representado en la conciencia y también la relación en que el sujeto se implica más profundamente.

Sólo en los Juicios y en las Emociones hay una doble posibilidad con respecto a la misma Representación: la de admitirla o de rechazarla, en el caso del Juicio, o la de amarla u odiarla, en el de las Emociones. Ahora bien, en cada caso, dice Brentano, sólo una de las dos es *correcta* (*richtig*)¹¹.

A partir de los Juicios y de las Emociones se originan los conceptos de 'verdadero', 'falso', 'malo', y 'bueno', este último definido en los siguientes términos:

«Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia, que consiste en amarlo, es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra»¹².

¹¹ El término empleado por García Morente para traducir el alemán *richtig* es 'justo'. Sin embargo, preferimos, por presentar mayor claridad y menor ambigüedad, la expresión 'correcto', que es la manejada por J.M.Palacios en su artículo: Brentano en las inmediaciones del valor: *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, (3ª época), III(1990)4, p. 239-245.

¹² *El origen del conocimiento moral*, nº 23.

El ámbito en el que nace el conocimiento moral es el de la intimidad de la conciencia donde el sujeto puede apreciar el amor/odio hacia las representaciones. Ahora bien, la simple presencia del amor no prueba que lo amado sea bueno. Incluso, recuerda Brentano, sabemos por experiencia que algunas veces amamos lo que conocemos que no merece ser amado.

Tanto en los Juicios como en las Emociones, se dan dos clases de conocimiento, expresado por los Juicios evidentes y los juicios no evidentes, y dos clases de amor y odio, uno de tipo inferior, y otro de clase superior. Sigamos la analogía entre la esfera del Juicio y la de las Emociones.

Lo que separa los juicios de evidencia (juicios exactos) de los que no lo son (juicios ciegos) no es la convicción de la persona que los sustenta, pues en ambos casos está convencida de la veracidad de los juicios que mantiene. Más allá de la actitud del sujeto que los mantiene, los juicios evidentes y los no evidentes se diferencian en su fundamento. El origen de los juicios no evidentes es oscuro, y su credibilidad no se basa en fundamentos racionales. En los evidentes, en cambio, la pregunta por su fundamento es innecesaria. Es, por tanto, el análisis de los juicios en sí mismos y no la actitud del sujeto con respecto a ellos lo que determina su evidencia.

Brentano apela a la experiencia individual que todos tenemos para apoyar su argumento: «Todo hombre experimenta en sí mismo la diferencia entre uno y otro modo de juzgar»¹³.

Al igual que en los Juicios, en el ámbito afectivo se dan dos clases de agrado/desagrado:

¹³ Ibid., nº 26.

a) Agrado/desagrado de tipo inferior: esta clase de sentimiento nace cuando lo apetecido es objeto de una inclinación instintiva o habitual. Nuestra reacción de agrado/desagrado por determinados sabores, por ejemplo, o el placer/dolor que sentimos relacionado con sensaciones diversas, se corresponde a este tipo de apetito inferior. Este tipo de sentimientos son los llamados por Brentano 'instintivos' o 'habituales', que no son correctos (adecuados), sino subjetivos y dependientes de las sensaciones.

b) Agrado/desagrado de tipo superior: En este caso el amor/odio se manifiesta hacia algo universalmente admitido, porque el objeto de ese apetito es amado (por todos) y amable (por él mismo). Como ejemplo de apetito superior, Brentano cita el deseo de saber. En este caso, el sentimiento es correcto, objetivo y depende de la intelección.

La distinción entre estas dos clases de sentimientos —instintivos e intelectivos—, dice Brentano, ha sido desconocida para la mayoría de los filósofos que «no han visto (...) que existe además un agrado y desagrado de especie superior»¹⁴.

Como ocurre con los Juicios, tampoco aquí la fuerza con que se presenta el deseo diferencia el apetito inferior del superior pues son, desde ese punto de vista, iguales. Brentano parece diferenciar estos dos apetitos por la Representación a que refieren el agrado/desagrado:

«En lo primero, en las sensaciones, el apetito era una propensión instintiva; pero en lo segundo, en el caso del error y de la intelección, el agrado natural

¹⁴ Ibid., nº 27.

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 bueno y ésta mala»¹⁵.

De acuerdo con el texto, esta observación interior nos revela la existencia de a) el agrado; b) el objeto; y c) el concepto de 'bueno'. Es el 'objeto' descubierto en nosotros y la clase de amor que se le refiere lo que determina la distinción entre las dos formas de deseo. Es deseado instintivamente el objeto del apetito inferior, y es amado correctamente, en cambio, el objeto del apetito superior. La experiencia interior, aludida de nuevo, ha de mostrarnos la distinción: «La decisiva aclaración ha de consistir, pues, para esto como para cualquier otro concepto, en la alusión a dicha experiencia»¹⁶.

Del amor/odio correcto sentido hacia el objeto de la representación surge el conocimiento acerca de la bondad o maldad del objeto. El conocimiento moral es efecto de una causa que es el sentimiento —de agrado o desagrado correcto— efecto a su vez de la Representación:

«Aquí, pues, y de estas experiencias de un amor caracterizado como justo se origina para nosotros el conocimiento de que algo es verdadera e indudablemente bueno, en toda la extensión que tal conocimiento pueda tener en nosotros»¹⁷.

¹⁵ Idem.

¹⁶ *El origen del conocimiento moral*, nº 26.

¹⁷ Ibid., nº 27.

En el proceso de conocimiento moral la relación podría expresarse como sigue:

Representación —————> Amor correcto —————>
Conocimiento moral = El objeto es bueno

Tal y como el conocimiento moral queda determinado, su definición deja fuera la relación directa con el objeto real, que sólo existe de forma mediata en la Representación. No conocemos la cualidad de 'bondad' *en* el objeto, deducimos la bondad del objeto por la clase de amor —correcto— que sentimos hacia él.

Sin embargo, aunque me doy cuenta de que siento amor correcto por el objeto representado, dice Brentano, y que, en consecuencia, conozco que éste es bueno, no puedo asegurar que ante algo bueno, amable, siempre aparezca en mí el sentimiento correcto. Brentano apunta a una posible ceguera moral que se da cuando un sentimiento que debería aparecer, y que permitiría afirmar que el objeto es bueno, de hecho, no aparece¹⁸.

Si el amor correcto asegura la calificación del objeto como 'bueno', no existe, sin embargo, ninguna garantía de que todo objeto digno de ser amado produzca —a través de su representación— el sentimiento de 'amor correcto'. Del mismo modo que no todo lo querido es bueno, puesto que el amor que algo despierta no prueba

¹⁸ Hay, no obstante, otra posibilidad de error a la que el texto no se refiere. Brentano sólo señala la ceguera moral que se produce cuando no reconocemos lo bueno, pero, ¿podríamos tomar lo bueno por malo?, o, quizá, lo que viene a ser lo mismo, ¿puede nacer de la Representación un sentimiento incorrecto de desagrado que nos conduzca a calificar de 'malo' un objeto?

que sea digno de ser amado, la presencia del amor no garantiza que lo amado sea digno de serlo. En estos casos hay que decir que falla nuestro criterio «y es como si para nuestro conocimiento y reflexión práctica no estuviese presente lo bueno»¹⁹.

Desde el objeto representado, éste recibe la calificación de 'bueno' si es querido correctamente; y desde el sujeto, un objeto es bueno si es correcto quererlo. Por tanto, un objeto es 'bueno' si y sólo si es digno de ser querido, y es malo si y sólo si es digno de ser odiado²⁰. La intencionalidad no define al objeto al que se refiere, sino que se limita a afirmar su presencia en la conciencia.

Definir lo 'bueno' no es, pero, definir lo 'mejor'. El criterio para distinguir entre Representaciones amadas es el de 'preferencia': no es la intensidad del amor lo que distingue lo 'bueno' de lo 'mejor', sino que, aun dándose la misma intensidad amorosa hacia dos Representaciones, una de ellas es preferible a la otra:

«(...) pero no todo lo bueno es igualmente bueno, y 'lo mejor' no quiere decir otra cosa que lo preferible a otro bien; esto es, lo que con preferencia justa es preferido a otra cosa buena por sí misma»²¹.

La preferencia entre dos voliciones correctas ha de ser también correcta. Brentano se refiere a una preferencia instintiva, arbitraria podríamos decir, que descarta como

¹⁹ *El origen del conocimiento moral*, nº 27.

²⁰ Vid., CHISHOLM, K.M., Brentano's Theory of Correct and Incorrect Emotions; *Revue Internationale de Philosophie*, 20 (1966), p. 395-415.

²¹ *El origen del conocimiento*, nº 30.

en el caso de los juicios no evidentes o del apetito instintivo. Lo preferido correctamente es lo mejor. El autor señala tres criterios de preferencia:

1. Preferir lo bueno y conocido como bueno a lo malo conocido como tal.

2. Preferir la existencia de algo conocido como bueno a su no-existencia, y preferir la inexistencia de algo conocido como malo, a su existencia.

3. Preferir un bien completo o la suma de bienes a una de sus partes.

Esta preferencia entre dos sentimientos de agrado/desagrado es siempre interior. El conocimiento moral se deduce siempre de los contenidos de la conciencia: «Al escucharla, dice Brentano en la nota 41 —bebemos en la fuente misma»²².

El sentimiento de agrado correcto permite afirmar: 1) que el objeto existe; y 2) que es bueno. El conocimiento moral califica al objeto que, una vez se ha afirmado que es bueno, se afirma que es digno de ser amado.

Brentano cree haber rebatido el subjetivismo porque no es cualquier clase de agrado el que nos hace exclamar que el objeto es bueno, puesto que en este caso la causa de la bondad del objeto seríamos nosotros, nuestro agrado. En efecto, el objeto es bueno, pero Brentano, considera imposible la 'percepción' de la bondad del objeto, percepción que le llevaría a afirmar un conocimiento moral previo al sentimiento de amor/odio, que es el verdadero origen del conocimiento moral.

²² Ibid., p. 86.

En consecuencia, el conocimiento moral no se sitúa en la relación sujeto-objeto, sino en la de sujeto-objeto-representado, por la vía de la aceptación o rechazo que el objeto hace surgir en el sujeto. Lo cierto es que la presencia del objeto representado en la conciencia no deja indiferente al sujeto, más bien, lo mueve a un agrado/desagrado que, cuando es correcto, da a conocer que ese objeto es bueno/malo. Se califica, por tanto, el objeto de 'bueno' o 'malo' por los sentimientos correctos que se encuentran en el sujeto. A partir de ahí, el sujeto, traspasando ya los límites de la conciencia intencional, dice del objeto que es bueno, y desde el mismo objeto, que es digno de ser amado.

Puede esquematizarse en los siguientes pasos:

1. Representación del objeto.
2. Sentimiento de amor correcto.
3. Conocimiento moral del objeto como bueno.
4. El objeto es bueno.
5. El objeto es digno de ser amado.
6. El objeto es amable.

El origen del conocimiento moral es para Brentano el sentimiento (correcto) que, sin ser una facultad de conocer, hace posible que el objeto sea conocido como bueno. El objeto, en tanto que representado, despierta un sentimiento de amor/odio que sirve para calificarlo como 'bueno' o como 'malo'. El objeto, que en sí mismo no posee especificación, es llamado 'bueno' o 'malo' desde el sentimiento.

La tentación de pasar de esta tesis a otra que afirmara que el objeto es bueno en sí mismo, y que por eso ha cau-

sado en nosotros ese sentimiento, pese a ser una tentación grande, ha de ser evitada.

En un texto —citado por J.M. Palacios—, Brentano reprocha a O. Kraus (1872-1942) su pretensión de adecuar el sentimiento a la bondad del objeto:

«Y es preciso explicarse asimismo de modo enteramente análogo en relación con lo ‘correcto’ en el campo de la actividad sentimental; yo nunca he enseñado otra cosa sino que, por referencia a experiencias de un amor y preferencia caracterizados como correctos, se puede poner en claro el sentido de la palabra ‘correcto’ en el campo del sentimiento. Qué es lo que usted pretende ganar en esto con su fe en la existencia de lo bueno, con lo que el sentimiento habría de encontrarse en una *adaequatio*, es para mí cosa incomprendible. ¿Cree usted realmente que eso se hallaría presente a la percepción, como lo está la actividad psíquica sentimental, y que así, mediante la comparación de lo percibido fuera de nosotros y lo percibido en nosotros, conoceríamos la adecuación de lo uno con lo otro y, por consiguiente, la corrección de nuestra actividad sentimental? Tendría que pensar que la mera proposición de semejante cuestión sería suficiente para que a cualquiera pudiera saltarle a los ojos la imposibilidad de su respuesta afirmativa»²³.

A pesar de esta negativa, Brentano afirma que el objeto es ‘digno de ser amado’. El sentimiento que ha dado origen al conocimiento moral, nos permite saber que el

²³ *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2. Aufl. Bd I (Leipzig, 1924).

objeto es bueno y decir que es digno de ser amado, pero la razón de su amabilidad se halla en el sujeto, en un sujeto universal. Conocemos que un objeto es bueno por el sentimiento que tenemos a partir de su representación, y es bueno porque tenemos un sentimiento correcto hacia él. Así, las cosas actúan en nosotros provocándonos estados emocionales. El bien no está ni en el acto ni en el objeto, sino en la relación afectiva. Brentano afirma la bondad del objeto por los efectos que tiene sobre el sentimiento su representación en la conciencia.

El sentimiento de amor/odio permite calificar de bueno/malo el objeto en tanto que si lo 'bueno' es 'lo digno de ser amado', si yo amo, estoy enunciando con mi amor la dignidad de lo amado. La seguridad de mi acierto radica en la evidencia interna de que este amor es correcto: «El bien y el mal morales entran en el reino de la actividad psíquica cuando el amor y el odio se asocian en los fenómenos representativos»²⁴.

La evidencia interna (*inner perception*²⁵) que nos revela la verdad o la falsedad de un juicio nos garantiza también la corrección de un sentimiento.

Esta sensación que va del sentimiento al objeto representado, y de éste al objeto (externo) no es lícita en sentido contrario: no cabe afirmar la bondad del objeto como justificación del amor que despierta en el sujeto. El amor nace porque el objeto es 'digno de'²⁶. Luego, el sen-

²⁴ *Psicología*, p. 140.

²⁵ CHISHOLM, K.M., Op. cit., p. 402.

²⁶ Brentano rechaza la '*Weak Evaluation*', expresión de Ch. TAYLOR según la cual para que algo sea bueno es suficiente con que sea deseado. Vid. M. BARON, *Varieties of Ethics of Duty*; *American Philosophical Quarterly*, 22 (1985) 1, p. 49.

timiento da testimonio de la bondad del objeto y es este sentimiento el que constituye, y no el objeto, el origen del conocimiento moral, considerando, pero, que:

1. El objeto no causa los sentimientos aunque éstos nazcan de su representación.
2. Que no todo objeto despierta los sentimientos correctos.

De acuerdo con la tesis de Brentano, podemos otorgar a un objeto la capacidad de despertar en un sujeto —a través de su representación— un sentimiento que constituye la base de su calificación moral.

M. Scheler (1874-1928)

A través de su ética, Scheler se propone —contra Kant— introducir de nuevo el mundo de lo material en la moralidad, pero sin hacerlo depender de la subjetividad de la experiencia. Si Scheler piensa que la única vía practicable entre el formalismo y la ética empírica es la afirmación de un *a priori* material es porque ha aceptado de Kant que la ética de los bienes y de los fines contradice la esencia de la moralidad²⁷:

«Toda ética que parta de la pregunta: ¿cuál es el bien más alto?, o ¿cuál es el último fin de las aspira-

²⁷ Vid. LINARES HERRERA, A., *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, Madrid, Instituto 'Luís Vives' de Filosofía, 1949, p. 134.

ciones de la voluntad?, la tengo como refutada de una vez para siempre por KANT»²⁸.

La ética axiológica permite hablar de valores materiales cuya captación resta independiente del conocimiento del ser. Con esta posición, Scheler sitúa el valor fuera del ser y afirma su asimilación por la vía intuitiva. Scheler otorga a los valores una esencia ideal y N. Hartmann (1882-1950) extrae de esta tesis la lógica y quizá más coherente consecuencia de que los valores tienen el modo de ser de las ideas platónicas²⁹. Ni lo *apriórico* es necesariamente formal, ni lo material necesariamente empírico. Puede afirmarse un *a priori* material que deje la vía kantiana, sin retomar la ya superada vía teleológica. Al mismo tiempo, se afirma una forma de conocimiento que no es ni racional ni sensible, sino emocional. Los valores son intuitos por el percibir sentimental.

La relación valor-objeto y la relación valor-sujeto

Cuando se trata de mostrar la relación que mantienen los valores con los objetos, Scheler afirma con rotundidad la independencia de la relación valor-objeto, una independencia que niega al menos la conexión fáctica entre ambos. Los valores no son propiedades de los objetos al modo como lo son sus cualidades primarias o secundarias. En este sentido es, pues, imposible encontrar los va-

²⁸ Scheler, M., *Ética*, I, Observación preliminar, p. 31. Citaremos la traducción de H. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

²⁹ *Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949^o, p. 109.

lores en los objetos a través de un análisis que tenga como finalidad la de 'aislar' el valor en el todo percibido.

Scheler niega que podamos afirmar que las cosas son buenas o agradables basándonos en sus propiedades:

«(...) los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos *bienes* (...) *valores* como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres (...) Lo mismo puede decirse también de los valores que pertenecen a la esfera ética. El que un hombre o una acción sean 'distinguidos' o 'vulgares', 'valerosos' o 'cobardes', 'puros' o 'culpables', 'buenos' o 'malos', no se nos confirma por notas constantes, ínsitas en esas cosas y acaecimientos, y que podamos señalar; ni *consiste* en tales notas»³⁰.

La prueba más evidente de que los valores no son propiedades o cualidades de las cosas es que tenemos acceso a su conocimiento (de los valores) sin necesidad de representaciones. Scheler rechaza por igual tanto la inducción de los valores a partir del conocimiento de las cualidades de los objetos (lo que supondría encontrar los valores *en* los objetos), como la coincidencia entre estas cualidades y los valores (si se pretendiera que las cualidades de los objetos dan pie a derivar de ellas los valores).

³⁰ Ibid., Tomo I, 1ª parte, Sect. I, Cap. 1, p. 39-41.

Si los valores no son propiedades que se hallen en las cosas, cabría suponer que hay en las cosas alguna posibilidad en forma de fuerza, disposición o capacidad que permitiera, de algún modo, estimular al sujeto para llegar a los valores. Si este fuera el caso, se negaría que el valor fuese una propiedad real, pero se mantendría cierto fundamento *in re* que daría lugar al conocimiento de los valores. Scheler rechaza también esta posibilidad. En el caso de que esto fuera así, dice Scheler, estaríamos basando todo juicio de valor en la experiencia, porque el juicio dependería del efecto de las cosas en el sujeto. Además, si se admitiera esta hipótesis, no cabría explicar la diferencia entre valores superiores y valores inferiores a no ser que se mantuviera que esas fuerzas o capacidades que están en las cosas varían en su grado de intensidad, y que la distinción entre valores inferiores y valores superiores es puesta por el sujeto según sea la intensidad con que es afectado por la fuerza o capacidad del objeto.

En su conclusión, Scheler independiza el ser de los valores de los objetos —sus depositarios— por diversas razones:

1) Existen casos en los que se nos dan los valores antes de dárse nos los depositarios de ese valor. Así, por ejemplo, cuando alguien me es simpático y no puedo decir por qué.

2) La experiencia nos demuestra que podemos aprehender valores sin la presencia de sus depositarios.

3) El depositario del valor puede fluctuar o ser poco claro para el sujeto, sin que fluctúe el valor, que se muestra de forma clara.

4) Hay valores que se esfuman a medida que analizamos sus depositarios.

Si se mantiene que el valor depende, en alguna medida, del objeto, es imposible explicar su presencia cuando es poco clara la presencia del objeto, o bien cuando no podemos determinar el origen del valor aun cuando esté presente el objeto. El ser de los valores, por tanto, nunca puede inducirse partiendo del ser real de la experiencia, porque «sus cualidades y conexiones son independientes de ese ser real»³¹.

Los valores no son tampoco condición de la experiencia al modo como lo son las formas *a priori* de Kant que se sintetizan con el objeto; la intuición, tal y como la entiende Scheler, no construye ni constituye, simplemente capta lo que se le da³².

El lazo de unión entre objeto y valor es el hecho de que éste se convierta en 'mensajero' de la esencia del objeto. Sin embargo, la evidencia del valor no tiene que presuponer, como ya se ha dicho, la evidencia del objeto: «(...) el *matiz valioso* de un objeto (...) es lo más *primario* que nos llega de aquel objeto»³³.

Independizada la esencia del valor del objeto, Scheler define los valores como cualidades (no formas de la razón), esencias ideales, realidades autónomas independientes. No son relaciones, pero son el fundamento de relaciones. Los valores son cualidades que poseen un contenido material no inducido de la experiencia de la que son, por tanto, independientes. Los valores no son meras formas de la razón pues siendo *a priori*, son materiales.

³¹ Ibid., Tomo I, 1ª parte, Secc. 2, p. 80.

³² RÁBADE, S., *Estructura del conocer humano*; Madrid, G. del Toro, 1969, p. 143.

³³ Ibid., Tomo I, Secc. 1, Cap. 1, p. 45-46.

Otra de las posibilidades que se presenta a la hora de determinar la naturaleza del valor es la de hacerlo dependiente del sujeto, es decir, la de definir su ser como subjetivo. Si esto fuera así, el valor sería relativo al sujeto y quedaría esencialmente expuesto a las mismas variaciones que éste. Sin embargo, para Scheler, los valores se distinguen claramente de los estados de sentimiento del sujeto, y de este modo, aunque los sentimientos varíen, el valor no cambia. El valor 'amistad', pongamos por caso, no se ve afectado, dice Scheler, aunque mi amigo me traicione y, en consecuencia, yo tenga que cambiar mis sentimientos hacia él. Los valores no son, por tanto, algo puramente subjetivo pues de lo contrario quedarían afectados por las variaciones sentimentales de los sujetos, aunque tengan de subjetivo el hecho de ser descubiertos por el sujeto. Los valores no son tampoco fenómenos de conciencia, aunque como esencias objetivas que son se hagan presentes en la conciencia a través del percibir sentimental.

Ser-Bien-Valor

Scheler establece entre estos tres términos una relación de dependencia, sin que esta dependencia se afirme por la vía de la causalidad ni por la vía de la inherencia.

Las cosas existen en lo que son, sin ser por ello ni valores ni bienes. La determinación de algo como bueno no depende de su ser, sino de su 'participación' en el valor. Una cosa es un bien en la medida en que participa de un valor. Por eso el bien es definido como «una cualidad valiosa»: «En los bienes es donde únicamente los valores

tórnanse *reales*»³⁴. El bien tiende un puente entre el ser de las cosas y el valor de forma que, para Scheler, 'bueno' no es una propiedad definible³⁵ conceptualmente «por notas reales, señalables y pertenecientes a la esfera de la representación»³⁶ porque 'bueno' indica sólo la participación del ser de la cosa en el valor:

«(...) Los bienes no están fundados sobre las cosas, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa, para poder ser 'bien'. Al contrario, representa el bien una unidad 'cósica' de cualidades valiosas o de contenidos valiosos, que se halla fundada en un determinado valor básico. La *cosidad*, mas no 'la cosa' es lo presente en el bien»³⁷.

El bien es independiente del objeto, no se refiere a él sino al conjunto de contenidos valiosos fundados en un valor básico; por eso, hablar de un bien es hablar de un depositario de valor. 'Bueno' y 'malo' no son conceptos que se aplican a los actos según hayan sido realizados por deber, ni califican tampoco fines que la voluntad se proponga. 'Bueno' y 'malo' son valores que existen con independencia de todo acto y de toda voluntad.

³⁴ Ibid., Tomo I, 1ª parte, Sec. I, Cap. I, p. 49.

³⁵ En el Prólogo a la segunda edición de la *Ética* (1921), Scheler nombra a Moore como uno de los autores que en Inglaterra «ha defendido una concepción parecida en muchos puntos acerca del problema de los valores» (p. 14). Nótese de qué manera, en lo tocante a la definición de 'bueno', está el autor inglés en deuda con Scheler: Vid. *Principia Ethica*, Prefacio.

³⁶ *Ética*, Tomo I, 1ª parte, Sec. I, Cap. I, p. 41.

³⁷ Ibid., Tomo I, 1ª parte, Sect. 1, cap. 1, p. 48.

El percibir sentimental

Antes de aclarar la forma de acceder al mundo de los valores, Scheler descarta las vías por las que es imposible este acceso:

1) «La captación de los contenidos objetivos —afirma Scheler— no es la condición bajo la cual nos son dados los valores», razón esta misma por la que se negó que los valores residieran como tales en los objetos. Aunque en el proceso de captación se dé todo en un bloque unitario, el posterior análisis revela la procedencia *apriorística* —por tanto no dada con el objeto— de los valores.

2) La aprehensión de los valores es también independiente de las tendencias o contratendencias que nos llevan a buscarlos. El descubrimiento de los valores no se hace a través de lo que resulta positiva o negativamente valioso. Existe un engaño frecuente, dice Scheler, que consiste en tomar por valioso (positivamente) algo que nos es dado en una tendencia y por valioso (negativamente) lo que nos es dado en una contratendencia. De ahí que se tienda a sobrestimar los valores dados en una tendencia, y a subestimar los que sabemos que no podemos apetecer.

3) El conocimiento moral no proviene ni de los actos y funciones de percibir ni de los actos y funciones de pensar.

4) Los valores no son consecuencia del querer, más bien al contrario, lo que pone en movimiento la volición es la percepción sentimental de lo valioso del objeto.

5) Finalmente, el valor no es algo añadido que se sume a lo dado.

No puede decirse que las vivencias nos sean dadas como objetos desprovistos de valor, y que, después, por un mero acto, que vendría a ser una nueva vivencia, se las encuentre valiosas. Por eso, analizar los hechos psíquicos considerándolos carentes de valor es escamotear lo que se halla primitivamente dado, porque en las vivencias psíquicas los valores están dados en sí mismos: «(...) cada vivencia tiene en sí misma su matiz de valor intuitiva e inmediatamente dado en su 'percepción sentimental'»³⁸.

Scheler explica el proceso del conocimiento moral a través de diferentes grados emotivos: el percibir sentimental, la intuición, el preferir y los actos de amor y odio.

El primer conocimiento que el sujeto tiene de los valores lo tiene a través del 'percibir sentimental: «Los valores nos son dados primeramente en el percibir sentimental»³⁹. En el percibir sentimental, que no está unido al objeto ni de una forma inmediata ni a través de una representación, se siente inmediatamente algo, una determinada cualidad de valor, porque el hombre tiene la capacidad de descubrir en las cosas su valor y su importancia.

Los afectos son el resultado de la percepción sentimental. Este dominio pertenece por entero al sentimiento, pues los valores no pueden ser captados por la razón:

«(...) hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente *inaccesibles* a la 'razón'; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta objetos efectivos y el orden eterno que

³⁸ Ibid., Tomo I, 2ª parte, Secc. 4, Cap. 1, p. 257.

³⁹ Ibid., Tomo I, 1ª parte, Sec. 1, Cap. 3, p. 66.

existe entre ellos, a saber: los valores y el orden jerárquico de éstos»⁴⁰.

El acceso a los valores sólo es posible a través del sentimiento que nos descubre el objeto en su aspecto de objeto valioso: «En el curso del percibir sentimental ‘ábrenos’ el mundo de los objetos, más sólo por su lado valioso»⁴¹. Sólo tenemos acceso a los valores por medio de los actos afectivos intencionales. El conocimiento obtenido a través de los actos afectivos intencionales es lo suficientemente claro, y no necesita de una ulterior revisión o puesta en claro por la razón⁴².

El conocimiento moral no presupone la actividad de la razón ni como facultad de conocimiento ni como facultad correctiva del sentimiento. Ni siquiera el *a priori* material del que habla Scheler puede confundirse con la función sintética de la razón:

«Es imposible el ensayo de comprender bajo el *a priori* una función o fuerza descubierta a base de una observación interna o externa y cuyo efecto habría de encontrarse luego en el contenido de la experiencia. Tan solo la suposición, totalmente mitológica de que lo dado es un caos de sensaciones que

⁴⁰ Ibid., Tomo II, Sec. 5, Cap. 1, p. 26.

⁴¹ Ibid., p. 31.

Sin embargo, aunque sea propio de los valores el ser dados a través del percibir sentimental, esto no implica que existan únicamente en la medida en que son o puedan ser sentidos.

⁴² Que el conocimiento que el sentimiento nos brinda sea suficiente para tomar decisiones morales ha sido puesto en duda por autores como S. STRASSER y K. WOJTYLA. Vid. P.H. SPADER: *The Primacy of the Heart: Scheler's Challenge to Phenomenology*; *Philosophy Today*, 29 (1985) 3/4, p. 224 ss.

ha de ser informado por fuerzas y funciones sintetizadoras conduce a tan extrañas conclusiones»⁴³.

Una vez dado el valor, por un nuevo acto de reflexión se nos vuelve objetivo el 'percibir sentimental de' que nos permite tornar hacia lo que sentimos cuando el valor está ya dado objetivamente. Así, el sentir tiene como objeto el percibir sentimental en el que se da el valor. En el percibir sentimental se intuye⁴⁴ la esencia del valor que prescinde de cualquier realidad objetiva que encarne esa esencia.

Los actos de amor/odio son actos espontáneos (no cognitivos) que abren al sujeto a la posibilidad de conocer los valores. El acto de amor pone al sujeto en disposición de descubrir valores, (existentes ya antes de su descubrimiento) que antes no percibía. En este sentido, el acto de amor es el descubridor del valor⁴⁵, es una guía hacia el valor, que no sigue al percibir sentimental y al preferir, sino que les precede. Los valores se dan con anterioridad a los sentimientos que producen los objetos, y son su fundamento. Independientes como son de toda experiencia, los valores la iluminan moralmente, porque comprendemos que algo es bueno o malo precisamente porque no inducimos de esa experiencia que ese algo es bueno o malo, sino que le aplicamos esa valoración cuya intuición es previa a la experiencia.

La preferencia es un acto de conocimiento mediante el cual se capta que un valor es superior a otro. 'Preferir'

⁴³ *Ética*, Tomo I, 1ª parte, Sec. 2, Cap. 1, p. 88.

⁴⁴ *Ibid.*, Tomo I, 2ª parte, Cap. 1, p. 256-257: «(...) (teniendo 'intuición' el sentido de *todo* modo cómo algo está dado inmediatamente)».

⁴⁵ «Love is the 'discoverer' of values for it gives direction to intentional acts of 'preferring' and 'placing-after': T. OWENS, Scheler's Emotive Ethics; *Philosophy Today*, 12 (1968) 1/4, p. 8.

no es 'elegir' puesto que la elección supone ya la preferencia: «El preferir (...) se realiza sin ningún tender, elegir ni querer»⁴⁶. En el mismo acto de preferir se da la superioridad de un valor, pero no antes. Por otra parte, al valor no se le atribuye esa superioridad por el acto de preferencia, sino por su propia esencia. Por eso, la jerarquía de los valores es invariable, aunque las 'reglas de preferencia' hayan variado a lo largo de la Historia:

«El sitio propio de todo lo *a priori* valioso (y también de lo moral) es el conocimiento del valor o —respectivamente— la *intuición del valor* que se ciementa en el percibir sentimental, preferir y, en último término, en el amar y el odiar, así como el conocimiento de las conexiones que existen entre los valores, entre su ser 'altos' y 'bajos', es decir, el *conocimiento moral*. Este conocimiento se efectúa, pues, mediante funciones y actos específicos que son *toto coelo* distintos del percibir y del pensar, y que constituyen el único acceso posible al mundo de los valores. Los valores y sus jerarquías no se manifiestan a través de la *percepción* íntima o la observación (...) sino en un intercambio vivo y sentimental con el *universo* (...) en el amar y el odiar mismos, es decir, en la trayectoria de la *ejecución* de los actos intencionales. Y el contenido apriórico reside en lo que de este modo es dado»⁴⁷.

En el dominio de lo práctico, los bienes son lo primeramente dado, y a través de ellos son dados los valores. Sólo en tercer lugar nos es dado el estado sentimental de

⁴⁶ *Ética*, Tomo I, 1ª parte, Sec. 2, Cap. 2, p. 130.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 106.

placer/dolor que atribuimos al efecto que tienen los bienes en nosotros. El *acto de amor* posibilita el *percibir sentimental* en el cual se *intuye* la esencia del valor. Esta intuición permite el *acto de preferir*.

Scheler critica la dualidad razón-sensibilidad de Kant que deja de lado lo que el autor llama 'apriorismo de lo emocional', imposible para Kant, porque para este autor todo lo *apriórico* es racional. La 'ética emocional' no está necesariamente basada en la experiencia, aunque sea emocional:

«El percibir sentimental, el preferir, el amar, el odiar del espíritu tienen su propio contenido *a priori*, que es tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes del pensamiento»⁴⁸.

Según Scheler, uno de los errores de Kant es haber considerado que lo dado, tanto en el caso de las llamadas 'sensaciones' como en el de los 'impulsos' o 'inclinaciones' es caótico, se presenta como un caos. Este planteamiento demuestra la desconfianza kantiana con respecto al desorden de la naturaleza y con respecto al hombre, caos que es necesario 'ordenar' o 'formar'⁴⁹. El supuesto

⁴⁸ Ibid., p. 103.

⁴⁹ Scheler culpa a Kant de haber admitido acriticamente esta visión de la naturaleza que es tal como la presentan Hume y el pensamiento inglés: «(...) la *naturaleza* de HUME *necesitaba* una *razón* kantiana para existir; y el *hombre* de HOBBS *necesitaba* la *razón práctica* de KANT, si es que ambos debían acercarse a los hechos de la experiencia natural. Pero sin esta suposición fundamentalmente errónea de una *naturaleza tipo* HUME y de un *hombre tipo* HOBBS, no se precisaba de aquella hipótesis; ni tampoco, por su puesto, aquella interpretación del *a priori* como 'ley funcional' de las actividades organizadoras». Ibid., p. 104.

de Kant ha dado lugar a que se haya construido una «ética absoluta y apriórica y después racional» o bien una 'ética relativa, empírica y emocional', sin intentar una 'ética absoluta, apriórica y emocional'⁵⁰. Para Scheler lo emocional es *a priori* porque está dado en algún momento antes de los posibles objetos de la imagen:

«De aquí que si nos referimos en el 'percibir sentimental de 'algo' al 'algo' de los posibles objetos *de la imagen*, podemos y debemos afirmar que los valores de estos objetos de la *imagen* son *pre-sentidos*, quiere decirse que, según las leyes de su origen, esos valores están ya dados en un momento del proceso en que *aún no* están dados los objetos de la imagen»⁵¹.

Scheler rechaza el modo kantiano de pensar lo material, lo afectivo, al tiempo que acepta la existencia de lo *apriórico*. Con ambos elementos Scheler elabora una teoría de lo *apriórico* emocional que le permite introducir lo afectivo en lo ético y conservar la universalidad. No obstante, lo que en este planteamiento se resiente es la explicación ontológica y gnoseológica del valor.

Recapitulación

Brentano y Scheler inician un intento de retorno a las cosas mismas. Sin embargo, la forma en que conciben el objeto es siempre en tanto que representado en la con-

⁵⁰ Ibid., Tomo II, Sec. 5, Cap. 1, p. 25.

⁵¹ Ibid., Tomo I, 2ª parte, Sec. 4, Cap. 1, p. 261.

ciencia, es decir, es el objeto en el acto de conocer, pero nunca en sí mismo. En razón de este presupuesto, la conciencia se convierte en la facultad donde nace el conocimiento moral cuyo origen hay que buscarlo en la apercepción de un sentimiento de amor/odio que se desprende de la presencia del objeto en la conciencia.

De este modo, el conocimiento moral es un fenómeno de la conciencia que es donde se *revela* el valor. En Brentano la clase de amor que determina el objeto representado es lo decisivo para considerarlo bueno. Para Scheler, son los actos de amor/odio los que abren al sujeto al mundo de los valores.

La razón es para los dos autores una facultad auxiliar, secundaria, porque la especie de conocimiento que genera no tiene aplicación en el ámbito moral. Aunque para Brentano el fenómeno psíquico del Juicio preceda necesariamente al fenómeno psíquico de las Emociones, lo que uno y otro nos revelan es distinto y pertenece a facultades diferentes.

También para Scheler el percibir sentimental que intuye los valores es una facultad distinta de la razón, que es inválida en el terreno de la moralidad.

Otra de las características que une a los dos autores estudiados es la afirmación de la intuición como vía de acceso al conocimiento moral. La intuición directa, inmediata, interna de la bondad del objeto o de los valores da paso a la certeza moral.

A pesar de estas coincidencias, Brentano no habla de valores, sino de objetos buenos, aunque esa bondad no sea ninguna característica que pertenezca al objeto. El objeto, en tanto que digno de ser amado despierta en la conciencia un sentimiento de amor correcto que nos conduce a considerarlo bueno.

Para Scheler, por el contrario, los valores —esencias ideales— son captados con independencia de los objetos. Scheler da un paso que quizá Brentano prepara pero que no realiza. Si bien Brentano no hace de la bondad una característica del ser, tampoco concibe la bondad como una esencia separada de él y del sujeto que la capta. Según este autor, sin la presencia del objeto en la conciencia no podría originarse el amor correcto que nace en el sujeto hacia lo representado.

En Scheler, en cambio, la intuición del valor puede darse con independencia del conocimiento del ser. Scheler exagera una escisión que empieza con Brentano y aunque la dualidad ser-valor está germinalmente en este autor, sólo con Scheler queda decididamente afirmada.

4. El conocimiento moral *via syndéresis*

En la exposición de este tercer y último apartado trataremos el tema del conocimiento moral a través de la *syndéresis*, término que aparece por vez primera en el comentario de San Jerónimo (347-420) a la visión de Ezequiel¹ (627-570), y que da pie a una serie de controversias que concluyen en el s. XIII con la delimitación del concepto de ‘*syndéresis*’.

En nuestra exposición dejaremos de lado las diversas interpretaciones a que dio lugar el texto de San Jerónimo² para centrar la atención en la importancia de la *syndéresis* en el proceso de conocimiento moral según las más elaboradas teorías sobre este concepto.

Los supuestos con que operan los autores que mantienen que el conocimiento moral se origina en la *syndéresis* son dos:

¹ *Commentarium in Ezechielem*, L. I, cap. 1 (P.L. 25, 22): «La mayoría, junto con Platón, refieren la parte racional del alma y la irascible y la concupiscible que aquél llama *logikòn* y *thymikòn* y *epithymetikòn* al hombre, al león y al cordero. (...) y disponen una cuarta que está por encima y fuera de estas tres, que los griegos llamaron *syntéresin* ...»

² El recorrido histórico de estas interpretaciones se halla magníficamente expuesto por O. LOTTIN en su obra *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*; Louvain, J. Duculot, 1948, T. II première partie, Cap. IV.

1. Un supuesto antiescético: El entendimiento, tanto en su función especulativa como en su función práctica, puede llegar al conocimiento de la verdad —especulativa y práctica— porque como facultad posee los atributos suficientes para alcanzarla si ejecuta adecuadamente la función que le es propia. Este antiescepticismo se mantiene tanto en el terreno especulativo como en el práctico, de modo que puede afirmarse que la ciencia es tan posible como el conocimiento moral, aunque posean distinto método y la certeza de sus conclusiones sea diferente³.

2. El conocimiento práctico es el resultado de confrontar un sujeto —entendimiento práctico— con un objeto que es, en sí mismo, ontológicamente, bueno. Luego, la función del conocer se aplica al objeto cuya bondad es *resaltada* en el proceso del conocer. Lo conocido es conocido en lo que es, por tanto, en su ser relativamente bueno. La volición parte de este primer acto de conocimiento en el cual el objeto se muestra. Por tanto, el objeto no es creado por el acto volitivo del sujeto. De este punto de partida se deduce que el conocimiento moral resulta de la actividad del entendimiento práctico completado, como veremos a continuación, por el hábito natural de la *syndéresis*.

El contenido de la *syndéresis*

La tradición que arranca de Aristóteles (384-322) distingue en el entendimiento dos funciones⁴, una especula-

³ *Ética a Nicómaco*, IX, 2, 1165a 12-13.

⁴ *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1103a 1-5; *Política* IV, 14, 1333a 16-29.

Para diferentes interpretaciones acerca de estas dos funciones: Vid. BELMANS, Th., Le 'jugement prudentiel' chez Saint Thomas; *Revue Thomiste*, 91(1991), p. 417-418.

tiva (*Theoretikós*) y otra práctica (*Praktikós*). Estas dos funciones se distinguen atendiendo a su objetivo, es decir, a la finalidad que el entendimiento persigue cuando investiga. Así, aunque las dos funciones del entendimiento tengan como fin conocer la verdad de lo que se inquiere, el objetivo de la función especulativa del entendimiento no va más allá de considerar la verdad en sí misma, sin ninguna otra intención ulterior. En su función práctica, en cambio, el entendimiento se propone llegar a conocer la verdad, pero para su puesta en práctica. En este caso, pues, el interés por la verdad es, en realidad, un interés instado por la praxis. Por eso dice Aristóteles en *De Anima* III, 433a 14 que las dos funciones del entendimiento difieren en el fin.

San Alberto Magno (1206-1280) fue uno de los primeros autores de la Edad Media en relacionar la *syndéresis* con el entendimiento práctico. A diferencia de otros autores como, por ejemplo, San Basilio (330-379) y de San Jerónimo, San Alberto Magno define la *syndéresis*⁵ como un hábito de la razón práctica gracias al cual podemos discernir el bien del mal:

«Sin prejuicio digo que la *syndéresis* es una fuerza especial del alma, en la que, según Agustín, han sido determinados los universales del derecho. Así como en lo especulativo están los principios y dignidades, que el hombre no aprende, sino que se encuentran naturalmente en él y es ayudado por

⁵ Para la etimología del término '*syndéresis*', vid. GARCÍA JUNCEDA, J.A., *La syndéresis en el pensamiento de Santo Tomás; Augustinus*, 6(1961), p. 433-434.

ellos en la especulación de la verdad; también por lo que se refiere a lo operable existen algunas (leyes) universales que dirigen en la acción a través de las cuales el entendimiento práctico es ayudado a discernir lo indecente y lo honesto en las costumbres, que el hombre no aprende, sino que, según Jerónimo, es la ley natural escrita en el espíritu humano»⁶.

En el texto se establece un paralelismo entre los primeros principios del entendimiento especulativo y los primeros principios del práctico. Ambos principios son connaturales y partiendo de ellos puede distinguirse lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo. El conocimiento de los primeros principios de la razón práctica se da a través del conocimiento sensible, aunque, una vez descubiertos, sean evidentes por sí mismos. Por eso dice Santo Tomás (1225-1274) que son *quodammodo* innatos, innatos de alguna manera, aunque sin la experiencia no llegarían a descubrirse. Los primeros principios del entendimiento práctico no derivan de la experiencia, pero tampoco se nos mostrarían sin ella. La experiencia cotidiana, la que cada persona va adquiriendo con el simple vivir, es la materia a través de la que se dan los primeros principios morales⁷.

⁶ *Summa de creaturis*, II, a. 1.

⁷ Algo parecido sucede con el autoconocimiento. Cada uno se va conociendo a medida que transcurre su vida, y cada experiencia por la que pasamos nos ofrece información sobre nosotros mismos. Vemos cómo somos en la medida en la que actuamos y respondemos a las actuaciones de los demás. Leemos en nosotros a través de la actividad que desplegamos. Nuestra experiencia viene a ser es el espejo donde aprendemos a mirarnos para ver como somos.

El realismo filosófico defiende que cada facultad está capacitada para 'hacerse' con el objeto que le es propio y que es el que puede desencadenar su actividad: el ser (la realidad) en el caso del entendimiento y las cosas sensibles en el caso de los sentidos constituyen los objetos propios de la facultad intelectiva y de la facultad de la sensibilidad. La adecuación entre la facultad y su objeto es lo que determina que pueda hablarse de 'verdad' o 'falsedad', según lo que la facultad aprecie en lo que es su objeto propio. El objeto despierta la actividad de la facultad, la pone en movimiento, y la facultad 'acoge' al objeto. El resultado es un juicio por el que se calibra si el conocimiento alcanzado por la facultad es verdadero o falso. Y sea como fuere el juicio, el objeto, fuera del sujeto, sigue existiendo allí, simplemente es. La mirada racional del hombre sobre la realidad la descubre, pone de manifiesto y resalta la esencia de las cosas en un encuentro de éstas con el hombre en su faceta de 'hombre conocedor'. Pero después, o al mismo tiempo del interés por las cosas del 'hombre conocedor', y justamente por el resultado obtenido, el conocimiento, el hombre puede pasar a una relación más próxima con las cosas que pierden el estatus de 'objetos conocidos' para adquirir el de 'objetos deseados'. En esta segunda relación del hombre con las cosas su implicación es mayor porque el hombre 'expone' su voluntad cuando expresa su deseo de posesión. Aunque el ser de las cosas, en sí mismo, sea objeto del entendimiento especulativo, en su aspecto 'atractivo', el ser de las cosas es objeto del entendimiento práctico. Aunque 'ser' y 'bien' se refieren en realidad a una misma cosa, en la mente humana son dos referencias separadas. A través del entendimiento práctico se abre una vía de acceso a la

realidad, que es la de lo deseable, lo adecuado a las tendencias humanas:

«Así como el ser es lo primero que cae *simpliciter* en la aprehensión, así el bien es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la operación: todo agente obra por un fin que tiene razón de bien. Por esto el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la razón del bien, que es, *El bien es lo que todos apetecen*»⁸.

Lo primero aprehendido por el entendimiento práctico es el bien (*bonum*), y puesto que el entendimiento práctico ordena su actividad a las acciones, Sto. Tomás recuerda que la razón de estas operaciones es siempre un fin que es aprehendido como bueno. En consecuencia, el primer principio en el que se funda la razón práctica es que el bien (ontológico) es aquello a que todas las cosas tienden, por ser el *bien*:

1. Lo primero aprehendido por el entendimiento práctico.
2. La razón de los fines de todos los actos de un agente.

El primer precepto de la ley natural nace de esta tendencia natural del hombre a actuar según fines que son considerados buenos. Y esos bienes son conocidos a través del entendimiento práctico: precisamente porque el bien es aprehendido por el entendimiento práctico⁹ y

⁸ STO. TOMÁS, S.Th., I-II, q. 94, a. 2

⁹ Según D. FLIPPEN el conocimiento del fin puede ser práctico; pero este autor no admite que sea completamente práctico. Natural Law and Natural Inclinations; *The New Scholasticism*, 60 (1986) 3, p. 284-316.

buscado por los hombres como fin de su actividad, se enuncia el primer principio en estos términos: «bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum»¹⁰. El bien que se ha conocido es lo que ha de ser deseado como fin de los actos, y el mal ha de ser evitado. El enunciado incluye el conocimiento del bien, el deseo y también la realización del mismo.

Al referirse a la *syndéresis*, Sto. Tomás dice que este hábito contiene:

1. Los primeros principios de la razón práctica:

«Y así como hay en el alma humana un hábito natural con el que se conoce los principios especulativos de la ciencia al que llamamos entendimiento de los principios, así hay en la misma un hábito natural de los primeros principios de lo operable, que son los principios naturales del derecho natural, hábito que ciertamente pertenece a la *syndéresis*»¹¹.

2. Los primeros preceptos de la ley natural:

«A lo primero hay, pues, que decir que todos estos preceptos de la ley natural, en cuanto se refieren

¹⁰ Según V. BOURQUE se trata de una regla imperativa cuyo enunciado es formal, no material, porque no incluye qué cosa es materialmente buena o mala. El principio de la *syndéresis*: Fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino; *Sapientia*, 35 (1980), p. 622.

También G. FASSÓ afirma: «Ahora bien, este principio “bonum faciendum, malum vitandum” es puramente formal». *Historia de la Filosofía del Derecho*; Madrid, Pirámide, 1982, Tomo I, p. 182.

Th. BELMANS se opone a la interpretación formal del primer principio: *L'immutabilité de la loi naturelle selon Saint Thomas d'Aquin*; *Revue Thomiste*, (1987), p. 23-44.

¹¹ *Q. D. De Veritate*, q. 16, a. 1.

a un primer precepto, tienen razón de ley natural única»¹².

La formulación del principio de la *syndéresis* depende estrechamente de (a) la afirmación del bien ontológico y de la posibilidad de su conocimiento por parte del entendimiento práctico, y (b) de la tendencia natural del hombre al bien (tendencia que se ejerce en diversos órdenes). A partir de este momento, la razón analiza las inclinaciones humanas a las que se refiere la ley natural tratando de ver su conveniencia.

La captación del bien por parte del entendimiento práctico constituye el comienzo del contenido de la *syndéresis*, pero todavía no pertenece a él. El primer principio de la *syndéresis* se fundamenta en la tendencia humana a procurarse bienes convertidos en los fines que hay que perseguir. Sobre este principio se fundan el resto de principios que forman el contenido de la *syndéresis*, contenido al que se ha llamado 'ley natural'¹³, y que, como tal, no se daría si no existiese en el hombre la inclinación a obtener las cosas que considera buenas para su persona. La *syndéresis* es la estructura de conocimiento, y la ley natural su contenido. La ley natural es lo descubierto por el hábito natural de la *syndéresis*:

«(...) se llama a la *syndéresis* ley de nuestro entendimiento, en tanto que es hábito que contiene

¹² S.Th. I-II, q. 94, a. 2, ad. 1.

¹³ 'Thomas still attributes to the habit of *synderesis* a foundational status in moral cognition'. C. BILLY, Aquinas on the Content of *Synderesis*; *Studia Moralia*, 29(1991), p. 81.

los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de las obras humanas»¹⁴.

En este texto se vinculan cuatro términos: entendimiento, *syndéresis*, ley natural y actos humanos. La facultad del entendimiento posee un hábito cuyo contenido es la ley natural que está referida directamente a los actos porque vienen a ser su forma o principio. La ley moral es el camino que se extiende entre lo que el hombre es y lo que el hombre ha de hacerse. Esto supone que Santo Tomás, como Aristóteles, defiende un modelo teleológico de ser humano, cuya excelencia (*areté*) está dada potencialmente en el ser inicial. Gracias a esa pre-existencia, la excelencia se presenta para el hombre como un 'deber ser'.

Razón¹⁵ y ley mantienen, según Sto. Tomás, una relación causal: es la razón la que formula la ley. La ley natural es «*constitutum per rationem*»¹⁶ porque es expresada por la razón. De ahí que sea la razón el principio de moralidad de los actos.

La *syndéresis* es un punto de referencia inamovible que sirve para juzgar/decidir sobre la conducta. Cuando la razón práctica se pregunta sobre lo que se ha de hacer

¹⁴ S.Th., I-II, q. 94, a. 1, ad. 2.

¹⁵ Según Sto. Tomás entendimiento (*intellectus*) y razón (*ratio*) son una misma facultad aunque entender y razonar sean actos diferentes. 'Entender' es aprehender directamente la verdad inteligible. 'Razonar', en cambio, es pasar de un conocimiento a otro siguiendo un proceso de investigación con el fin de conocer la verdad inteligible. Por consiguiente, el conocimiento de los primeros principios pertenece al hábito natural del entendimiento activo, pero su formulación es materia de la razón: S. Th. I, q. 79, a. 8.

¹⁶ S.Th., I-II, q. 94, a. 1.

remite a lo intuitivo por el hábito natural de la *syndéresis*. Sin embargo, es evidente que el conocimiento moral no puede consistir solamente en lo intuitivo por la *syndéresis*, como tampoco se podrían tomar decisiones morales sobre lo que es bueno hacer o evitar si de los propios actos se hubiera de inducir la regla con que se los ha de juzgar o la regla que ha de servir para decidir sobre ellos.

El conocimiento moral surge de la confrontación sujeto-objeto (situación, acto, carácter...), donde el sujeto parte de una inclinación natural que la *syndéresis* expresa y aplica a lo particular, al objeto. El conocimiento no puede prescindir del objeto; sin embargo, la bondad moral del objeto no podría ser considerada si no pudiera ser referido a unas leyes *quodammodo* innatas:

«Y en todos estos bienes que enumeré y otros mil que se pueden ver o imaginar, no podemos decir, si juzgamos según la verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea del bien, según el cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra»¹⁷.

Supongamos que el acercamiento sujeto-objeto se hiciese sin afirmar *ninguna estructura universal receptiva e inclinativa a la vez* por parte del sujeto, es decir, sin ninguna ley previa al objeto a la cual referirlo. En este caso, para que el juicio moral fuese posible, tendría que afirmarse una experiencia previa al juicio moral, —que sería necesariamente amor al—, y una experiencia posterior na-

¹⁷ San AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 3, 4. *Obras completas*, Trad. L. Arias, Madrid, BAC, 1968³, vol V.

cida de la primera, gracias a la cual podría formularse un juicio moral. Para los defensores del conocimiento moral cuyo origen es la *syndéresis* resulta imposible afirmar que sólo de la experiencia puedan inducirse leyes que sirvan para juzgar moralmente esa misma experiencia, porque si este fuera el caso, no habría juicio moral. La *syndéresis*, como afirma San Basilio, contiene los principios del juicio:

«(...) juicio natural del alma por el que separamos el mal del bien, que es la virtud del alma que tiene en sí misma naturalmente ínsitos e insertos los principios de juzgar»¹⁸.

La experiencia se relaciona con el conocimiento moral de una doble forma. *In media res* se descubren los principios de la *syndéresis*, se intuyen los principios de la *syndéresis* conociendo, viviendo, en relación abierta con la realidad. Los primeros principios no nacen *de* la experiencia, aunque tampoco son innatos, es decir, conocidos *ante-experientiam*, los primeros principios aparecen o se hacen evidentes *con* la experiencia. En medio del vivir, los principios van saliendo a la luz, nos damos cuenta de ellos.

La actividad práctica se desenvuelve en el terreno de lo contingente, de todo lo que puede ser según lo quiera la voluntad humana. El logro del fin presupone el conocimiento experto de las condiciones materiales que se requieren para hacerlo real, para conseguirlo. La experiencia de lo particular, de lo cotidiano, dispone al hombre para las acertadas decisiones de la prudencia.

¹⁸ Citado por San ALBERTO, *Summa de creaturis*, II, q. 71, 590.

El hombre llega a los primeros principios mediante la experiencia, y también a partir de ella conoce el medio en que se ejecutan sus decisiones morales¹⁹. La importancia que la experiencia tiene a la hora de tomar buenas decisiones morales es puesta de relieve por Aristóteles cuando considera al hombre joven (de carácter o de edad) —en virtud de su falta de experiencia— un mal oyente de la disciplina ética²⁰.

El silogismo moral: Los dos grados de conocimiento moral

El silogismo moral es la expresión del conocimiento moral en sus tres dimensiones, universal, particular y particular-imperativa. El silogismo es una estructura de tres premisas, de las cuales la primera o premisa mayor expresa el conocimiento obtenido a partir de la *syndéresis*, que es máximamente universal. La segunda premisa, o premisa menor, presenta el caso particular (la situación) ante la que ha de tomarse una decisión, dada a conocer por la tercera premisa, que enuncia, a modo de conclusión, lo que hay que hacer o hay que evitar en función de las dos premisas anteriores:

¹⁹ «Así pues, habiendo descubierto la razón el fin del hombre mediante una investigación sobre el mismo, podrá también descubrir las normas morales que le orientan hacia ese fin, y racional deberá ser también la decisión por cada acción concreta, es decir, deberá ser guiada por la prudencia identificada, por lo menos parcialmente (...) con la recta razón». A. JUNCOSA, Status epistemológico de la ciencia y de la ética; *Convivium*, 2ª época, (1990) 1, p. 143.

²⁰ *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1095a 2-6.

«Decimos que la conciencia es la conclusión de la razón práctica a partir de dos premisas (...) La mayor de ese silogismo es de la sindéresis, que inclina al bien por las razones universales de bien. La menor es de la razón, que aproxima el particular al universal. La conclusión lo es de la conciencia»²¹.

De las tres premisas que forman el silogismo sólo la conclusión liga la voluntad del agente moral, a través del mandato, a la realización de un acto. La premisa mayor es universal y existe como tal en el entendimiento práctico. Sin embargo, lo operable es siempre particular, por lo que se precisa de una acomodación —que realiza la razón— entre lo universal y lo particular, que se expresa en la premisa menor:

«(...) porque la ley natural se refiere a los mismos principios universales del derecho; la sindéresis al hábito de éstos (...) la conciencia se refiere, a modo de conclusión, a la aplicación de la ley natural a lo que hay que hacer»²².

El silogismo expresa los tres momentos del conocimiento moral:

1. El conocimiento del universal.
2. El conocimiento del particular y su relación con el universal.
3. El mandato de lo que se ha de hacer/evitar *hic et nunc*, aquí y ahora.

²¹ San ALBERTO MAGNO, Op. cit., q. 72, a. 1.

²² *Scriptum Super Libros Sententiarum*, II, d. 24, q. 2, a. 4.

En el silogismo moral entran en relación las tres funciones del entendimiento más propiamente morales: la *syndéresis*, la prudencia y la conciencia moral. Tanto la *syndéresis* como la prudencia son hábitos, aunque sea un hábito natural la primera, y un hábito adquirido de la razón, la segunda. El conocimiento que se obtiene a través de la *syndéresis* se materializa por medio de la prudencia, sin cuyo concurso no podría realizarse adecuadamente la deliberación que nos conduce a la elección del medio más adecuado para el fin que se desea. Del mismo modo, la prudencia presupone la *syndéresis*, que proporciona el conocimiento universal acerca de lo que es bueno para la naturaleza humana.

A la *syndéresis* pertenece el conocimiento directo de los principios, y a la prudencia el conocimiento no intuitivo de los elementos del razonamiento moral que son necesarios para la virtud. A su vez, la prudencia —virtud del entendimiento práctico— presupone un orden en las pasiones, puesto que éstas pueden influir negativamente en el proceso del razonamiento moral. La prudencia, por tanto, no puede existir sin las virtudes morales²³ y las virtudes morales tampoco sin la prudencia.

Recapitulación

La ética expuesta en este capítulo es la única de las analizadas que defiende el origen intelectual del conocimiento moral. En este planteamiento la valoración arranca necesariamente del acercamiento entre un ob-

²³ S.Th., I-II, q. 58, a. 5; *De Virtutibus cardinalibus*, q. unica, a. 2.

jeto —que es bueno (ontológicamente) al margen de cualquier movimiento volitivo del sujeto hacia él— y el propio sujeto, que será condicionado por ese conocimiento.

El conocimiento de los primeros principios de la praxis humana se da a través del hábito natural de la *syndéresis*, aunque su aperccepción por parte del sujeto necesite del conocimiento del objeto. El conocimiento moral, en este caso, nace de la *syndéresis* como hábito natural del entendimiento práctico y nace también de su aplicación a desentrañar la naturaleza de las cosas que son, en lo que cada una de ellas es, buenas (ontológicamente) en un cierto grado. Se dan aquí dos elementos: el entendimiento práctico del sujeto, informado por la *syndéresis*, y el objeto, bueno (ontológicamente) en su esencia, que es conocido por el entendimiento práctico.

Aunque el bien que el entendimiento aprecia en las cosas sea el bien trascendental, la idea de que algo es moralmente bueno deriva de la relación que mantiene con la naturaleza humana, en definitiva, de las consecuencias que su volición tenga para el sujeto. El deseo humano se abre a multitud de bienes, pero basta considerar las consecuencias de alguno de ellos para ver que no todos los bienes deseados son bienes que contribuyen a la excelencia personal. Cuando alguien desea, pone al descubierto una carencia (real o imaginaria) que el objeto deseado puede cerrar. Hasta aquí vemos sólo la proyección del deseo humano sobre las cosas. Cuando, al margen del deseo, se mide la repercusión que tiene (o podría tener) lo que se desea en la propia vida y en el propio ser —no las consecuencias en los bienes materiales que se poseen o en quienes nos rodean, sino en lo que una persona es, apa-

rece el concepto de 'bien moral'. El bien es 'perfeccionante' para un ser que tiende a la autorrealización por medio de sus actos²⁴. Por tanto, el conocimiento del bien (moral) depende del conocimiento de la naturaleza humana y de la realidad con la que ésta se relaciona.

²⁴ «Este ser desvelado por la inteligencia aparece bajo el aspecto de bien, es decir, en cuanto digno, en cuanto apetecible para sí mismo o para otro a quien pueda perfeccionar, y se relaciona con ésta como un acto con su potencia, como una perfección con su perfectibilidad» A. JUNCOSA, *Op. cit.*, p. 134.

5. Conclusiones

Las diferentes explicaciones sobre el origen del conocimiento moral¹ que hemos analizado en los capítulos anteriores son el resultado de una determinada forma de concebir la realidad y también de la confianza en la posibilidad humana de su conocimiento. En este sentido, la explicación acerca del origen del conocimiento moral tal y como está planteada por los autores tratados, es una consecuencia lógica y coherente con la respuesta dada a la pregunta sobre qué son las cosas y cuál es nuestra relación con ellas.

El hombre, dotado naturalmente de una capacidad de interacción con lo que le rodea, se mueve en el mundo y mantiene con él una relación de conocimiento. Enfrentados al conocimiento de las cosas, los autores expuestos defienden que este conocimiento es posible ya sea por el entendimiento (o razón) —aunque no sólo por él— o por los sentidos. ¿De qué forma nos acercamos a la reali-

¹ En estas conclusiones prescindiremos de las diferencias que separan a los autores integrados en los tres grupos que, por una cuestión de facilidad y sin ánimo de precisión, llamaremos 'sentimentalistas', 'axiólogos' y 'realistas'.

dad? Quizá una de las aspiraciones del ser humano fuese la de conocer las cosas tal y como son en sí mismas, es decir, saber de ellas sin la mediación de las facultades de conocimiento que condicionan o limitan el conocimiento de la realidad. Justamente lo que nos permite conocer pone los límites del conocimiento². Y si, además de hablar de facultades de conocer en general, consideramos el conocimiento generado por unas y otras, habría que concluir que la vía de acercamiento al ser conduce, por lo general, a conclusiones diversas sobre su naturaleza. Si la aproximación a las cosas se hace por la vía preferentemente sensitiva, se pone el acento en lo particular, en lo empírico, en lo concreto, es decir, en lo subjetivo. Los sentidos presentan una realidad cambiante en la que es imposible hablar de esencias estables que converjan en universalidades. La sensibilidad, como facultad de conocimiento, no añade a la realidad nada que ésta no contenga, pero tiende a destacar sólo ciertos aspectos, a recoger una sola dimensión porque el dominio de la sensibilidad es el dominio de lo particular. El conocimiento del ser de las cosas por la vía de los sentidos se mueve en el campo de lo aparente, de lo fenoménico.

La otra posibilidad que se abre para explicar el acceso humano al mundo es la vía de la sensibilidad y del entendimiento. La penetración intelectual en las cosas descubre, más allá de sus particularidades, la posibilidad de la universalización. Esta toma de posición defiende la posi-

² «If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, infinite». BLAKE, W., Plate 12, A Memorable Fancy *The Marriage of Heaven and Hell; The Complete Poems*, Ed. By A. Ostriker, London, Penguin Books, 1979.

bilidad humana de *desentrañar* lo que las cosas son, puesto que son *ante* un ser con capacidad para analizarlas y comprenderlas. 'Desentrañar' ya supone un ir más allá de lo que 'a simple vista' aparece. La primera relación con las cosas, la primera puerta, la abren los sentidos por cuya mediación entramos en contacto —visual, táctil, etc.— con lo que nos rodea. 'Desentrañar' es buscar en lo fenoménico para alcanzar un conocimiento más universal, más seguro. El entendimiento trabaja con el material que se introduce por la puerta abierta por los sentidos y el resultado es un conocimiento que intenta trascender lo subjetivo para abrazar lo universal.

De acuerdo con las éticas analizadas, la consecuencia de lo que el ser humano piensa sobre lo que existe, es bien diferente. Mientras que para unos sólo conocemos de la realidad lo que se muestra a los sentidos, para otros, lo que se aparece a los sentidos es sólo el comienzo para poder entender la realidad, y en la medida en que entendemos qué son las cosas, podemos apreciar su grado de excelencia o perfección. El deseo se mueve al compás de nuestra captación de la perfección de las cosas. Sin que la relación sea de necesidad, lo más deseado suele ser (ontológicamente) lo mejor. No puede llegarse a esta conclusión si se defiende un acercamiento (sólo) sensible a la realidad, puesto que la 'bondad' de las cosas no siempre se cuenta entre las cualidades perceptibles por los sentidos. Por tanto y por el momento, la conclusión que podemos entresacar es doble:

1. Los sentimentalistas, especialmente Hutcheson, tienen que hacer frente al problema de explicar un conocimiento moral al que se refieren con los conceptos y ca-

regorías propios del pensamiento teleológico-realista, pero con un modelo epistemológico empirista. Cuando Hutcheson intenta explicar cómo el agente moral llega al concepto de 'bueno', la epistemología empirista no le es de gran ayuda. Los sentimentalistas han de recurrir a una facultad diferente de la facultad racional y de la sensibilidad para explicar el acceso del hombre a la dimensión moral de la realidad, cuando ni los sentidos ni la razón justifican la apreciación de la moralidad. Por eso, mientras los sentimentalistas no pueden explicar que el conocimiento moral se origina en los sentidos y han de apelar a un sentimiento moral, los realistas explican el conocimiento moral a partir de la actividad de los sentidos y del entendimiento. En el caso de los axiólogos, también un sentimiento moral es el origen del conocimiento moral.

2. Mientras para los sentimentalistas 'bueno' es una cualidad que nace del conjunto de características observadas en el objeto, o del impacto sentimental que éste produce en el sujeto, para los realistas 'bueno' es una cualidad de las cosas consideradas desde el aspecto de su 'deseabilidad'. Para los axiólogos, 'bueno' califica al objeto a partir de lo que éste (el objeto) despierta en el sujeto, o, en todo caso, el sujeto capta lo bueno del objeto prescindiendo de lo que éste es.

Tanto para los sentimentalistas como para los axiólogos la facultad implicada en el conocimiento moral es distinta de la facultad de conocimiento intelectual. Para los realistas, en cambio, se trata de la misma facultad pero con una función diferente. Esto determina que el papel asignado a la razón y a la experiencia sea distinto en las tres concepciones examinadas.

La razón sólo mantiene un papel activo para los realistas, mientras que para los sentimentalistas y para los axiólogos el conocimiento racional se halla excluido de la moralidad. El puente que la razón tiende entre la realidad y el sujeto que conoce desaparece en los planteamientos de sentimentalistas y de axiólogos. Para los realistas la razón se introduce en la realidad hasta destacar en ella la ontológicamente bueno. Luego, con un segundo movimiento, lo bueno se convierte en fin, es decir, en objeto del deseo. En los sentimentalistas y en los axiólogos, en cambio, el sujeto tiene un protagonismo mayor que se consigue a expensas de diluir la entidad de lo real.

A continuación desglosaremos temáticamente lo que ha sido apuntado, a modo de introducción, en estas líneas.

La razón de bien de las cosas

Los términos ‘bueno’ y ‘malo’, ‘correcto’ e ‘incorrecto’ que se utilizan para valorar caracteres morales o actos traducen el conocimiento moral que el emisor tiene de estos actos y caracteres morales y que da a conocer por medio de los juicios en los que algo es considerado bueno, malo, correcto o incorrecto. Una de las cuestiones que separa las filosofías morales expuestas es, precisamente, el fundamento de este conocimiento moral. ¿Cómo ha llegado la persona que hace una valoración a través de un juicio moral a la noción de ‘bueno’?

Según Shaftesbury el corazón valora lo que tiene delante (ya sean objetos o sus imágenes) de acuerdo con una tendencia innata en el hombre que le lleva a buscar el bien y a rehuir el mal.

Para Hutcheson el bien moral es una cualidad aprehendida en las acciones por la capacidad humana, específica y propia, que le hace ser sensible a esa cualidad. La valoración moral se da a través del sentimiento moral que siente y valora esa cualidad que forma parte del objeto.

Hume, por su parte, niega explícitamente que la bondad sea una característica de los actos o caracteres morales pues no existe una cualidad inherente a los objetos que pueda ser llamada cualidad de 'bueno'. El sentimiento de que algo es bueno nace en el sujeto ante la presencia del objeto, presencia sentida que da como resultado la calificación de 'bueno' o de 'malo' que realiza el sujeto.

Tanto Shaftesbury como Hume consideran que la razón de 'bondad' de un objeto es un *efecto* del análisis que el entendimiento (razón) hace del objeto (sin que esta valoración dependa del entendimiento). La descripción, el análisis y la comprensión de un hecho (acto o carácter moral) ponen de manifiesto sus características y relaciones, pero para Shaftesbury y para Hume en la descripción del objeto no aparece la cualidad de 'bueno'. Sin embargo, la función de comprensión llevada a cabo por las facultades de conocimiento tiene una consecuencia en la dimensión sensible o sentimental del ser humano, y es que, a partir del conocimiento del objeto, el hombre siente, siente que es bueno o malo. Tan cierto es que el hombre no sentiría que ese objeto es bueno sin conocerlo previamente, como que sin sentido o sentimiento moral, no podría sentirlo ni valorarlo. Por eso, la valoración moral es un efecto del conocimiento que, sin embargo, hay que separar claramente de él. El objeto causa, por medio de su impresión en el sentimiento o sentido moral, la calificación de 'bueno' que el objeto recibe. Por tanto, no

puede decirse que las cosas sean buenas o malas en sí ni que sean tales por referencia a la naturaleza humana.

Prescindiendo de cómo se lleva a cabo la valoración moral, también Brentano, al igual que Shaftesbury y Hume, afirma que la bondad del objeto está en el efecto que éste causa en el sujeto. Algo es 'bueno' si causa en mí el sentimiento de amor correcto. Es, pues, desde lo sentido con amor correcto que el sujeto califica como 'bueno' al objeto.

Hutcheson, en cambio, hace de la bondad una cualidad del objeto, pero no llega a determinar en qué consiste esa cualidad ya que su análisis se decanta hacia la valoración que hace el sujeto cuando, a través del sentimiento moral, encuentra esa cualidad en el objeto.

En una línea diferente, pero algo cercana a Hutcheson, Sto. Tomás afirma que las cosas son buenas en cuanto tienen todo lo que corresponde a la clase de cosas que son. La plenitud con que las cosas existen es diferente; apreciamos esas diferencias cuando comparamos dos individuos de la misma especie y vemos que, aún siendo lo mismo, la forma de serlo es diferente, y entre esas diferencias puede establecerse una gradación de excelencia o de perfección. Por ser completa en su naturaleza, una cosa es apetecida, es deseada, buscada como fin³:

«El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible (...). Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto más perfectas son cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad

³ S.Th. I, q. 5, a. 3.

depende del grado de ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas...»⁴.

En la filosofía realista, 'bueno' indica que una cosa está completa, plena y puede ser deseada precisamente en virtud de su plenitud. Las cosas son buenas ontológicamente, en sí mismas, y moralmente lo son por referencia a la naturaleza humana. Lo que para Sto. Tomás causa la calificación de 'bueno' es la propia entidad del objeto. Es en virtud de lo que las cosas son en sí mismas que puede hablarse de los distintos modos de apetecerlas.

Tanto el realismo como Scheler luchan contra el subjetivismo. Ambos tratan de objetivar la elección apelando a un objeto —ser o valor— que se halla fuera de la voluntad humana, y al que ésta se refiere en su elección.

En el realismo el deseo se justifica por referencia a la bondad de lo deseado, mientras que para Scheler la elección queda justificada por la intuición del valor:

«Porque el apetecer se halla tan solo fundamentado inmediatamente en un percibir sentimental del valor (o preferir, o amar y odiar) y en su contenido; no, empero, en un contenido plástico (de objeto), que habría de ser 'representado' o 'percibido' únicamente y con esto hemos afirmado dos cosas: que todo querer 'algo' supone ya el percibir sentimental —positivo o negativo— de ese algo; y que, por tanto, jamás puede ser el valor tan solo una consecuencia de ese querer»⁵.

⁴ S.Th. I, q. 5, a. 1.

⁵ SCHELER, M., *Ética*, Tomo I, 1ª parte, Sec. 3, 2.

El valor antecede al querer y lo justifica, sin que sea el deseo el que con su movimiento cree el valor. Santo Tomás y Scheler difieren en aquello que justifica la apetencia —el ser de las cosas, para uno, y el valor para el otro—, aunque para ambos el movimiento volitivo sea posterior al conocimiento de las cosas o a la intuición del valor. Sin embargo, la debilidad ontológica del valor disminuye la objetividad de la elección puesto que resulta difícil justificar *racionalmente* la intuición del valor.

Scheler independiza el valor de su relación con las cosas: ni la presencia del objeto en el sujeto, ni el conocimiento de la esencia de las cosas justifican su valoración porque para Scheler la captación del valor es previa al conocimiento del objeto, 'alumbrado' por la luz del valor:

«Puesto que la 'experiencia' en este sentido es, a saber, la experiencia de las acciones reales, jamás podría determinar lo que 'debe' ser (...). Mas tampoco en este sentido descansa sobre la experiencia el hallar lo que es bueno y malo (...) el ser de los valores no puede nunca deducirse de forma alguna del ser real —bien sean estas formas las acciones reales, los juicios o las vivencias del deber— y porque sus cualidades y conexiones son independientes de ese ser real»⁶.

La evolución histórica seguida por los autores expuestos demuestra con claridad la progresiva separación establecida entre 'bien' y 'ser'.

Para Sto. Tomás y la tradición realista, 'buenas' lo son las cosas en tanto que perfectas en algún grado y apeteci-

⁶ *Ética*, Tomo I, 1ª parte, Sec. 2.

bles. 'Bien' y 'ser' son predicados de un mismo objeto, pero son diferentes en su relación con el sujeto. Para los sentimentalistas y también para Brentano, el objeto es valorado como bueno según cause en el hombre una determinada clase de sentimiento, mientras para Scheler el valor es captado con independencia del ser.

Entre el realismo tomista y el subjetivismo (no relativista) de los sentimentalistas y de Brentano media una interiorización de la valoración moral que conduce a Scheler a tratar de salvar la objetividad del juicio y de la decisión moral separando el valor del ser. Scheler es el artífice de una escisión largamente preparada desde el sentimentalismo del s. XVII. El valor empieza a dar vueltas en torno al ser, pero los axiólogos no logran explicar claramente esta relación. Al separar el valor del ser, se dificulta el estatus ontológico del valor, que sólo puede pensarse en un substrato real. Los valores son en tanto que son *en* las cosas. Luego, podríamos preguntarnos, ¿qué clase de entidad tienen los valores si no son? No puede haber valores que sólo sean valores, sin ser. En realidad, el valor es, para los axiólogos como para G. E. Moore, indefinible. En palabras de M. García Morente:

«La palabra bueno señala 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 esas 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»⁷.

‘Bueno’ es lo ‘preferible’, y lo preferible es lo que posee ‘atractivo’. Eso es el ‘valor’. En sí mismo indefinible, puesto que la caracterización de García Morente sólo se hace desde el sujeto, pero no sabemos por qué razón la generosidad es preferible —se prefiere— a la mezquindad.

Si para el realismo las cosas son buenas, para los sentimentalistas y para Brentano, ‘bueno’ es lo que se dice de algo cuando se hace presente en el sujeto, o es lo que *despierta* en él. Ya en Scheler, ‘bueno’ es lo captado con independencia del ser.

A través de este recorrido histórico puede verse como va disminuyendo progresivamente la importancia del ser, el peso de lo que es, de la realidad, de las cosas, cuando se trata de su valoración moral. Esta desvalorización ontológica discurre paralela a la pérdida de confianza en la razón como facultad de penetrar lo real.

El fundamento del conocimiento moral es —desde el punto de vista del objeto— el objeto mismo para los realistas, el efecto del objeto en el sentir moral o en la conciencia para los filósofos sentimentalistas y también para Brentano, y, finalmente, para Scheler, el fundamento del conocimiento moral lo es el valor que guarda con el ob-

⁷ M. GARCÍA MORENTE, *Ensayos sobre el progreso*, p. 87-88. Citado por S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *Breves consideraciones en torno a la noción de valor*; *Torre de los Lujanes*, 19 (1992), p. 152.

jeto una escasa relación. Resulta evidente el desplazamiento que sufre el fundamento del conocimiento moral: del ser en sí mismo, se pasa a basar el conocimiento moral en el ser que se da en el sujeto y, por último, el fundamento recae en algo de entidad problemática que está fuera del ser⁸, el valor.

La función del sentimiento moral y la función de la razón

La desconfianza en la razón, debida en parte, según MacIntyre⁹, a la imagen que de ella ofreció para el pensamiento occidental el Protestantismo, la hizo cada vez menos capaz de intervenir en el mundo de la moralidad. Perdida la capacidad de penetrar lo real, los filósofos van atribuyendo a la razón actividades y funciones distintas de las que el realismo clásico le había otorgado. Al mismo tiempo, si la razón es presentada como una facultad incapaz de operar en el campo de la moralidad, y éste existe, habrá que explicar el origen de la moralidad por la intervención de otra facultad que no sea la intelectual. Este es el camino por el que se llega a afirmar la existencia de una facultad especial, origen del conocimiento moral y de asignar a la razón una función secundaria en lo moral.

El realismo que sostiene que el alma se hace de alguna manera todas las cosas —según las conocidas palabras de

⁸ Esta forma de expresar la cuestión resulta contradictoria aunque coherente con la filosofía scheleriana. Ateniéndonos a lo que el concepto de 'ser' significa, fuera del ser no puede hablarse de nada, puesto que lo que no es, no es. De ahí la dificultad de Scheler para definir el valor.

⁹ *Tras la virtud*, cap. 13.

Aristóteles¹⁰—, defiende que la razón, en su función práctica, es capaz de conocer el ser de las cosas, si bien dirige su atención a un fin que es operativo. El conocimiento moral se origina y depende de la razón práctica aunque requiere de la ordenación del deseo y de la fuerza de la voluntad. El conocimiento moral no es distinto, en cuanto a su origen, de cualquier otra clase de conocimiento pues todo conocimiento comienza con la actividad de los sentidos y no concluye hasta la operación del entendimiento. La aprehensión del ser de las cosas en tanto que ontológicamente buenas, es debida al entendimiento en su función práctica. A partir de esta intelección se da la propuesta de los fines de los actos. El ser, en lo que se refiere a desentrañar su bondad, es objeto del entendimiento.

Para Aristóteles el pensar práctico y el pensar especulativo son dos actividades de la misma facultad; Aristóteles no separa, como lo hacen Hume y Scheler, las dos funciones de la misma facultad, separación que les lleva a un dualismo absoluto. Para Aristóteles, los objetos de las dos funciones son distintos, pero la facultad y las leyes por las que ésta se rige, son las mismas. Los juicios del entendimiento especulativo están sometidos a las mismas leyes que los juicios del entendimiento práctico aunque su certeza sea diferente en virtud del objeto que consideran¹¹.

Para Santo Tomás, existe en el hombre una inclinación natural al bien:

«(...) todas las cosas apetecen el bien. Si todas las cosas fuesen inclinadas al bien sin que en sí tuviesen

¹⁰ *De Anima*, III, 1.

¹¹ *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b 19-26.

el principio de la inclinación, podría decirse que serían dirigidas al bien, pero no que apetecen el bien: porque los principios inditos en la razón dicen que todas las cosas apetecen el bien, tienden espontáneamente al bien»¹².

También Shaftesbury afirma esta tendencia:

«Conocemos que cada criatura posee un bien particular y un interés en sí misma, que la naturaleza le impulsa a buscar (...). En consecuencia, habiendo en cada criatura un cierto *Interés o Bien* debe haber también un cierto FIN hacia el que cada cosa *naturalmente* se dirija según su constitución»¹³.

Del mismo modo Hutcheson:

«De este modo debemos entender muchos puntos de Platón, Aristóteles, Cicerón y de otros de los antiguos cuando hablan de 'un instinto natural o disposición en cada ser hacia su propia conservación y máxima perfección, como origen de la virtud'. Todos reconocen que tenemos tal instinto, que en un comienzo debe funcionar indistintamente hasta que consideramos nuestra constitución y nuestras diversas capacidades. Cuando consideramos esto, encontramos, de acuerdo con ellos, los principios naturales de la virtud, o la *physikaì aretai* implantadas en

¹² Q. D. De Veritate, q. 22, a. 1.

¹³ Characteristics, I, Part II, Sec. 1. La cursiva y las mayúsculas son del autor.

nosotros: se nos aparece la parte más noble de nuestra naturaleza; como lo son nuestros *deseos de conocimiento*, nuestro *gusto por la belleza*, especialmente la *belleza moral*, nuestras *inclinaciones sociales*. Tras haber reflexionado, encontramos que éstas son las partes naturales de nuestra constitución que deseamos llevar a la perfección a partir del ya mencionado primer instinto general»¹⁴.

Santo Tomás, Shaftesbury y Hutcheson afirman que existe en el hombre una inclinación natural al bien. Sin embargo, los tres autores difieren en la relación que guardan la razón y la inclinación natural. Mientras para Sto. Tomás es la razón la que guía e interpreta la inclinación natural, para Shaftesbury y Hutcheson los fines están establecidos por la tendencia natural y la razón no los establece o interpreta de acuerdo con la inclinación, simplemente busca los medios más adecuados para conseguirlos.

En los sentimentalistas y en los axiólogos se afirma la existencia de una facultad especial que capta la moralidad: es la facultad del sentido o sentimiento moral gracias a la cual somos sensibles a una realidad que la razón no puede penetrar. En el ámbito de la moralidad la razón está supeditada al sentido moral porque 'es ciega para los valores' (Scheler) y sólo puede conocer los hechos (Hume). Sin embargo, algunos autores otorgan a la razón la función de facilitar el conocimiento moral aun cuando éste no tenga su origen en ella. Así, para Shaftesbury y Hume, por ejemplo, gracias a la comprensión racional de los actos/caracteres surge la valoración moral en el senti-

¹⁴ *Inquiry*, Treatise II, Sect. III, note.

miento moral. La razón llega hasta el límite, donde empieza el conocimiento moral; aporta la comprensión del hecho, pero no puede valorarlo. Si no hay conocimiento del hecho, no puede surgir el sentimiento moral hacia él en el agente. Sentimos que algo es justo en la medida en que entendemos de qué se trata. El sentimiento moral aparece tras el conocimiento fáctico, pero no le pertenece. Sin la facultad del sentimiento moral seríamos capaces de comprender las cosas, pero no podríamos aprobarlas o reprobarlas. También Brentano hace depender el fenómeno psíquico de las Emociones del fenómeno psíquico del Juicio, representantes del conocimiento moral e intelectual respectivamente.

Si el conocimiento racional conduce (sin producir) al conocimiento moral, una vez producido, la función de la razón en la praxis humana es instrumental: los fines son proporcionados por el sentimiento moral, y al servicio de estos fines la razón ha de poner los medios (Smith).

La función instrumental es afirmada también por el realismo. La razón prudente busca, a través de la deliberación, los medios adecuados para un fin bueno pero que, a diferencia de lo defendido por sentimentalistas y axiólogos, no ha sido indicado por el sentimiento moral sino por la misma razón prudente partiendo del hábito natural de la *syndéresis*. Se enfrenta así la razón hábil a la razón prudente¹⁵: la primera pone los medios al servicio de unos fines cualesquiera, y la segunda presupone en su deliberación unos fines, que son bienes considerados como

¹⁵ KANT unifica esta división: la razón prudente es la razón hábil: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. M. García Morente Madrid, Espasa-Calpe, 1980⁶, p. 41.

tales por la razón, a partir de la *syndéresis*, y convertidos en fines por el deseo:

«Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. *Pues no hay ni buena acción ni mala acción sin pensamiento ni carácter.* La reflexión de por sí no pone nada en movimiento sino la reflexión orientada a un fin y práctica»¹⁶.

Al suprimir la actividad práctica de la razón, sentimentalistas y axiólogos se ven abocados a desalojar la razón de la moralidad. El mismo Aristóteles afirma en el texto citado que la reflexión (*diánoia*) no mueve a la acción, y en esto coincide con sentimentalistas y axiólogos. Pero donde Aristóteles, a continuación, sitúa la razón práctica —que mueve a la acción porque siendo razón se propone un fin (*héneka kai praktiké*)— los sentimentalistas y los axiólogos, que sólo han considerado la razón en su actividad teórica, han de recurrir al sentimiento o sentido moral:

Hutcheson:

«Ya nos esforzamos en mostrar 'que la razón no puede animar a la acción antes de cualquier fin, y que ningún fin puede ser propuesto sin ningún instinto o inclinación»¹⁷.

¹⁶ *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a 32-1139b 1.

Trad. J. Marías y M. Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981³. La frase subrayada ha sido añadida puesto que no aparece traducida en la edición citada.

¹⁷ *Illustrations*, Sect. V.

Hume:

«(...) intentaré probar, *primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad»¹⁸.

Existe una estrecha dependencia entre la facultad que origina el conocimiento moral y la forma como éste se produce. Mientras para los sentimentalistas el conocimiento se produce a través de una sensación o sentimiento de aprobación o reprobación que nos conduce a la calificación moral, para los axiólogos la intuición o percepción inmediata y evidente es la forma de captación de los valores (Scheler) o de los sentimientos de amor/odio correctos (Brentano):

«La esencia peculiar de los valores morales la hallamos merced al percibir sentimental, y éste se encuentra en el hombre al igual que las leyes todas de los actos del sentir valores, del preferir, del amar, el odiar, etc.»¹⁹.

Para los realistas, en el conocimiento moral interviene tanto el conocimiento intelectual como el racional. El punto de partida es el conocimiento por *syndéresis* pero para su derivación hasta lo concreto se necesita de la investigación de la razón, que es recta (*orthos logos/recta ra-*

¹⁸ *Tratado de la naturaleza humana*, Vol. II, Part 3, Sect. III, 413.

¹⁹ SCHELER, M., *Ética*, Tomo II, Secc. 5, Cap. 1, 4.

tio) cuando se atiende a los fines de la naturaleza humana. La razón ordena a partir de un orden que encuentra ya en la naturaleza.

El conocimiento intelectual del ser de las cosas es contrapuesto a la intuición del valor. La conciencia es para los axiólogos el *ubi* donde se revelan o se dan a conocer los valores, en el caso de Scheler, o donde nacen los sentimientos de amor/odio correctos en la filosofía de Brentano. La conciencia es ese íntimo darse cuenta de lo que la presencia del objeto ha provocado en el sujeto, o de los valores intuitos, sin que los valores puedan confundirse con estados de conciencia. Tal como es entendida por estos autores, la conciencia no constituye en sí misma ningún tipo de conocimiento; es más bien el reducto íntimo en el que el valor se manifiesta.

Por contra, en los realistas, la conciencia —que es un acto del entendimiento— expresa a través de su juicio un conocimiento imperativo que aúna el conocimiento universal y el conocimiento particular. El juicio de la conciencia ordena lo que hay que hacer o evitar con vistas a lo más excelente para el hombre en una situación determinada:

«(...) por la conciencia se aplica el conocimiento de la *syndéresis* (...) al acto particular que se examina. Puesto que el acto es particular, y la *syndéresis* manifiesta el juicio universal, no puede aplicarse el juicio de la *syndéresis* al acto, si no se hace la premisa menor de algo particular»²⁰.

²⁰ Sto. Tomás de AQUINO, *Q.D. De Veritate*, q. 17, a. 2 .

A pesar del origen diverso del conocimiento moral que las filosofías analizadas mantienen, existe en todas ellas un interés por conjurar el relativismo moral de tipo emotivista, más cercano cuanto más cabida se da al sentimiento como fundamento del conocimiento moral.

Los sentimentalistas tratan de salvar el escollo del relativismo emotivista afirmando la universalidad del sentimiento moral: la presencia del sentido o sentimiento moral en todos los hombres es lo que otorga a las normas morales su carácter universal:

«La noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto»²¹.

También Scheler afirma la universalidad del conocimiento moral haciendo de los valores esencias ideales *a priori* que no pueden ser refutadas ni verificadas por la experiencia. De igual modo, Brentano hace depender la objetividad del conocimiento del agrado o desagrado de tipo superior que sentimos hacia un determinado objeto. En último término, muy a menudo, estos autores hacen una llamada a la auto-reflexión porque es en esa reflexión interior donde se revela la experiencia que todos tenemos de lo que es bueno y de lo que es malo. El corazón (Hutcheson, Hume, Scheler) o la experiencia interna parecen corroborar la certeza del conocimiento moral.

²¹ HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Sect. IX, Part I, 89.

Sin embargo, y a pesar de los intentos por mantener la universalidad del conocimiento moral, el subjetivismo parece filtrarse en las teorías que defienden que la apreciación de algo como bueno o malo depende, en último término, de lo sentido ante un objeto, máxime cuando autores como Brentano afirman que la representación de un objeto 'digno de ser amado' puede que no suscite el correspondiente amor correcto en el sujeto.

A partir de las explicaciones de sentimentalistas y axiólogos no parece evidente el modo cómo se puede distinguir entre un sentir correcto y un sentir que no lo sea si tenemos en cuenta, además, que ninguno de estos autores explica cuál es el origen del error en el conocimiento moral, supuesto que se acepta su existencia. De la mano de este problema surge otro que se refiere a la educación moral. Si 'conocer' lo bueno y lo malo es una cuestión de 'sentir' de diverso modo porque el conocimiento moral se origina en la intuición, habrá que ver cómo se elabora, a partir de estas tesis, un programa de educación moral. Si, en cambio, se afirma que de la razón parte el conocimiento moral, parece posible defender en qué ha de consistir educar moralmente a alguien, aunque la formación del *ethos* o personalidad moral no dependa únicamente de lo racional, sino de la intervención de lo racional en lo apetitivo, que da lugar a la virtud moral.

Parece evidente que el origen del conocimiento moral defendido por los tres modelos filosóficos presentados está en relación directa con una toma de posición ontológica previa. La forma de entender el ser de las cosas, la realidad, condiciona la clase de conocimiento moral que se defiende:

1. Si se afirma que las cosas existen siendo lo que son y con un cierto grado de excelencia ontológica, la razón puede conocerlas.

2. Si no puede afirmarse que las cosas son y son ontológicamente 'buenas,' se abre una doble posibilidad: a) o bien se afirma que el sentimiento moral nace a partir del conocimiento que los sentidos y la razón tienen del objeto; b) o bien se dice que el sentimiento moral capta una esencia ideal que no se halla como parte integrante del objeto pero que es accesible a través de él.

Para las morales del sentimiento la vía de acercamiento a las cosas son los sentidos y secundariamente la razón. Sin embargo, el conocimiento obtenido, que es especulativo, no tiene ninguna relación con el conocimiento moral, que se produce a partir del sentimiento moral, facultad no cognitiva. Los juicios de valor referidos al objeto nacen en el sujeto a través de un sentido particular que es el sentido o sentimiento moral. La calificación moral de un acto se realiza a partir de lo sentido por el sujeto ante este acto, sin que haya en el acto un punto de apoyo para esa valoración. 'Bueno' es el efecto que causa el acto en el sentimiento moral del sujeto que lo percibe.

Las éticas del sentimiento combinan dos elementos: el objeto (acto o carácter moral) y el sujeto del que parte la calificación moral.

En las éticas axiológicas el conocimiento moral se explica a través de la captación por la vía intuitiva de unos valores que no pertenecen ni al sujeto ni al objeto, aunque mantengan con el primero una relación de conocedor-conocido, y con el segundo, el objeto, una relación

de depositario-referente. La esencia de los valores permanece en un ámbito intermedio entre el sujeto y el objeto, con lo cual puede afirmarse su independencia y universalidad. Al igual que las éticas del sentimiento, la axiología niega a la razón la posibilidad de acercamiento a los valores porque este conocimiento sólo le es posible al sentimiento. El origen del conocimiento moral es, por tanto, un percibir sentimental por medio del cual se intuye una realidad diferente de la realidad factual que permite la orientación en materia moral. El sentimiento capta los valores, dados *a priori*.

La axiología afirma tres elementos: el sujeto conocedor, los valores conocidos y el objeto material, depositario del valor.

En el recorrido histórico que va del mundo clásico a nuestros días, la razón que justifica la calificación de algo como 'bueno' ha variado sustancialmente.

La filosofía realista fundamentó la Ética en la Metafísica. 'Bueno' era el calificativo que se otorgaba a todo lo que existía con cierto grado de excelencia, y que motivaba la elección del sujeto. El descubrimiento del ser y de su esencia daba paso a la consideración sobre la moralidad de la elección humana; se refería el ser de lo real al ser del hombre y comenzaba la Ética.

La filosofía del sentimiento trasladó el fundamento de la Ética a la Psicología, y el origen de la calificación de 'bueno' se situó en las tendencias naturales del hombre, en un sentir más o menos universal —por ser común a todos los hombres—.

Con Kant y Scheler el fundamento de valoración se apoya en el yo universal, en un sujeto cuya razón práctica autónoma enuncia la ley moral en el caso de Kant, y en

un sujeto que intuye unos valores que son ellos mismos autónomos.

Moore y la Filosofía Analítica trasladaron el fundamento de la Ética a la Lógica, y de la apelación al yo universal se pasó al análisis del lenguaje. 'Bueno' perdió toda referencia al ser de las cosas y al carácter moral o actuación humana para pasar a ser referido a la forma como los hablantes de una lengua utilizaban el predicado 'bueno' y a lo que, en definitiva, querían decir.

Finalmente, el Emotivismo ha devuelto el fundamento de 'bueno' al sujeto, pero esta vez el sujeto es particular, individual. Expresar que algo es 'bueno' equivale a manifestar el sentimiento personal del que habla y a intentar que el oyente comparta su sentimiento con él²².

El concepto de 'bien' ha habitado el ser, la naturaleza humana, el yo universal, el lenguaje, hasta ir a parar al sujeto individual. Una vez en esos parajes, el juicio moral se ha convertido en la expresión de la mera opinión —*dóxa*— apariencia del Ser para Parménides y sombra de la auténtica verdad para Platón.

²² Vid. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*.

Bibliografía

General

- FIERING, N., *Moral Philosophy at the Seventeenth-Century*; Harvard, Chapell Hill, 1981.
- GOLDMAN, A. H., *Moral Knowledge*; London and New York, Routledge & Kegan P., 1988.
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, G., Sobre los sentidos y sentimientos morales; *Agora*, 2(1982), p. 31-45.
- HARTMANN, N., *Ethik*; Berlin, Walter de Gruyter, 1949².
- HOBBS, Th., *Leviathan*; Tr. A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- HOPE, V. M., *Virtue by Consensus*; Oxford, Clarendon Press, 1989.
- HUDSON, W., *Ethical Intuitionism*; London, MacMillan, 1967.
- JESSOP, T. E., *A Bibliography of David Hume and Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*; London, Brown & Sons, 1938.
- JUNCOSA, A., Status epistemológico de la ciencia y de la ética; *Convivium*, 2ª serie (1990) 1, p. 125-150.
- LÓPEZ CASTELLÓN, E., Sobre las interpretaciones morales

- del sentimiento; *Anuario del Departamento de Filosofía*, U.A.M., Vol. II, 1990-91, p. 37-58.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*; Tr. A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.
- MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la Ética*; Tr. R. Rovira, Madrid, Rialp, 1992.
- MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*; Tr. A.J.G.Sison, Barcelona, EIUNSA, 1994.
- MADOVAS, Y., Désir et raison chez Hobbes; *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1973) 3, p. 335-362.
- NORTON, D. F., *From Moral Sense to Common Sense: An Essay on the Development of Scottish Common Sense Philosophy, 1770-1765*; (PhD Dissertation), San Diego, University of California, 1966.
- RÁBADE, S., *Estructura del conocer humano*; Madrid, G. del Toro, 1969.

Capítulo 2

A) B. de Mandeville (1670-1733)

La fábula de las abejas; Tr. J. Ferrater Mora, México, FCE, 1997 1ª reimpr.

* * *

- CARRIVE, P., *Bernad Mandeville: passions, vices, vertus*, Paris, J. Vrin, 1980.
- JACK, M. R., *The Social and the Political Thought of Bernard Mandeville*, London, British Thesis, 1975.

B) Shaftesbury (1671-1713)

Characters of Men, Manners, Opinions, Times, London, J. Darby, 1732, 3 vol.

* * *

BABOLIN, A., *Morale e Religione in Shaftesbury*; *Rivista di Filosofia Néo-scolastica*, 76 (1984), p. 560-568.

GREAN, S., *Self-interest and Public Interest in Shaftesbury's Philosophy*, *Journal of the History of Philosophy*, 2 (1964)1, p. 37-47.

GUZZO, A., *Il <senso morale> nel pensiero di Lord Shaftesbury*; *Filosofia*, 33 (1982)1, p. 143-180.

TRIANOSKY, G. W., *On the Obligation to Be Virtuous: Shaftesbury and the Question, Why Be Moral?*; *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978), p. 289-300.

* * *

C) J. Butler (1692-1752)

Sermons, Ed by W.R. Matthews, London, G. Bell and Sons Ltd., 1914.

* * *

BECK, L. W., *A Neglected Aspect of Butler's Ethics*; *Sophia*, 5 (1937), p. 11-15.

CARLSSON, A. P., *Butler's Ethics*, The Hague, Mouton, 1963.

- MCPHERSON, Th., The Development of Bishop Butler's Ethics; *Philosophy*, 22 (1948) 87, p. 317-331; 24(1949)88, p. 193-201.
- MOSSNER, E. C., *Bishop Butler and the Age of Reason: A Study in the History of Thought*; New York, MacMillan, 1936.
- NORTON, W J., *Bishop Butler, Moralism and Divine*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1940.
- RIDDLE, G.K., The Place of Benevolence in Butler's Ethics; *Philosophical Quarterly*, 9 (1959), p. 356-362.
- WALSH, J., Benevolence and Self-love in Butler's Moral Philosophy; *Culture*, 19 (1958), p. 318-328; 20 (1959), p. 63-72.
- WHITE, A. R., Conscience and Self-love in Butler's Sermons; *Philosophy*, 37 (1952), p. 329-344.

* * *

D) *F. Hutcheson (1694-1746)*

- Inquiry into the Original Ideas of Beauty and Virtue*, printed by D. Midwinter, A. Bettesworth et alia, London, 1738.
- An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue, Collected Works*, Ed. by B. Fabian, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1990, Vol. I.
- Illustrations On the Moral Sense. Correspondence between G. Burnet and F. Hutcheson*; ed. by B. Peach, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

* * *

- ALDRIDGE, A. O., A Preview of Hutcheson's Ethics; *Modern Language Notes*, 40 (1946), p. 153-161.
- BLACKSTONE, W. T., Hutcheson's Moral Sense Theory and its Significance for Emotivism in Contemporary Ethics; *Methodos*, 11(1959) 43-44.
- BLACKSTONE, W. T., *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*; Athens, University of Georgia Press, 1965.
- COOPER, B. Ch., *An Examination of the Ethics of Francis Hutcheson*; PhD dissertation, University of California at Berkeley, 1956.
- FOWLER, T., *Shaftesbury and Hutcheson*; London, 1882.
- FRANKENA, W. K., Hutcheson's Moral Sense Theory; *Journal of the History of Ideas*, 16 (1955) 3, p. 356-375.
- HOPE, V. M., *Virtue by Consensus*; Oxford, Clarendon Press 1989, p. 23-49.
- MOORE, J., The Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment; in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*; ed. by M. A. Stewart, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 37-59.
- NORTON, D. F., *David Hume*; Princeton, PUP, 1982, Chap. 2.
- NORTON, D. F., Hutcheson's Moral Realism; *Journal of the History of Philosophy*, 23(1985)2, p. 397-418.
- SCOTT, W. R., *Francis Hutcheson*; Cambridge, Cambridge University Press, 1900.
- SPRAGUE, E., Francis Hutcheson and the Moral Sens; *Journal of Philosophy*, 51 (1954).
- TAYLOR, W. L., *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*; Durham, N.C., Duke University Press, 1965.

WINKLER, K., Hutcheson's Alleged Moral Realism; *Journal of the History of Philosophy*, 23(1985), p. 179-194.

* * *

E) D. Hume (1711-1776)

Philosophical Works; Ed. By T.H. Green and T.H. Grose, Darmstadt, Scientia Verlag, Aalen, 1964, second vol.
Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, Ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1989³.

Tratado de la naturaleza humana; Tr. F. Duque, Barcelona, Orbis, 1984, 3 vol.

Investigación sobre los principios de la moral; Tr. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1993.

Disertación sobre las pasiones; Tr. J.L. Tasset, Barcelona, Anthropos, 1990.

* * *

AIKEN, H. D., *Hume's Moral and Political Philosophy*, Darien, Hafner Publishing Company, 1970.

ARDAL, P. S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.

BOATRIGHT, J. R., Hume's Account of Moral Sentiment; *Revue Internationale de Philosophie*, 30 (1976), p. 79-90.

BROILES, R. D., *The Moral Philosophy of D. Hume*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

CAPALDI, N., The Hume Literature of the 1980's; *American Philosophical Quarterly*, 28 (1991) 4, p. 255-272.

- EDGLEY, R., Practical Reason; *Mind*, 74 (1965), p. 174-191.
- FIESER, J., Is Hume a Moral Skeptic?; *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1989)1, p. 89-106.
- GLOSSOP, R. J., The Nature of Hume's Ethics; *Philosophy and Phenomenological Research*, 27 (1966-67), p. 527-536.
- GLOSSOP, R. J., Is Hume a Classical Utilitarian?; *Hume Studies*, (1976), p. 1-17.
- HARRISON, J., *Hume's Moral Epistemology*; Oxford, Clarendon Press, 1976.
- HEARN, Th. K., General Rules and Moral Sentiments in Hume's *Treatise*; *Review of Metaphysics*, 30 (1976-77), p. 57-72.
- HEARN, Th. K., Ardal on the Moral Sentiments in Hume's *Treatise*; *Philosophy*, 48 (1973), p. 288-292.
- HEARN, Th.K., General Rules in Hume's *Treatise*; *Journal of the History of Philosophy*, 8 (1970), p. 402-422.
- HENDEL, CH. W., *Studies in the Philosophy of David Hume*; Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1963.
- HOPE, V. M., *Virtue by Consensus*; Oxford, Clarendon Press, 1989.
- JONES, P., *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*; Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982.
- KEMPT SMITH, N., *The Philosophy of David Hume*; London, MacMillan, 1941.
- KENNY, A., *Action, Emotion, and Passion*; London, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- KYDD, R. M., *Reasons and Conduct in Hume's Treatise*; New York, Russell & Russell, 1964.
- LAIRD, J., *Hume's Philosophy of Human Nature*; New York, Dutton, 1932.

- LIPKIN, R. J., Altruism and Sympathy in Hume Ethics; *Australasian Journal of Philosophy*, 65(1987)1, p. 18-32.
- LIVINGSTON, D., *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- MACKIE, J. L., *Hume's Moral Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- MACNABB, D.G.C., *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, Oxford, Blackwell, 1966².
- MARKUS, R. I., Hume: Reason and Moral Sense; *Philosophy and Phenomenological Research*, 13 (1952).
- NIELSEN, K., Hume y la teoría emotiva; *Folia Humanistica*, 8 (1970), p. 415-429.
- NORTON, D. F., *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- NORTON, D. F., Hume's Moral Ontology; in *Hume Studies: Tenth Anniversary Issue*, 1985.
- PASSMORE, J. A., *Hume's Intentions*, Cambridge, Clarendon Press, 1952.
- PENELHUM, T., Scepticism, Sentiment, and Common Sense in Hume; *Dialogue*, 24 (1985), p. 515-521.
- PLATTS, M., Hume and Morality as a Matter of Fact; *Mind*, 97 (1988), p. 191-204.
- SHARP, F. C., Hume's Ethical Theory and Its Critics; *Mind*, 30 (1920), p. 53-56.
- SMITH, M., The Humean Theory of Motivation; *Mind*, 96 (1987), p. 36-61.
- STEWART, J. B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York and London, Columbia University Press, 1963.
- SWEIGART, J., The Distance Between Hume and Emotivism; *The Philosophical Quarterly*, 14 (1964), p. 229-236.

TRANCY, K. E., Hume on Morals, Animals, and Men;
The Journal of Philosophy, 56 (1959), p. 103-110.

WAND, B., Hume's Non-Utilitarianism; *Ethics*, 72 (1961-62), p. 193-196.

* * *

F) *A. Smith (1723-1790)*

The Theory of Moral Sentiments, Ed. by D.D. Raphael and
A.L. Macfie, Indianapolis, Liberty Fund, 1982.

* * *

NORTON, D. F. y STEWART-ROBERTTSON, J. C., Thomas
Reid on A. Smith's Theory of Morals; *Journal of His-
tory of Ideas*, 41(1980), p. 381-398; 45(1984), p. 309-
322.

HOPE, V. M., *Virtue by Consensus*, Oxford, Clarendon
Press, 1989.

WASZEK, N., Two Concepts of Morality: A Distinction
of Adam Smith's Ethics and Its Stoic Origin; *Journal
of History of Ideas*, 45(1984)4, p. 591-606

Capítulo 3

A) *F. Brentano (1838-1917)*

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg, Felix Mei-
ner Verlag, 1969.

El origen del conocimiento moral; Tr. S. Sánchez-Migallón, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1989.

Psychology vom Empirischen Standpunkt; Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1924, 2 Band.

Psicología; Tr. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1926.

* * *

CHISHOLM, K. M., Brentano's Theory of Correct and Incorrect Emotions; *Revue Internationale de Philosophie*, 20 (1966), p. 395-415.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Brentano*; Salamanca, Acta Salmanticensis, 1953.

PALACIOS, J. M., Brentano en las inmediaciones del valor; *Revista de Filosofía*, U.C. de Madrid, 3ª época, III (1990) 4, p. 239-245.

RODRÍGUEZ SANZ, H., *El problema de los valores en la teoría del conocimiento moral de F. Brentano*; Salamanca, Acta Salmanticensis, 1948.

* * *

B) *M. Scheler (1874-1968)*

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; Bern, A. Francke A.G. Verlag, 1980.

Ética; Tr. H. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 1941, 2 vol.

Ética; Tr. H. Rodríguez; Madrid, Caparrós editores, 2001.

* * *

- DERISI, O. N., *M. Scheler: Ética material de los valores*, Barcelona, Magisterio Español, 1979.
- DERISI, O. N., Los aportes de M. Scheler a la ética; *Sapientia*, 34 (1979), p. 61-66.
- GURVITCH, G., *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, P.U.F., 1963³.
- LINARES HERRERA, A., *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, Madrid, Instituto 'Luís Vives' de Filosofía, 1949.
- MARTÍNEZ, R., M. Scheler: una ética fundada en el valor; *Logos*, (1978)16, p. 115-134.
- OWENS, T., Scheler's Emotive Ethics; *Philosophy Today*, 12 (1968)1/4, p. 103-120.
- SÁNCHEZ MIGALLÓN, S., Breves consideraciones en torno a la noción de valor; *Torre de los Lujanes*, 19 (1992), p. 147-152.
- SPADER, P. H., The Non-Formal Ethics of Value of Max Scheler and the Shift in His Thought; *Philosophy Today*, 18 (1974)3/4, p. 217-233.
- SPADER, P. H., The Primacy of the Heart: Scheler's Challenge to Phenomenology; *Philosophy Today*, 29 (1985)3/4, p. 223-229.
- STERN, A., *Filosofía de los valores*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1960².

Capítulo 4

- ARISTÓTELES, *Opera*; Edidit Academia Regia Borusica, Berlin, 1831-1870. 5 vol.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; Tr. J. Marías y M. Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981³.

Echiridion Patristicum; Ed. M. J. Rouët, Barcinone, Herder, 1969¹⁴.

San Alberto MAGNO, *Opera Omnia*; Institutum Alberti Magni Coloniense, Münster, 1951 ss.

Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia*; Leonis XIII edita, Roma, Ex. Typ. Polyglota, 1985, 15 vol.

Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*; Tr. F. Barbado, Madrid, B.A.C., 1950-1964, 16 vol.

* * *

BELMANS, T. G., L'immutabilité de la loi naturelle selon Thomas d'Aquin; *Revue Thomiste*, (1987), p. 23-44.

BELMANS, T. G., Le jugement 'prudentiel' chez Saint Thomas; *Revue Thomiste*, 99 (1991) 3, p. 414-420.

BILLY, D. J., Aquinas on the Content of Synderesis; *Studia Moralia*, 29 (1991)1, p. 61-84.

BOURQUE, V. J., El principio de la sindéresis: Fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino; *Sapientia*, 35 (1980), p. 615-626.

DONADÍO, M. C., Juicios morales y verdad; *Sapientia*, 40 (1985)156, p. 97-108.

ESTÉBANEZ, E. G., Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás; *Estudios Filosóficos*, 62 (1974), p. 5-46, 309-384.

FASSO, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*; Madrid, Pirámide, 1982, Tomo I.

FLIPPEN, D., Natural Law and Natural Inclinations; *The New Scholasticism*, 60 (1986) 3, p. 284-216.

GARCÍA JUNCEDA, J. A., La sindéresis en el pensamiento de Sto. Tomás; *Augustinus*, 9 (1961), p. 426-464.

HIBBS, Th. S., Principles and Prudence: The Aristotelia-

- nism of Thomas' Account of Moral Knowledge; *The New Scholasticism*, 61 (1987) 3, p. 271-284.
- KENNY, A., The First Principle of Practical Reason; in *Aquinas*, ed. by A. Kenny, London, MacMillan, 1969
- LOTTIN, O., Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au Moyen Age; *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 28 (1926), p. 422-454.
- LOTTIN, O., Le createur de le traité de la syndérèse; *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 29 (1927), p. 197-222.
- LOTTIN, O., La syndérèse chez Albert le Grand et St. Thomas d'Aquin; *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 30 (1928), p. 18-44.
- MIDGLEY, E.B.F., *The Natural Law Tradition*, New York, Harper & Row, 1975.
- OWENS, J., Human Reason and the Moral Order in Aquinas; *Studia Moralia*, 28 (1990) 1, p. 155-174.

Colección Vértice

La dignidad del trabajo

Tomás Melendo Granados

Quién es el hombre (5.ª edición)

Leonardo Polo

Eutanasia. ¿Debemos matar a los enfermos terminales?

Brian Pollard

Cómo tomar decisiones. Sabiduría práctica para cada día (2.ª edición)

Peter Kreeft

Hacia una civilización del amor. Un ideal histórico cristiano

Patrick de Laubier

Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios

Rino Cammilleri

El festín de Cronos. El futuro de la población en Europa

Gérard-F. Dumont

La civilización fragmentaria

José Luis del Barco

Desfile de modelos (6.ª edición)

José Ramón Ayllón

Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología Cristiana
(2.ª edición)

Antonio Ruiz Retegui

El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española

Pedro Rodríguez

Ni de Letras ni de Ciencias. Una educación humana

Rafael Gómez Pérez

Para una idea cristiana del hombre.

Aproximación Teológica a la Antropología (2.ª edición)

Juan Luis Lorda

Filosofía de la vida cotidiana (2.ª edición)

Rafael Alvira

El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo

(2.ª edición)

Janne Haaland Matláy

Manuel Azafia y La guerra de 1936

Federico Suárez

El más sabio de los atenienses. Vida y muerte de Sócrates, maestro del filosofar

Miguel Pérez de Laborda

La tolerancia y la manipulación

Alfonso López Quintás

Lo que pesa el humo

Javier Aranguren Echevarría

La verdad, un consenso posible

Rafael Corazón González

Antropología del capitalismo (2.ª edición)

Rafael Termes

Dios y los ricos

Eduardo Camino

Intelectuales antifascistas

Federico Suárez

Asegurar el amor

Tomás Melendo

Saber, entender... vivir

Rafael Corazón González

La cultura y el sentido de la vida

Alfonso López Quintás

Familia, ¡sé lo que eres!

Tomás Melendo

El fermento de Cristo

Juan Luis Lorda

Las crisis del amor

Ugo Borghello

Cine y misterio humano

Juan José Muñoz García

Recuerda que eres hombre

Carlos Gofi Zubieta

Fidelidad (3.ª edición)

José Morales

La cuestión de Dios

Armand M. Nicholi, Jr.

Kant y la Ilustración

Rafael Corazón González

Lo que no podemos ignorar

J. Budziszewski

El pesimismo ilustrado

Rafael Corazón González

Para entender el Quijote

Ciriaco Morón

ESTE LIBRO, PUBLICADO POR
EDICIONES RIALP, S. A.,
ALCALÁ, 290, 28027 MADRID,
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
GRÁFICAS RÓGAR, S. A.,
NAVALCARNERO (MADRID)
EL DÍA 3 DE JUNIO DE 2005.

OTROS TÍTULOS VÉRTICE

Desfile de modelos (6ª ed.)

JOSÉ RAMÓN AYLLÓN

Para una idea cristiana del hombre (2ª ed.)

JUAN LUIS LORDA

El tiempo de las mujeres (2ª ed.)

JANNE HAALAND MATLÁRY

Manuel Azaña y la guerra de 1936

FEDERICO SUÁREZ

La tolerancia y la manipulación

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Antropología del capitalismo (2ª ed.)

RAFAEL TERMES

Intelectuales antifascistas

FEDERICO SUÁREZ

Asegurar el amor

TOMÁS MELENDO y LOURDES MILLÁN-PUELLES

Familia, ¡sé lo que eres!

TOMÁS MELENDO

El fermento de Cristo

JUAN LUIS LORDA

Las crisis del amor

UGO BORGHELLO

Recuerda que eres hombre

CARLOS GOÑI ZUBIETA

Fidelidad (3ª ed.)

JOSÉ MORALES

La cuestión de Dios

ARMAND M. NICHOLI

Kant y la Ilustración

RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

Lo que no podemos ignorar

J. BUDZISZEWSKI

El pesimismo ilustrado

RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

Para entender El Quijote

CIRIACO MORÓN

Vivimos valorando moralmente lo que hacemos y también lo que hacen los demás. ¿Podemos apoyar nuestras valoraciones morales en algo más que en la pura subjetividad?

Este libro plantea un interesante recorrido por diversas formas de explicar el origen del conocimiento moral, conocimiento que nos permite valorar actos y formas de ser. Desde autores como Shaftesbury, Hutcheson o Hume, que ven en el sentimiento moral el motor de nuestras valoraciones morales, a autores como Scheler, que ponen en la intuición de los valores la esencia de la moralidad.

Entre unos y otros, el realismo emerge defendiendo el peso substancial de la realidad de cuyo conocimiento, en definitiva, depende la verdad de nuestros juicios morales.

ISBN 84-321-3545-3



9 788432 135453