

# TEMPLANZA Y CEGUERA MORAL EN MAX SCHELER Y DIETRICH VON HILDEBRAND

**Autor:** José Brage

Parte de la tesis doctoral presentada en la Facultad  
Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 2007

## ÍNDICE

Introducción

1. Max Scheler y el resentimiento en la moral

1.1. Naturaleza y origen del resentimiento

- a) En qué consiste el *resentimiento*. Su origen
- b) El impulso de *venganza*: relación con la templanza.
- c) La envidia: relación con la templanza
- d) Valores y deseos
- e) El fenómeno de la "represión"

1.2. Efectos del resentimiento

- a) Resentimiento, valores y su jerarquía
- b) Resentimiento y ascetismo
- c) Esfuerzo y dones
- d) Resentimiento y subjetivismo
- e) Resentimiento e inversión de valores

2. Dietrich von Hildebrand y el fenómeno de la ceguera al valor

2.1. Presupuestos

- a) Nociones previas

b) Virtudes y conocimiento de los valores

c) La conciencia

## 2.2. La ceguera moral y sus clases

a) Características generales de la ceguera al valor

b) La ceguera de subsunción

c) Los diferentes estratos de la persona. La inconsciencia

d) La ceguera del soberbio y engreído

e) Ceguera para los valores por embotamiento

f) Resolución del círculo "virtuoso" aristotélico

g) La ceguera parcial para tipos de valores morales

h) Tipos de ceguera parcial: constitutiva y de oscurecimiento

i) La ceguera total al valor

## 2.3. Descubrimientos antropológicos y éticos

a) Clases de profundidad en la persona

b) Intención fundamental y posición fundamental

c) Los "centros" morales de la persona

d) Relación entre "ser moral" y captación de valores morales

e) Conclusión

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

## Introducción

El presente trabajo tiene por objeto el estudio del fenómeno de la *ceguera moral y su relación con la templanza*, tal y como ha sido tratado por Max Scheler y Dietrich von Hildebrand. Como veremos, estos autores, pertenecientes al "Círculo de Gottinga"<sup>1</sup>, a pesar de situarse en un universo filosófico diverso al de Aristóteles o Santo Tomás, llegan a conclusiones muy similares a las de la tradición aristotélico-tomista, al menos en lo relativo al fenómeno de la ceguera moral y su relación con la templanza, si bien, eso sí, expresadas en un lenguaje filosófico propio y singular. Así, por ejemplo, veremos como Hildebrand descubre la estrecha relación entre templanza (bajo sus especificaciones de pureza y humildad) y conocimiento moral, y en el estudio de los diversos tipos de ceguera aparecen descritos, con otro lenguaje y otros conceptos, aspectos clave de la concepción aristotélica-tomista de la virtud: distinción entre virtudes morales e intelectuales, relación mutua entre ellas, existencia de virtudes cardinales<sup>2</sup>, distinción entre intemperancia e incontinencia, etc.

Por lo demás, el método fenomenológico (realista) de estos autores les permitirá realizar interesantes descubrimientos y aportaciones al tema de la ceguera moral, iluminando aspectos oscuros, o al menos no contemplados, en la doctrina de Santo Tomás, como son: la existencia de actitudes fundamentales, el carácter *inconsciente*, y a la vez responsable, de muchas de ellas, y su gran influencia en la vida moral<sup>3</sup>; los distintos *estratos* o niveles de profundidad de la persona, que explican cómo pueden compatibilizarse actitudes o actos aparentemente antagónicos; la distinción entre esfera actual y *sobreactual* en la conciencia; la existencia de distintos centros morales en el hombre; etc. Con este nuevo bagaje, logran dar razón de algunos fenómenos que no contemplaba la ética aristotélico-tomista. Por ejemplo, el de la *conversión puramente humana*, que podríamos plantear así: ¿Cómo es posible que una persona intemperante sufra de repente un cambio radical y *repentino*? Es cierto que esto no es frecuente, pero a veces ocurre: debido a una fuerte impresión, un brusco suceso, un ejemplo impactante o, incluso, la aparición de una nueva pasión. ¿Cómo explicarlo? Con la teoría tomista de la virtud no es fácil, y mucho menos con la de Aristóteles, bastante pesimista al respecto, como vimos<sup>4</sup>. A lo largo de este trabajo, prestaremos atención a algunos de estos fenómenos.

Existe otro motivo más por el que hemos querido estudiar a estos autores, y es que parecen ser los únicos en la edad moderna

que han prestado atención, con cierta coherencia de pensamiento y originalidad, a la virtud de la *templanza* como tal, y a su importancia en la vida moral. Veremos que, junto con la humildad (que Santo Tomás, parece en ocasiones situar en el ámbito de la templanza), le otorgan un papel fundamentador de toda la vida moral<sup>5</sup>. En efecto, “en todos los trabajos recientes sobre las virtudes, hay una virtud que recibe escasa atención, y es la templanza”<sup>6</sup>. Tomemos como ejemplo el grupo de filósofos que constituyen la denominada “Ética narrativa de la virtud”, probablemente uno de los esfuerzos más serios de recuperar la importancia de las virtudes en la ética, y que se consideran en línea con la tradición aristotélica. Nos referimos al grupo liderado por Alasdair Macintyre, y compuesto por Martha Nussbaum, Philippa Foot, Stanley Hauerwas, Irish Murdoch, etc. Pues bien, a pesar de sus muchos aciertos e interés por la virtud, estos autores prestan una atención mínima, por no decir nula, a la templanza. Todos sus esfuerzos parecen concentrarse en la justicia<sup>7</sup>, en la prudencia y, a lo más, en la fortaleza. Una posible explicación sería el carácter narrativo de la ética de estos filósofos: al considerar las virtudes como “prácticas sociales”, que se justifican en el contexto social dentro una “tradición”, podría pensarse que la templanza careciera de relevancia, en cuanto que “mira” exclusivamente al interior del hombre.

Por último, una advertencia: pese a su innegable interés, no se trata aquí de hacer un estudio exhaustivo de la corriente filosófica de la fenomenología, ni de sus principales representantes. Nos limitaremos a estudiar los aspectos de interés para nuestro tema de la templanza, y su relación con el conocimiento moral, precisamente en los autores que más han aportado sobre el tema. En este sentido, el estudio de la doctrina de Dietrich von Hildebrand sobre la “ceguera al valor” ocupará gran parte de este apartado. Pero antes es preciso comenzar con las ideas de Max Scheler, en cierto modo el verdadero “padre” de la “Ética de los Valores”, y un filósofo de enorme trascendencia en el siglo XX.

## **1. Max Scheler y el resentimiento en la moral**

“Entre los escasos descubrimientos que en los últimos tiempos se han hecho sobre el origen de los juicios morales de valor, destacaría como el más profundo el de Federico Nietzsche, al advertir que el resentimiento es una fuente de tales juicios de valor”<sup>8</sup>. Con estas palabras comienza Max Scheler *El resentimiento en la moral*, en opinión de muchos, una de sus obras más logradas. Y lo hace afirmando desde un principio la estrecha relación entre el *resentimiento* y los juicios de valor<sup>9</sup>, fundamento del conocimiento moral. En la medida que este resentimiento tenga algo que ver con

nuestra virtud de la templanza, estará justificado su estudio en este artículo que lleva por título: "Templanza y ceguera moral".

Pues bien, se pretende mostrar la validez de la conclusión del siguiente silogismo:

1/ El resentimiento, tal y como lo concibe Max Scheler, es un fenómeno que dificulta –y en ocasiones imposibilita- el correcto conocimiento moral y, como consecuencia, la conducta moral. Ello es debido a los fenómenos que origina: ceguera para determinados valores, inversión en su jerarquía, negación de la objetividad de los valores, etc.

2/ Si bien el resentimiento no es causado directamente por la intemperancia<sup>10</sup>, se puede decir que la templanza actúa como un *inhibidor* del resentimiento. Una persona templada posee la interna capacidad de evitar, en gran medida, la aparición del resentimiento.

3/ La templanza, por tanto, al evitar el resentimiento y sus consecuencias negativas, facilita el correcto conocimiento moral.

## 1.1. Naturaleza y origen del resentimiento

Antes de estudiar los efectos del resentimiento sobre el conocimiento moral, es preciso estudiar su naturaleza y origen. Esto nos permitirá también detectar su íntima relación con la templanza.

a) En qué consiste el *resentimiento*. Su origen

Scheler caracteriza al resentimiento como "una *autointoxicación psíquica* con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a determinados clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes"<sup>11</sup>. Así pues, el resentimiento es origen de engaño en los juicios de valor y, por tanto, en la medida que estos juicios se refieren a valores de tipo moral, puede conducir a errores en el conocimiento moral.

Entre las emociones que al ser "reprimidas" pueden originar el resentimiento, se encuentran, en primer término, "el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia"<sup>12</sup>. Todos estos sentimientos negativos entran en la formación del resentimiento tan *sólo si* no tiene lugar una victoria moral sobre ellos –por ejemplo, el perdón para la venganza, o el

arrepentimiento<sup>13</sup> en general-, y si, por la conciencia de la propia impotencia, no se les da a esos impulsos una *expresión* externa adecuada: entre ellas Scheler cita los “insultos, movimientos de los puños, etc.”<sup>14</sup>. Dicho de otro modo: “la condición necesaria para que éste [resentimiento] surja se da tan sólo allí donde una especial vehemencia de estos afectos va acompañada por el sentimiento de la impotencia para traducirlos en actividad”<sup>15</sup>, sea por los motivos que sea, pero siempre que, repitamos, no supongan una verdadera victoria moral sobre los mismos. Si, por el contrario, se da rienda suelta al impulso de venganza o de odio, se podrá obrar moralmente mal, pero no se fomenta el resentimiento.

Este es el motivo, por el que Scheler piensa, por ejemplo, que el sacerdote, “condenado por añadidura, más que otro alguno a dominar, por lo menos exteriormente sus afectos (por ejemplo: los de venganza, de cólera y de odio)”<sup>16</sup>, se encuentra especialmente *expuesto* al peligro de este solapado veneno del resentimiento. Por la misma razón, pero a la inversa, opina que es raro el resentimiento en el criminal, pues éste “no reprime su odio, su afán de venganza, su envidia, su codicia, sino que las deja derivar hasta el crimen”<sup>17</sup>.

#### b) El impulso de *venganza*: relación con la templanza

Scheler piensa que “el punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de *venganza*”<sup>18</sup>. Es un impulso reactivo: un ataque u ofensa le preceden siempre<sup>19</sup>. Para su existencia requiere dos notas esenciales: “un refrenamiento y detención, momentáneo al menos, del contraimpulso inmediato; y un aplazamiento de la contrarreacción para otro momento y situación más apropiada”<sup>20</sup>, aplazamiento precisamente debido a la previsión de que tal contrarreacción sería fatal para el propio interesado en ese momento. Por eso, entreverado con el impulso de venganza, se da un acusado sentimiento de *impotencia*.

Es innegable que aquí tenemos ya una primera conexión con la *mansedumbre*, virtud aneja a la templanza, que ejerce su peculiar acción moderadora sobre la pasión de la ira. Precisamente en la medida que una persona es mansa, su *tendencia* a irritarse ante una supuesta ofensa y encenderse en *deseos de venganza*, fuera de lo razonable, será menor, disminuyendo el peligro del resentimiento. Cabría pensar, erróneamente, que la mansedumbre, puesto que refrena las iras, colabora en la detención del contraimpulso que sigue instintivamente a una ofensa, impidiendo la descarga del impulso de venganza, y de este modo ayuda a la aparición del resentimiento. Quien así pensara no habría entendido bien la esencia de la mansedumbre, virtud que radica, como sabemos, en el *mismo apetito*

irascible, de manera que su acción moderadora se da *desde dentro*, en el *mismo surgir* de la pasión de la ira. En definitiva, la mansedumbre no retrae la libre expresión del impulso de venganza, una vez que éste existe, sino que modera la intensidad misma y la oportunidad con que éste surge.

Pero junto a la tendencia a la *represión*<sup>21</sup> de la reacción inmediata y el aplazamiento constante del contraimpulso, al sentimiento de venganza le es *esencial* que "exista cierta *igualdad* de nivel entre el ofendido y el ofensor"<sup>22</sup>. Esta igualdad, en el caso de la parte débil, generalmente representada por el ofendido (de ahí su impotencia por no poder responder adecuadamente a la ofensa), suele provenir de sus propias *pretensiones internas*, que le colocan a una "altura" irreal, que no le corresponde. Por eso, "un gran orgullo, unido a una posición social inferior, son circunstancias singularmente favorables para que se despierte el sentimiento de venganza"<sup>23</sup> y, con él, y en la medida en que es reprimido, el resentimiento. En cambio, una actitud verdaderamente *humilde*<sup>24</sup>, en la que el deseo de la propia excelencia se modere para mantenernos en la verdad de lo que somos, evita de raíz la formación de impulsos de venganza difíciles de descargar que, por tanto, conducen al resentimiento y sus consecuencias.

Pues bien, "el sentimiento de venganza se convierte tanto más en resentimiento cuanto más se transforma en un estado permanente, continuamente 'ofensivo', y *sustraído* a la voluntad del ofendido; cuanto más es sentida la ofensa como un *sino*. Este caso, se da, principalmente, cuando un individuo o un grupo sienten su misma *existencia* y condición como algo que, por decirlo así, clama venganza"<sup>25</sup>. El sentimiento de impotencia es entonces máximo.

### c) La envidia: relación con la templanza

La *envidia* es otro de los sentimientos que puede causar el resentimiento. La envidia nace de la conciencia de la impotencia y de una ilusión: "nos parece que el otro y su posesión son la *causa* de que nosotros no poseamos (dolorosamente) el bien"<sup>26</sup>. Conduce al resentimiento cuando se trata de valores y bienes *inaccesibles* a nosotros por naturaleza, pero colocados en la esfera de la comparación con los demás. Por eso, las dotes innatas son, sobre todo, las que suelen suscitar la envidia de resentimiento; la envidia a la belleza, a la raza, a los valores hereditarios de carácter, etc. Es la *envidia existencial*, y "es en esta clase de envidia donde se presenta el fenómeno de la desvalorización ilusoria de los valores positivos que promovieron la envidia"<sup>27</sup>. Como no puedo alcanzar esos bienes y

valores, sencillamente niego que lo sean. Es la fábula de la zorra y las uvas. Como no alcanza a ellas, se aleja refunfuñando: *¡están verdes!*

Así pues, para el resentimiento, se requiere también una actitud especial en la *comparación valorativa* de uno mismo con los demás, que consiste en que, al mismo tiempo que la relación entre el valor propio y el ajeno se convierte en la condición selectiva de su percepción de los valores<sup>28</sup>, el resentido ve esa comparación con impotencia<sup>29</sup>. "La penosa tensión exige una solución y la encuentra en cierto *engaño estimativo* que es específico del *resentimiento*. Esa conciencia de la superioridad o de la igualdad, que el hombre 'vulgar' busca para resolver la tensión, es alcanzada, o bien *rebajando* engañosamente las cualidades valiosas del objeto de la comparación, o bien 'cegándose' el que compara para esas cualidades; pero, en segunda línea –y en esto consiste la obra capital del resentimiento–, mediante la mistificación y falseamiento de los *valores mismos*"<sup>30</sup>.

Ahora bien, cabe pensar que el sentimiento de envidia se ve potenciado cuando se tiende desordenadamente al bien sensible, como es propio del intemperante, pues a su posesión no sigue la felicidad, sino la insatisfacción y la frustración, sobre todo cuando el bien sensible abandona su carácter de bien útil y pasa a ser considerado como fin. La persona intemperante, abocada a la persecución insaciable de placeres sensibles, no por ello deja de percibir que no logra la felicidad. Por eso, el intemperado, cuando descubre en los demás un bien que él todavía no posee, cifra de nuevo en su posesión sus esperanzas de felicidad, y envidia a quien ya lo posee. En cambio, la templanza –con todo el cortejo de sus virtudes, especialmente la parquedad– ayuda al hombre a experimentar la plenitud de una vida lograda, que no requiere de los bienes sensibles, tampoco los que ve en los demás, para ser feliz: la envidia pierde su sentido, pues son sólo los bienes materiales y sensibles los que, con su posesión, menguan y se agotan. Los bienes del espíritu pueden ser compartidos sin menguar, y por eso, no tiene sentido culpar de su carencia a quien los posee, es decir, envidiarlos. En definitiva, aunque sea de modo indirecto, la templanza se opone al sentimiento de envidia, y por tanto, a su posible consecuencia: el resentimiento.

#### d) Valores y deseos

Con este punto llegamos a un aspecto de capital importancia para nuestro tema: la *relación entre la conciencia del valor y los deseos* y apetitos. Scheler ve en aquella teoría que afirma que el deseo no se construye sobre una previa conciencia del valor, sino que ésta es la misma conciencia de desear o apetecer<sup>31</sup>, un *producto*



*mismo del resentimiento*, que trata de encubrir de este modo su impotencia para aspirar y vivenciar el genuino valor, al que acaba envidiando y odiando, y del que trata de vengarse. Como el sujeto se siente impotente para ambicionar determinados valores, que le superan por falta de virtud o sensibilidad, sobreviene el fenómeno de *ceguera* o de la *ilusión* respecto de ellos. En vez de la "*resignación*" a no realizar esos valores, que sería la única respuesta adecuada, se rebajan o restringen ilusoriamente al nivel de lo que el sujeto apetece de hecho. Este sería el caso, por ejemplo, de una persona profundamente intemperante que no percibiera valor alguno en la belleza moral de una conducta templada –que él no apetece– y, sin embargo, encontrara un valor positivo en la satisfacción de sus pasiones desordenadas, precisamente porque ése es su deseo. En tales ocasiones, debido al resentimiento, "los contenidos de nuestros deseos se sobreponen, como medios perturbadores, a los contenidos de nuestra conciencia de los valores"<sup>32</sup>. De este modo, se inicia "aquel movimiento que rebaja todos los valores al nivel del estado en que nos encontramos de hecho y que termina calumniando al mundo y sus valores"<sup>33</sup>. No se respeta al mundo porque la mirada se vuelve turbia<sup>34</sup>.

Scheler incluye varios ejemplos de esta conducta. Por su relación con la templanza, y su perenne actualidad, merece la pena recoger aquí uno de ellos, aunque sea de un tono quizás excesivamente duro. Veámoslo: "El verdadero pudor es desvalorizado, por *resentimiento*, en las sociedades donde el juicio de la prostituta desempeña una función representativa para la 'moral vigente'. El tipo de la casquivana calumnia el pudor genuino de la verdadera mujer, el cual no sólo es bello por su expresión, sino que encubre justamente lo bello y lo conocido en la intimidad como dotado de un valor positivo; y lo calumnia atribuyéndolo a simple 'temor' de descubrir defectos corporales o de atavío. Las condiciones naturales, que en ese tipo casquivano están poco desarrolladas o artificialmente menoscabadas, constituyen, para las resentidas, un 'mero producto de la educación' y las costumbres"<sup>35</sup>.

#### e) El fenómeno de la "represión"

Llegados a este punto, conviene decir algo más, como ya anunciamos, sobre un concepto que ha aparecido repetidas ocasiones, y que Scheler, siguiendo a Nietzsche, expresa como "*represión*". Como se recordará, designa el proceso que tiene lugar en los afectos cuando su descarga es impedida. Pues bien, "las fuerzas represivas son aquí el sentimiento de impotencia, una acusada conciencia de 'no poder', enlazada con un fuerte y penoso

sentimiento de depresión; también son fuerzas represivas el temor, la angustia y el pánico ante la tendencia a expresarse y a obrar en la dirección de los afectos"<sup>36</sup>. De entre todas ellas, Scheler destaca la "*angustia*" ("terror" o "pánico"), que consiste en una honda parálisis del sentimiento vital, que obra sobre los afectos comprimiendo su expresión o su acción y, secundariamente, los reprime y expulsa de la esfera de la percepción interna<sup>37</sup>, de manera que ya no se tiene conciencia clara de ellos. De este modo, a medida que son "reprimidos", los impulsos de venganza o envidia, originalmente ligados a objetos concretos, van desligándose cada vez más del "motivo", e incluso, de la "persona" que los origina<sup>38</sup>. Es así como este afecto reprimido llega a "irradiar" en todas las direcciones posibles, ampliando no sólo su campo de objetos, sino también de personas<sup>39</sup>, hasta convertirse en una actitud general que "traspone de súbito el umbral de percepción interna en todos los puntos indefensos de la conciencia, dondequiera que las fuerzas represivas suspenden o disminuyen su eficacia"<sup>40</sup>. Es el tipo de la persona que está "contra todo y contra todos", incapaz de ver el bien en los demás, con un corazón envenenado que ve motivos de agravios donde no los hay y que, por mucho que disimule, acaba delatándose.

Así pues, la extensión del objeto no es el único efecto de la *represión*. Ocurre también que "el *afecto mismo* ejerce una acción hacia dentro, ya que le está vedada la descarga exterior. Los afectos desprendidos de sus objetos primitivos se apelotonan, por decirlo así, en una masa venenosa y forman un foco de infección que empieza a fluir como por sí mismo, al menor descuido de la conciencia superior"<sup>41</sup>. Al reprimir las expresiones exteriores, las sensaciones viscerales internas que acompañan a todo afecto, desagradables y dolorosas, adquieren la preponderancia, con lo que el "sentimiento del cuerpo" en su conjunto resulta acusadamente negativo. En estas circunstancias es fácil que se de un cambio en la dirección de los impulsos afectivos (de venganza, etc.), y se dirijan hacia el sujeto mismo del afecto: aparece el estado de "odio a sí mismo", que es absolutamente distinto del arrepentimiento, y que no elimina el resentimiento, sino que aún lo potencia y hace cada vez más difícil de evitar.

## **1.2. Efectos del resentimiento**

Estamos ya en condiciones de estudiar los efectos del resentimiento en la vida moral y, muy especialmente, en el conocimiento moral.

a) Resentimiento, valores y su jerarquía

Para Scheler, la moralidad "se basa en una eterna *jerarquía de los valores* y en las leyes evidentes de preferencia que corresponden a ella y que son *tan objetiva y tan rigurosamente 'inteligibles* como las verdades de las Matemáticas"<sup>42</sup>. Pues bien, "el resentimiento es una de las causas que derrocan ese orden eterno en la conciencia humana. Es una fuente de error en la aprehensión de ese orden y su realización en la vida"<sup>43</sup>. Como consecuencia, el conocimiento moral se ve notablemente dificultado.

Ya hemos visto como el resentimiento lleva a negar el valor positivo del bien que resulta inalcanzable, fenómeno ejemplificado por la vieja historia de la zorra y de las uvas verdes. "Con esta tendencia a la detracción del objeto, *se resuelve* el conflicto entre la intensidad del apetito y la impotencia; y el dolor, unido a ella, baja entonces de grado. Nuestro apetito o su intensidad nos parece ahora '*inmotivado*' (...), aunque sobre una base ilusoria"<sup>44</sup>. Se llega por este camino a la característica *falsificación de la imagen objetiva del mundo*, producida involuntariamente por la conciencia resentida, aunque con una eficacia limitada, pues los valores existen y se imponen (se "transparentan", como vimos). Por eso, cuando la mirada los descubre con disgusto tras su imagen falseada del mundo, se desata en la persona resentida un impulso de odio irresistible hacia su portador, que es el "más hondo e irreconciliable que existe"<sup>45</sup>.

Pero este falseamiento de la imagen del mundo y odio al portador de valores no es aún la obra suprema del resentimiento. Ésta se produce con la *inversión de la misma tabla de valores*, del mismo sentimiento valorativo: valores positivos y preferentes "se convierten en valores negativos para el nuevo sentimiento del resentido"<sup>46</sup>. De este modo, la persona resentida escapa al tormento interior, pues los sentimientos de odio, venganza, envidia, etc., que se despertaban en su interior contra los hombres fuertes, sanos, ricos, hermosos, etc., son ahora sustituidos por sentimientos de dulzura, compasión y lástima, que son los sentimientos que esos valores despiertan en ella al ser percibidos como negativos. No se trata ya de una calumnia hacia los portadores de valores positivos, sino que "son los valores *mismos* los 'calumniados' y sentidos al revés"<sup>47</sup>, aunque en el fondo, a través del velo transparente de estos valores ilusorios, se entrevén los valores auténticos. En opinión de Scheler, la falsificación tiene lugar aquí "en el camino que las vivencias recorren para llegar a la conciencia" y, por eso, "la intención más leal y honrada puede reinar en la periferia de la conciencia. Pero el proceso en que los valores son aprehendidos transcurre en esa dirección tendenciosa (...). Sobre lo así 'falsificado' se apoya luego el juicio de valor, el cual es, por su parte, enteramente 'verdadero', totalmente 'veraz' y 'honrado', ya que se ajusta con exactitud al valor sentido. Pero este valor es de *hecho*

ilusorio"<sup>48</sup>. Se da así un sentimiento erróneo del valor, sin conciencia de estar engañándose. La situación moral de tales personas es verdaderamente comprometida.

Cuando el resentimiento pervierte las reglas de preferencia existentes en una moral, apareciendo como "bien" lo que antes era un "mal", se convierte en el definidor de toda una "moral". Tal es el caso, para Scheler, de la moral burguesa, pero no de la moral cristiana, como pensaba Nietzsche<sup>49</sup>. En este fenómeno es donde mejor se ve el deterioro que sufre el conocimiento moral como consecuencia del resentimiento.

## b) Resentimiento y ascetismo

Scheler distingue dos formas originales de conducta ascética, y denuncia como fruto del resentimiento aquélla en la que el punto de partida no es el *amor* al propio yo *espiritual*, como ocurre en la verdadera ascética cristiana, "sino un *odio* primario al *cuerpo*, odio que trata de encubrirse frecuentemente de un modo secundario bajo la apariencia del cuidado por la salud del alma"<sup>50</sup>. Del mismo modo, descubre el resentimiento en el origen de "aquellas formas del ideal ascético y su ejercicio, que sólo representan una justificación de la impotencia para apropiarse los respectivos bienes de la vida, por ejemplo, cuando la impotencia para el trabajo lucrativo conduce al imperativo de la pobreza; o la impotencia erótica y sexual, al precepto de la castidad; o la impotencia para gobernarse a sí mismo, a la obediencia, etc."<sup>51</sup>.

En cambio, el verdadero ascetismo cristiano –y toda la moral cristiana– tiene su origen en "la admisión de un reino espiritual, cuyos objetos, contenidos y valores, rebasan no sólo toda la esfera sensible, sino también la total *esfera de la vida*"<sup>52</sup>. Cuando la conservación y fomento de la vida entra en pugna con la realización de los valores existentes y vigentes en este reino, "la vida es fútil y despreciable, por valiosa que resulte para el principio del *maximum vital*"<sup>53</sup>. No hay aquí dualismo alguno: el cuerpo no es cárcel del alma, pero tampoco es el último sujeto de valor. Por ello, puede darse la necesidad de sacrificar la vida en su esencia existencial, si con ello se acrecienta este espiritual o *reino de Dios*, cuyo lazo místico y fuerza espiritual es el amor. En otras palabras, "la idea de bien no puede, como tampoco la idea de la verdad, ser reducida a un valor biológico"<sup>54</sup>.

"El ascetismo que sirve a la *liberación* de la personalidad espiritual y que secundariamente ayuda a las funciones vitales, para conseguir que éstas se desarrollen y se ejerciten por sí mismas con *independencia* de sus mecanismos, haciendo así que el ser vivo sea lo

más independiente posible respecto a la índole momentánea de los estímulos externos, es el único que puede considerarse como nacido de una moral evangélica"<sup>55</sup>. Por el contrario, Scheler piensa que el ascetismo fundado en el *odio y menosprecio* del cuerpo, en el sentimiento de que el cuerpo es "sucio", "fuente de pecado", "cárcel", etc., tiene su origen en la asociación de la moral evangélica con el resentimiento de la Antigüedad decadente (neoplatonismo, etc.). "El ascetismo cristiano (...) no tuvo por fin la opresión de los impulsos naturales, ni menos su extirpación, sino solamente el *poder y dominio* sobre ellos y su *total impregnación del alma y el espíritu*. Es un ascetismo positivo, no negativo, y esencialmente orientado hacia la libertad de las fuerzas supremas personales, frente a los obstáculos del automatismo impulsivo inferior"<sup>56</sup>. La similitud con la doctrina tomista de la templanza es enorme: se trata de impregnar de racionalidad las pasiones sensibles. "El ascetismo cristiano es claro y alegre; es conciencia caballeresca de poder y de fuerza sobre el cuerpo. Sólo el 'sacrificio' consagrado por una alegría *positiva superior* es, en él, grato a Dios"<sup>57</sup>.

### c) Esfuerzo y dones

Otro aspecto en el que se revela la inversión de los valores originada en el resentimiento es la moderna regla de preferencia que dice: "*sólo las cualidades, acciones, etc., que el hombre como individuo adquiere, realiza, etc., por su esfuerzo y trabajo, tienen valor moral*"<sup>58</sup>. No habría, por tanto, dotes, cualidades, dones naturales<sup>59</sup> o hereditarios que posean valor moral. El origen de esta regla es una actitud distinta al aprehender los valores, que tiene su causa en el resentimiento, y que ya se comentó al hablar de la envidia. La naturaleza inferior y más pobre, ante una naturaleza mejor, en vez de "ver" y "celebrar" la existencia en ella de *cualidades valiosas* (una excelencia de voluntad o una preeminencia de talento, por ejemplo), no puede *soportar* la distancia primordial que las separa. Se compara y *sufre*, y con arreglo al mecanismo del resentimiento, tiende a negar que ese valor primario sea un valor moral, mediante al recurso de atribuir valor moral exclusivamente al "*trabajo*"<sup>60</sup>. En definitiva, se desconfía del hombre en general, y de sus valores en particular, por lo que se les iguala moralmente a todos. ¿Quién no ve que tras la exigencia de igualdad, se esconde única y exclusivamente el deseo de rebajar a los superiores, a los que poseen más valor –según la escala valorativa–, al nivel de los inferiores? "Sólo quien teme *perder* exige la igualdad como *principio general*. La exigencia de igualdad es siempre una especulación a la baja. Cuando los hombres son iguales, lo son por los caracteres de *ínfimo valor*"<sup>61</sup>. Esto es un evidente producto del resentimiento que,

en realidad, lo que quiere es la decapitación de los que poseen esos valores superiores que le indignan.

#### d) Resentimiento y subjetivismo

Otro aspecto en el que Scheler descubre el falseamiento moral característico del resentimiento es la moderna afirmación de que "los valores en general, y los valores morales en particular, son fenómenos *subjetivos* de la conciencia humana y no tienen existencia ni sentido alguno fuera de la conciencia"<sup>62</sup>. Para esta teoría, los valores serían las sombras que proyectan nuestros apetitos y sentimientos. Como consecuencia, se justifica la anarquía total en las cuestiones del juicio moral, o bien se justifican como un imperativo universalmente válido de una "conciencia genérica" (que no existe), que hace valer su peso sobre el individuo<sup>63</sup>. Pues bien, el resentimiento es también el origen de esta teoría. El hombre resentido que ha trastocado sus valoraciones, pero que en realidad vislumbra los valores auténticos a través de sus valores aparentes, se da cuenta en secreto de su arbitrariedad y sufre, porque no es capaz de aprehender y vivenciar los auténticos valores. Y reacciona negando el orden objetivo de los valores. Este hombre dice: "¡Abajo con los valores! ¡Tan subjetivos son los tuyos como los míos! ¡Todos lo son!". Como dice Scheler, "el resentido se venga de la *idea*, ante la cual no puede afirmarse, rebajándola hasta convertirla en un estado subjetivo"<sup>64</sup>.

En realidad, "el hecho de que la comprensión y el reconocimiento de cierta esfera de valores quede limitado a *un* pueblo o a *un* grupo (por pequeño que sea) no podrá ser jamás objeción válida contra su autenticidad, contra su fundamento real. Hay problemas y teorías matemáticas que sólo muy pocas personas son capaces de comprender. Otro tanto puede acontecer también en las cosas morales y religiosas. Actitudes espirituales de cierta índole religiosa, por ejemplo la fe, el presentimiento, etc., (...) pueden *muy bien* ser condiciones subjetivas necesarias para la experiencia de ciertas esfera de realidad, para los cuales otros hombres, que *no* poseen esos actos y maneras de vida, son 'ciegos', porque justamente *el* 'entendimiento humano', que representa una 'disposición universal', no constituye un órgano suficiente para la aprehensión de esas realidades"<sup>65</sup>. Aún más, "ciertas verdades y valores objetivos pueden ser *comunicados* por seres dotados de disposiciones cognoscitivas o de capacidades sensibles más ricas, y ofrecidos a otros que no poseen *ningún* órgano para el conocimiento primario de aquellos objetos. Estos últimos han de 'creer' lo que aquellos 'ven'. En este sentido formal, la 'revelación' es un *concepto fundamental* en la teoría del conocimiento y en toda auténtica cultura humana"<sup>66</sup>.

#### e) Resentimiento e inversión de valores

El último aspecto falseado por el resentimiento en la moderna moral que Scheler estudia es la ordenación de los *valores esenciales materiales* según un rango de preferencia que no corresponde con su verdadero rango jerárquico, que se *invierte* y trastoca. Concretamente, se antepone el *valor de utilidad* al *valor vital*, cuando en realidad el segundo es condición para el primero, y no al revés: todo valor *útil* lo es para un ser *vivo*. Todo lo que puede llamarse útil lo es como medio de conseguir lo agradable. Lo agradable es el valor fundamental, lo útil el valor derivado. "Lo 'útil', por su relación con lo agradable, depende como éste del valor vital; y también depende de él porque no toda causa de agrado es útil, sino solamente la causa gobernable por la voluntad"<sup>67</sup>, gobierno que sólo puede ser ejercido por un ser vivo, y por eso, la medida en que una cosa se pliega a este gobierno es también una medida parcial de la utilidad de esa cosa como causa de agrado<sup>68</sup>.

La moral moderna antepone el trabajo útil al goce de lo agradable; y es antitético a la moral evangélica, que tiene "por fin el *incremento* de las funciones vitales y, entre ellas, la capacidad de goce"<sup>69</sup>. El motivo para esta inversión es "el resentimiento contra la superior capacidad de goce, contra el arte superior para gozar; es el odio y la envidia contra la vida más rica, que engendra siempre una capacidad de goce más rica"<sup>70</sup>.

Pero aún más honda es la subordinación de los valores vitales a los utilitarios, de lo "noble" a lo "útil". Y también aquí juega un papel esencial el resentimiento. Scheler ve un ejemplo de esto en el nuevo *sentido* que adquieren los valores de las cualidades que son útiles para prosperar económicamente. Su descripción de este fenómeno es muy interesante, pues en el fondo refleja una visión de la templanza muy similar a la tomista. "El *dominio de sí mismo* tenía antaño el sentido de que en él se revelaba sobre todo la soberanía de la persona espiritual sobre el caos de los impulsos sensibles, de la caballeresca voluntad de dominio sobre las 'inclinaciones', el orgulloso sentimiento de la fuerza para 'acabar' con ellas, regido por la humildad ante Dios, prescindiendo de las consecuencias más o menos favorables para los propios fines utilitarios. Ahora, la 'templanza', la 'probidad', la 'moderación' resultan un simple medio para encauzar felizmente los negocios y eliminar, en lo posible, al concurrente; y cuando este fin no existe, esas cualidades no son valoradas positivamente"<sup>71</sup>. De este modo, la idea de que la vida representa una muchedumbre de valores *en sí*, a cuyo servicio están todas las acciones útiles, de que la vida es *reina y señora* del mundo muerto;

esta idea cede el puesto, por decirlo así, a la idea de que la pura expresión de la vida es un lastre y un lujo malo, si no se justifica por su utilidad para el trabajo, para los demás, etc.: ya no se la considera un *fenómeno primario*. Esta es la idea que rige, por ejemplo, la biología y sociología de Spencer. Como siempre ocurre con el resentimiento, se invierten los términos y se especula *a la baja*, tratando de entender lo viviente por analogía con lo muerto.

## **2. Dietrich von Hildebrand y el fenómeno de la ceguera al valor**

Si bien el estudio del tratamiento scheleriano del fenómeno del resentimiento ha resultado de interés para nuestro tema de la templanza y el conocimiento moral, en Dietrich von Hildebrand encontramos una exposición aún más sistemática del fenómeno de la "ceguera al valor", en la que se explicita el papel fundamental de la templanza. Mas en concreto, para Hildebrand, la humildad y la templanza son condiciones *necesarias* para lograr una actitud fundamental moral, sin la cual no es posible evitar el fenómeno de la ceguera moral.

Al mismo tiempo, Hildebrand saca a la luz numerosas cuestiones en relación con la vida moral de las que hemos tenido ocasión de hablar en los otros capítulos, y que podremos ver ahora desde otro enfoque distinto.

### **2.1. Presupuestos**

La originalidad del planteamiento filosófico de von Hildebrand se manifiesta en el elevado número de expresiones que, tomadas del lenguaje ordinario, adquieren en su pensamiento un significado preciso y acotado, muchas veces más reducido que el original. Se hace preciso, por tanto, estudiar con cierto detalle algunos presupuestos básicos de su doctrina, y el modo en que los expresa.

#### **a) Nociones previas**

En el pensamiento de Hildebrand es clave la noción de "*importancia*", que define como aquello que hace capaz a un objeto de motivar voliciones o tomas de posición afectivas en un sujeto. Distingue tres tipos de importancia: la de lo que produce satisfacción



meramente subjetiva, la de lo importante en sí mismo y, finalmente, la de lo objetivamente bueno para la persona<sup>72</sup>. Pues bien, Hildebrand reserva la palabra "*valor*" para nombrar tan sólo la segunda especie de importancia mentada, la que tiene lo importante en sí mismo.

La vida moral del hombre consiste, para Hildebrand, en "responder" en libertad a ese mundo objetivo de los valores. Estas "respuestas al valor" pueden ser volitivas o meramente afectivas (como la alegría por el bien ajeno), y constituyen, junto a las acciones y *virtudes*<sup>73</sup> que engendran, los genuinos portadores de los "valores éticos o morales"<sup>74</sup>. Respuestas al valor, acciones y virtudes son, pues, lo único que puede considerarse "bueno" o "malo" en sentido moral. Por eso, la bondad moral consiste en abrirse y dejarse interpelar por los valores, intentado responder adecuadamente a ellos con nuestra conducta. La maldad estriba, en cambio, en apartar los ojos de su vista, y volverlos hacia las cosas importantes según la primera de las categorías anteriores: la de lo que produce satisfacción meramente subjetiva<sup>75</sup>.

Pues bien, la tesis de Hildebrand<sup>76</sup> es que, cuando el hombre adopta una posición semejante, como ocurre en el hombre intemperante, no sólo deja de responder con su conducta a los valores, sino que se va quedando *ciego* para ellos. Y esta ceguera es responsable.

## b) Virtudes y conocimiento de los valores

En opinión de Hildebrand, "que exista una estrecha conexión entre conocer los valores<sup>77</sup> y la virtud, de suerte que es impensable un ideal de virtud sin el conocimiento del mundo de los valores éticos, es una evidencia que, desde Sócrates, no se ha perdido nunca en la Ética"<sup>78</sup>. El verdadero problema consiste en ver *cómo* está constituida esa conexión.

"Según la concepción socrática, que se presenta lo más drásticamente que cabe en la conocida tesis de que nadie obra mal a sabiendas, el conocer los valores constituye el fundamento de la virtud"<sup>79</sup>. La palabra clave aquí es "fundamento". Sócrates tiene algo de verdad, en cuanto que todo obrar y querer moral constituye una respuesta a un valor objetivo, que ha de ser, por tanto, previamente conocido. Pero no toda, ya que el conocimiento de los valores no basta para producir la virtud. Por otra parte, Aristóteles, como sabemos, plantea que conocer los valores presupone ya a su vez un determinado grado de moralidad. Siguiendo a Aristóteles, cabría interpretar la tesis socrática diciendo que "nadie obra, por tanto, mal a sabiendas, porque, para poseer el saber correcto tiene que ser ya

bueno, y para percibir lo correcto en cada caso tiene que estar ya franco de los impulsos contrarios a la orientación moral de la voluntad<sup>80</sup>. Pero Hildebrand tratará de explicar cómo es esto posible, tratando de romper la aparente contradicción.

Antes de seguir adelante, conviene precisar el tipo de conocimiento (ese "saber correcto") que está aquí en juego. Hildebrand muestra que trata de un "peculiar *aprehender cognoscitivo de valores*", como puso de manifiesto por primera vez Max Scheler, "en el que se nos dan los valores objetivos portados por las cosas, los estados de cosas y las personas"<sup>81</sup>. En el caso de los valores morales este captar es de carácter *intuitivo*, pero supera la esfera de intuición sensible. Scheler lo llama "*sentir el valor*" y Husserl "*percibir el valor*". Sólo en un segundo sentido se habla de "conocer el valor", en cuanto este conocimiento se asienta en un captar intuitivo anterior. Así pues, se trata de estudiar la conexión entre la virtud y este *captar intuitivo* de valores morales.

Pero "todavía hemos de distinguir, dentro del captar intuitivo del valor, entre *sentir el valor* y *ver el valor*"<sup>82</sup>. Tanto en el *ver* como en el *sentir* se nos dan los valores intuitivamente, pero hay una diferencia entre ambos. Podemos representarnos intuitivamente ciertos valores morales, como la humildad o la pureza, de manera que estén ante nosotros en su "valiosidad": esto es *ver el valor* moral. Pero algo distinto ocurre cuando se tiene un contacto auténticamente personal con el valor, de manera que éste se vuelve en cierta medida *vivo para mí*: entonces *sentimos* el valor moral. Sentir el valor hace posible un conocimiento que supera en *profundidad*<sup>83</sup> al ver el valor, aunque ambos, sentir y ver, puedan ser parecidos en *claridad*. Además, "permaneciendo igual la claridad, el sentir el valor puede variar por lo que respecta a vivacidad, cercanía al valor y diferenciación"<sup>84</sup>.

Pues bien, Hildebrand piensa que sólo "al más alto grado de posesión de la virtud le corresponde un más profundo y más adecuado sentir el valor. Ésta es una relación de índole esencial entre virtud y sentimiento del valor"<sup>85</sup>. Dicho de otro modo, para un grado particularmente profundo de *sentir* el valor es condición indispensable la plena posesión de la respectiva virtud. Sin embargo, para el *ver* y *simple sentir* el valor -sin una particular profundidad-, para la "simplemente" *clara* aprehensión cognoscitiva del valor, en la medida en que es imprescindible para conocer evidentemente la naturaleza del mismo, la *plena* posesión de la virtud no es necesaria.

Veamos un ejemplo del mismo Hildebrand, donde se revelan algunos de los aspectos que se han ido comentando: "Un hombre que en todo piensa en lo impuro, que a todo reacciona con movimientos impuros<sup>86</sup>, aún si posee una seria tendencia a la pureza, no se nos aparecerá como el prototipo de puro. La auténtica virtud de la

pureza, tal como la encontramos en su más alto desarrollo típico en los santos, no se da ahí todavía. Ésta incluye una aversión orgánica<sup>87</sup> a todo lo impuro y un amor a lo 'puro', que crea un entorno puro para el ser en cuestión y que posee ya una función santificadora para la mirada de esa persona en el mundo. No requiere la supresión de la tentación, pero sí desde luego un dominio del amor a la pureza que haya llegado a ser orgánico y eficaz en toda la persona y que va mucho más allá de la voluntad de pureza en los hechos<sup>88</sup>. Que la pureza en este sentido, como virtud plena, no es condición para la escueta comprensión del valor pureza, es cosa que vemos sin más. (...) Pues el que tiende y lucha por la pureza ve claramente su naturaleza de valor, sin hallarse todavía en posesión de esa virtud. (...) Pero esto es sólo válido mientras se trate del grado de ver o el sentir el valor que es necesario para conocer con claridad la naturaleza del valor. Muy otro es el caso, sin embargo, si pensamos en la dimensión de profundidad del sentir el valor (...)”<sup>89</sup>, pues la comprensión del puro va mucho más allá de la del que no lo es todavía, y sólo él siente *profundamente* el valor pureza. El valor se ha “hecho vivo para él”: vive en él.

Por último, junto al captar intuitivo del valor en la situación particular, existe un “*estar familiarizado*” intuitivo con él, que hace posible una *continua* relación *sobreactual* con el valor, incluso cuando no esté presente un portador concreto de dicho valor. Este “*estar familiarizado*” presupone un grado de ser moral considerablemente más alto que la mera capacidad del concreto captar el valor”<sup>90</sup>.

### c) La conciencia

Por más que la conciencia tenga una enorme importancia en la vida moral, “la captación moral de valores va mucho más lejos y abarca mucho más que la conciencia”<sup>91</sup>. Hildebrand justifica esta afirmación haciendo notar que la conciencia se encuentra limitada a la *primera persona*: no es capaz de captar valores en *personas ajenas*. Además, la conciencia no capta los valores propios en sí mismos, sino sólo por un *lado*: en cuanto que son fundamento de la propia conducta, es decir, en su papel obligatorio. Y, por último, la conciencia se limita a los *disvalores* morales: “*prohíbe, permite o manda* sólo indirectamente, en la medida en que exige lo contrario de los prohibido”<sup>92</sup>. Así pues, la función de la conciencia no puede reemplazar en modo alguno al captar (sentir o ver) el valor.

## 2.2. La ceguera moral y sus clases

Con todo lo anterior nos encontramos en condiciones de abordar el fenómeno de la ceguera al valor, en cuyo estudio podremos sacar a la luz estrechas conexiones entre virtud –y más en concreto, templanza- y conocimiento moral.

#### a) Características generales de la ceguera al valor

Como siempre, Hildebrand parte de la observación de un hecho: “muy frecuentemente damos con hombres que están completamente carentes de comprensión y ciegos para ciertos valores morales, como la pureza o la humildad, por ejemplo”<sup>93</sup>. No se trata de que estas personas pretendan no *aceptar* el valor de la pureza, por ejemplo, a pesar de *sentirlo*, sino que están ante él *sin advertencia* alguna. No sienten la belleza de la pureza, ni se preocupan por ella, pues no se lo permiten sus apetitos<sup>94</sup>: son completamente insensibles y ciegas a ella, como un ciego al color. Esta “falta de advertencia –insiste Hildebrand- estriba realmente en una ceguera y no en un error de juzgar referido a ello”<sup>95</sup>, como pudiera ocurrir en quienes sustentan teorías éticas erróneas que les llevan a negar la importancia moral de alguna virtud cuyo valor moral captan a pesar de todo, *forzándose* a no hacer uso de él en su conocimiento teórico<sup>96</sup>. Aquí se trata, más bien, “de una real carencia de sentimiento, no de la falta de aquello que se construye sobre el sentimiento”<sup>97</sup>.

Esta ceguera puede ser de toda la esfera moral, o de algún tipo individual de valor, y observa Hildebrand que “cuanto más alto es un valor o una virtud, más comúnmente se encuentra una ceguera para ellos”<sup>98</sup>. Por eso, la ceguera para la pureza, la humildad, la dulzura, el amor o el espíritu ascético de sacrificio –todos ellos valores superiores para Hildebrand-, es más frecuente que la ceguera para la justicia, la fidelidad, la confianza, la solidaridad o la veracidad.

La ceguera al valor es siempre culpable, pues “se halla más bien fundada en el ser moral, en la posición y la actitud fundamental de la persona”<sup>99</sup>, que siempre es libre, aunque no lo sean, una vez arraigadas la posición y actitud fundamental, algunas de sus manifestaciones para los casos particulares<sup>100</sup>. La ceguera no es una disposición innata, un defecto orgánico, o la carencia sin culpa de un talento, sino consecuencia de esta posición y actitud fundamental. Una prueba de ello es el fenómeno de la *conversión*, por la que, mediante un absoluto vuelco y radical cambio de la posición y actitud fundamental, es posible perder *de golpe* la ceguera al valor.

Hildebrand distingue tres casos de ceguera al valor:

1/ La *total y constitutiva* ceguera moral al valor. Es decir, la total pérdida de la comprensión de “bueno” y “malo”.

2/ La *parcial* ceguera moral al valor, en la que se da una comprensión primaria del valor fundamental "bueno" y algunos tipos de valores morales, pero falta totalmente la de otros tipos de valor, generalmente más elevados.

3/ La mera *ceguera moral de subsunción*, en la que la ceguera no es de unos tipos particulares de valor, sino de aquello que es portador de los mismos.

Pues bien, la tesis de Hildebrand es que "si todo conocimiento objetivo y libre de prejuicios requiere no sólo capacidades intelectuales, sino también que nuestra alma se vea libre del dominio de la concupiscencia y del orgullo, la aprehensión de los valores precisa de todo esto en una manera extraordinaria. Para tener un adecuado conocimiento de los valores, en especial de los valores morales y de todos aquellos que implican una obligación moral, hay que presuponer una actitud fundamental moralmente correcta"<sup>101</sup>. Estudiemos, pues, cada uno de estos tipos de ceguera al valor, prestando particular atención a la relación entre el *captar* el valor y el *ser* moral.

#### b) La ceguera de subsunción

"Es un hecho conocido el que la segura visión de lo justo y lo injusto puede sufrir quebranto cuando interviene nuestro *personal interés*"<sup>102</sup>. En esos casos no se trata de una ceguera para toda una clase de valores, sino al valor o disvalor de una conducta *concreta* en una determinada situación. Lo que falla es la *subsunción*, el acto por el que se considera una conducta concreta como un caso particular de un tipo más general, y por tanto sujeto portador, aquí y ahora, del valor o disvalor que corresponde de modo general a ese tipo más general. "La comprensión del valor en un punto realmente desaparece de manera transitoria"<sup>103</sup>, y lo hace por la existencia de un determinado apetecer o interés. Pero no es que el interesado no *quiera ver* el valor (o disvalor) para eludir el conflicto con su interés, o no quiera *reconocer* su existencia por orgullo o vergüenza, sino que realmente no *ve*, no *capta* el valor. "El propio interés en un asunto, las pasiones que en él están en juego pueden hacer que seamos menos minuciosos en la consideración de los aspectos morales de nuestro comportamiento y que perdamos finura para percibir un valor que veíamos con claridad, seguridad y sensibilidad cuando no entraban en juego nuestros intereses"<sup>104</sup>.

Tomemos un ejemplo concreto del mismo Hildebrand: "Alguien que ha vivido un matrimonio feliz conoce a otra mujer por la que experimenta una pasión superficial pero impetuosa. Él, que antes

tenía un fino sentimiento de qué límites están establecidos por el matrimonio a la amistad con otra mujer, se ha vuelto de pronto ciego para ellos. Le parece inofensivo y permitido ocuparse de ella en el primer lugar de sus pensamientos, proclamar tranquilamente su inclinación a ella y adoptar un tono en su trato que poco a poco progresa hacia mayores familiaridades. Antes le habría él censurado a otro semejante conducta o habría al menos visto claramente que no es correcta. Ahora es él completamente insensible a ello. No es que lo vea y huya conscientemente de su visión para poder ceder a su impulso, sino que se ha vuelto realmente ciego para ello<sup>105</sup>. Todos nuestros intentos por sacar a esta persona de su error, afeándole esa conducta a la luz de los principios generales del valor *fidelidad matrimonial* –qué el mismo capta como valor- chocarán con una respuesta similar a estas: “Sí, pero este caso es completamente distinto”. Y si le hacemos ver cómo él mismo veía necesarios y cuidaba estos detalles de prudente finura con anterioridad, contestará: “Sí, pero ahora me doy cuenta de lo exagerada que era mi conducta anterior”<sup>106</sup>. Ejemplos similares se podrían poner, por ejemplo, en el caso de la fidelidad a una vocación sobrenatural que implique una entrega total. Antes de presentarse la *pasión*<sup>107</sup>, causa de ese interés del que hablábamos, se entendía el disvalor y se realizaba correctamente la subsunción, pero ahora se está incapacitado para ello, de suerte que, cuando la pasión huye, se vuelve de pronto a entenderlo y se percibe lo injusta de la conducta anterior. ¿Es por tanto la pasión la causa única de la ceguera?

La respuesta, evidentemente, es que no, pues de hecho vemos que no toda persona sometida a la pasión se comporta de este modo: ahí quien se da cuenta, *ve* (y *siente*) el disvalor de tal conducta y la evita. Es cierto que en toda pasión o impulso, y especialmente en las tentaciones sensibles, se da un disfrazado “*canto de sirenas*”<sup>108</sup> que conduce, por un lado, a una “hipostatización” de valores donde no los hay y, por otro, a un “arrullamiento” de la conciencia que encubre todos los disvalores vinculados al caso presente con una atmósfera de inocencia. Pero todo esto, por más que constituya su base objetiva, *no es suficiente*<sup>109</sup> para que se produzca la ceguera de subsunción. Se requiere además y sobre todo, “una singular forma de subjetivismo de la conciencia, que se abandona a la infalibilidad de la eventual impresión propia” y sucumbe al engaño, por “esa falsa confianza en sí mismo fundada en la natural soberbia”<sup>110</sup>. No basta con la *mera existencia* de la pasión, sino que se requiere un *dominio* de ésta sobre la persona, gracias a su actitud frente a aquélla. Por tanto, la auténtica ceguera de subsunción presupone una particular actitud de la persona y una particular toma de posición respecto de la pasión, que consiste no sólo en un sucumbir de hecho, sino en un carecer de toda resistencia en el querer.

Hildebrand profundiza en esa peculiar actitud, a la que define como un “no querer ver” inconsciente, y lo identifica con la tendencia a eludir el conflicto entre mandamiento moral y la propia inclinación. Para que un sujeto trate de eludir el conflicto mediante ese “no querer ver”, es necesario que se de una actitud fundamental moral que entrañe, al menos, una aversión a lo inmoral y un cierto respeto por lo moral: el individuo en cuestión no puede ser ciego al valor como tal, pues de lo contrario no sentiría conflicto alguno. Pero además, y esto es capital para nuestro tema de la relación entre la ceguera al valor y la templanza, en esa actitud fundamental “ha de darse también un  *depender de lo agradable*, que condiciona una permanente  *disposición interior* de la persona para esto. Falta la  *decisión interior de renunciar* a lo agradable allá donde se encuentre unido con disvalores morales. En el lugar de esta  *disposición a renunciar*, sobre la que se erige también naturalmente una disposición a luchar, se halla más bien una  *abierta expectativa de todo lo agradable*, que considera bienvenido sin más a todo lo agradable”<sup>111</sup>. Se pretende vincular lo bueno a lo agradable, unir ambos y no renunciar a ninguno, servir a dos señores. En esta actitud fundamental  *mixta* damos, pues, con la previa condición  *necesaria* para que la pasión logre un efecto oscurecedor de los valores. “Sólo sobre ese suelo puede una pasión concreta, un interés concreto, originar ceguera para una concreta situación y su importancia moral”<sup>112</sup>. Sin esta actitud, se produciría una lucha abierta entre la pasión y el querer moral, que, aún cuando terminara con la victoria de la pasión, no conduciría sino a “un consciente dominio periférico”<sup>113</sup> de ésta, que no lleva consigo ceguera alguna<sup>114</sup>.

Resulta interesante advertir cómo la ceguera de subsunción puede desaparecer de dos maneras distintas. “O la pasión pasa y retorna con ello la originaria imparcialidad de la mirada, o bien cambia la actitud fundamental y la persona se convierte hasta el punto de que consigue para ese caso la disposición a renunciar y – para volver a nuestro ejemplo del principio- renuncia a la respectiva amistad. Entonces, de nuevo, la mirada se vuelve nuevamente libre y la persona está como vuelta del destierro que la hacía ciega. La pasión como tal puede seguir existiendo con la misma fuerza, más no posee ya poder alguno sobre la persona  *en el sentido más profundo*, y con ello ha retornado asimismo la vista para el valor.

Esta última forma de superación de la ceguera es más profunda que la del mero pasar de la pasión, y la vista para el valor vuelta a adquirir con ella es mejor que la que se tenían antes de toda esta vivencia”<sup>115</sup>, pues ha habido un cambio en su actitud fundamental. La vista para el valor se tornará aún más penetrante, si no sólo se ha logrado la disposición a renunciar en  *este caso concreto*, sino que en general se ha destronado la actitud abierta a lo agradable.

Así pues, una determinada calidad de la intención fundamental es fundamental para evitar o superar la ceguera por subsunción, y esa calidad tiene que ver con el grado de dominio de la concupiscencia y el orgullo en la persona, en definitiva con la templanza. En todo este proceso no está asegurada la consciencia: la propia evitación del conflicto no es consciente, ni parece serlo la actitud fundamental que favorece la ceguera. "Cuando hablamos de personas moralmente inconscientes no pensamos en hombres moralmente malos que, por ser víctimas de la concupiscencia y del orgullo, son indiferentes y aún hostiles a los valores en general y a los valores morales en particular (...). Pero, sin embargo, este hombre no tiene la voluntad sobreactual de ser moralmente bueno; no ha adoptado una posición definitiva y consciente respecto del problema moral fundamental. En él no está presente la decisión fundamental de seguir las sendas de la rectitud, de abstenerse del mal moral, de permanecer en armonía con la bondad natural"<sup>116</sup>. Es preciso investigar de donde proceden estas actitudes que hacen ser al hombre moralmente consciente o inconsciente.

c) Los diferentes estratos de la persona. La inconsciencia

Es característico de Hildebrand la consideración de diferentes estratos o niveles de profundidad de vivencias y actitudes en la persona humana. Sin esta distinción sería difícil compaginar muchos de los conceptos aparentemente antagónicos que encontramos en su ética.

Por ejemplo, un factor importante del efecto oscurecedor de la pasión es que la entrega a ella se realice de manera *inconsciente*, lo mismo que también ha de ser inconsciente la tendencia a apartar y eludir el conflicto interior que se encuentra en la base de la actitud fundamental que lo propicia. Sin esa inconsciencia, no habría propiamente ceguera de subsunción, pues lo que ocurriría es que el disvalor ha sido ya visto, pero se mira compulsivamente a otra parte. ¿Cómo es posible la *inconsciencia* en estos actos y actitudes?

Hildebrand responde afirmando que esa inconsciencia es posible por el hecho de que el factor oscurecedor del valor, ese *no querer ver*, y esa *entrega* a la pasión, están situados por debajo de la esfera periférica actual, donde se produce la singular captación o no captación actual del valor. "El dominio de la pasión tiene siempre que ser más profundo y *más orgánico* que aquello que se encuentra en la esfera actual. De ahí que incluso pueda darse en la esfera periférica actual un auténtico buscar el valor que sin embargo pueda no suprimir la ceguera, porque en la esfera más profunda continúen existiendo todos los obstáculos de la visión del valor"<sup>117</sup>. Ni siquiera la



voluntad periférica actual de conocer lo objetivamente correcto en la situación dada puede eliminar la ceguera de subsunción, pues no cambia nada de esa *entrega a la pasión* situada en estratos más profundos. Como afirma Hildebrand: "Aun si en la periferia realiza actos opuestos, la persona persiste en este punto en su actitud conativa"<sup>118</sup>. De donde se ve la importancia de *ir al fondo* para lograr una verdadera conversión que permita al valor volver a aparecer ante la persona. Se requiere un verdadero y hondo rechazo de la pasión y la posición en pro de lo agradable que lleva consigo.

Para Hildebrand, dentro de la esfera consciente actual, existen "actitudes y actos *que son en su ser esencialmente independientes de esa conciencia actual*"<sup>119</sup>. Es decir, que aunque son actualizados, su existencia no depende de esa actualidad, sino que tienen su ser en un estrato más profundo, del que puedo no ser consciente *todavía*. Aún siendo actuales, las vivencias conservan la profundidad que les es propia. En realidad, lo que puede sernos actualmente consciente es una parte estrechamente limitada de lo que vive en nosotros, pues la conciencia actual se halla vinculada al cambio, es un río que fluye constantemente, en el que un "ahora" sigue a otro sin interrupción, empujándolo fuera de ese "lugar".

Por eso es necesario distinguir de esa *conciencia actual* el *papel* que una vivencia desempeña en mí. Pensemos, por ejemplo en el amor a otro, que sin una permanente conciencia actual, puede colorear y determinar todo en la esfera actual presente. Aún más, puede estar presente en mí sin que yo sepa nada de ése amor, hasta que de pronto, me doy cuenta de él, y comprendo que estaba vivo en mí antes de reconocerlo como tal. Una vez reconocido, ese amor tiene una forma de ser totalmente diferente de lo "inconsciente". Aunque no sea consciente de él actualmente, *vive en mí como acto consciente*.

Las actitudes más profundas de la persona son auténticos elementos intencionales<sup>120</sup> que, aunque no sean conscientes actualmente (porque, por ejemplo, me llena algo distinto), poseen su conciencia propia, de la que puedo llegar a ser actualmente consciente. Pero no por ello soy inconsciente cuando no lo soy actualmente: "Y sin embargo yo soy consciente de ellos en cierta manera"<sup>121</sup>. Como dice Hildebrand, la oposición entre "consciente" e "inconsciente" no tiene nada que ver con aquella otra oposición entre "lo actualmente consciente" y "lo no actualmente consciente", ni con la de lo que tiene "existencia meramente actual" o "existencia sobreactual". Lo que se nos ofrece aquí es "otro corte de la persona"<sup>122</sup>. Esto explica la existencia de tomas de posición que existen *inconscientemente* tras la conciencia actual.

Pues bien, retornando a nuestra ceguera de subsunción, "tanto la actitud fundamental que aparta y elude el conflicto y el acto

concreto de 'no querer ver' que procede de ella, cuanto la relación de motivación con la pasión concreta, no sólo no son actualmente conscientes, sino que son *inconscientes* justo en ese determinado sentido. Por el contrario, la pasión concreta es consciente, si bien no siempre actualmente consciente. Su efecto oscurecedor de valores lo tiene incluso cuando no es consciente actualmente"<sup>123</sup>.

d) La ceguera del soberbio y engreído<sup>124</sup>

Existe un caso particular de ceguera que se da en algunas personas que se tienen por infalibles o sacrosantas. Aquí los valores son vistos y entendidos, pero la propia persona queda sorprendentemente excluida, por principio, de la subsunción. "Aquí la soberbia y la concupiscencia no oscurecen el tipo de valor o el valor concreto como tal, sino sólo el propio estado de la persona"<sup>125</sup>. Se mide a los demás y uno mismo con medidas diferentes y, de este modo, se elude el conflicto con las inexorables exigencias de los valores, a los que se reconoce tranquilamente como tales, pero sin tener que someterse a ellos.

"El fundamento es también la funesta fe en la propia índole, la escucha acrítica del canto de sirenas de lo seductor y agradable (...) y, en último término, una cierta forma de soberbia. Falta la sana desconfianza frente a esa parte de nuestra propia índole que centellea y le engatusa a uno con mentiras, (...) la humilde, obediente, incondicional e inequívoca búsqueda de lo bueno"<sup>126</sup>. Resulta imposible no descubrir aquí, una vez más, la necesidad de la humildad y, en general, la templanza, para evitar este tipo de ceguera, que tiene más que ver con el *sentir*, con el sentirse interpelado, que con el *ver* los valores: propiamente no es una ceguera al valor, en el sentido de no ver.

e) Ceguera para los valores por embotamiento

"Es un hecho conocido que, merced a la habitual *comisión de un pecado*, la conciencia *se embota* en ese punto"<sup>127</sup>, induciendo con el tiempo a una ceguera al valor por *embotamiento*<sup>128</sup>. Así pues, aquí se trata primariamente de un embotamiento de la conciencia y luego del *sentir* el valor, y secundariamente de una pérdida de vista para todo ese valor<sup>129</sup>. Esta ceguera no desaparece inmediatamente con la mera cesación fáctica de la comisión del pecado, lo cual nos indica que, junto a los actos viciosos habituales, existe otro elemento en la génesis de esta ceguera.

En efecto: se requiere "una determinada actitud fundamental laxa. Si alguien se deja con mucha frecuencia arrastrar a un pecado y cada vez se arrepiente de él realmente de todo corazón y con la misma seriedad se propone no volver a cometerlo, entonces no se da en él efecto embotador"<sup>130</sup>. Esta actitud laxa, insegura y débil, no se halla enderezada *ante todo* a lo moral. Aunque quiere evitar el pecado, intenta *reducir* en lo posible el campo de batalla contra él, *ampliando* el campo de lo permitido. Pero sobre todo, tal actitud está llena de *orgullo*: no deja surgir fácilmente una confesión, no hay verdadero arrepentimiento tras el pecado, que incluya una conversión interior para someter el yo a la autoridad moral. Todo lo más encontramos un mero "*remordimiento de conciencia*", que será cada vez más débil, con cada nuevo pecado, hasta llegar al pleno adormecimiento o embotamiento de la conciencia en este punto. Es la falta de este auténtico arrepentimiento y plena conversión interior la que impide que el sujeto "se vuelva a vincular interiormente a la actitud anterior al pecado"<sup>131</sup>, deshaciendo el camino recorrido, y conduce de este modo al embotamiento. De nuevo encontramos la humildad a la base de la actitud que evita la ceguera al valor, en este caso por embotamiento.

Así pues, esta ceguera por embotamiento, como la ceguera de subsunción, se halla fundada "en dos 'factores': en una actitud moral fundamental y en el factor periférico concreto: la *comisión fáctica del acto*"<sup>132</sup>. Hildebrand denomina a veces "finura de conciencia" al estar libre de esta ceguera.

#### f) Resolución del círculo "virtuoso" aristotélico

Con lo expuesto hasta ahora, Hildebrand es capaz de aportar una solución -al menos en lo que atañe a la "esfera periférica"- al permanente problema del círculo entre *ser moral y conocimiento moral* que, desde Aristóteles arrastra la ética. En resumen este "círculo" (más que vicioso habría que denominarlo virtuoso) se podría formular diciendo que la prudencia exige ya un grado de virtud moral, pero a su vez la virtud moral incluye la prudencia en su definición. O si se prefiere, en términos más afines a la fenomenología: el conocimiento de los valores requiere ya de un ser moral, pero el ser moral requiere a su vez del correcto conocimiento de los valores.

En efecto, como hemos visto, "la finura de conciencia y la capacidad ética de subsunción presuponen, o un determinado *alto grado en la actitud ética fundamental*, o bien, en una actitud general más baja, el respectivo *estar libre* de ciertas pasiones concretas o un estar de hecho sin pecado. Tanto esa actitud fundamental como la falta de pasión y como estar de hecho sin pecado no presuponen la

visibilidad de la subsunción, sino sólo un general *captar el valor*. Aquí se verifica, pues, la opinión de que el captar el valor se halla fundado en el ser moral. El ser moral fundamenta aquí unilateralmente la comprensión del valor, en el sentido de la verdadera capacidad de subsunción; ésta es posible sólo gracias a aquél; ciertas faltas en aquél ciegan a ésta. En lo que hace a la esfera periférica (...) se suprime, por tanto, el *circulus vitiosus* en que al principio dábamos. La capacidad de subsunción y la finura de conciencia están fundadas en ciertas condiciones del ser moral que, por su parte, no presuponen aquéllas, sino tan sólo una más general comprensión del valor"<sup>133</sup>.

#### g) La ceguera parcial para tipos de valores morales

"Damos a veces con personas que ciertamente tienen comprensión para muchas virtudes, como la justicia, la fidelidad o la veracidad, pero por el contrario están completamente ciegas para otras, como la castidad. Y esa ceguera es constante"<sup>134</sup>. Nos encontramos aquí con un tipo de ceguera más profundo, que afecta a toda una *clase de virtud*, o un *tipo entero de valor concreto*, y no sólo a un portador de valor. Además, y es otra diferencia con la ceguera de subsunción, no requiere la presencia actual de pasión alguna.

Estudiemos, siguiendo a Hildebrand, el caso de la ceguera parcial para el valor "pureza" o "castidad". Encontramos la culpa de la ceguera en "un hallarse entregado a la esfera de la sensibilidad"<sup>135</sup>, pero no en forma de una mera *disposición*, sino de *dominio* sobre la persona. Sin embargo, la existencia de personas *esclavas* de su sensibilidad que, sin embargo tienen remordimientos de conciencia y arrepentimiento, es decir, *entienden* plenamente el valor de la castidad, muestra a las claras que ese dominio fáctico de la sensibilidad no es suficiente para la ceguera parcial. En una persona tal, el dominio de la sensibilidad es más periférico, se da en una esfera que no tiene influjo alguno en la lucidez para el valor, incluso aunque sea consciente. En realidad, "no *domina* en su *querer* a la *persona* espiritual *misma*, sino que sólo la *vence* siempre"<sup>136</sup>. En lo profundo, no está entregada a esa disposición *sin oposición*, lisa e incuestionablemente.

Para que se de el fenómeno de la ceguera parcial, se requiere que el dominio de la sensibilidad sea en un nivel *más profundo* de la persona, esté "detrás" del lugar de origen de la lucidez respecto del valor, para que, de este modo, pueda estorbarla. Se requiere, en definitiva, un "estar entregado" *inconsciente* a toda una orientación apetitiva, concupiscente<sup>137</sup>. Esto supone una actitud moral fundamental condicionada y relativa, no totalmente *pura*, que "no está decidida a secundar a toda costa la exigencia de lo moral, sino

tan sólo en la medida en que ésta no requiera una renuncia a la concupiscencia y a la soberbia que vaya demasiado lejos”<sup>138</sup>. Se percibe el valor, el bien moral, pero hasta cierto punto, y sólo de lo fácil<sup>139</sup>.

#### h) Tipos de ceguera parcial: constitutiva y de oscurecimiento

“La frontera de la comprensión del valor corre paralela a la de su jerarquía: cuanto mayor es la altura de un valor, tanto más debe uno librarse de las cadenas del orgullo y de la concupiscencia para poder comprenderlo”<sup>140</sup>. Hildebrand considera que ciertos tipos de valores morales son “*más difíciles*” de entender que otros, porque gozan de una mayor “profundidad” moral o de un mayor *rango*. Al ser más elevados que otros, para su comprensión “presuponen en la persona una actitud moral fundamental más alta y una renuncia al orgullo y a la concupiscencia más profunda”<sup>141</sup>. Entre ellos cita la pureza, la humildad, el amor que perdona, el espíritu ascético de sacrificio<sup>142</sup>.

Pues bien, denominamos “ceguera parcial *constitutiva* al valor” a aquél tipo de ceguera parcial en que se comprenden los valores más *bajos*, pero no los más *altos*, como el de una persona que, por ejemplo, comprendiera la veracidad, pero no la humildad. En cambio, llamamos “ceguera parcial de *oscurecimiento* al valor” a ese otro tipo de ceguera parcial en que falta la comprensión para un determinado tipo de valor que se encuentra a la misma altura que otros para los que sí se tiene comprensión. Por ejemplo, si alguien estuviera ciego para la veracidad, pero no para la solidaridad.

En el primer caso, el de la ceguera *constitutiva*, la ceguera está “dada ya por la cualidad más primitiva y la naturaleza formalmente relativa de la actitud fundamental”<sup>143</sup>. En efecto, la concesión a la concupiscencia en su *totalidad*<sup>144</sup> que incluye la actitud fundamental *relativamente moral*, impide la mirada a la clase de los valores más altos, que son sólo accesibles a quienes, al menos en su intención fundamental, se han apartado de la concupiscencia.

En el segundo caso, el de la ceguera de *oscurecimiento*, el tipo de valor es inaccesible porque, “a consecuencia de la disposición individual de una persona, en una concreta dirección de la concupiscencia, como la de la codicia”<sup>145</sup>, precisaría una lucha, para la cual su actitud fundamental, otra vez en razón de su relatividad formal, no es suficiente, no se basta. Se viene por ello aquí a un profundo dominio de esa dirección de la concupiscencia, que oscurece el valor concreto”<sup>146</sup>. En este tipo de ceguera, por tanto, el fundamento sería doble: *la particular disposición individual*, y *la actitud moral fundamental relativa*. De todo lo anterior, podemos

deducir que “la comprensión de tipos de valores particulares no presupone la respectiva virtud misma, sino tan sólo una determinada actitud moral fundamental y (...) estar libre de una disposición concupiscente”<sup>147</sup>.

i) La ceguera total al valor

“Hay personas que no sólo se encuentran sin idea alguna frente a los tipos particulares de valor, sino frente a lo moral en general. Para ellas bueno y malo son tan sólo términos cuya interna significación no ven en modo alguno, y aún menos los sienten”<sup>148</sup>. El mundo se halla ante ellos moralmente *carente de valor*, pues ni lo *ven*, ni lo *sienten* intuitivamente. Para el ciego moral *total*, no es posible el arrepentimiento<sup>149</sup>, pues posee *siempre* la convicción de que él tiene razón. Pero, sin embargo, Hildebrand advierte que “la ceguera moral es culpable, porque se halla fundada en la libre posición fundamental de la persona”<sup>150</sup>.

La actitud del ciego moral *total* ante aquello que los demás designan como valor -que él no percibe-, puede presentarse en dos formas: *indiferencia* u *odio*. Hildebrand piensa que la *indiferencia*, o falta de interés, es una posición anclada en lo más profundo del núcleo de la persona, y que no es tan sólo la ausencia objetiva de una *toma de posición* frente a lo moral *in toto* y los valores en general, sino también una toma de posición *negativa*, es decir, de rechazo. En cuanto a la actitud de *odio*, Hildebrand observa que se dirige, no sólo contra las personas buenas y puras allá donde se encuentren, sino hacia todo *valor moral* como tal: “si se les habla de pureza, no sólo se sonríen embotados y sin idea alguna, sino que más bien se burlan y claman contra ella. Interpretarán la pureza como impotencia o como ridícula solteronería, la dulzura, como debilidad, la humildad, como servilismo y como cosas que son todas en realidad transvaluaciones nacidas de resentimiento”<sup>151</sup>. Pero esta actitud nos revela que, en realidad, a diferencia de los “indiferentes”, estos tipos, ciegos a lo moral y con actitud de odio, *advierten* la importancia *dinámica* del valor. El soberbio lleno de odio no entiende de lo “moralmente bueno” más que la peculiar fuerza que otorga a quien es capaz de captar ese valor -que no es su caso-. Advierten que en el “ser bueno” hay una fuerza poderosa para los demás, pero la interpretan como cualquier otra fuerza, sin captar su origen: la tremenda importancia transcendente del valor moral, y su belleza material. Por eso, en el caso extremo, Dios, perciben tan sólo su poder, no su amor, y se sublevan contra Él, llenos de odio impotente. Surge así el resentimiento, que ya hemos estudiado con Scheler.

En la base de la ceguera del tipo lleno de odio se encuentra la *posición fundamental soberbia u orgullosa*. Por eso, en cuanto “se abandona esa actitud orgullosa, la persona cobra vista para el valor”<sup>152</sup>. En cambio, a la base de la ceguera del tipo indiferente se halla la *posición fundamental concupiscente*, una clara orientación a lo agradable y el placer<sup>153</sup>. “De manera análoga a como en una momentánea posición actual concupiscente se *pierde* la capacidad del *sentir el valor* actual (no de verlo), así también, cuando esa posición se convierte en la actitud fundamental última de la persona, en ella la persona está ciega al valor”<sup>154</sup>. En efecto, “al que está dominado por una actitud concupiscente en la que nada importa si una cosa es bella o no, si es moralmente buena o no, el mundo se le revela tan sólo como un objeto de placer; todo lo demás permanece siempre en la penumbra, si no en la total oscuridad: no se alcanza a ver sino lo que tiene la formalidad de lo agradable y placentero”<sup>155</sup>.

Indirectamente, sin embargo, el ciego indiferente se encuentra todavía en “cierta relación con determinados valores *materiales* –no morales-, a saber, con todos los bienes cuya posesión es placentera, es decir, con los valores que ponen a un objeto en condiciones de ser objeto de placer”<sup>156</sup>. Pero jamás pueden hallarse en relación alguna con valores *morales*, “pues los valores morales no pueden *por esencia* ser *jamás objeto de placer*, ni su posesión puede ser nunca objeto de concupiscencia”<sup>157</sup>.

Ahora bien, en la mayoría de los casos *reales* de ceguera total se da una actitud mixta de hostilidad e indiferencia al valor, impregnada a la vez de orgullo y concupiscencia. En cualquier caso, lo que es claro es que, en esta clase de ceguera, la actitud fundamental es la que la funda en exclusiva, por el pleno dominio de esos “centros oscurecedores del valor”.

Llegados a este punto, podríamos plantear la siguiente objeción: ¿No parece una contradicción hablar de *indiferencia y odio* al valor en personas que están totalmente ciegas, que no perciben en *absoluto* el valor? ¿Cómo podrían odiar o ser indiferentes a algo que no conocen? ¿No implicarían estas tomas de posición ya cierta noción de valor? Hildebrand responde haciendo notar, en primer lugar, que la “indiferencia al valor” va unida esencialmente a la actitud concupiscente ante el mundo, pero “no es una *respuesta* que la persona de *conscientemente*, sino que está sólo *implícitamente* contenida en la posición concupiscente”<sup>158</sup>. La indiferencia al valor no es una consciente evitación del valor, sino una relación con los valores dada objetivamente en la propia cualidad de la actitud fundamental concupiscente. Además, es preciso notar que “la posición indiferente al valor es desde luego una actitud que se encuentra en la base de la persona, muy por detrás de lo actual, de lo consciente”<sup>159</sup>. Y por último que la persona no se resume nunca en

esa actitud de indiferencia a los valores. Y otro tanto cabría argumentar con la actitud de hostilidad a los valores y la correspondiente actitud fundamental orgullosa.

### 2.3. Descubrimientos antropológicos y éticos

Veamos algunos de los descubrimientos antropológicos y éticos a que nos ha conducido el análisis del fenómeno de la ceguera al valor y de sus tipos característicos.

#### a) Clases de profundidad en la persona

Repetidamente hemos hablado de diversas profundidades en las actitudes, vivencias, etc. Conviene examinar más en detalle este concepto.

Podemos distinguir diversas clases de profundidad en la persona. En primer lugar la *profundidad cualitativa* esencialmente unida a la pureza y autenticidad de un acto o una actitud. Esta profundidad es debida a su cualidad o a la cualidad del objeto a que se refieren, y es totalmente independiente de la situación que ocupen "realiter" en una persona. Es su "peso". Por ejemplo, podemos distinguir un profundo amor a Dios de uno menos profundo.

En segundo lugar hablamos de la *profundidad específica*, fundada en la cualidad y en la esencia de un contenido, que puede corresponder tanto a actos como a entidades extrapersonales. Esta profundidad está vinculada con la altura de valor del respectivo acto o contenido, y si bien incluye –como veremos en el tercer tipo de profundidad- un determinado punto de inserción en la persona, es independiente de ella. Así, por ejemplo, el amor de Dios es, específicamente, más profundo que el amor esponsal, por su mayor altura de valor<sup>160</sup>.

En tercer lugar, también cabe hablar de profundidad de una vivencia en el sentido de "*llegar al fondo*" de la persona: ésta se ve afectado en lo profunda por aquella. En este caso "no aludimos inmediatamente a nada residente en la cualidad [de la vivencia], sino al lugar que ocupa en la persona"<sup>161</sup>. Ahora bien, este lugar viene *determinado* por la *profundidad específica* de la vivencia. Un lugar que, si bien no siempre es ocupado "realiter", le sería *debido*. Precisamente por eso se puede hablar de tomarse algo *demasiado a pecho* o *demasiado a la ligera*: porque "en ambos casos no queda satisfecha la exigencia enraizada en la profundidad específica"<sup>162</sup> de la vivencia de ocupar "un lugar" determinado.



Si bien podemos decir que, "cuanto más profunda cualitativamente es una actitud, tanto más llega al fondo de la persona"<sup>163</sup>, la inversa no es cierta. Un incremento en *llegar al fondo* más allá del límite exigido por la *profundidad específica* de la vivencia no lleva consigo incremento alguno en la *profundidad cualitativa* de la misma, sino lo contrario: sorprendentemente, por el elemento de desproporción que le es anejo, ese *llegar al fondo* produce un decrecimiento en la *profundidad cualitativa* de la vivencia<sup>164</sup>.

Podemos también, en cuarto lugar, calificar como "profundidad" el *papel* que algo desempeña en la vida de una persona, muy relacionado con el "llegar al fondo", pero esencialmente distinto<sup>165</sup>. Así, el *papel* tiene que ver con el "volumen" que una vivencia ocupa en la persona, y no con la "centralidad" con que le afecta. Se distinguen dos clases de papel: el constitutivo y el vivencial. El *papel constitutivo* se puede designar también como *peso vital*. "Se trata de la 'disposición' constitutiva y actitud fundamental de la persona, que consiste en una relación con todo un campo y no tiene nada que ver con el dominio de una cosa concreta"<sup>166</sup>. Es pues mucho más constante que el dominio de algo concreto, y constituye el "centro de gravedad" en la *vida* de la persona. En cambio, el *papel vivencial* suele ser el papel que asumen ciertos contenidos específicamente más superficiales por su cualidad, pero que acallan y desplazan prepotentemente todo otro *vivenciar*. "Todo lo corporal y lo sensible posee esa tendencia; todo lo sensacional, interesante y excitante, cuanto más pasajero y actual, tanto mayor es su tendencia a esa absorción del *vivenciar*"<sup>167</sup>. Obsérvese la diferencia entre ambos *papeles*: uno llena la "vida" y otro el "vivenciar". Si bien lo que llena la *vida* tiene también una tendencia a llenar el *vivenciar*, éste, sin embargo, es también afectado por el exterior. Es claro que el *papel* que algo desempeña en la vida no cambia por una preocupación pasajera en el *vivenciar*, pero cuando su tendencia a llenar por completo el *vivenciar* no puede consumarse, aunque sea pasajeramente, se produce una singular desarmonía.

Se pueden establecer las siguientes relaciones entre el *papel* y los otros tipos de profundidad:

1/ Lo que es más *específicamente* profundo<sup>168</sup> debe –se trata, por tanto, de una relación de deber, no de ser- también desempeñar un mayor *papel constitutivo*.

2/ Cuanto más profunda *cualitativamente* es una actitud, tanto mayor es –relación necesaria de ser, no de deber- el *papel* que desempeña<sup>169</sup>. Esta relación no es reversible.

3/ Al mayor *llegar al fondo* le corresponde un mayor *papel*, y se trata de una relación reversible<sup>170</sup>.

Conviene observar que *algo* en la vida del hombre ha de desempeña siempre el mayor *papel*, de forma que constituya el punto en torno al cual todo gire. Puede ocurrir que el *lugar* de ese *algo* esté temporalmente vacío, pero tarde o temprano se llenará con un contenido. Como ya vimos, sólo al contenido *específicamente* más profundo le corresponde ocupar ese *lugar* con justicia, y hacer *libre* a la persona. Cualquier otro contenido que lo haga sería un *usurpador*, que dominaría a la persona desde este punto central sin título para ello, haciendo violencia al ser: la haría presa, *esclava*. Es evidente que sólo Dios es un contenido adecuado para ese *lugar*, por lo que la tendencia a colmar ese lugar central origina "que el hombre que no está lleno de Dios enseguida sea dominado por un ídolo"<sup>171</sup>. De este modo, Dios es garante de nuestra libertad.

Un quinto tipo de profundidad depende de la *generalidad* y el *papel constitutivo* del objeto al que la actitud se refiere. Pues bien la *actitud moral fundamental* es la actitud moral relevante más general y, en este sentido, más profunda. "Es la posición *última* de una persona respecto de Dios y del mundo, es decir, del mundo de lo moral"<sup>172</sup>, y está a la base de todo lo demás que realiza la persona: es su *presupuesto* constitutivo. De su propia índole depende, "en primer lugar, qué actitudes concretas son posibles y, en segundo lugar, que coloración e índole tienen si se producen"<sup>173</sup>. Pero no condiciona el producirse de estas actitudes concretas, que no están dadas sin más con la actitud fundamental.

El sexto tipo de profundidad se funda en la distinción entre lo *trascendente a la vivencia* y lo *inmanente a la vivencia*. Esta distinción no ha de confundirse con la de "actual" o "inactual": tiene mucho más que ver con la distinción entre "*permanente*" y "*transitorio*". Así, por ejemplo, una toma de posición como la cólera es *inmanente* a la vivencia: existe sólo mientras se vivencia. Pero esta vivencia puede no ser "actual", como cuando un disgusto permanece vivo en mí, días después de que dejara de ser actual, coloreando y acechando en el trasfondo de mi vivenciar. Por el contrario, el amor a alguien, como acontecimiento personal, es *trascendente* a la vivencia: tiene una exigencia de permanencia.

Pues bien, la actitud moral fundamental ha de pertenecer siempre, además, a lo *trascendente a la vivencia*. "Hay tomas de posición inmanentes a la vivencia que no tienen raíz alguna en algo 'trascendente a la vivencia', sino que flotan libres en su esfera"<sup>174</sup>. A pesar de todo, se hallan determinadas por la actitud fundamental (*trascendente a la vivencia*), que determina el área de lo que flota libremente, y le presta siempre una determinada coloración.

Y además hay una relación de *deber*: lo "inmanente a la vivencia" *debe* coincidir cualitativamente con lo "trascendente a la vivencia", que tiende objetivamente a dominarlo. Este deber cobra el

carácter de *deber portador de valor moral* cuando se refiere a aquellas actitudes que, en razón de su *profundidad específica*, deben desempeñar en nosotros un *papel*. Debemos vivir desde dentro, y no abandonarnos al curso de la corriente de vivencias<sup>175</sup>. Es el deber de la fidelidad<sup>176</sup>.

Existe un séptimo y último tipo de profundidad que se da principalmente en el *querer*. Hay personas que formulan propósitos o toman decisiones que, con independencia de su *cualidad*, y sin dudar de la sinceridad de tales propósitos, al poco tiempo, en cuanto desaparece la situación que los propició, quedan en nada. La persona puede de este modo, incluso, "realizar tan sólo *de manera inmanente a la vivencia* lo que es *por naturaleza trascendente a la vivencia*"<sup>177</sup>. Tal es la enigmática capacidad de la libertad humana. En cambio, otras veces vemos que esos propósitos son "profundos": engranan en la persona y obtienen de ella un ser trascendente a la vivencia, un mayor grado de realidad.

## b) Intención fundamental y posición fundamental

Con todo lo anterior, estamos en condiciones de analizar más en profundidad dos conceptos clave: el de intención y posición fundamental.

"La actitud moral fundamental representa la base constitutiva de la vida moral de la persona; la postura que alguien tiene respecto de 'bueno' y 'malo' o respecto de Dios es decisiva para todas las posiciones respecto de los valores morales particulares. El que posee una actitud fundamental indiferente respecto de lo moral, el que no se preocupa en general de Dios y, lo que necesariamente va de la mano de ello, posee una orientación fundamental hacia lo concupiscible, tampoco mostrará en particular humildad, espíritu de servicio ni amor al prójimo alguno. Y el que adopta una actitud fundamental hostil frente a la cuestión 'bueno' y 'malo' y frente a Dios y –lo que también va de la mano de ello– posee una posición fundamental *orgullosa*, aún menos mostrará en particular ningún espíritu de sacrificio, amor, reverencia, veracidad o fidelidad"<sup>178</sup>. Por tanto, según sea la *actitud fundamental*, así será la vida moral de la persona, pero con ciertos límites, pues pueden darse todavía en ella ciertas *disarmonías*.

Es preciso distinguir a la *intención* fundamental consciente de la *posición* fundamental<sup>179</sup> que una persona adopta de hecho, y que frecuentemente es una mezcla de orgullo, concupiscencia y actitud de respuesta al valor. La *intención* fundamental supone ya un gran paso moral para una persona previamente "inconsciente" que pasa a ser

“consciente”, por más que mantenga su *posición* fundamental mixta. Es el “viraje moral”<sup>180</sup> de la persona, como le llama Hildebrand, y con él se alcanza un nuevo grado de entendimiento del mundo de los valores. La *intención* fundamental encarna la misma *sanción*, a veces contraria a la *posición* fundamental de hecho o fáctica en que se encuentra la persona, a la que desautoriza moralmente<sup>181</sup>. Con la intención fundamental, todo el ser de la persona se ha identificado con la intención moral, y surgen tomas de posición a partir del centro sancionador.

La mera aparición de esta *intención* fundamental significa una esencial modificación de la *posición* fundamental de la persona. Es como si la persona hubiera “sacado su *cabeza del lazo*, aunque su cuerpo todavía esté en él, y ahora levanta su cabeza *por encima* de su posición, en vez de ser absorbida *por* ella como hasta ahora”<sup>182</sup>. Ahora esa persona puede desautorizar su propia *posición*, pero sólo en la medida dictada por la profundidad de la *intención* fundamental, por la *cualidad* que ella misma entrañe. Sólo los estratos y partes de la *posición* fundamental que han sido iluminados por la *intención* fundamental son alcanzados por ese cambio. En el resto, la persona permanece en su antigua *posición* fundamental, pero de una manera ya no tan completamente inconsciente y “no despierta” como antes. Así pues, el grado de la transformación operada en la persona por la *intención* fundamental depende de su “modalidad”.

Distinguimos tres modalidades: Primera: la intención fundamental *finita y limitada*: “alguien tiene una buena voluntad y afirma lo ‘bueno’, pero sólo hasta cierto grado (...). La buena voluntad de esas personas no es ‘ilimitada’; quieren someterse dentro de ciertos límites al mundo de los valores y de su exigencia, más justamente *sólo* dentro de ciertos límites”<sup>183</sup>. El influjo en los estratos de la posición fundamental no afectados por esta intención fundamental es mínimo.

En la segunda modalidad, la intención fundamental se muestra como *ilimitada*, aunque contenga *elementos impuros* como consecuencia de una ceguera parcial al valor causada por su posición fundamental. “Con su buena voluntad, esas personas pueden seguir viviendo en su orientación hacia un objetivo moral general muy primitivo, sin tener ni idea de lo profundamente que están todavía ancladas en su posición fundamental orgullosa y concupiscente”<sup>184</sup>, que en lo profundo sigue existiendo sin intención ni sanción. “Según sea la posición fundamental fáctica, será distinta la capacidad para ver los valores. Y según sea el grado de la capacidad para ver los valores, será distinta la materia del objeto de la intención fundamental”<sup>185</sup>. Pero la persona es, a pesar de todo, *libre*. Puede “sacar la cabeza del lazo”, tomar distancia respecto a la posición fundamental fáctica y *quebrar* su poder obscurecedor de los valores. Por tanto, en la educación moral, es primordial ayudar, con la propia

autoridad, a interiorizar la intención fundamental hasta los estratos más profundos<sup>186</sup> de la posición fundamental, para de este modo suprimir cada vez más la ceguera orgánica al valor. Es decir, la intención fundamental existente posee una ilimitación *formal y potencial* que puede llegar a transformarse en *material y actual*, transformando la entera posición fundamental. Por eso, esta modalidad de intención fundamental tiene un influjo mucho mayor que la anterior en las partes de la posición fundamental no alcanzadas por ella.

Por último, en la tercera modalidad la intención fundamental es *ilimitada* formalmente, no sólo potencialmente, sino *actualmente*. De este modo, "desautoriza a su posición fundamental fáctica *in toto* y declara su ilimitada disposición a extender la intención moral a todo, sin conocer realmente la extensión de su limitación fáctica"<sup>187</sup>. Esta es la intención fundamental que mayor influencia tiene en toda la posición fundamental de la persona, que ha adquirido cierto carácter de *invalidéz*, a causa de la desautorización.

El efecto transformador de la posición fundamental por la intención fundamental es claro. Cuando ésta "cobra plenamente un carácter voluntario y 'arremete' contra la posición fundamental con última e inexorablemente seriedad, cuando pasa al 'acto', la persona es 'colocada' en otro lugar por ella"<sup>188</sup>. Ahora bien, la acción propia de la intención fundamental es la transformación de *posiciones particulares*<sup>189</sup>. Es claro que con este cambio en una posición particular cambia también, en cierto modo, la posición fundamental en su conjunto, pero ¿es posible acabar totalmente con ella? Hildebrand opina que sí, y que se logra precisamente por medio de la transformación de "una posición particular que representa simbólicamente la posición fundamental total, al tratarse de una posición particular en la que se condensa la posición fundamental, en la medida en que ésta todavía es de naturaleza concupiscente u orgullosa"<sup>190</sup>. Es como si lo que existía aún de concupiscencia y egoísmo en su posición fundamental se hubiera concentrado en un único punto, en una única posición particular: al ser descabezada por la intención fundamental, se acaba con la antigua posición fundamental<sup>191</sup>. Se trataría de una de esas conversiones *totales*.

La intención fundamental moral no sólo posee diferentes modalidades, sino que también presenta diversos grados de dominio en la persona. En primer lugar, tenemos el caso de la intención moral que "existe en la persona, pero sin haber alcanzado todavía el dominio sobre la esfera del obrar, y mucho menos, pues, sobre el ser de la persona. (...) La posición fundamental está ciertamente 'decapitada', pero *sólo* eso. La persona comprende por tanto el disvalor de las acciones singulares, pero aún no ha llegado al extremo de omitir esas acciones cuyo disvalor comprende"<sup>192</sup>.

El segundo grado de dominio se da cuando la intención "todavía no ha transformado cualitativa y formalmente la posición fundamental en actitud fundamental, pero tiene poder sobre la esfera de las acciones". En este caso, "faltan todas las respuestas al valor nacidas de la sanción, tales como el amor, el entusiasmo, el gozo, el pleno arrepentimiento, la compasión, etc."<sup>193</sup>

El tercer y último grado de dominio se alcanza cuando "la intención moral se ha convertido entonces hasta tal punto en principio vital orgánico de la persona, que ésta se ha liberado, primeramente, del orgullo y la concupiscencia, y, en segundo lugar, se halla de hecho con todo su ser ahí donde está la intención moral (y, lo que necesariamente va de su mano, el yo humilde, reverente y amante ha conseguido el absoluto dominio)"<sup>194</sup>.

Hemos visto que la ceguera de la persona al valor está condicionada por los elementos de orgullo y concupiscencia de su *posición* fundamental, pero que, al mismo tiempo, "el poder oscurecedor del valor de esos elementos se mantiene tan sólo mientras la persona permanece plenamente compenetrada con su posición fundamental"<sup>195</sup>. En la medida que se produce el vuelco moral con la aparición de una intención fundamentalmente moral, y está va alcanzado cada vez más estratos de la posición fundamental, la ceguera al valor desaparece.

"La persona espiritual posee en sí misma una intención fundamental moral y una actitud fundamentalmente moral; está de por sí despierta. El orgullo y la concupiscencia la hacen 'inconsciente'; no sólo son los portadores de la ceguera al valor, sino también del 'abandonarse' sin principio e inconsciente. Con un determinado grado de desvinculación del orgullo y la concupiscencia va de la mano *eo ipso* la existencia de una intención moral"<sup>196</sup>. Pero, la persona, en cuanto que vive meramente en escueta coincidencia con la posición fundamental, no puede sobrepasar un cierto grado de ésta. "Sobrepasar ese grado no es, pues, el *presupuesto* para la existencia de la intención moral. Es más bien la intención moral la que ofrece la necesaria fundamentación para sobrepasar ese grado"<sup>197</sup>. De nuevo nos encontramos con un círculo.

### c) Los "centros" morales de la persona

Hildebrand descubre la existencia de diversos centros morales en la persona, de donde fluyen un mismo tipo de respuestas al valor. Designamos como "tomas de posición" a las *respuestas al valor*. Entre ellas, sólo "existe una *exclusividad real* cuando se trata de actos en el *mismo* estrato y de un objeto estrictamente idéntico"<sup>198</sup>. Por eso puedo, por ejemplo, amar a una persona y, en un momento

dado, enojarme por una acción suya, pues éste último acto es inmanente a la vivencia y específicamente más periférico que el amor. Ahora bien, esos actos contradictorios hacen patente una *disonancia* vivida que exige ser suprimida. Uno de los actos tiene que retirarse. No es tanto un sentimiento subjetivo, sino la vivencia de una relación objetiva que existe entre los actos. Así, en nuestro ejemplo anterior, en el disgusto hay un elemento *hostil* que es directamente contrario a la sustancia del amor.

La incompatibilidad entre dos acciones puede venir por el lado del *contenido* de la respuesta o toma de posición (no puedo estar indignado y entusiasmado a la vez y respecto a lo mismo), o por el lado de la *posición fundamental* tan diferente que implican, de manera que yo, cuando estoy en una, no puedo estar al mismo tiempo en la otra, aún cuando no se refieran al mismo objeto. Así, por ejemplo, no es posible tratar con puro amor a alguien y al mismo tiempo odiar verdaderamente a otra persona. La razón es que hay una copertenencia entre ciertos actos, como el puro amor, el puro entusiasmo, el perdón, la humildad, etc. Todos fluyen del mismo "yo". Todas estas tomas de posición están relacionados en su índole cualitativa, se pertenecen íntimamente, porque fluyen del mismo centro del yo.

Pues bien, "las diferentes clases de apetito *sensible*, el afán de placeres, la indolencia, el dejarse ir, la comodidad"<sup>199</sup>, se pertenecen en ese sentido, fluyen de uno y el mismo centro"<sup>200</sup>. Se trata del centro *concupiscible*. "Un sentimiento envidioso, el impulso a estar en primer plano, un anhelo ambicioso, la aversión a recibir algo, el odio lleno de resentimiento contra otro que está muy por encima de uno"<sup>201</sup>, están todos también íntimamente relacionados entre sí, porque proceden de uno y el mismo centro *orgullosa*"<sup>202</sup> (las cursivas son mías). "Todas las *puras* respuestas al valor –amor, puro entusiasmo, reverencia, agradecimiento, obediencia a Dios que responde al valor, perdón, etc.- proceden, por el contrario, de otro centro común. Pero el común lugar de origen de todas las respuestas al valor constituye a la vez el fundamento *unitario* de *todas* las actitudes moralmente *positivas*, sí, de todo ser moral, el 'centro puro', como queremos llamarlo en contraposición con los otros centros, que son la fuente de todas las posiciones de verdad *negativas moralmente*"<sup>203</sup>.

Estos tres centros existen por esencia, al menos en su posibilidad, en todo ser humano. Y uno de ellos puede tener la supremacía. "Son, como quien dice, 'personas' enteras en nosotros con una posición fundamental y las correspondientes actitudes particulares"<sup>204</sup>. Pero no representan ningún ser inmutable y constitutivo de la persona: aunque se sustraen al yo actual de la

persona, no lo hacen a su poder, hasta el punto de que, con una conversión, los centros negativos pueden perder su dominio.

Las distintas tomas de posición no se dan en la persona unas junto a otras sin regla alguna, sino que pertenecen más bien a *distintos centros*. Como ya hemos visto, "amor puro, perdón, humildad, espíritu de sacrificio, pureza, reverencia, conciencia delicada, captación del valor clara y distinta, comprensión de valor profunda y muchas otras cosas; en una palabra, búsqueda de valores y vista para el valor y todas las virtudes proceden de un centro: el yo humilde, amante del valor y buscador del valor. (...) Las virtudes no están, pues, *desunidas* o sólo unidas cualitativamente unas con otras, sino que existe un *habitus*, un *ser* de la persona, del que todas en común proceden, de manera que, cuando ese yo puede desplegarse sin estorbo, una virtud conduce naturalmente a la otra"<sup>205</sup>. De manera similar, todas las actitudes que proceden del yo concupiscente, o el yo orgulloso, están sensiblemente unidas, respectivamente, entre sí. Existe, pues, una *sensible* unidad de lo moral, que lleva de una virtud a otra, en el sentido de aprehender *intuitivamente* –no por demostración– cada virtud material. Pero además, ese centro moral es también el punto de partida para *captar* y *comprender valores*.

Ahora bien, no todas las virtudes tienen la misma profundidad *específica*, como ya vimos, ni la misma *altura* de valor. Tampoco se encuentran en el mismo *lugar* dentro del común yo que responde a valores. Esas virtudes más altas, como la pureza y la humildad (también el espíritu de sacrificio) afectan más *profundamente* al yo que busca valores, y le exigen un grado de *dominio* mayor sobre el orgullo y la concupiscencia –los otros centros del yo, raíces de los actos moralmente negativos–, hasta llegar a la misma renuncia de ellos. En efecto, al incremento de dominio del centro moralmente positivo, corresponde necesariamente un decremento del dominio de los dos centros negativos.

El centro orgulloso se caracteriza por su posición *hostil* al valor y sólo relacionada *consigo* mismo, el centro concupiscente lo hace por su posición *cerrada* al valor y sólo referida a lo *agradable*. Hildebrand afirma que "está en la esencia de la persona el que sólo haya esos dos centros de lo moralmente negativo y no más"<sup>206</sup>. Así pues, todo lo moralmente negativo procedería de uno de esos dos centros que, obsérvese bien, encarnan actitudes preconizadas por la virtud de la templanza. De este modo, la templanza cobra una importancia fundamental: quizás no suponga la realización del mayor bien moral, pero es fundamento necesario de toda la vida moral.

Hildebrand da aún un paso más, al afirmar que "para su pleno dominio en la persona, el centro concupiscente requiere un cierto apoyo por parte del orgullo. No es el caso a la inversa. El orgullo



puede lograr el dominio solo, aunque esto *realiter* no ocurra apenas”<sup>207</sup>. ¿Cómo no recordar aquí la afirmación tomista, ya citada, de que la humildad es el *fundamento* de todas las virtudes naturales? Por eso el orgullo “representa la más profunda raíz de lo específicamente malo”<sup>208</sup>, como ya advirtiera San Agustín.

Ahora bien, y esto es importante, estos dos centros, si bien son típicamente distintos, se condicionan mutuamente en su *existencia*, de forma que están como fusionados orgánicamente en la persona. En estos dos centros moralmente *negativos* se da una gradación: las distintas posiciones concupiscentes u orgullosas tienen una distinta *profundidad* específica y “altura de disvalor”, que presuponen un correlativo grado de dominio de su respectivo centro. Así, la gula es menos profunda que los impulsos deshonestos, y la vanidad periférica e inofensiva en comparación con el resentimiento.

En cambio, la vida compartida de estos centros negativos con el centro positivo, no es una *fusión*, sino un mero *estar juntos* pero irreconciliables, de manera que su coexistencia implica la exclusión de virtudes y vicios que, en cada caso, podríamos llamar profundos. Esta incompatibilidad crece conforme uno de los centros alcanza zonas cada vez más profundas, hasta llegar a la plena exclusión real de las posiciones de signo contrario.

Este *estar juntos* o *simbiosis* del centro positivo con el centro orgulloso-concupiscible puede ser de dos tipos. Un primer caso se da cuando existe una lucha abierta entre los centros morales, de manera que la persona cae sucesivamente en la actitud característica de uno u otro centro, y realiza actos que surgen de los centros correspondientes. De este modo se ve *zarandeada* entre dos polos morales, “y su vida moral, en su imprevisibilidad y falta de estabilidad, presenta un peculiar carácter irracional y casi inquietante”<sup>209</sup>. En la otra forma de simbiosis, la persona vive, no alternando la posición fundamental como antes, sino en una duradera posición, mezcla cualitativa de las dos anteriores, en la que tienen la palabra los dos centros contrarios. De este modo, la comprensión del valor es turbia y relativa, aunque no inexistente, y la misma intención moral y todas las demás posiciones particulares tienen un relativo carácter moral. Hildebrand encuentra este tipo, por ejemplo, en “el hombre cabal, correcto y moral, para el que la solidaridad, la sinceridad y la lealtad constituyen el ideal moral al que tiende en conciencia, pero para el que la humildad, el amor al enemigo y la castidad son tonterías”<sup>210</sup>.

d) Relación entre “ser moral” y captación de valores morales

Nos encontramos finalmente en condiciones de aportar una explicación cabal de la relación entre ser moral y el conocimiento de los valores morales. La consideración de los diferentes estratos de la persona, y de las diferentes profundidades cualitativas, permite deshacer el aparente círculo vicioso heredado de Aristóteles en otras esferas, además de la periférica, que ya vimos<sup>211</sup>. Podemos esquematizar esta solución de Hildebrand en siete pasos:

1/ La posición fundamental de la persona que podemos designar como *buscadora de valores* o reverente no presupone clase alguna de captación de valores o comprensión de valores. En esa posición, la persona tiene vista para lo "bueno" y lo "malo".

2/ Sobre esa captación de valor se construye la *intención* fundamental moral, pues poseen un lugar común de origen: el "yo" moral que, al hallarse libre del yo concupiscente y orgulloso, busca valores, y es fundamento de esa visión para el valor. Merced a la pérdida del predominio del orgullo y la concupiscencia en la posición fundamental, es posible un crecimiento cualitativo en el conocimiento del valor fundamental.

3/ Además, es preciso "el despertar de la inconsciente adhesión a la posición fundamental fáctica, es decir, la 'decapitación' de la posición fundamental por la formación de una intención moral"<sup>212</sup>. Sólo cuando la persona está completamente despierta se quiebra por completo el efecto oscurecedor de los valores de los elementos de orgullo y concupiscencia que dominan en la posición fundamental.

4/ El *estar familiarizado* con el mundo de los valores supone un grado de dominio del yo moral grande: "se halla fundado en los que llamábamos el viraje moral, el estar despierto de la persona"<sup>213</sup>.

5/ El *sentir* el valor moral presupone no sólo la *decapitación* de la *posición* fundamental, sino "el dominio orgánico de la intención moral, la respectiva transformación de la posición fundamental en actitud fundamental, es decir, las virtudes en particular. Cuanto más perfecta es una virtud, más grande es la profundidad del sentir el valor"<sup>214</sup>. Pero la posesión de la virtud misma no es condición para la simple captación del valor que le corresponde, sino que presupone ya una esa comprensión.

6/ La capacidad ética de *subsunción* requiere un grado aún mayor del yo que busca valores: "la lucidez para los valores es aquí acarreada por una disposición a la lucha y a la renuncia, que abarca hasta la esfera de cada una de las actitudes individuales"<sup>215</sup>. Por tanto, la *existencia* de una *intención* fundamental moral no excluye la ceguera de subsunción. Se requiere que esta intención moral, como principio orgánico de la vida, haya "aniquilado toda tendencia a evita el conflicto y la apertura natural a lo agradable"<sup>216</sup>. Es decir, se requiere un alto grado del dominio del yo *puro*.

7/ Toda *acción* moral positiva presupone la *aprehensión* de valores *actual*. Por tanto, "la captación de valores es *independiente* de la correspondiente conducta moral"<sup>217</sup>. Ahora bien, el *sentir* el valor presupone una posición moral actual, y con más razón cuanto mayor es la profundidad de esta vivencia de sentir valores.

Así pues, y resumiendo, "a excepción de la esfera de la acción, el ser moral es siempre la parte fundante (...) y el *primer* fundamento lo constituye la *posición de búsqueda de valores*"<sup>218</sup>. Fuera de la esfera actual, el ser moral *funda* la visión para los valores. Aún más, es condición suficiente. Ello es debido a que ambos se encuentran fundados en el centro que busca valores. En cambio, el aprehender valores es *principio* de la buena acción (y las demás respuestas al valor actuales), pero no condición suficiente. En efecto, "con la conciencia del valor no está necesariamente unida la voluntad que conduce la acción: esta puede también faltar. Sólo el *sentir* los valores de una determinada *profundidad* constituye una excepción"<sup>219</sup>, pues el que siente muy profundamente los valores necesariamente dará la correspondiente respuesta al valor. En efecto: "para poder *sentir* así el valor, la posición de búsqueda del valor tiene que llenar actualmente la persona"<sup>220</sup>.

#### e) Conclusión

"En último término, el ser moral funda la *visión para los valores*. Pero este 'primado' del ser moral respecto de la captación de los valores morales no anula ni el carácter *receptivo* ni la propia índole independiente de ésta, como tampoco ésta suprime la objetividad de los valores. El *ser moral* no *proyecta* en el mundo los 'valores' (...). Más bien sucede que sólo el ser orientado moralmente *se halla en condiciones* de entender el mundo de los valores objetivos, sólo a él se le ha quitado de los ojos la venda que tiene la persona en la posición fundamental orgullosa y concupiscente".<sup>221</sup> El papel de las virtudes, muy especialmente la templanza (en la que incluimos la humildad), es fundamental e imprescindible.

Pero, además, "la *ceguera moral entraña* ella misma *una culpa*. Pues la posición fundamental última, tanto la hostil como la indiferente a los valores, *en* la que la persona está ciega, está ciertamente fuera del ámbito de poder del querer actual, más no allende la libertad de la *persona* en general. La persona es siempre *responsable*, si bien no de su conducta individual fundada en la ceguera, sí sin embargo de la ceguera misma"<sup>222</sup>.

Para acabar, una última observación sobre Dietrich von Hildebrand. Y es que su doctrina acerca de las actitudes morales

fundamentales<sup>223</sup> guarda un gran parecido con la de Santo Tomás sobre las virtudes cardinales, lo que permite establecer cierto paralelismo entre una de ellas –la *reverencia*– y nuestra templanza. En efecto, Hildebrand distingue cinco actitudes morales fundamentales (o virtudes): reverencia, fidelidad, responsabilidad, reverencia y bondad. De la *bondad*, afirma que “es el verdadero núcleo de todo el reino de los valores morales”<sup>224</sup>, ya que entre todos ellos, ninguno encarna tan completamente el mundo moral como la bondad. Su centralidad es completamente distinta de la importancia de las cuatro actitudes fundamentales restantes, de las que afirma: “aparte de su valor moral, estas virtudes son consideradas como presupuestos de la vida moral. Por el contrario, la bondad no es un presupuesto sino el fruto de la vida moral”<sup>225</sup>. Es decir, estas cuatro actitudes fundamentales son presupuestos de la vida moral, de manera similar a como las virtudes cardinales son condiciones de toda virtud moral.

Y si analizamos estas cuatro actitudes, en orden inverso a como las cita Hildebrand, observaremos como, con un criterio más bien amplio, cada una de ellas encarna una actitud que guarda cierto parecido con una de las virtudes cardinales<sup>226</sup>. Así, la *veracidad* incluye un elemento de “conocimiento” característico de la prudencia, la *responsabilidad* un elemento de “referencia a algo superior” similar a la justicia, la *fidelidad* un elemento de “superación de la dificultad externa” que recuerda a la fortaleza, y la *reverencia* un elemento de “humilde de reconocimiento a lo valioso en sí” similar a la templanza.

Sobre la reverencia en concreto, dice Hildebrand que “la capacidad para percibir los valores morales, reafirmarlos, y responder a ellos, es el fundamento de la realización de los valores morales de la persona. Y tales notas solo se pueden encontrar en la persona empapada de reverencia. La reverencia es la actitud que se puede considerar como *la madre de toda la vida moral*”<sup>227</sup>. Esta afirmación podría hacernos pensar en la prudencia, pero entre las notas de la *reverencia* encontramos precisamente las de la templanza y la humildad: “Solo quien puede ver más allá de su horizonte subjetivo y quien, libre de orgullo y concupiscencia, no está siempre pendiente de los que ‘le satisface’ sino que, dejando atrás toda estrechez de miras, se entrega, con sumisión, a lo que es importante en sí mismo: lo bello, lo bueno, solo esa persona puede llegar a ser portadora de valores morales”<sup>228</sup>. Por el contrario, de la persona irreverente se dice que, “o bien es esclava de su orgullo, de ese egoísmo atenazante que la hace prisionera de sí misma y ciega a los valores y la lleva a preguntarse repetidamente si su prestigio o su propia gloria aumentarán; o bien es esclava de la concupiscencia, que lleva a que todo el mundo sea solo una ocasión de satisfacer sus apetitos”<sup>229</sup>. Así pues, la reverencia vendría a ser como la actitud fundamental que

propiciaría la virtud de la templanza (humildad incluida), y tendría para Hildebrand un papel fundamental, no por su importancia, sino por su necesidad para la vida moral.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992
- ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002
- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona 1978
- FLOYD, S., "Aquinas on temperance", *Modern Schoolman* 87
- GEACH, P.T., *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993
- HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003
- HILDEBRAND von, D., *Ética*
- HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006
- MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988
- MACINTYRE, A., "Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive", *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988)
- MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992
- NIETZSCHE, F.W., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1975
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "Las virtudes morales fundamentales o el fundamento de las virtudes morales. A propósito del libro 'Actitudes morales fundamentales' de Alice y Dietrich von Hildebrand", *Scripta Theologica* 36, (2004/2)
- SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1998
- SCHELER, M., *Ética*, Caparrós Editores, Madrid 2001
- SPAEMANN, R., *Ética: Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2001
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991
- TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, II-II, q15
- YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, EIUNSA, Barcelona 1994

## NOTAS:

<sup>1</sup> Como es sabido, el fundador de esta corriente filosófica fue Edmund Husserl, quien con su vigorosa crítica del empirismo y el relativismo había impugnado en sus *Investigaciones Lógicas* la filosofía positivista de su tiempo. A comienzos del siglo XX, una serie de jóvenes filósofos que veían en la fenomenología la superación definitiva del idealismo se congregaron en torno a Husserl en la Universidad de Gotinga. Entre ellos destacaron Adolf Reinach, Max Scheler, Edith Stein y Dietrich von Hildebrand.

<sup>2</sup> Hildebrand habla de "actitudes morales fundamentales", y en su descripción aparecen rasgos que las asemejan a las virtudes cardinales: cfr. HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, Palabra, Madrid 2003, sobre todo los 4 primeros capítulos, en que estudia la "reverencia", la "fidelidad", la "responsabilidad" y la "veracidad".

<sup>3</sup> En este sentido, los descubrimientos de Sigmund Freud sobre la importancia de la esfera *inconsciente* en la conducta no pueden ser pasados por alto, por más que su caracterización e interpretación de este fenómeno no parezcan acertadas. Otro tanto cabría decir de Friedrich Wilhelm Nietzsche y su descubrimiento del *resentimiento* como fenómeno de gran relevancia moral, por su transmutación de los valores, aunque tampoco en este caso sus conclusiones parezcan acertadas (cfr. NIETZSCHE, F.W., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1975, especialmente el Tratado Primero, y los nn. 9-14).

<sup>4</sup> Aristóteles considera que no es posible, o es muy difícil, desarraigar por la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter (cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002, 1179b).

<sup>5</sup> Normalmente estos autores se consideran a sí mismos más en línea con la tradición platónico-agustiniana que con la tradición aristotélico-tomista, y prueba de ello es el valor capital que otorgan a la virtud de la humildad.

<sup>6</sup> FLOYD, S., "Aquinas on temperance", *Modern Schoolman* 87 (November 1999), p. 35. Este mismo autor continúa: "Sin embargo, tanto para los filósofos antiguos como medievales, la templanza era indispensable en la vida moral."

<sup>7</sup> Entre las obras de MacIntyre tenemos sólo una dedicada en exclusiva a una virtud, la justicia, que refleja bien sus preferencias: cfr. MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988. Y entre sus artículos, uno merece la atención porque su mismo título ya refleja el interés por lo socialmente relevante, a pesar de hablar de la templanza: MACINTYRE, A., "Sophrosyne: how a virtue can become socially disruptive", *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), pp. 1-11.

<sup>8</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1998, p. 19. A estas palabras iniciales de la obra de Scheler le siguen estas otras, ya en desacuerdo con Nietzsche, que nos parece de justicia recordar: "Y este descubrimiento es profundo aun cuando resulte falsa su afirmación concreta de que la moral cristiana y, en particular, el amor cristiano, son la más fina flor del resentimiento (véase *Genealogía de la Moral*, Ensayo I, párrafo 8)".

<sup>9</sup> No es posible aquí hacer una recapitulación completa sobre las ideas de Scheler acerca del *valor* y su percepción por parte del hombre. Baste por el momento con precisar que los "valores" son *cualidades* peculiares e intrínsecas que poseen la mayoría de los objetos. No son naturales, pero tampoco ideales. Lo característico de ellos es que nos hacen atractivos o repulsivos, en el sentido más general, los objetos que los ostentan. Ante lo que posee esas cualidades vivimos una respuesta sentimental, emotiva, afectiva, un íntimo pronunciarse a favor o en contra. El valor es lo primero que se nos manifiesta de las cosas. Hay cuatro grandes clases de valores según su materia: los hedónicos, los *vitales*, los *espirituales* (que comprenden los estéticos, los intelectuales y los de lo justo) y los valores de lo *santo*. Toda la jerarquía se funda, añade, en Dios. Pues bien, esa jerarquía de valores constituye la trama de la vida moral. La realización de aquello que fomenta los valores superiores (no siempre en absoluto, sino de entre los dados en la tendencia en cada situación) será una acción *moralmente* buena. Con lo cual aparece la esfera de los *valores propiamente morales*. Y aparecen de ese modo: con ocasión —o "a la espalda"— del acto que realiza algo valioso no moral. Sencillamente, porque la bondad moral en sí no puede ser objeto directo de nuestra ejecución. Los *sentimientos intencionales* son los que nos ofrecen el acceso a los valores. Se trata de un conocimiento objetivo, si bien más difícil, en el sentido de que se han de superar aquí un número mayor de motivos de engaño —y más fuertes— que en el caso de cualquier otro conocimiento teórico. Para un estudio de estos temas: cfr. SCHELER, M., *Ética*, Caparrós Editores, Madrid 2001, pp. 57-102, 339-369 y 432-465.

<sup>10</sup> Lógicamente, me refiero a la intemperancia en todas sus formas, también las contrarias a las partes potenciales de la templanza: ira, orgullo, etc., y no sólo a la intemperancia como lujuria o gula.

<sup>11</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, pp. 20-21. Como es sabido Nietzsche designa "represión" de los instintos al fenómeno por el que se desatiende el bienestar momentáneo con vistas al bienestar duradero. Y afirma que la represión, en cuanto que "bloquea lo presente para referirse a lo futuro, permite la constitución de objetos con carácter medial (...), o lo que es lo mismo, permite la creación de la moral y la cultura" (CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 61). Por su parte, Freud atribuye al fenómeno de la "represión", junto a la aparición de la conciencia moral, "la producción del genio y los fenómenos patológicos" (*Ibidem*, p. 68). Más en concreto, la represión es

patógena cuando es inconsciente (Cfr. *Ibidem*, p. 113). Desde luego, la “represión” de las emociones de Scheler es algo distinto.

<sup>12</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 21. No es difícil ver cómo algunos de estos “sentimientos” –particularmente el impulso de venganza- son refrenados por la virtud de la *mansedumbre* –y por la *clemencia*-, parte potencial de nuestra virtud de la *templaza*. En efecto, como es sabido, la mansedumbre modera la pasión de la ira que incita al hombre a la venganza, y en este sentido, colabora con la clemencia a producir su mismo efecto.

<sup>13</sup> Con el verdadero arrepentimiento, que incluye reconocer su culpa, el pecador “purifica su corazón y paraliza la difusión del envenenamiento, que, en quien sepulta en sí los malos impulsos, infecciona capas cada vez más profundas de la persona y a la par se hace cada vez más oscuro e imperceptible para la propia conciencia psicológica y moral” (*Ibidem*, p. 79).

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 42. Naturalmente, Max Scheler, fiel católico cuando escribió estas palabras, no pretende decir que el resentimiento sea inevitable en el sacerdote, tan sólo señala su mayor riesgo, a modo de ejemplo.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>19</sup> La *venganza*, al igual que la *envidia*, “necesita motivos determinados para aparecer” (esto es, tiene objetos determinados), y “desaparece con la desaparición de estos motivos” (*Ibidem*, p. 22). Conduce al resentimiento con mayor seguridad cuando se convierte en *sed de venganza*, es decir, cuando el impulso vengativo pierde una dirección determinada.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 21. De ahí el refrán: “La venganza es un plato que se sirve frío”. Y también: “somos arrieros y en el camino nos encontraremos”.

<sup>21</sup> Más adelante estudiaremos en qué consiste este fenómeno de la *represión*, según Scheler. De momento, conviene advertir que es algo distinto de lo que entiende Freud con esta misma expresión.

<sup>22</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 25.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>24</sup> Santo Tomás consideró a la humildad, al menos bajo cierto punto de vista, como parte potencial de la virtud de la templanza (Cfr. *Summa Theologiae*, II-II q143 a.u. co). De este modo, se atisba una nueva conexión de la templanza con este fenómeno del resentimiento.

<sup>25</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 26.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 28.



<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>28</sup> El resentido ve los valores *en y mediante* esa comparación con el otro, en cambio, el hombre no resentido, o "distinguido", vive los valores *antes* de la comparación. Por eso que el mundo contenga esos valores positivos, con independencia de que los posea él, le llena de alegría.

<sup>29</sup> Cuando no es la impotencia la actitud que acompaña, sino el poder y la fuerza, tenemos el tipo del "ansioso", que no es posible describir aquí (cfr. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, pp. 31-32).

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>31</sup> Esta teoría es muy frecuente desde Spinoza, para quien "bueno" es "ser apetecido" (Cfr. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, pp. 34-35).

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 35

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 35. Scheler hace una última precisión sobre esta compleja vivencia del engaño valorativo, y es que "los verdaderos valores objetivos" se "transparentan", lucen débilmente, "a través de los valores aparentes que les opone la ilusión del resentimiento" (*Ibidem*, p. 36). Aquí se funda la posibilidad de una conversión, del mismo modo que en el intemperante persiste la capacidad de ordenar los apetitos según el orden de la razón.

<sup>34</sup> Existe un refrán que refleja esta situación: "cree el ladrón que todos son de su condición".

<sup>35</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 38. Vemos, pues, que para quien está intoxicado por el resentimiento, resulta imposible captar la belleza moral de una conducta, carece de connaturalidad afectiva con el bien moral y, por tanto, es muy difícil que actúe moralmente bien.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>37</sup> La parálisis característica de la angustia llega, por último, a tal punto, que los impulsos germinantes son reprimidos "en el momento mismo de querer traspasar el umbral de la percepción interna" (*Ibidem*, p. 46). Este proceso es acumulativo, de manera que cada represión hace más fácil la siguiente.

<sup>38</sup> Por tanto, esta *represión* no tiene nada que ver con la victoria de la fuerza moral sobre estas emociones, en la que "el impulso con su dirección sigue plenamente presente en la conciencia y sólo la acción es detenida sobre la base de un juicio claro de valor", que desautoriza ese impulso (*Ibidem*, p. 47).

<sup>39</sup> De este modo se forma, por ejemplo, el fenómeno del odio de clase. Scheler parece coincidir en este punto con Freud, que afirmaba que "el deseo prohibido se desplaza en lo inconsciente sobre otros objetos" (FREUD, S., *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid 1990, p. 51).

<sup>40</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 47. Scheler continua con perspicacia: “¡Cuántas veces de delata el resentido por una sonrisa, por un gesto, al parecer, insignificante, por un fugaz giro en la expresión en las más amistosas manifestaciones y el más solícito discurso!” A este respecto, es significativo el título de la obra de Sigmund Freud: *El chiste y su relación con el inconsciente* (Alianza, Madrid 1984).

<sup>41</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 48.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 50. Por eso, puede decir que: “Una ‘moral’ es un sistema de reglas de preferencia entre los valores mismos” (*Ibidem*, p. 58).

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 53. Cabe pensar que aquí se encuentre la causa de esos odios sarracenos que personas que dicen negar los valores morales muestran hacia quienes procuran vivir de acuerdo con esos valores. En el fondo, quizás no se encuentran seguras.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 59.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 81-82. En algunos de estos casos subyace una visión negativa –y por ello falsa- del componente pasional de la vida humana. Por el contrario, la persona templada es capaz de integrar este mundo en su vida, de forma que le ayude en la búsqueda y consecución del auténtico bien humano.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 85. Aquí encontramos una vez más el bien propio de la virtud de la templanza.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>59</sup> Evidentemente, tampoco “dones de la gracia”: virtudes infusas, llamamientos, etc.

<sup>60</sup> Conviene hacer notar que esta inversión de los valores no tiene nada que ver con la convicción, que el mismo Scheler comparte, de que los valores morales deben fundarse en actos libres, sino en la envidia e impotencia.

<sup>61</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 122. Evidentemente, tras estas afirmaciones de Scheler “planea” la sombra del superhombre nietzscheano y la “moral de esclavos”: no en vano, Scheler desenmascaró algunas de las acusaciones de Nietzsche al cristianismo en este sentido (cfr. NIETZSCHE, F.W., *La genealogía de la moral*, Tratado Primero, nn. 15-17, y Tratado Tercero).

<sup>62</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 123. En realidad, “los ‘valores’ son fenómenos últimos, independientes, que no tienen nada que ver con los ‘sentimientos’ o las ‘disposiciones’ para ellos (aunque se nos presentan en la *función* del sentir, como los colores se nos ofrecen en la *función* de la vista); ni tampoco son ‘abstracciones’ con referencia a los actos de juicio” (*Ibidem*, p. 123, nota 121).

<sup>63</sup> Tal sería el caso, por ejemplo, de Kant quien, en opinión de Scheler, reemplaza la objetividad del bien por la “ley universalmente válida de la voluntad humana” (*Ibidem*, p. 125)

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 126-127.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>68</sup> La aplicación de esta idea a los placeres sensibles resultaría en la virtud de la templanza.

<sup>69</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 132. Precisamente su ideal era “conseguir el máximo goce de lo agradable con el menor número posible de cosas agradables y, sobre todo, de cosas útiles (...), de manera que con pocas *cosas agradable* y en particular *útiles* – ‘mecanismos de agrado’- se alcanzaban los mismos *grados* de goce que una vida más débil sólo puede alcanzar merced a una mayor cantidad de dichas cosas” (*Ibidem*, p. 133). Este es el sentido de la pobreza cristiana, diametralmente opuesto al ideal moderno de la sociedad de consumo: un “minimum” de goce con un “maximum” de cosas agradables y útiles: “Cosas muy alegres, contempladas por hombres muy tristes, que no saben qué hacer con ellas; tal es el ‘sentido’ de nuestra cultura, de esa cultura del placer y de las grandes ciudades” (*Ibidem*, p. 134). Algo similar se puede decir de la sexualidad: “Mediante conformaciones humanas y personales, la sexualidad fue integrada como elemento natural básico en una relación personal. Eso significa también un aumento de intensidad y de significación. (...) En cambio, la separación sistemática del placer sexual de la función natural –la transmisión de la vida humana– privaría al amor entre los sexos de sus dimensión específicamente humana”. (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 246).

<sup>70</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 132.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>72</sup> Cfr. HILDEBRAND von, D., *Ética*, Encuentro Ediciones, Madrid 1983, pp. 33-70.

<sup>73</sup> Para Hildebrand, la *virtud*, en cuanto cualidad del carácter, consiste en una actitud o *respuesta afectiva sobreactual* más o menos general. Aunque advierte que es propio de la virtud un enraizamiento profundo y dominante en lo más hondo de la persona, lo que le da su característico rasgo de fuerza y capacidad. "Requiere que se hayan eliminado los obstáculos del orgullo y de la concupiscencia y que la actitud sobreactual y general forme parte del carácter de la persona en tal medida que se haya convertido en una segunda naturaleza" (HILDEBRAND von, D., *Ética*, p. 353. Las ideas de Hildebrand sobre la virtud se contienen en las pp. 348-368). Aparece ya aquí el papel de fundamento que Hildebrand otorga a la humildad y la templanza.

<sup>74</sup> Conviene tener en cuenta que, según Hildebrand, no tiene relevancia *moral* la realización de cualquier valor, sólo la tienen un determinado grupo de valores de estados de cosas a los que caracteriza como valores *moralmente relevantes*. Es decir, introduce la distinción –ajena a Scheler- entre valores *moralmente relevantes* y los que no lo son.

<sup>75</sup> Cfr. HILDEBRAND von, D., *Ética*, pp. 50-51. En este punto, Hildebrand se aparta de Scheler, para quien la maldad consiste más bien en obrar en desacuerdo con el *orden jerárquico* de los valores.

<sup>76</sup> Hildebrand abordó este problema en su temprana obra *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, publicada en 1922 en el "Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica" dirigido por Husserl (a quien dedica el libro). Ha sido editada recientemente en español por Ediciones Cristiandad (Madrid 2006).

<sup>77</sup> Se refiere a los valores *morales*.

<sup>78</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Cristiandad, Madrid 2006, p. 19.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 19. Es interesante observar como Hildebrand hace una lectura de Sócrates aplicando las categorías propias de la *Ética de los valores*, como lo es el propio concepto de *valor*, desconocido para Sócrates. Esta tendencia de Hildebrand a integrar elementos de la tradición clásica y aristotélica-tomista con elementos propios de la fenomenología y la ética de los valores, es la que le dota de un particular atractivo para este trabajo.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>81</sup> *Ibidem* p. 25.

<sup>82</sup> *Ibidem* p. 27.

<sup>83</sup> Más adelante se estudian los diversos grados de profundidad que Hildebrand distingue: vid. Epígrafe 3, c), 1) de este mismo trabajo.

<sup>84</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 30.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>86</sup> Se ha de entender por esta expresión el “arranque” de los movimientos impuros o pasiones desordenados, no que se les de rienda suelta.

<sup>87</sup> “Orgánica” viene a querer decir “interior al mismo apetito concupiscible”. Obsérvese que Hildebrand está describiendo, en definitiva, la diferencia aristotélico-tomista entre el hombre casto y el hombre continente, entre la verdadera y todavía incipiente virtud.

<sup>88</sup> Esta “voluntad de pureza en los hechos” –insistimos– se corresponde con la *continencia*, mientras que el “dominio del amor a la pureza” que ha “llegado a ser orgánico” se referiría a la verdadera *castidad*.

<sup>89</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 31.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 37. Hildebrand parece estar refiriéndose a un hábito.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p.43. Obsérvese que los dos valores que elige Hildebrand para su ejemplo coinciden con dos virtudes que tienen que ver con la templanza, en el sentido tomista de la misma.

<sup>94</sup> A esta misma conclusión se llega partiendo de los presupuestos de la metafísica realista de Santo Tomás. Concretamente, Santo Tomás habla de los fenómenos de “ceguera mental” y “embotamiento de los sentidos” (cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q15), y atribuye su origen a la lujuria y la gula respectivamente. El Aquinate, además, hace ver la estrecha conexión entre templanza y prudencia, y cómo ésta se corrompe al faltar aquélla (cfr. *Summa Theologiae*, I-II q57 a4 y a5, II-II q153 a5). Sin embargo, conviene advertir que este fenómeno de la ceguera al valor no coincide exactamente con el deterioro de la prudencia, y su consiguiente incapacidad de acertar con el juicio práctico. Aquí se trata de algo previo, más general, es la incapacidad de ver y sentir el valor mismo.

<sup>95</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 43.

<sup>96</sup> Observa Hildebrand que en estas personas suele faltar, pese a todo, el “estar familiarizado” con el valor correspondiente (Cfr. *Ibidem*, p. 44).

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 44. Este sentimiento se refiere al modo intuitivo en que se perciben los valores. Es, por tanto, un sentimiento intencional, con terminología scheleriana.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 45. Más adelante se hablará en detalle de esta “posición y actitud fundamental”: vid. Epígrafes 3, c), 2) y 3) de este mismo trabajo. De momento, baste indicar que están estrechamente relacionadas con la superación del orgullo y la concupiscencia.

<sup>100</sup> Para un estudio detallado de esta "intención fundamental" en el pensamiento de Hildebrand, cfr. YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, EIUNSA, Barcelona 1994.

<sup>101</sup> HILDEBRAND von, D., *Ética*, p. 228.

<sup>102</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 51

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>104</sup> YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, p. 90.

<sup>105</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, pp. 52-53.

<sup>106</sup> Estos dos tipos de respuesta ponen de relieve los dos tipos de ceguera de subsunción que pueden presentarse, según se extienda a la subsunción del caso individual en cuestión (primera respuesta), o a la subsunción de un tipo general de conducta bajo un valor moral (segunda respuesta): cfr. *Ibidem*, p. 53.

<sup>107</sup> Merece la pena observar con Spaemann que a un individuo en tal situación, "en cierto modo, la pasión le hace ver, le abre los ojos para una cualidad valiosa, aquí por ejemplo, la belleza de esa mujer. (...) La pasión nos manifiesta un valor o desvalor. Pero a la vez nos desfigura las proporciones en que deben ser contemplados (...). La pasión nos descubre valores, pero no su jerarquía" (SPAEMANN, R., *Ética: Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 52-53). Y también: "la pasión nos pone tan sólo en una primera relación con el valor, pero no por eso crea ya la adecuada respuesta a ese valor" (*Ibidem*, p. 55).

<sup>108</sup> Cfr. HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, pp. 53-54, donde está magistralmente descrito este punto.

<sup>109</sup> Hildebrand aduce como prueba la existencia de situaciones en que encontramos una entrega profunda a la pasión concreta y, simultáneamente, un conocimiento claro de su relación con un disvalor moral: aquí no hay ceguera de subsunción alguna. Tal sería, por ejemplo, el caso de "quien se entrega a la pasión con una cínica falta de conciencia y hace tranquilamente lo que sabe muy bien que es injusto" (*Ibidem*, p. 58).

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 54. Siempre la idea tomista de que la humildad es fundamento de toda la vida moral: cfr. *Summa Theologiae*, II-II q161 a5 ad2.

<sup>111</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, pp. 58-59.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 59. Así pues, el tipo de actitud fundamental que origina la ceguera por subsunción estaría próxima, sólo bajo cierto aspecto, a la intemperancia tomista, puesto que el intemperante tiene esa permanente disposición interior hacia lo placentero (tiene como fin el placer), de modo que cuando el placer (valor) que se intuye o

experimenta reviste un mal moral (disvalor) que lo trasciende, es incapaz de captarlo, pues sólo tiene ojos para el placer: está bloqueado en él. Correspondería a la razón captar estos disvalores, con un juicio moral, pero en el intemperado bajo el efecto de la pasión concreta la inclinación actual del apetito no es recta, está desordenada, no indica el "orden de la razón", porque ésta no ha sido capaz de imprimirlo en ellos, y por ello el juicio moral que sigue a esta inclinación es falso: se está ciego para el disvalor de una conducta determinada. Cuando pasa la pasión, es posible captar el disvalor de tal conducta, pues la razón se encuentra libre de la inclinación actual del apetito.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>114</sup> Sin duda se reconocerá en esta otra situación descrita, el característico modo de actuar de la incontinencia aristotélico-tomista, menos malo que el de la intemperancia, porque, en el incontinente, "se salva al menos el principio", y al pasar la pasión, "se arrepiente de su conducta anterior" (cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1151a).

<sup>115</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 59.

<sup>116</sup> HILDEBRAND von, D., *Ética*, p. 260.

<sup>117</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 61. Ese dominio de la pasión "más orgánico" recuerda el dominio que ejerce el apetito desordenado, desde dentro de esa misma tendencia, de manera *habitual*, en la persona intemperante. Pero evidentemente, hay algo más: de lo contrario, no se explicaría el fenómeno de la conversión (en un plano natural).

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>120</sup> "Intencional" en el sentido de Franz Brentano.

<sup>121</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 65.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>124</sup> La denominación no corresponde a Hildebrand, que no da un nombre específico a este fenómeno, sino que habla de él en el contexto de la ceguera de subsunción, pero como algo distinto.

<sup>125</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 70.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>128</sup> Merece la pena advertir que, mientras que la ceguera de subsunción se extiende tanto al *ver* como al *sentir* el valor, este *embotamiento* se da primariamente en el *sentir* el valor y sólo secundariamente en el *ver*

el valor. Esta peculiaridad queda señalada con la elección de la palabra "embotamiento" en vez de "ceguera".

<sup>129</sup> Hildebrand observa que en los otros tipos de ceguera ocurre al revés: la pérdida de vista para el valor se encuentra en primer término, y la disminución de la conciencia es sólo secundaria y unida a ella (Cfr. HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 77).

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>132</sup> En el caso de la ceguera de subsunción se trataría de la pasión, interés o toma de posición.

<sup>133</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 78.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 78. Evidentemente, a esta ceguera para *algunos* tipos del valor, le corresponde una modificación notable en la comprensión del valor fundamenta en general, que se volverá más primitiva.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 81. Podría identificarse este caso con el de la persona débil o incontinente, pero no –todavía– profundamente intemperante. El dominio del querer no llega a informar completamente el apetito concupiscible.

<sup>137</sup> En este punto conviene explicar un concepto importante: la *sanción* o su contrario, la *desautorización*. La sanción es algo más que el consentimiento consciente a algo, que se puede dar sin más a un impulso por ejemplo, pues en ella "se da siempre una decisión respecto de una cuestión moral, que por su parte consiste en un secundar u omitir la exigencia objetiva, y sólo entonces se pronuncia el centro moral de la persona". Así pues, es posible consentir conscientemente a una pasión, pero sin sancionarla o desautorizarla. Pues bien, "tan pronto como se da la desautorización de un vicio, aún si éste domina de hecho a la persona, ya se ha perdido su poder oscurecedor de los valores" (*Ibidem*, pp. 82-83). La importancia de esta tesis para explicar algunos fenómenos de conversión es enorme.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>139</sup> Quizás por esto hay tantas personas dispuestas a vivir las exigencias de la justicia, hasta cierto punto, incluso de la fortaleza y la prudencia, pero no de la templanza, que en este sentido, sería un valor más "alto", como insiste Hildebrand con frecuencia.

<sup>140</sup> HILDEBRAND von, D., *Deformaciones y perversiones de la moral*, Fax, Madrid 1967, p. 25. Es preciso, no obstante, tener en cuenta que la ceguera para un determinado tipo de valor moral puede provenir no ya del orgullo o de la concupiscencia, cuanto de la educación o tradición en que una persona se inserta.



<sup>141</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 85.

<sup>142</sup> En el grupo de los "más fáciles" de comprender se encontrarían la solidaridad, la confianza, la fidelidad, la veracidad o la justicia.

<sup>143</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 86.

<sup>144</sup> Hildebrand piensa que "sobre la relativa entrega a la concupiscencia *in toto*, a sus más profundas raíces, puede constituirse, cuando es conforme a la disposición, el relativo estar entregado más periférico a una particular dirección de la concupiscencia, como la codicia, la sensualidad o la gula, que hallamos como primer impedimento de la visibilidad del valor". (*Ibidem*, p. 86). Pero puede faltar tal disposición, y su paralela entrega a una dirección o dominio de la concupiscencia, y a pesar de ello, estar la persona ciega para el correspondiente valor o disvalor.

<sup>145</sup> Resulta interesante ver cómo la concupiscencia, para Hildebrand, incluye la codicia, además de la lujuria y la gula. Para una interesante caracterización de la concupiscencia, cfr. HILDEBRAND von, D., *Ética*, pp. 418-427, donde incluye también la pereza, y hace una interesante distinción entre los tres tipos de hombres concupiscentes.

<sup>146</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 87.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>149</sup> En este punto, Hildebrand se acerca a Aristóteles (cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1179b).

<sup>150</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 90.

<sup>151</sup> *Ibidem* p. 92. Resulta difícil no ver aquí una alusión a Nietzsche y su *Genealogía de la moral*.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>153</sup> También aquí, como en el caso anterior del orgulloso, la conversión nos muestra que, con la salida de la posición fundamental concupiscente, cesa la ceguera moral.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>155</sup> YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, p. 94. Es el célebre ejemplo del león, que no ve el ciervo más que bajo la formalidad de comida: no puede apreciar nada de su belleza.

<sup>156</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 95.

<sup>157</sup> *Ibidem*, pp. 95-96. Es bastante evidente el "guiño" a Kant implícito en esta afirmación.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p.98.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>160</sup> A esto no se opone la conocida aparición de "ídolos", como el de un amor esponsal que ocupara en ciertas personas el lugar más alto, reservado al amor a Dios, pues estos ídolos, pese a su pretensión, no logran ocupar el lugar que específicamente corresponde a los verdaderos valores, sino lugares aparentemente iguales.

<sup>161</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 107.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>164</sup> Esta peculiaridad explicaría la falta de pureza y autenticidad de las vivencias y actitudes debidas al emotivismo o sentimentalismo.

<sup>165</sup> Al igual que el "llegar al fondo" esta profundidad es de naturaleza cualitativa formal, y no material como las dos primeras clases de profundidad.

<sup>166</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 109.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>168</sup> Lógicamente, no todo lo *específicamente* profundo posee en el mismo sentido esta exigencia de tener un papel en la vida de la persona.

<sup>169</sup> En efecto, un amor cualitativamente profundo no puede darse en alguien sin que desempeñe un papel importante.

<sup>170</sup> Ahora bien, existe una restricción a este hecho: el de las vivencias fundadas en acontecimientos únicos, *cuyo objeto carece de permanencia*, y que, aún siendo de decisiva importancia en la vida a causa de su imborrable *impresión*, pues fueron muy al fondo de la persona, no ocupan un papel principal en la misma, pues la actitud que dejan en ella no es de esencia duradera. Es el caso, por ejemplo, de quien hubiera sufrido un gran desengaño o una gran humillación.

<sup>171</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 115.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>175</sup> "El enigma del yo actual y la corriente vivencial es el de cómo pueden acontecer en él tantas cosas que no corresponden en modo alguno, sino que contradicen a lo que auténticamente está vivo en la persona. Aquí se manifiesta del modo más palmario la caducidad,

inseguridad, fragilidad y versatilidad de la 'caída' naturaleza humana" (*Ibidem*, p. 127). Como se ve, también Hildebrand, al igual que otros autores del siglo XX encuadrados en la tradición aristotélico-tomista, encuentra un rastro del pecado original en esta disarmonía interior del hombre (Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 226; MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992, p. 181; ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 252, nota 67; GEACH, P.T., *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993, p. 171; entre otros ).

<sup>176</sup> Cfr. NÉDONCELLE, M., *La fidelidad*, Palabra, Madrid 2002, especialmente el Capítulo IV, titulado: "Organización psicológica de la fidelidad" (pp. 93-113), donde se muestra como la fidelidad exige el *manejo del espacio y el tiempo*: ponerlos al servicio del espíritu en la medida que es posible.

<sup>177</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 134.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>179</sup> Las posiciones particulares se fundamentan inmediata y absolutamente en la posición fundamental, de forma que a todo cambio de ésta le corresponde un cambio de aquellas, y al abandono de ésta no sobreviven tampoco aquellas.

<sup>180</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 146. Existe cierta similitud entre esta *intención fundamental* de Hildebrand y lo que G. Abbà llama "intención virtuosa" (cfr. ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, EUNSA, Barcelona, 1992, pp. 274-276). Esta intención virtuosa otorga "la calidad existencial de la voluntad" y le confiere "su especificación moral". Para Abbà, esta "intención virtuosa" espera ser ratificada definitivamente en las elecciones particulares, lo mismo que para Hildebrand la *intención fundamental* ha de ir cambiando la posición fundamental fáctica del sujeto. "La intención virtuosa representa el polo fijo de la conducta virtuosa, pero espera encontrar una mediación concreta en acciones circunstanciadas, que representan el polo móvil de la conducta virtuosa" (*Ibidem*, p. 276).

<sup>181</sup> Llamamos *actitud fundamental* a "esa actitud de la persona nacida de la sanción cuya alma es la intención" (HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 152).

<sup>182</sup> *Ibidem*, pp. 155-156.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 170. En efecto, la intención fundamental es hasta cierto grado dependiente de la posición fundamental, que limita el grado de comprensión del valor, y el mismo campo de valor, al que se refiere la intención fundamental.

<sup>186</sup> Esta "profundidad" de los estratos de la posición fundamental debe entenderse en el sentido ya estudiado de profundidad *específica*, o profundidad del punto de inserción que corresponde por esencia a un valor. Cuanto más profundo sea el estrato de la posición fundamental, más inconsciente se es de él, y no es posible estar despierto en un estrato más profundo y carecer de intención en uno más superficial o periférico: lo más difícil viene detrás de lo más fácil. Las consecuencias pedagógicas son grandes: a quien no es capaz de lo mínimo no se le puede pedir lo máximo.

<sup>187</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 164.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>189</sup> Por ejemplo, alguien puede decidir no tomar golosinas ni beber vino, comidas que le gustan especialmente, para desprenderse de su apego a los placeres del gusto. A medida que efectúa esos actos de abstinencia en las diversas situaciones particulares que se le presentan, logra apartarse de la ley del gusto, pero sólo en ese especial terreno, que no representa ni simboliza la entera esfera de lo agradable y lo concupiscible en general.

<sup>190</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 168.

<sup>191</sup> Hildebrand ejemplifica este caso con el conocido suceso de la vida de San Francisco de Asís, en que se narra su encuentro con un leproso. A pesar de su gran amor a los pobres y enfermos, por Amor a Dios, tenía un indecible horror a los leprosos, que condensaba un "resto" de apego al yo, a lo agradable. San Francisco besa una de esas purulentas llagas, y de ese modo ahoga su último apego al mundo.

<sup>192</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 176.

<sup>193</sup> *Ibidem*, pp. 176-177. Añade Hildebrand que "este grado de dominio es puesto erróneamente por Kant como ideal moral". A una persona tal, por ejemplo, en el caso de la materia propia de la templanza le estaría dado el moderar todos sus actos (continencia) pero le faltaría todavía la verdadera virtud, que nace de dentro (templanza).

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>198</sup> *Ibidem*, pp. 181-182.

<sup>199</sup> Hildebrand también incluye aquí los deseos impuros, avaricia, los celos y todas las "pasiones" en el sentido negativo (Cfr. *Ibidem*, p. 192).

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 186.

- <sup>201</sup> Igualmente se incluyen en esta raíz orgullosa el gozo del mal ajeno, la presunción (Cfr. *Ibidem*, p. 192).
- <sup>202</sup> *Ibidem*, p. 186.
- <sup>203</sup> *Ibidem*, p. 186.
- <sup>204</sup> *Ibidem*, p. 195.
- <sup>205</sup> *Ibidem*, p. 189. Una vez más, vemos como, partiendo de presupuestos muy diferentes, llegamos a resultados muy semejantes a la ética tomista (cfr. *Summa Theologiae*, I-II q65 a1).
- <sup>206</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 193. Hildebrand aclara un poco más adelante que el auténtico *egoísta* consiste en una reunión de estos dos centros, de donde proceden su "ambición, la angustiada vigilancia del derecho propio, el 'honor' de uno, la caprichosa necesidad de libertad, todas hostilidad como la crueldad, la brutalidad y el deseo de venganza".
- <sup>207</sup> *Ibidem*, p. 194.
- <sup>208</sup> *Ibidem*, p. 194. La influencia agustiniana y su *amor sui* es clara.
- <sup>209</sup> *Ibidem*, p. 197. Hildebrand identifica esta actitud con el tipo de hombre ruso, representado por Dimitri Karamázov en los *Hermanos Karamázov* de Dostoievsky
- <sup>210</sup> *Ibidem*, p. 198. Hildebrand identifica esta actitud con el hombre de Occidente de Europa. Aunque él no lo hace, podríamos representarlo por Thomas Buddenbrook en *Los Buddenbrook* de Thomas Mann.
- <sup>211</sup> Vid. Epígrafe 3, c), 4) de este mismo Capítulo.
- <sup>212</sup> HILDEBRAND von, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 203.
- <sup>213</sup> *Ibidem*, p. 206.
- <sup>214</sup> *Ibidem*, p. 206. De nuevo tenemos una coincidencia con Santo Tomás (cfr. *Summa Theologiae*, I-II q65 a1 co).
- <sup>215</sup> *Ibidem*, p. 207.
- <sup>216</sup> *Ibidem*, p. 207.
- <sup>217</sup> *Ibidem*, p. 208.
- <sup>218</sup> *Ibidem*, p. 209.
- <sup>219</sup> *Ibidem*, p. 210.
- <sup>220</sup> *Ibidem*, p. 211.
- <sup>221</sup> *Ibidem*, p. 213.
- <sup>222</sup> *Ibidem*, p. 213.
- <sup>223</sup> Cfr. HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*.
- <sup>224</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 75. Pero la bondad no es un fruto más, como las demás virtudes para Hildebrand, sino el fruto de los frutos, es decir, el culmen de toda la moralidad en sentido específico: es la reina de todas las virtudes.

<sup>226</sup> Para un estudio de la relación entre las virtudes morales fundamentales de Hildebrand y las cuatro virtudes cardinales de la filosofía moral de raíz greco-latina, cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "Las virtudes morales fundamentales o el fundamento de las virtudes morales. A propósito del libro 'Actitudes morales fundamentales' de Alice y Dietrich von Hildebrand", *Scripta Theologica* 36, (2004/2), pp. 667-677. Este autor se pregunta expresamente por dicha relación, y aventura la siguiente hipótesis: "mientras que las virtudes señaladas por él [por Hildebrand] son fundamentales para el ser moral, las llamadas cardinales son fundamentales en un orden distinto y posterior, que mira más bien, por así decir, al obrar humano" (*Ibidem*, p. 671).

<sup>227</sup> HILDEBRAND von, D. y A., *Actitudes morales fundamentales*, p.21.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 20-21.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 21.