

SOBRE LAS DISPOSICIONES MORALES DE FONDO¹

Mariano Crespo. Universidad Católica de Chile

Resumen: En contra de ciertas posturas actualistas que consideran a las personas como meros “aglomerados” de actos, hay evidencias más que suficientes para mostrar que éstos muestran un “aire de familia” que va más allá de un simple parecido externo. Es precisamente este dato el que pretende explicar el concepto de “disposición moral de fondo” (*Gesinnung*). Es más, una teoría adecuada de estas disposiciones presenta una doble virtualidad: por un lado, constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral enfrentándose a todas aquellas teorías que reducen ésta a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a ésta y, por otro lado, un tratamiento apropiado de las disposiciones morales de fondo supone un indudable “enriquecimiento” de la vida moral abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona como, por ejemplo, la misericordia, el agradecimiento, el perdón, etc.

Abstract: Against some actualist positions according to which persons are just collections of actions, there is evidence that these actions have in common more than a mere similarity. This is what the concept of “moral basic tenor” (*Gesinnung*) tries to explain. Moreover, an adequate theory of the moral basic tenor has a double potentiality: on the one hand, it represents a way of making justice to moral action's richness against those theories which reduce it to a simple will's determination and the external conduct which corresponds to it, and on the other hand, this theory constitutes an unquestionable “enrichment” of moral life opening the door of it to largest fields which constitute persons such as mercy, forgiveness, gratitude, etc.

1. Introducción

Una de las preguntas centrales de la filosofía moral tiene que ver, precisamente, con el carácter del objeto mismo de su estudio. ¿En qué consiste, en sentido propio, aquello que llamamos “vida moral”? ¿Se trata de una simple “etiqueta” o nombre colectivo para agrupar una serie de actos que únicamente comparten el tener su origen causal en un mismo sujeto o, por el contrario, apunta a una unidad más profunda? Dicho en otros términos, ¿es la vida moral de las personas un “rosario” de acciones aisladas las unas de las otras o existe una unidad más profunda entre ellas de modo que hablar de “vida moral” de una persona sea algo más que hablar de una colección de actos con la misma causa eficiente? ¿Ha de ocuparse la Ética únicamente de los actos individuales o ha,

¹ El texto de este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación. N°: 1060670 “Las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*). Un análisis fenomenológico de su estructura intencional y de su relevancia moral” financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT) del gobierno de Chile.

también, de “mirar” debajo de éstos intentando, permítaseme la amplitud de la expresión, “captar” de algún modo a la persona que se revela en éstos?

La dificultad propia de esta pregunta se ve aumentada por una nota característica de todas las cuestiones filosóficas centrales. Me refiero a la conexión existente entre ellas. Con éstas sucede algo semejante a cuando queremos extraer una única cereza de un conjunto de esas frutas. Al coger la cereza que queremos otras “vienen” con ellas. Así, preguntarse por la unidad de la vida moral de las personas remite no solamente a otras cuestiones específicamente éticas como, por ejemplo, la relación entre persona y acción, el modo en que aquella se revela en ésta, etc., sino también a cuestiones metafísicas de primer orden como, por ejemplo, la referida a aquello que constituye la unidad de la persona.

Sin querer entrar en cuestiones de tan hondo calado, este trabajo pretende ofrecer algunas pistas para responder a las preguntas formuladas más arriba. En contra de ciertas posturas actualistas que consideran a las personas como meros “aglomerados” de actos creo que hay evidencias más que suficientes para mostrar que éstos muestran un “aire de familia” que va más allá de un simple parecido externo. Estaríamos ante una cierta dirección cualitativa o “disposición moral de fondo” (*Gesinnung*²). Es más, pienso que una teoría adecuada de estas disposiciones presenta una doble virtualidad: por un lado, constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral enfrentándose a todas aquellas teorías que reducen ésta a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a ésta y, por otro lado, un tratamiento apropiado de las disposiciones morales de fondo supone un indudable “enriquecimiento” de la vida moral abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona como, por ejemplo, la misericordia, el agradecimiento, el perdón, etc.³

² No resulta fácil traducir al castellano el término alemán *Gesinnung*. Se ha solido verter a nuestro idioma como “disposición de ánimo”. Ésta es, por ejemplo, la opción de García Morente en sus ediciones de la *Crítica de la razón práctica* (Espasa Calpe, Madrid 1913) y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Calpe, Madrid 1921, aunque a veces, sorprendentemente, elige “ánimo”. Martínez Marzoa, en su traducción de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza Editorial, Madrid 1969), vierte este término como “intención”. Por su parte, Frings y Funk - en su traducción al inglés de *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* de Max Scheler (*Formalism in ethics and non-formal ethics of values: a new attempt toward the foundation of an ethical personalism*. Evanston: Northwestern University Press, 1973) traducen *Gesinnung* como “moral basic tenor”. La más problemática de estas opciones es, a mi juicio, traducir este vocablo como “intención”, traducción esta que, en el contexto de la filosofía moral kantiana, se suele reservar para *Absicht*. “Disposición de ánimo” tiene la ventaja de reflejar el carácter conativo de *Gesinnung*, pero presenta los inconvenientes de suscitar la impresión de que estamos hablando de una realidad semejante a nuestros cambiantes estados de ánimo y de no reflejar la permanencia de esta disposición. Por último, “moral basic tenor” pierde el carácter disposicional. En este trabajo he optado por “disposición moral de fondo”. Alternaré esta expresión con el original germano *Gesinnung*.

³ De algún modo, ésta es la idea que subyace en mi libro *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*. Carl Winter Verlag, Heidelberg 2002 (*El perdón. Una investigación filosófica*. Ediciones Encuentro, Madrid 2004)

Ha sido Kant quien, en el contexto de la discusión acerca del fundamento de los actos específicos de la voluntad, ha puesto en el tapete de la filosofía moderna la noción de disposición moral de fondo⁴. En este orden de cosas sería un error concebir estos actos como fundados exclusivamente en decisiones aisladas del agente moral. “Lo esencialmente bueno de la acción” - sostiene Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* - “consiste en la disposición moral de fondo (*Gesinnung*) que a ella lleva”⁵. La verdadera moralidad se cifra, pues, en esta disposición moral⁶. El filósofo de Königsberg consideraba que la *Gesinnung* constituye el principio interno de las máximas de la voluntad. Dicho más precisamente, la disposición moral de fondo es concebida como el fundamento subjetivo último de la adopción de las máximas⁷.

Casi 130 años después de la publicación de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Max Scheler - precisamente en diálogo crítico con Kant - volvió a llamar la atención sobre la importancia de la disposición moral de fondo. Ya en su tesis doctoral - dedicada a las relaciones entre los principios lógicos y los principios éticos - este autor pone de relieve el carácter de “concepto fundamental” (*Grundbegriff*) de la *Gesinnung* en la *Ética*⁸. Pero es sobre todo en su *Ética*⁹ donde Scheler se ocupa de la

⁴ Ciertamente, podría decirse que la teoría clásica de la virtud apunta a este tipo de cuestiones. Sin embargo, los análisis de Kant y de Scheler acerca de la disposición moral de fondo - sobre todo los de este último- apuntan a un estrato más profundo que el de las virtudes.

⁵ I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, p. 416. En este pasaje García Morente traduce *Gesinnung* como “animo”, lo cual me parece problemático por las razones anteriormente aducidas. (Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente, opuscula philosophica, 18, Ediciones Encuentro, Madrid 2003, p. 50)

⁶ “La verdadera moralidad no se mide según el resultado (*Erfolg*), sino según la bondad de la voluntad. El valor de las virtudes no consiste en las consecuencias útiles, sino en las disposiciones morales de fondo (*Gesinnungen*), esto es, en las máximas de la voluntad, las cuales de esta forma están prestas a revelarse en las acciones aunque el éxito no las beneficie. En las disposiciones morales de fondo y no meramente en acciones consiste el elevado valor que a través de ellas se puede y debe procurar la humanidad. El efecto subjetivo de la ley moral es la disposición moral de fondo adecuada a ésta y por ella necesaria de favorecer el mayor bien práctico posible. La disposición moral de fondo es el ‘primer fundamento subjetivo de la aceptación de las máximas’. Tiene que ser aceptada por el libre arbitrio, pues de lo contrario no podría ser imputada. Esta disposición moral de fondo o su fundamento supremo no es a su vez derivable de un ‘primer acto del arbitrio’. Ella es una “característica (*Beschaffenheit*) del arbitrio que (independientemente de si está funda en la libertad) le corresponde por naturaleza” (R. EISLER, *Kant Lexikon*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1989, p. 202-203. Voz „Gesinnung“ (mi traducción.)

⁷ “La intención [*Gesinnung*] [es] el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas”. Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI, p. 25 (*La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 34).

⁸ M. SCHELER, *Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* in *Gesammelte Werke*, Band I. Frühe Schriften. Mit einem Anhang. Herausgegeben von Maria Scheler und Manfred S. Frings. Francke Verlag. Bern 1971, p. 95.

⁹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1921). Siebte, durchgesehene und verbesserte Auflage herausgegeben von Manfred S. Frings. Bouvier Verlag, Bonn, 2000

disposición moral de fondo. Como tendremos ocasión de ver con cierto detalle, ésta no es sino una dirección de valor de las personas que constituye un “libre margen material apriórico para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones”¹⁰

Con independencia de las importantes diferencias acerca de la naturaleza y del acceso experiencial a la disposición moral de fondo existentes en los tratamientos de Kant y Scheler, ambos autores coinciden, a mi juicio, en dos puntos significativos. Por un lado, (a) ponen de relieve que dicha disposición tiene que ver con la(s) fuente(s) últimas de la moralidad, aunque difieren en el “grado de profundidad” en el que sitúan a esta disposición. Así, Scheler destaca el hecho de que nuestras intenciones pueden variar, mientras que una y la misma disposición moral de fondo puede persistir¹¹ En la misma intención puede haber propósitos muy diversos. Es más, “la intención depende ya en su formación de la respectiva experiencia vital del individuo” mientras que esto no sucede en la *Gesinnung*¹². La disposición moral de fondo es hallada incluso cuando no se ha llegado a formar una intención determinada. Mientras que, como veremos, para Kant el “lugar” de la *Gesinnung* es la intención, para Scheler aquella tiene que ver ciertamente con ésta, pero se encuentra en un grado mayor de “profundidad”, a saber, en una fase anterior a la proposición del fin empírico de la voluntad¹³. Por otro lado – y en relación con lo anterior, (b) tanto Kant como Scheler consideran que lo esencialmente bueno de la acción consiste en la *Gesinnung*. De esta forma, nos encontramos ante el portador originario, no exclusivo, del valor moral.

En lo que sigue quisiera ocuparme, en primer lugar, de la naturaleza de la disposición moral de fondo. Tendremos ocasión de comprobar cómo Kant consideraba que se trataba de un elemento formal mientras que, por su parte, Scheler pensaba que se trataba de una dirección de valor con un claro contenido material. Una vez esclarecido, en la medida de lo posible, el “qué” de la disposición moral de fondo me ocuparé, en segundo lugar, de la posibilidad del acceso experiencial a ésta. Mientras que para Kant este acceso está, en última instancia, vedado para la inteligencia humana, para Scheler la *Gesinnung* es un “hecho absolutamente experimentable”¹⁴. En tercer lugar, aludiré a las relaciones entre disposición moral y acción para, posteriormente, referirme al interesante problema de un eventual cambio de la disposición moral de fondo. A continuación me referiré a algunas consecuencias – no del todo previstas por Scheler – de su modo de entender la *Gesinnung* para la teoría de la persona.

Antes de abordar las cuestiones que acabo de mencionar quisiera hacer una pequeña observación metodológica. Este artículo tiene como marco general las reflexiones de Kant y Scheler acerca de la disposición moral de fondo. Sin

(*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción de Juan Miguel Palacios. Tercera edición revisada. Caparrós Editores, Madrid, 2001).

¹⁰ M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 135; *Ética*, p. 188

¹¹ M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 184; *Ética*, p. 232

¹² *Ibid*

¹³ M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 34; *Ética...* p. 56

¹⁴ M. SCHELER, *Der Formalismus...* p.132; *Ética*, p. 184

embargo, mi interés es fundamentalmente de orden temático. Lo que quiero decir es que no pretendo ofrecer un repaso exhaustivo de las teorías de estos dos autores, sino, más bien, guiarme por los temas más importantes vinculados con este tipo de disposiciones. Este interés temático justifica el que en los diversos puntos que tratar acuda a aquel de estos dos autores que, a mi entender, ha reflexionado más agudamente sobre el punto en cuestión.

2. La "naturaleza" de la disposición moral de fondo

Como decía más arriba, el concepto de *Gesinnung* es utilizado tanto por Kant como por Scheler para referirse al carácter permanente o disposición de un agente que subyace y se refleja en las elecciones particulares¹⁵. En este orden de cosas, la necesidad de introducir un concepto semejante se hace patente si se tiene en cuenta una cierta carencia que Allison¹⁶ cree ver en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a saber, el centrarse en la dignidad moral de las acciones particulares podría crear la impresión de que Kant concibe estas acciones como fundadas en decisiones aisladas (a favor de la ley o de las inclinaciones) que no están en conexión con un agente moral permanente. Pensar así, considera Allison, sería incorrecto porque el concepto central de buena voluntad se refiere precisamente al carácter subyacente o disposición del agente. Sin embargo, Kant nunca discute directamente este carácter o disposición subyacente ni explica su relación con las acciones particulares. Al introducir Kant el concepto de *Gesinnung*, éste reconocería que las elecciones de los agentes racionales o, en sus palabras, las máximas que estos adoptan, tienen que ser concebidas en relación a la disposición del agente. De otro modo, estas elecciones y máximas no podrían ser imputadas y quedarían sin explicación.

En este respecto, la teoría kantiana de la *Gesinnung*, siempre según Allison, tendría una doble virtualidad: por un lado, el propósito sistemático de salvar la racionalidad de la decisión y, por otro lado, el permitirnos ver los actos y decisiones específicas de las personas como expresiones de una disposición subyacente, la cual, al mismo tiempo, puede ser objeto de evaluación moral y así proveernos de un medio para pensar la vida moral de una persona como un todo.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza específica de la disposición moral de fondo para Kant? Como recordábamos, este autor considera que ésta, en cuanto fundamento de todas las máximas particulares, es ella misma, a su vez, una

¹⁵ Scheler considera muy importante el distinguir claramente entre *Gesinnung* y carácter, en el sentido psicológico de este último término. La diferencia fundamental viene dada por los diferentes modos de darse de ambos. "Puesto que la disposición de ánimo no es una aptitud, sino algo dado *actual e intuitivamente*, será fundamentalmente distinta de lo que comúnmente se designa como el 'carácter' de un hombre. Pues se entiende por tal, habitualmente, la causa constante, en él existente, de sus acciones particulares, las cuales son lo primero en oponérsenos desde fuera. El 'carácter' es siempre, según esto, una admisión meramente hipotética de algo que *nunca* nos es dado y que sólo es *admitido*, a base de la inducción, en la constitución de tal ser, de modo que las acciones dadas en la experiencia han de ser explicadas por ese supuesto" (*Der Formalismus* 137; *Ética*, 190-191)

¹⁶ Allison, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 136.

máxima, una “super máxima”, si se me permite la expresión. Para el filósofo de Königsberg la *Gesinnung* es la “mera forma en la que está puesta la intención” cuya única cualidad es su conformidad o no conformidad con la ley moral, excluyéndose de ella toda materia. Si la disposición moral de fondo tuviera materia, ésta –siempre según Kant– se vería “contaminada” por la determinación del querer por el “resultado” de éste. Dicha “contaminación” procedería, en última instancia, de la referencia de toda materia del querer y apetecer a nuestro estado sensible de placer. La acción moral de querer algo concreto es buena en la medida en que la forma de su intención es “puesta” de un determinado modo, a saber, de tal modo que todos los sujetos morales en la misma situación quieran lo mismo. Éste – libre de cualquier matiz de orden sociologista – es el sentido auténtico de la universalidad del imperativo categórico. En resumen, para Kant la *Gesinnung* no es sino una orientación formal a la ley moral¹⁷.

La *Gesinnung* buena (o moral, en sentido auténtico) es aquella que se somete a la ley; aquella en la que el verdadero motor de la voluntad es la ley pura moral misma; es la que está en la base del obrar por deber; es la que se adecua completamente a la ley moral¹⁸. Por su parte la *Gesinnung* mala consiste en “la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)”¹⁹

Por su parte, Scheler se refiere a las consecuencias que, según él, se derivarían de la concepción de Kant. La más importante de ellas consistiría en la identificación de la disposición moral de fondo buena con la disposición moral de fondo conforme a la ley y de la disposición mala como aquella que obra contra la ley y que, por tanto, sigue el dictado de las inclinaciones²⁰. Scheler considera, que frente a la “uniformidad” con la que Kant concebiría la *Gesinnung* – como conforme a o como contraria a la ley moral – existiría, al menos dentro de la disposición moral de fondo buena, toda una serie de matices.

El punto de partida del análisis que Max Scheler realiza de las “disposiciones de ánimo” coincide con el objetivo fundamental de su crítica a la filosofía moral

¹⁷ Algunos autores han puesto en cuestión recientemente que ésta sea la única concepción de la disposición moral de fondo en la obra de Kant. Por esta razón, sostienen que la crítica de Scheler – dirigida contra este modo de entender la *Gesinnung* – constituye sólo un aspecto de la noción de disposición de ánimo en Kant, a saber, el concebido en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) y en la *Crítica de la Razón Práctica* (1788). Kant habría modificado su concepción en escritos más tardíos como, por ejemplo, *La Religión...* (1793) y la *Metafísica de las costumbres* (1797). No puedo entrar en esta cuestión interpretativa. Permítaseme tan sólo remitir a los dos principales autores que han puesto de manifiesto este modo supuestamente diferente de entender la disposición moral de fondo: ALPHÉUS, K., *Kant und Scheler*, Bouvier Verlag, Bonn 1981 LAI, Shen-chon, *Gesinnung und Normenbegründung. Kants Gesinnungsethik in der modernen Diskussion*, Deutsche Hochschuledition, Band 71, Ars Una, Neuried 1998

¹⁸ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, p. 124 (*Crítica de la razón práctica*, Trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1975, p. 207)

¹⁹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI, p. 30; *La religión...*, p. 39.

²⁰ M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 187; *Ética*, p. 134

kantiana, a saber, mostrar la existencia de una ética material *a priori*. Circunscribiéndonos más a nuestro tema, Scheler considera que no toda ética que haga de la “disposición moral de fondo” portadora primaria del valor moral ha de ser necesariamente una ética formal. En Kant sucedía así dado que la *Gesinnung* era entendida - como acabamos de ver - como la “forma de la posición de la intención” excluyendo así que aquella tuviera materia. En estos términos kantianos se hace pues imposible - siempre según Scheler - una consideración material apriórica de las disposiciones morales de fondo, objetivo éste de los análisis schelerianos. En suma, la *Gesinnung*, a la cual adscribimos valor o disvalor moral, es algo mucho más originario que una mera orientación formal a la ley moral. Se trata de una tendencia hacia valores positivos o negativos.

De esta forma llegamos a una de las características más importantes de la disposición moral de fondo según Scheler, a saber, su naturaleza conativa o tendencial. Según este autor existen cinco tipos de tendencias²¹: en primer lugar, nos encontramos con el fenómeno de que “algo aspira en nosotros” sin darse claramente “la salida de un estado”, ni tampoco “una referencia a algo”. Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del desasosiego o intranquilidad en los cuales no sabemos bien por qué se dan. Una segunda forma de tendencia es la “tendencia de salida o separación”. Se caracteriza por darse como una “salida de” un estado concreto, aprehendido como tal, pero no tiene un objetivo determinado. La tercera forma de tendencia se presenta cuando ésta manifiesta una “dirección” clara, pero sin un “contenido de imagen”. Es lo que sucede, por ejemplo, con lo que habitualmente se caracteriza como “anhelo”, “tener ganas de algo”, etc. Un cuarto tipo de tendencia es el consistente en la tendencia a un objetivo con un componente de valor y un contenido de imagen. Como señala Juan Miguel Palacios, esta forma de tender “viene determinada por un contenido de valor al que apunta, pero aun esta última no va acompañada de conocimiento alguno que pueda suponer un objetivo (*Ziel*).”²² En quinto y último lugar, nos encontramos con la volición en sentido estricto dirigida a un fin “cuyo componente de imagen se encuentra representado de manera precisa y cuya existencia en la realidad es pretendida por un yo volente que supone su poder de hacerlo y está dispuesto a poner los medios para conseguirlo”²³

Pues bien la disposición moral de fondo es una tendencia de la tercera clase. Se trata de una dirección de valor, sin un contenido de imagen pero con un cierto contenido de valor. Somos capaces de identificar esta dirección de valor cuando hayamos un valor adecuado a ella o cuando experimentamos otra valor como oponiéndose a ella.²⁴ A nosotros nos interesa destacar aquí que la disposición

²¹ M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 54ss; *Ética*, p. 81ss.

²² J.M. PALACIOS, “Preferir y elegir en la ética de Max Scheler”, en *Revista de Occidente*, N. 250, Marzo 2002, p. 43.

²³ *Ibid.*

²⁴ Sánchez-Migallón explica muy gráficamente esta característica de este tercer tipo de tendencias: “Cuando don Quijote sale en busca de aventuras dignas de un caballero, sabe muy bien qué busca, aun sin tener la más remota idea figurativa de qué concretas situaciones cumplirán su anhelo; y por ello identificará enseguida los entuertos que se siente llamado a resolver y desechará los que no respondan a su noble ideal. O también

moral de fondo se diferencia, por un lado, de aquellas tendencias en las cuales o bien su punto de partida o bien su punto de llegada no tiene un contenido de imagen claro y, por otro lado, de los actos de la voluntad en los cuales el contenido de imagen del fin está claramente identificado. A pesar, sin embargo, de esta indefinición en lo que se refiere a su contenido de imagen, el contenido de valor de la disposición moral de fondo está claramente identificado. La mayor parte de las veces somos conscientes de esta disposición cuando encontramos algo que la contradice. Es lo que, *mutatis mutandis*, sucede en el ámbito estético cuando queremos, por ejemplo, re-decorar nuestra habitación. Aunque el contenido de imagen de nuestra tendencia no está claramente definido, somos capaces, en virtud del contenido de valor de esa tendencia, de identificar un determinado objeto como cumpliendo o decepcionando dicha tendencia. Como afirma Scheler, “los objetivos de la tendencia – no están representados ni juzgados de ningún modo; ni por sus elementos de valor, ni por sus elementos de imagen. Están dados en la tendencia misma, o en la percepción sentimental, simultánea o precedente, de los componentes de valor incluidos en la tendencia”²⁵.

La dirección de valor (*Wertrichtung*) en que consiste la disposición moral de fondo marca los límites dentro de los cuales se forman las posibles intenciones, propósitos y acciones. Relacionado con esto es preciso recordar cómo Scheler distingue en la acción siete niveles o aspectos que pueden variar independientemente unos de otros y que pueden portar valores morales de modo específico²⁶. Estos siete aspectos son: (1) la situación actual y el objeto de la acción, (2) el contenido que ha de ser realizado mediante la acción, (3) el querer ese contenido, (4) los grupos de actividades enfocadas hacia el organismo, que llevan al movimiento de los miembros (el „querer-hacer), (5) los estados de sensaciones y sentimientos enlazados con esas actividades, (6) la realización vivida del contenido mismo (la «ejecución») y (7) los estados y sentimientos causados por el contenido realizado. Pues bien, el tercer aspecto de los mencionados, a saber, el querer el contenido de la acción, presenta a su vez cinco niveles. Éstos son la disposición moral de fondo (*Gesinnung*), la intención (*Absicht*), la deliberación (*Überlegung*), el propósito (*Vorsatz*) y la decisión (*Entschluss*). Dado su carácter fundante, la materia de valor de la disposición moral de fondo penetra todos los grados de la acción hasta su resultado²⁷. Sin embargo, sería un error pensar que esta “penetración” del valor de la disposición moral de fondo en las fases subsiguientes de la acción es una dirección de “ida y vuelta”, esto es, que el valor de aquella depende, de algún modo, del resultado de la acción o del éxito de ésta.²⁸

vivimos lo mismo cuando tenemos una ‘idea’ clara del ambiente que queremos crear en una habitación antes, sin embargo, de haber elegido los muebles y artículos decorativos concretos”. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Colección Astrolabio, Eunsa, Pamplona 2006, p. 23.

²⁵ M. SCHELER, *Formalismus*, p. 195; *Ética*, p. 89)

²⁶ M. SCHELER, *Formalismus*, p. 141; *Ética*, p. 195)

²⁷ M. SCHELER, *Formalismus*, p. 135; *Ética* 188)

²⁸ Esta posibilidad es rechazada abiertamente por Scheler. Cf. *Ética*, 238/177. Cf. GW2 137/F 120. Cf. también SPADER, P. H., *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development and Promise*. Fordham University Press, New York 2002, pp 130-133.

Al mismo tiempo, Scheler se encarga de señalar que la materia de valor de la disposición moral de fondo entra no solamente “en intenciones, propósitos y acciones, sino ya también en el *deseo* y sus expresiones manifestativas; empapa también la *vida fantástica* de la tendencia hasta los sueños y fantasmagorías, y puede llegar a aparecer incluso exteriormente, en los casos en que la voluntad y la facultad de obrar desaparecen; por ejemplo, en abulias y apraxias patológicas de toda índole, en los *fenómenos de expresión*, en la sonrisa, los gestos, etc.”²⁹

3. Sobre el acceso experiencial a la disposición moral de fondo

En el apartado anterior nos hemos ocupado de las dos formas principales de considerar en qué consista la disposición moral de fondo. Una de ellas era la defendida por Kant según el cual la *Gesinnung* era un elemento puramente formal mientras que Scheler, precisamente en diálogo crítico con Kant, sostiene que esta disposición constituye una dirección hacia determinados valores y, por consiguiente, es un elemento material. Estas consideraciones generales acerca de la disposición moral de fondo han de completarse con la consideración de otra cuestión fundamental, a saber, la de la posibilidad del acceso experiencial a la misma. Dicho con otras palabras, ¿es posible y si lo es, hasta qué punto, conocer la disposición moral de fondo?

La respuesta de Kant a esta pregunta es clara. En este orden de cosas, el filósofo de Königsberg considera que es imposible saber si una acción conforme al deber (legal) ha sido llevada a cabo por deber o no, en definitiva si es buena o no. La raíz de esta imposibilidad se encuentra en el no poder acceder a los principios íntimos de las acciones, las máximas, los cuales brotarían precisamente de la disposición moral de fondo. Según Kant son sólo las intenciones materiales y empíricas las que se nos dan en la experiencia. Ello no sucede con la *forma* de la posición de estas intenciones, a saber, con la *Gesinnung*.

Scheler señala con especial agudeza que este modo de pensar de Kant es deudor, en última instancia, de “colocar” el a priori en la *función* volitiva y no en la materia del querer³⁰. Ello llevaría al filósofo de Königsberg a sostener un criterio negativo del bien moral. Una voluntad buena es aquella que se realiza contra las inclinaciones. De esta forma Kant habría hecho del “contra la inclinación” “un elemento constitutivo del conocimiento acerca de si el querer es bueno”³¹

Esta imposibilidad de un acceso experiencial a la forma de la posición de las intenciones de los sujetos morales hace imposible que pueda juzgarse – al menos con la certeza que brota de la experiencia - acerca de la maldad o bondad morales de las personas³². Solamente un ser omnisciente sería el único que

²⁹ M. SCHELER, *Formalismus*, p. 188; *Ética* 135.

³⁰ M. SCHELER, *Formalismus*, p. 91; *Ética*, p. 130

³¹ *Ibid.*

³² I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI, p. 31.

conocería a fondo mi disposición moral de fondo³³. En definitiva, sólo Dios “ve” en el corazón del hombre.

Lo que acabamos de decir afectaría no solamente al conocimiento de la disposición moral de fondo que está en la base de las acciones ajenas, sino también –aunque no lo parezca a primera vista– a las acciones propias. Ciertamente, parece difícil el poder conocer en sentido estricto si una acción conforme al deber realizada por otro agente ha sido efectuada realmente por deber o no. Pero incluso en el caso propio Kant parece sostener que tampoco sería posible saber –en el sentido fuerte de este término– cuál es la *Gesinnung* que nos ha llevado a obrar en un determinado sentido. ¿Hasta qué punto podríamos estar seguros que aquello que nos lleva a obrar conforme al deber, por ejemplo, tratar respetuosamente a nuestros alumnos, es el deber mismo o algún tipo de inclinación, por ejemplo, el obtener un buen resultado en la evaluación docente?

En oposición a Kant, Scheler sostiene que la disposición moral de fondo es «un *hecho* absolutamente *experimentable*»³⁴ y que sostener lo que el filósofo germano sostiene equivale a una suerte de escepticismo práctico-ético³⁵. Scheler no piensa que esta experiencia de la *Gesinnung* sea una experiencia derivada, fruto de la deducción, de la inducción o de cualquier tipo de experiencia comparativa “sino que somos *conscientes* a la vez que de la disposición de ánimo *misma*, de su *persistencia* y su *independencia* respecto a la cambiante experiencia vital. Sin embargo, la disposición de ánimo es también un objeto de *experiencia* si bien de una experiencia muy de *otro* tipo que la inductiva”³⁶.

Es precisamente la posibilidad de tener algún tipo de experiencia de la disposición de ánimo lo que permite, a juicio de Scheler, hablar de “una consciente comunidad en la disposición moral de fondo”³⁷. Dicho en términos negativos, si no hubiera acceso experiencial alguno a la *Gesinnung*, sería imposible juzgar que varios individuos comparten tal disposición. Lamentablemente, los análisis de Scheler con respecto a este último punto no son mucho más explícitos.³⁸

³³Trato ahora de relacionar este concepto con el objeto de la razón práctica, y hallo que el principio no moral admite como posible este objeto, más que bajo la presuposición de un creador del mundo de *suprema perfección*. Tiene éste que ser *omnisciente* para conocer mi conducta hasta lo más íntimo de mi disposición de ánimo, en todos los casos posibles y en todo el porvenir; *omnipotente*, para darle la consecuencia adecuada Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, p. 194 (*Crítica de la razón práctica*, p. 273)

³⁴ M. SCHELER, *Formalismus*, p. 132; *Ética*, p. 184.

³⁵ “Pero aunque la vieja sentencia: ‘sólo Dios ve el corazón del hombre’ puede tener justificación educativa frente a todo precipitado enjuiciamiento, el desplazar el depositario del valor moral a un sitio en que ha de permanecer esencialmente invisible e irreconocible – como se sigue de las definiciones kantianas – es un proceder que tan sólo se distingue verbalmente del escepticismo práctico-ético” (*Der Formalismus...*, p. 187; *Ética*, p. 134)

³⁶ M. SCHELER, *Der Formalismus...*, p. 132; *Ética*, p. 185

³⁷ M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 133; *Ética*, p. 185

³⁸ Scheler no deja claro, a mi juicio, si esta *Gesinnung* compartida por un grupo o comunidad de individuos es la misma o si cada uno de estos individuos posee la suya propia, la cual tendría algún rasgo en común con la de los otros miembros del grupo. No queda,

4. Disposición moral de fondo y acción

En un apartado interior nos referíamos al “lugar” de la disposición moral de fondo en la teoría de la acción de Max Scheler. Veíamos como ésta constituye el elemento más importante de lo que Scheler denomina el “querer” el contenido que ha de ser realizado por la acción. Con respecto a esta teoría son dos los aspectos que nos interesa destacar. En primer lugar, es importante no perder de vista el carácter fundante que tiene la disposición moral de fondo en tanto que su materia de valor “penetra” los demás elementos de la acción. Dicho de otro modo, el valor de las intenciones, de los propósitos, de los resultados mismos de la acción están determinados por el valor originario de la disposición de ánimo. Ahora bien, y este es el segundo aspecto de la teoría de la acción de Scheler que nos parece importante, la disposición moral de fondo tiene un valor independiente de toda experiencia y del resultado de la acción³⁹. En este apartado, quisiéramos detenernos en el análisis de las relaciones entre disposición moral de fondo y acción o, si prefiere, en la “manifestación” de la primera en la segunda.

Scheler sostiene, como veíamos con anterioridad, que la disposición moral de fondo es, de alguna forma, “aprehensible” en la acción. De hecho considera que ésta remite, en cuanto expresión o símbolo, a aquella. Visto desde la perspectiva de la disposición moral de fondo, puede decirse que ésta se “verifica” en la acción. En este orden de cosas, puede decirse que la deliberación constituye el “puente” entre la disposición moral de fondo y la realización de la acción. De esta forma, “la acción es “vívica como confirmadora de la disposición de ánimo en una vivencia de cumplimiento práctica y peculiar”⁴⁰. El paso al frente dado por Maximiliano Kolbe en Auschwitz constituye una verificación o cumplimiento de la disposición moral de fondo que animaba la vida de esta persona al igual que el beso de Judas a Jesús revela aquella disposición que estaba en la base de su vida moral⁴¹.

En relación con la manifestación o verificación de la disposición moral de fondo en las acciones de las personas existen, a mi juicio, dos aspectos que conviene señalar. Por un lado, sería incorrecto pensar que esta manifestación tiene lugar, por así decir, de un modo “mecánico”, como si el propio sujeto no pudiera, de alguna forma, ser dueño de esta verificación. Si ello fuera así, el núcleo de la vida moral de las personas sería perfectamente transparente, legible, en sus acciones. Pensar así supondría ignorar el hecho que la función expresiva o

pues, claro hasta qué punto sería posible hablar de algo así como de “disposiciones morales de fondo colectivas”.

³⁹ M. SCHELER, *Der Formalismus...*, p. 238 (*Ética*, p. 177)

⁴⁰ M. SCHELER, *Der Formalismus...*, p.135 (*Ética* 194)

⁴¹ Los ejemplos que aquí utilizamos corresponden a acciones individuales especialmente significativas que por sí mismas “verifican” la disposición moral de fondo. Sin embargo, la vida moral de las personas no está constituida solamente por este tipo de acciones. Ello no quiere tampoco decir que la *Gesinnung* se manifieste sólo en este tipo de acciones especialmente significativas.

simbólica de las acciones puede verse también “distorsionada”. Lo que quiero decir es que las acciones pueden también “velar” u ocultar la disposición de ánimo. De hecho, las personas pueden –con mayor o menor éxito– utilizar sus acciones a fin de “esconder” su auténtica *Gesinnung*⁴². Es el caso, por ejemplo, del marido infiel que colma a su mujer de regalos a fin de ocultar su infidelidad. Por otro lado, resulta también interesante preguntarse cómo se produce esta “revelación” de la disposición moral de fondo en las acciones, la cual permite el “acceso experiencial” a aquella a través de éstas. Referido a esto, creo que es necesario tener en cuenta que este acceso puede verse favorecido u obstaculizado por condiciones ajenas al conocimiento mismo. En este orden de cosas, el amor a una persona hace posible la comprensión de su *Gesinnung* mientras que una actitud negativa como el odio dificulta este acceso. Como señala Scheler, “lo que, en primer término, nos proporciona la intuición de ese su ser ideal e individual de valor es la ‘comprensión’ de su fuente más central, comprensión facilitada por el amor a la persona misma. Ese amor comprensivo es el gran constructor y (...) el gran artista plástico que, de entre la mezcla de las distintas partes empíricas aisladas (y a veces en sólo una acción o un gesto expresivo) es capaz de intuir y trazar las líneas de su esencia de valor”⁴³

Desarrollando algunas de las ideas de Scheler en torno al modo de darse de las personas y teniendo en cuenta que la *Gesinnung* de éstas constituye un elemento central de lo que éstas son, podría incluso pensarse en una cierta “radicalización” de lo que acabo de decir. Podría incluso cuestionarse que la disposición moral de una persona sea estrictamente objetivable. Como es sabido, este autor considera que una persona “jamás puede darse en el ‘saber’, sino que es vivida individualmente; así pues, no es ningún ‘objeto’, ni mucho menos una ‘cosa’”⁴⁴. Lo que de otras personas se nos puede dar objetivamente se reduce a: “1) al cuerpo físico ajeno; 2) a la unidad del cuerpo vivo; 3) al yo y al ‘alma’ (vital) correspondiente”⁴⁵. Sólo a aquellos que han adoptado una actitud “especial” frente a otra personas podrán tener un acceso –no objetivante– a la disposición moral de fondo de otra persona. Es lo que le sucede al discípulo frente al maestro. En la medida en que aquel quiere seguir a su prototipo moral –desde una actitud de querer “vivir lo mismo que él”– se le abrirán las puertas de la disposición moral de fondo de éste.⁴⁶ Scheler considera que la persona sólo no “puede sernos dada ‘coejecutando’ sus actos”⁴⁷

5. ¿Puede cambiar la disposición moral de fondo?

Como decíamos al inicio de nuestro trabajo, la discusión acerca de la disposición moral de fondo tiene que ver, en última instancia y como su nombre indica, con las fuentes de la moralidad. A pesar de las diferencias de tratamiento

⁴² Dejo aquí de lado la cuestión de hasta qué punto esto es del todo posible.

⁴³ M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 480; (Ética, p. 635)

⁴⁴ M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 168 (*Esencia y formas de la simpatía*, 233)

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

de la misma en Kant y en Scheler, *ambos autores coinciden en habérselas con una cuestión moral fundamental. Precisamente por ser la Gesinnung la raíz última de la vida moral de las personas, salta a la vista que no se trata de algo que pueda cambiar de la noche a la mañana. Ciertamente, la disposición moral de fondo de una persona puede experimentar variaciones – los casos más claros son los de las conversiones morales – pero estos cambios, piensa Scheler, no serían fruto de una suerte de “retroalimentación” de nuevas intenciones sobre la Gesinnung en virtud a que, por ejemplo, los resultados efectivos hayan sido diferentes de los previstos. Por consiguiente, en el caso de que se produzca un cambio de disposición moral de fondo, éste se produciría “independientemente de toda formación de intenciones”*⁴⁸

Con otras palabras, si la especificación material de la disposición moral de fondo no es, en modo alguno, resultado de la acción sobre el sujeto moral, no parece que haya espacio para que la *Gesinnung* varíe. En cualquier caso, resulta claro que una eventual variación de la disposición moral de fondo imprimiría a la totalidad de la vida del sujeto una orientación completamente diferente.

Como claramente ha hecho ver Sánchez-Migallón comentando la posición de Scheler, si el componente de valor de la disposición moral de fondo “define el umbral de la variación posible de acciones en su margen axiológico apriorístico” (...), es imposible forjar una intención, o decidirse por un propósito, que caiga fuera del ámbito posibilitado la disposición de ánimo; es algo que sencillamente no puede quererse, pues ¿de dónde se alimentaría su querer?”⁴⁹

Este punto es de capital importancia a fin de entender en qué consiste la educación de la persona humana y su formación. Si lo que la acción educativa pretende es que el pupilo aprenda no simplemente un catálogo de “buenas conductas”, sino que adquiera la actitud interior de la cual brotan estas conductas o que modifique la disposición que éste tiene, esta acción no tiene perspectivas de éxito si se la entiende como la repetición de una serie de actos.

Por consiguiente, si donde se juega la bondad o maldad de las personas es, en última instancia en su disposición moral de fondo, en el “tenor moral básico” del cual brotan las acciones individuales, cualquier aspiración a ser mejor no pasa simplemente por una serie de leyes que cumplir y/o de acciones que realizar, sino

⁴⁸ “La “disposición de ánimo”, decíamos, puede determinar la formación de intenciones, y está en su *esencia durar* mientras cambian las intenciones respecto a la misma cosa. Esto no significa que la disposición de ánimo no pueda, a su vez, sufrir variaciones; pero siempre que acaece tal cambio en la *disposición de ánimo* no podrá éste *nunca* reducirse a que los actos de la voluntad y las acciones hayan tenido resultados *distintos* de los esperados, ni tampoco que la disposición de ánimo haya cambiado, en definitiva, merced a la formación de nuevas intenciones. Más bien varía la disposición de ánimo *primaria e independientemente* de toda formación de intenciones; de aquí que una variación en la disposición de ánimo da una nueva *orientación* a toda la vida, como podemos observar, por ejemplo, en el caso de las “conversiones” morales. Mas, por otra parte, y también por esta razón, la “disposición de ánimo” es *inaccesible* a la mera acción educadora. Pues solamente *puede* ser objeto de una *educación* aquello que en un hombre, mediante un *obrar* de otra manera, que podemos alcanzar por procedimientos puramente educativos, se muestra *dependiente* para la formación de sus movimientos volitivos ulteriores. Por el contrario, como muy bien hace notar Kant, es *esencialmente* imposible cambiar o influir en la “disposición de ánimo” por medio de la educación” SCHELER, M., *Der Formalismus...*, p. 136; *Ética*, p. 189

⁴⁹ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S.: op.cit., p. 26

que ha de apuntar a la disposición moral misma. De esta forma, como afirma Sánchez-Migallón, “la meta de la vida moral no es una forma últimamente determinada por acciones, sino una bondad en forma personal. Es lo que sucede en el caso de las conversiones morales como, por ejemplo, en la de San Pablo. A esta idea de persona buena la llama Scheler ‘prototipo’ o ‘modelo’”⁵⁰. La relación en que está la persona con el contenido de personalidad del prototipo es el seguimiento⁵¹

La relación del discípulo con el prototipo moral no consiste en repetir las mismas acciones que éste, sino en intentar adecuar la propia disposición moral de ánimo a la de éste. La relación de una persona con el prototipo (*Vorbild*) apunta a la disposición moral de fondo de éste, a su ser mismo como persona⁵². Lo que el discípulo pretende no es simplemente imitar u obedecer a su prototipo, sino adentrarse en su disposición moral de fondo misma. Este adentrarse en la *Gesinnung* del prototipo está comprendido en la actitud de entrega a éste.

6. Disposición moral de fondo y persona

Como es de sobra conocido, la sección sexta de la *Ética* de Scheler está dedicada a su teoría de la persona. En el marco de este trabajo no puedo detenerme en una presentación crítica de los elementos de esta teoría. Permítaseme tan sólo recordar que Scheler defendía una visión no sustancialista de la persona según la cual ésta no existe “tras” o “sobre” los actos, sino únicamente como realizadora de dichos actos. En cada acto se halla la persona toda. No hay un ser permanente, una suerte de “identidad personal individual”, sustrato de estos actos⁵³.

Ahora bien, si la persona es simplemente el sustrato o “ejecutor unitario” de los diversos actos⁵⁴, “la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí (...) antecede a todas las diferencias esenciales de actos”⁵⁵, si la persona existe únicamente en la realización de actos intencionales⁵⁶, la noción de *Gesinnung* desempeñará en Scheler un papel importante (incluso mayor que el que le atribuye el propio Scheler). Conocer a una persona significaría, pues, conocer su disposición moral de fondo en cuanto que ésta constituye el origen del cual brotan sus actos. Ahora bien, este darse de la persona, de su *Gesinnung*, no será al modo de un objeto, sino al “modo de la co-realización o la pre-realización o post-realización de sus actos. En tal co-realización o pre—realización o post-realización de los actos de otra persona no hay tampoco objetivación”⁵⁷.

⁵⁰ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “El seguimiento y los valores en la ética de Mach Scheler”, *Scripta Theologica* 39 (2007/2), p. 411

⁵¹ Sobre el seguimiento cf. *Der Formalismus...*, segunda parte, sección VI, cap. 2, 4, ad VIa, *Ética*, pp. 731-744

⁵² Cf. *Der Formalismus*, p. 560-561 (*Ética*, p. 735)

⁵³ Cf. por ejemplo *Der Formalismus*, p. 515 (*Ética*, p. 395-397)

⁵⁴ Cf. *Der Formalismus*, p. 510ss. (*Ética*, p. 392ss.)

⁵⁵ *Der Formalismus*, p. 513 (*Ética*, p. 393-394)

⁵⁶ *Der Formalismus*, p. 389 (*Ética*, p. 521)

⁵⁷ *Der Formalismus*, p. 386ss; *Ética*, p. 517 ss.

8. Conclusiones

El análisis de las disposiciones morales de fondo que, de la mano de Kant y Scheler, hemos realizado en este trabajo ofrece varios resultados significativos. En primer lugar, creo que este análisis constituye una confirmación de dos aspectos centrales que mencionábamos al inicio, a saber, el que (1) una teoría adecuada de este tipo de disposiciones constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral enfrentándose a todas aquellas teorías que reducen ésta a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a ésta y (2) el que un tratamiento apropiado de las disposiciones de ánimo supone un indudable “enriquecimiento” de la vida moral abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona como, por ejemplo, la misericordia, el agradecimiento, el perdón,;

Por lo que respecta a (1), tanto Kant como Scheler muestran la necesidad de ir más allá de la mera conducta externa a fin de determinar la moralidad de las acciones. La conducta externa constituye tan solo la punta del iceberg de nuestra vida moral. Sería un análisis sumamente empobrecedor reducir la consideración de la vida moral de las personas a aquella parte “más visible” de ellas. Ya desde antiguo los filósofos morales han sido conscientes de que la moralidad de las acciones y, por ende, su bondad o maldad se juega en un plano mucho más profundo. Aunque dos acciones tengan “apariencias” muy semejantes, pueden ser expresión de realidades morales más profundas muy diferentes. Así, las vidas de un estoico y de un epicúreo, vistas desde fuera, pueden ser muy semejantes. Sin embargo, los motivos que les llevan a obrar de ese modo –aparentemente idéntico– son muy diferentes. Mientras que uno, por ejemplo, es morigerado por amor a la virtud, el otro lo es por amor al placer. El mismo Kant insiste en que la moralidad de las acciones “conforme al deber” se decide, en última instancia, en su ser realizadas “por deber” o “por inclinación”. Es precisamente a este nivel más profundo al que apunta la disposición moral de fondo. Para el filósofo de Königsberg el hombre moralmente bueno es aquel cuya *Gesinnung*, esto es, cuya forma de “poner” su intención se adecua a la ley moral universal. Para Scheler, el hombre bueno es cuya *Gesinnung* se orienta a los valores respetando la jerarquía que existe entre ellos. En cualquier caso, es en este “nivel” en el que se cifra la moralidad de las personas. Otro problema, relacionado con esta cuestión, pero, en última instancia, diferentes, es el del conocimiento que nosotros podamos tener de este estrato, ya sea del ajeno o del propio.

En cuanto a (2) creo poder decir que el “viaje” al centro moral de las personas pone de relieve cómo la moralidad de las personas no puede ser vista exclusivamente a través de sus acciones⁵⁸. Hay toda una serie de respuestas que no terminan en acciones en sentido propio como sucede, por ejemplo, en las respuestas afectivas o en las cualidades permanentes de las personas. Estas

⁵⁸ A este punto se refiere Yanguas en su estudio sobre la intención fundamental en Dietrich von Hildebrand: YANGUAS, J.M., *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand. Contribución al estudio de un concepto moral clave*. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994, p. 81

respuestas tienen su punto de anclaje en la disposición moral de fondo de las personas. Por tanto, prestar atención a ésta significa atender a su cualidad moral última.

Las consideraciones de Kant y Scheler, apuntan, pues a estas cuestiones fundamentales. Sin embargo, ellas no me parecen libres de críticas en, al menos, algunos puntos. Me refiero al modo en el que, por ejemplo Scheler interpreta el darse de la persona se da en sus actos (o, si se prefiere, en el lenguaje de este autor, la forma en la que la *Gesinnung* de una persona se verifica en los actos), el acceso experiencial a la disposición moral de fondo y las reservas de ambos autores con respecto a la posibilidad de variación de la disposición moral de fondo.

En primer lugar, y en conexión con algunas de las observaciones realizadas al inicio de este epígrafe conclusivo, concuerdo con Scheler en que la “calidad” moral de las personas se juega en su *Gesinnung*. Dicho de otro modo, la persona se revela como tal en esta disposición moral de fondo. Ahora bien, a mi juicio, son dos los aspectos problemáticos de la forma en la que este filósofo interpreta tal “revelación”. Por un lado, pareciera como si este darse de la persona fuera un tanto “mecánico”. Así, Scheler afirma “una *auténtica* disposición de ánimo, en contraposición a una ficción engañosa suya, determina *forzosamente* (aunque no unívocamente) una *acción volitiva que le corresponde*”⁵⁹. Resulta difícil compaginar esta afirmación de Scheler con la posibilidad – fácilmente observable – que tiene el sujeto de “desviarse” o de ocultar su *Gesinnung*. Este último sería, como comentaba más arriba, el caso del adúltero que llena de regalos a su mujer a fin de esconder su infidelidad. Ciertamente, el grado de “desvío” con respecto a la disposición moral de fondo está marcado por ella misma, pero, en cualquier caso, no me parece que una *Gesinnung* buena garantice automáticamente que todas las acciones que surjan a partir de ellas sean necesariamente buenas. Por otro lado, dudo que esta “revelación” de la persona en la acción sea, por así decir, “completa”. De algún modo, parece existir un núcleo más íntimo al cual parece difícil que los otros agentes morales tengan acceso.

En segundo lugar, y en conexión lo que acabo de decir, creo que la forma adecuada de comprender el acceso experiencial a la disposición moral de fondo está a medio camino entre la negación de éste (Kant) y la afirmación de que se trata de un hecho absolutamente experimentable (Scheler). Es claro que siempre nos podrán caber dudas acerca de las razones últimas que han llevado a una persona a obrar de una determinada forma y no de otra. Es más. Creo que podría decirse que a veces es también difícil conocer con absoluta seguridad qué es lo que a nosotros nos ha movido a obrar así, a conocer en sentido estricto el motivo de nuestra acción. La cuestión decisiva aquí es determinar qué grado de conocimiento es el que tenemos de nuestros propios motivos. Quizá no se trate de un conocimiento apodíctico, pero sí de la “calidad” suficiente como para “saber” por qué hacemos algo y no otra cosa. En cuanto a mis reservas sobre la posición de Scheler ya han sido mencionadas en el párrafo anterior. Tengo mis dudas que la *Gesinnung* de una persona pueda darse completamente en sus acciones hasta el punto de que se afirme que se trata de un “hecho absolutamente experimentable”.

⁵⁹ SCHELER, M., *Der Formalismus...*, p. 193 (*Ética*, p. 139)

En tercer y último lugar, tanto Kant como Scheler son reacios a admitir la posibilidad de una variación de las disposiciones morales de fondo. Con ello apuntan a un dato, a mi juicio, evidente, a saber, al hecho de que – debido a la “profundidad” de estas disposiciones en la vida moral de las personas – no se trata de algo que pueda modificarse con facilidad. Ciertamente, existen las conversiones morales, pero tienen más bien un carácter excepcional. Sin embargo, no me parece adecuado rechazar cualquier tipo de – permítaseme la expresión – “retroalimentación” de las acciones sobre la disposición de ánimo. El “precio” de insistir tanto en la permanencia de la *Gesinnung* frente a la variedad de acciones es la duda acerca de la imputabilidad de algo en cuyo origen y modelación el sujeto moral parece tener poco que ver. ¿Cómo ser responsable de una disposición moral de fondo que en modo alguno puede ser “moldeada”, modificada, por mis propias acciones morales? En este orden de cosas, la distinción introducida por Dietrich von Hildebrand entre “postura moral fundamental” (*Grundstellung*), entendida como una postura de hecho respecto de los valores morales, e “intención fundamental” (*Grundintention*), en tanto actitud consciente frente a estos valores, se revela como especialmente prometedora⁶⁰.

Para concluir, quisiera decir que este carácter central de la cuestión de la disposición moral de fondo de las personas se manifiesta en otro problema fundamental que ha ocupado desde antiguo la atención de los filósofos morales ¿Hasta qué punto nuestra propia *Gesinnung* ejerce algún tipo de influencia en nuestro conocimiento moral? ¿Podemos decir, por ejemplo, que el hombre moralmente bueno percibe los valores mejor que el hombre dominado por el orgullo? Y al revés: ¿hasta qué punto el conocimiento moral influye en la vida práctica del ser humano? Expresado de otra manera: ¿cómo influye la “fineza” de la percepción de los valores morales en la vida moral cotidiana? ⁶¹. De lo que, en última instancia se trata aquí no es sino de la relación entre vida moral y conocimiento moral.

Mariano Crespo
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
Campus San Joaquín. Vicuña Mackenna 4860, Macul
6904441 Santiago Chile
mcrespos@uc.cl

⁶⁰ C. HILDEBRAND, D.v., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1922 (Moralidad y conocimiento ético de los valores. Trad. J.M. Palacios, Ediciones Cristiandad, Madrid 2006) Cf. Yanguas, J.M., op.cit.,

⁶¹ A este aspecto me he referido en mi artículo “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la antropología integral de Dietrich von Hildebrand” en SELLÉS, J.F. (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre y H. Arendt*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, Pamplona 2003, pp. 45-59.