

Jacob Buganza

# Rosmini y la ética fenomenológica



colección  
BIBLIOTECA



Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

# ROSMINI Y LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

RECTORA

Leticia Rodríguez Audirac

SECRETARIA ACADÉMICA

Clementina Guerrero García

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Octavio Ochoa Contreras

SECRETARIO DE LA RECTORÍA

Édgar García Valencia

DIRECTOR EDITORIAL

# ROSMINI Y LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

JACOB BUGANZA



Universidad Veracruzana  
Dirección Editorial

Diseño de colección: Aída Pozos Villanueva  
Maquetación de forros: Enriqueta del Rosario López Andrade

Clasificación LC:	BJ814.R62 B83 R6 2016
Clasif. Dewey:	170
Autor:	Buganza, Jacob, 1982-
Título:	Rosmini y la ética fenomenológica / Jacob Buganza.
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección General Editorial, 2016.
Descripción física:	405 páginas ; 23 cm
Serie:	(Colección Biblioteca)
Notas:	Bibliografía: páginas 383-405.
ISBN:	9786075025285
Materias:	Rosmini, Antonio, 1797-1855. Ética.

DGBUV 2016/39

Primera edición, 11 de octubre de 2016

D.R. © Universidad Veracruzana  
Dirección Editorial  
Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000  
Xalapa, Veracruz, México  
Apartado postal 97  
diredit@uv.mx  
Tel./fax (01228) 8185980; 8181388

ISBN: 978-607-502-528-5

La publicación de este libro se financió con recurso del PROFOCIE 2015

Impreso en México  
*Printed in Mexico*

*Para mi preciosa*





## PRÓLOGO

LA PRIMERA PARTE DE ESTE LIBRO es el resultado de una serie de “lecturas” preparadas y pronunciadas ex profeso para un curso de doctorado en filosofía, cuyo título ha sido La ética de Antonio Rosmini. En las aulas del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, nos hemos dado a la tarea de preparar una serie de seis conferencias sobre los puntos que consideramos esenciales para penetrar en las interesantes tesis metafísico-morales de Antonio Rosmini. De ahí que, luego de un conjunto de sugerencias vertidas por algunos colegas en torno a su posible publicación, las compilamos bajo un título que las abarque. Además de lo anterior, en nuestra opinión, la ética de Rosmini es un fructífero instrumento conceptual para dialogar con las éticas contemporáneas, especialmente con las de corte fenomenológico, sea para llenar algunos huecos a estas éticas recientes –que falta tanto– y también, por qué no, a la propuesta rosminiana, de suerte que a esta última le prestan un servicio importante. Hay, así, un doble servicio: uno que va de las éticas recientes a la rosminiana y viceversa. De ahí que el lector podrá encontrar, como Segunda parte del libro, cinco capítulos que cumplen dicha labor, si bien con limitaciones como acaece en todo texto, de donde surge el título ROSMINI Y LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA.

Ahora bien, los primeros seis capítulos, que corresponden a las conferencias preparadas para el curso de doctorado, tienen un orden intrínseco. Nos ha parecido que cada una de las conferencias va abriendo brechas que se aclaran conforme avanza la exposición. Sin embargo, esto no significa, en absoluto, que todos los puntos abiertos encuentren una explicación pormenorizada y conclusiva en los trabajos. Por el contrario, gracias a las observaciones y sugerencias de los asistentes al curso, y a la lectura distanciada de los textos que hemos efectuado al reunirlos, se observan aspectos abiertos y a la espera de ser completados (incluso cier-

tas reiteraciones que evaluamos benéficas). Así, estimamos la presente obra no como un tratado completo sobre la ética rosminiana, sino simplemente una “introducción”. Tareas pendientes, tanto para el autor como para el lector, deberán subsanarse a través de la reflexión personal y otras lecturas.

En la Segunda parte el lector podrá encontrar ensayos más bien “libres” sobre la filosofía moral rosminiana en relación con algunas posturas éticas contemporáneas, entre las que destacan básicamente la fenomenología (Brentano, su precursor; Scheler; Von Hildebrand; De Monticelli; Depraz), la ética procedimental (Cortina), así como la fenomenológico-hermenéutica (Ricoeur). Son, por tal razón, trabajos más libres que los de la Primera parte; además de ser, en cierto modo, complementos a la exposición más sistemática de ese primer apartado. Estamos conscientes, por otro lado, de la amplitud, los alcances y los problemas que se plantea la ética fenomenológica; no podemos analizar a detalle aquí cada uno de ellos. Incluso no revisaremos a todos los autores que se inscriben en la fenomenología y que han aportado elementos de gran calado a la ética. Para hacer mención de todos ellos, aparte de los ya mencionados, habría que revisar a Pfänder, Reinach, Ingarden, Reiner, Edith Stein, Hartmann, Hengstenberg, Otto y Levinas.<sup>1</sup> Nos hemos limitado sólo a unos cuantos y a sus principales obras en este trabajo.

Resulta importante colacionar a la fenomenología las reflexiones de carácter rosminiano. En efecto, y en cierto modo como entrada a los temas aquí planteados, puede decirse que los estudios concernientes al rosminianismo y sus vínculos posibles con la fenomenología han sido muy escasos. Se cuentan prácticamente unos pocos. Alguna que otra referencia a la fenomenología se hace en los estudios rosminianos. Muy recientemente, empero, aunque animado por un interés teórico, ha sido Christian Vecchiet quien ha postulado la tesis de Rosmini como

---

1 Según la perspectiva de Urbano Ferrer, *Desarrollos de ética fenomenológica*.

“proto-fenomenólogo”, entendiendo que la contemplación, tarea de la teoresis y, por tanto, de las ciencias teóricas, máxime la metafísica, viene a engarzarse con la fenomenología misma, a la que él entiende precisamente en términos teóricos, siguiendo a Husserl.<sup>2</sup> No deja de ser discutible esta interpretación de Vecchiet, en cuanto se ha señalado ya que la fenomenología, aunque teórica, pone entre paréntesis al ser para quedarse únicamente con una parte de éste, a saber, con el ser ideal, con la esencia. Es cierto que tanto la fenomenología de Husserl como la gnoseología de Rosmini pretenden partir de lo evidente, mas Rosmini recupera con mayor decisión y razonabilidad al ser real, que Husserl busca en las *Logische Untersuchungen* y que, en las *Meditationes cartesianas* parece escapársele.

Este punto, de importancia capital, separa a Rosmini de Husserl. Vecchiet está consciente de este problema que lo lleva a confrontar pasajes selectos de la *Teosofía* y el *Nuovo saggio sull'origine delle idee* con las obras husserlianas. El asunto se centra, como él mismo lo explica, en la “fenomenología como ontología”, y trayendo a colación que para Husserl la ontología vendría a ser una ciencia universal en sentido cartesiano –esto es, una ciencia de los hechos–, y enfrenta tal concepción con la ontología de Rosmini, que no es propiamente, a nuestro juicio, una ciencia de los hechos, sino del ser; o bien, no es una ciencia sobre lo real, sino sobre las ideas universales de lo real. Tal vez tenga cierta razón Vecchiet, aun con todo, al decir que Rosmini es antifenomenólogo si se entiende por fenomenología la “reducción del *eidos* a la inmanencia absoluta de la consciencia”,<sup>3</sup> sobre lo cual cabrían todavía reparos; y que sería profenomenólogo si por fenomenología “se entiende la búsqueda de aquello que de sí se da como datidad originaria y absoluta”.<sup>4</sup>

---

2 Cf. Christian Vecchiet, “Rosmini profenomenologo”, pp. 42-91. En este interesante trabajo, ya Vecchiet se acerca a Von Hildebrand y Seifert, dos autores que aparecerán también en nuestro trabajo.

3 Ídem, “Fenomenologia e ontologia: dialogo a distanza tra Rosmini e Husserl”. *Zurück zu den Sachen selbst*, p. 48.

4 Ídem.

Pero sobre la gnoseología de estos autores, que resulta muy interesante, no versará propiamente este trabajo. Se acerca más a las ontologías regionales, según la acuñación de Husserl, que a la ontología general, a reserva de lo que se encuentra en el capítulo II. Nuestro interés va dirigido más bien hacia la ética, y, ciertamente, hacia la antropología filosófica que, a su vez y sin duda, se alimenta de la ontología. Encontramos coincidencias y discrepancias en la ética rosminiana y las variadas éticas fenomenológicas. Parecen ser muchas las primeras y menos las segundas, pero no por ello menos significativas. Lo que haremos, entonces, en la segunda parte del libro, es recuperar algunos temas de las éticas fenomenológicas con el fin de visualizar tales semejanzas y diferencias, teniendo presentes las advertencias ya expuestas líneas atrás a propósito de Vecchiet.

En otro orden de ideas, hacía falta contar con una introducción a la filosofía moral de Rosmini en lengua castellana. Existen libros sobre el tema fundamentalmente en italiano, entre los que es frecuente recordar los trabajos de Sciacca,<sup>5</sup> Schiavone<sup>6</sup> y Verdoncini.<sup>7</sup> Nos parece que *ROSMINI Y LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA* que presentamos en este momento viene a cubrir, aun con las propias carencias que pueda tener el texto, esta laguna de estudios sobre la ética de Rosmini en castellano y la presentación de la misma, sobre lo cual se aborda en la primera parte, como ya dijimos. Sinceramente esperamos que este libro logre prestar el servicio arriba mencionado.

Ahora bien, antes de entrar de lleno en la exposición sistemática de la ética rosminiana, cabe apuntar que esta es un esfuerzo serio por comprender el aspecto moral del hombre, a nuestro criterio lo más importante, pues el hombre es bueno *qua* hombre en cuanto es bueno moralmente. La ética de Rosmini consiste en una monumental articulación del mundo moral, lo cual constatamos tanto en nuestra propia existen-

---

5 Michele Federico Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*.

6 Michele Schiavone, *L'etica di Rosmini e la sua fondazione metafisica*.

7 Enrico Verdoncini, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*.

cia como en el reflejo de las posibles existencias que se plasman en la literatura. Por ello nos parece que J. R. R. Tolkien, a quien siempre hemos profesado un especial afecto debido a sus libros de aventuras fantásticas, tiene claro que los personajes literarios poseen funciones prototípicas o modélicas. En efecto, en el “Prefacio” a su *magnus opus*, el filólogo británico asegura que prefiere “la historia, auténtica o inventada, de variada aplicabilidad al pensamiento y la experiencia de los lectores.”<sup>8</sup> Esta “aplicabilidad” implica la libertad del lector, quien aprecia al modelo o icono y consigue adaptarlo a su “pensamiento” o “experiencia” (en lo que puede estimarse, en cierta medida, un ejercicio de *hermeneusis*, como lo señalaría Ricœur). Por ello, es posible aplicar lo que él mismo escribe en torno al hobbit Bilbo Bolsón a propósito de la virtud, pues Thorin, uno de los reyes enanos, en su lecho de muerte, afirma del hobbit: “Hay en ti muchas virtudes que tú mismo ignoras, hijo del bondadoso Oeste. Algo de coraje y algo de sabiduría, mezclados con mesura. Si muchos de nosotros dieran más valor a la comida, la alegría y las canciones que al oro atesorado, este sería un mundo más feliz.”<sup>9</sup> Tal vez estas palabras encierren un ideal al que sincera y personalmente aspiramos, a saber, la vida tranquila, y por tanto, feliz, del hombre que se alegra con lo que tiene y que mensura de manera adecuada las cosas. Y es que ya el medir de manera adecuada las cosas es, en germen, el origen de la bondad moral, como sostiene Rosmini.

Quisiera apuntar, finalmente, que visualizo mis obras sobre la ética rosminiana como variaciones de un mismo tema. Son variaciones porque exigen, y al parecer lo seguirán haciendo, más y más reflexiones, más y más dilucidaciones. Desde *El ser y el bien*, pasando por *Nomología y eudemonología*, así como nuestro curso monográfico La crítica en

---

8 John Ronald Reuel Tolkien, *El señor de los anillos: la comunidad del anillo*, p. 11.

9 Ídem, *El hobbit*, p. 270. Nos parece muy significativo que se tome a Bilbo Bolsón como un pacificador y como paradigmático del buen actuar; cf. Joseph Pearce, *El viaje de Bilbo*, 148 p.

la filosofía moral rosminiana,<sup>10</sup> no son más que reflexiones sobre la misma temática con el esfuerzo de penetrar cada vez más en el núcleo doctrinal del sistema construido por el filósofo de Rovereto. Habrá a quien le parezcan todos estos trabajos meros escolios de la obra rosminiana, y no nos molesta la denominación. Al contrario, preciamos que los grandes filósofos son los que abren brecha y nosotros lo que hacemos es seguirlos, comentarlos y completarlos en algunos modestos puntos. En otros casos, nuestra labor consiste en actualizarlos. Nos parece que los trabajos que hemos agrupado en *ROSMINI Y LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA* dan cuenta de nuestro esfuerzo en dicha dirección, pero también de lo necesario que es seguir profundizando en esta temática tan abierta y, por mucho, apasionante, sobre los hombros de un gran filósofo como lo fue Antonio Rosmini.

EL AUTOR

*Trento, noviembre de 2013*

---

10 Publicado como “Primera parte” en nuestro libro: *Rosmini y Von Hildebrand: Cursos de filosofía moral*.

Aprobado el manuscrito, hemos decidido agregar como “Apéndice” un trabajo sobre el padre de la fenomenología (tal como se le considera en la historia de la filosofía), que lleva por título “Ἐποχή, renovación y virtud moral en Husserl”. La razón de nuestra decisión para incluirlo en este libro, aunque como apéndice, es que versa sobre la ética fenomenológica, al igual que los otros trabajos, pero no se relaciona explícitamente en la exposición con la filosofía de Rosmini, aun cuando los puentes puedan establecerse sin dificultad una vez considerado el libro en su totalidad.

EL AUTOR

*Coatepec, Ver., 28 de enero de 2016, día de Santo Tomás de Aquino*





PRIMERA PARTE  
LA ÉTICA DE ANTONIO ROSMINI



# I. ONTOLOGÍA, IDEOLOGÍA Y ÉTICA ROSMINIANAS EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA: DEFINICIÓN Y ESQUEMAS

## 1. INTRODUCCIÓN

LA ONTOLOGÍA, LA IDEOLOGÍA Y LA ÉTICA tienen su punto de unión en la antropología filosófica.<sup>1</sup> Por ejemplo, las preguntas por la moralidad de las acciones, así como por la perfección objetiva, corresponden a la ética. Pero estos cuestionamientos, aunque a veces formulados en abstracto, se refieren siempre en último análisis al hombre, de suerte que se enuncian como: ¿qué cosa es el bien moral?, teniendo presente que sólo el hombre, entre los entes inteligentes que conocemos sensiblemente, si bien pudiera haber otros entes de tal naturaleza que captemos a través del razonamiento, puede perfeccionarse en tal trayecto en cuanto tales. La segunda cuestión, por su lado, se expresa muchas veces con las preguntas: ¿cómo es que el hombre se perfecciona objetivamente *qua* hombre? ¿Hay algo que corresponda a su perfeccionamiento *per se*? Estas interrogaciones son genuinos cuestionamientos de la ética y, como puede verse a leguas, hacen referencia en última instancia al hombre.

En relación con la ideología o gnoseología, en ella se pregunta por los límites y alcances del conocimiento. Si se plantea su posibilidad

---

1 Para el vínculo estrecho entre ontología y antropología filosófica en el caso rosmignano, cf. el sugerente trabajo de Markus Krienke, “La concezione rosminiana dell’unità ontologica tra anima e corpo come sviluppo moderno di un concetto medievale”, pp. 277-294. También cf. Royden Hunt, “Entendiendo al ser humano: la antropología metafísica y sobrenatural de Rosmini”, pp. 139-156; cf. Battista Mondin, “Metafisica e antropologia nella filosofia cristiana di Antonio Rosmini”, *Città di vita*, LXV/4, pp. 303-320. El mismo vínculo análogo entre ontología y antropología puede apreciarse en el tomismo, vía el personalismo, cf. Víctor Salas, “Thomas Aquinas’ Metaphysics of the Person and Phenomenological Personalism”, *Gregorianum*, pp. 573-592.

habrá cierta contradicción, pues al menos la pregunta se supondría como legítima, no obstante encierre o implique una duda, una ignorancia. Pero como bien ha señalado la hermenéutica contemporánea, la enunciación de la pregunta implica que se conoce en cierto modo algo; esto es, algo de lo que se pregunta, ya que de lo contrario no se podría formular siquiera la cuestión. Hay, como suele decirse, una pre-comprensión en lo que se pregunta, y esa pre-comprensión puede tomarse ya como un cierto conocimiento. Ahora bien, cuando la gnoseología se plantea cuáles son los límites y alcances del conocimiento, lo hace teniendo presente, aunque de forma atemática eventualmente, al hombre, ya que la pregunta gnoseológica en realidad cuestiona los límites y los alcances del conocimiento humano.

En cuanto a la ontología, y como ha señalado Heidegger en varias de sus obras, de acuerdo con este tema, cuando hace consideraciones sobre el *Dasein*, destaca constantemente que el que pregunta por el ser es el hombre. Parece que sólo el ente inteligente es capaz de formular la pregunta por el ser del ente, de manera que la ontología posee, en sus entrañas mismas, al ser que pregunta por el ente, a saber, y en nuestro caso, al hombre. De esta forma entendemos que lo que interpreta Grave, partiendo de Heidegger, cuando escribe en torno al proyecto del filósofo de Messkirch: “Desde el planteamiento de la pregunta por el ser, [consiste en] retornar a través de esta historia [de la metafísica] para sobrepasar sus respuestas. El ser requiere al pensador y éste, con su preguntar, corresponde a tal requerimiento”.<sup>2</sup> Es cierto que Heidegger no consentiría en compartir la ramificación de la filosofía, pero no se trata de algo esencial para este trabajo. Lo que sí parece destacable es lo que Ricardo Guerra señala en torno a Heidegger: “El ser del *dasein* es base o preparación para la ontología, es decir, el problema del ser”.<sup>3</sup> Como veremos nosotros, partiendo de la filosofía de Rosmini, y no tanto de

---

2 Crescenciano Grave, “Habitar el asombro”, *Martin Heidegger: Caminos*, pp. 97-98.

3 Ricardo Guerra, “Ontología: ser, lenguaje e historia”, *Martin Heidegger: Caminos*, p. 105.

Heidegger,<sup>4</sup> el estudio del ser parte del hombre, pues eso es lo que somos y es en el hombre donde se aprecia una suerte de compendio del ser, un microcosmos del ser.

Rosmini, como pocos autores, ha construido un sistema filosófico que podría calificarse como “completo” y, como diría Darós, “legítimo”,<sup>5</sup> aunque se sabe de sobra que la muerte lo sorprendió antes de tiempo y que el programa que había proyectado no terminó de ser escrito, como se constata en la descomunal *Teosofia*. Sin embargo, su sistema consiste en una serie enarbolada de principios que dan cuenta de la realidad en sus últimas o primeras causas. El sistema se distiende, como en otros casos, a través de la aplicación de los principios a las diversas ramas que constituyen al saber filosófico. En efecto, encontramos en él una ontología, que prestaría los primeros principios de la realidad considerada en su conjunto. También hallamos una gnoseología como pocas, pues además de exponer y argumentar a favor de una postura muy particular, examina pormenorizadamente los argumentos gnoseológicos más destacados hasta su tiempo, esto es, desde la Antigüedad hasta ya entrado

---

4 En el contexto de la reflexión rosmíniana, se ha buscado una confrontación entre ambos. Amato sostiene que confrontarse con Rosmini es iluminante para comprender a Heidegger; cf. Carmelo Amato, “Heidegger e il Rosmini del Novecento”, *Itinerarium*, pp. 227-240. Krienke y Salato sostienen, por su lado, que Rosmini trata expresamente la pregunta por el ser, tal como denunciara Heidegger casi un siglo después, con bríos extraordinarios; cf. Markus Krienke y Nicola Salato, “A proposito di ontologia trinitaria. Il contributo di Antonio Rosmini-Serbatì ed Edith Stein, per una fondazione in chiave teosofia e fenomenologica della filosofia cristiana”, *Rassegna di Teologia*, pp. 227-261. En lo mismo coincide Darós al reflexionar sobre la distinción entre ser y ente: “Si bien esta distinción estuvo presente en el pensamiento de Tomás de Aquino, fue Rosmini quien –a mitad del siglo XIX– se detuvo a considerarla. Luego, en el siglo XX, Martín Heidegger se llevó la palma de haber presentado este problema alegando que los demás se habían olvidado del ser. En realidad, Heidegger había ignorado a Rosmini”, William Darós, “El aporte rosmíniano a la filosofía hoy”, *Rivista rosmíniana di filosofia e di cultura*, p. 419.

5 Cf. William Darós, “¿La filosofía rosmíniana puede llamarse cristiana? Estructura y contenido de un saber”, *Pensamiento*, pp. 279-300. Morra, por su lado, habla de la actualidad del sistema rosmíniano en: Gianfranco Morra, “Dieci motivi di perennità”, *Rivista rosmíniana di filosofia e di cultura*, pp. 463-467.

el siglo XIX, dedicando especial atención a los modernos.<sup>6</sup> Y, desde luego, es autor de una importante filosofía moral, por desgracia poco conocida en Iberoamérica, si bien con muchos estudiosos (y estudios) en otras latitudes.

La filosofía rosminiana también ha construido una reflexión en torno al hombre, donde convergen las otras ramas de la filosofía que hemos mencionado: la ontología, la gnoseología y la ética. No podremos hacer aquí una exposición pormenorizada de su antropología filosófica, pero sí nos proponemos dar cuenta de ella a grandes rasgos a partir de las consideraciones que hagamos en torno a la ontología, la ideología y la ética. Y no podía ser de otra manera, ya que una ética (cualquiera que esta sea), objeto principal de estos trabajos, requiere o implica *a fortiori* una idea de hombre, lo que equivale a decir que se necesita una antropología filosófica, y esto en razón de que se parte de cómo es el hombre y también se propone cómo debería ser, que es justamente aquello a lo que tiende una reflexión ética consumada.<sup>7</sup>

Para adentrarnos en las líneas generales de la antropología filosófica de Rosmini proponemos, en vistas a penetrar en su pensamiento, hacerlo a partir de una suerte de pinceladas del sistema filosófico rosminiano. Siendo así, definiremos, con la ayuda de los textos, lo que él entiende por ontología, ideología y, ciertamente, por ética, pues así veremos cómo el tema del hombre está entreverado en las distintas ramas de la filosofía. No puede ser de otra manera, debido a que en las definiciones de estas ciencias filosóficas se encierran las tesis primordiales de su pensamiento ontológico-antropológico.

---

6 Haciendo acopio del epistolario rosminiano, así lo hace ver Juan Francisco Franck, "Antonio Rosmini. Carácter de su filosofía", *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*, pp. 11-12.

7 Nos parece que (i) la ética se funda en una antropología filosófica, pues la ética depende del hombre que se conciba (de la idea de hombre); (ii) es necesaria la antropología filosófica en vistas a no caer en sociologismos y psicologismos que lo hacen presa o bien de la sociedad o bien del inconsciente; por ejemplo, cf. Jacob Buganza, *Introducción a la ética general*, pp. 57 ss.

## 2. EL SISTEMA ROSMINIANO: ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

Digamos, entonces, algo acerca de su sistema filosófico en general. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que Rosmini divide la filosofía en tres grandes ámbitos o rubros. En efecto, en el *Sistema filosofico*, obra que denota el grado de consumación que el filósofo roveretano tenía de su propio sistema, lo cual no quiere decir que fuese acabado por completo, pero sí que poseía claridad en los principios generales que lo rigen, da cuenta de estos tres grandes ámbitos. Afirma que la filosofía puede agruparse en ciencias de la intuición, ciencias de la percepción y ciencias del razonamiento. Cada una de estas áreas agrupa las distintas ramas de la filosofía en general, que tiene por objeto, en cuanto tal, las “razones últimas” de todo lo cognoscible. Ciertamente, las razones últimas pueden con toda propiedad ser últimas de todo lo cognoscible o bien pueden serlo de cualquier parte especial de lo cognoscible. La filosofía general, como la llama él mismo, se decanta en las razones últimas de todo lo cognoscible, mientras que las filosofías especiales hacen lo propio en una región más determinada del conocimiento humano.

En síntesis, de la filosofía en general se pasa a las filosofías especiales. No obstante, estas últimas siguen poseyendo cierta generalidad, como cualquier otra ciencia o saber sistemático. Pero como la filosofía, en un espíritu moderno, se inicia cuestionando sobre el conocimiento en uno mismo, esto es, se pregunta si no me engaño, si conozco propiamente algo, etcétera, ésta da inicio con las ciencias de la intuición, que agrupan a la ideología o gnoseología y a la lógica. Son, como bien se sabe, propedéuticas de la filosofía (aunque ya son eminentemente filosóficas), pues es forzoso contar con las herramientas suficientes para pensar de manera coherente, lo cual corresponde a la lógica, así como preguntarse si es posible hallar un conocimiento certero, que es la pregunta en torno a la cual gira la ideología o gnoseología.

Las ciencias de la percepción, por su parte, y una vez que se ha corroborado que es posible conocer algo con certeza y, además, cuáles

son las herramientas fundamentales de la lógica, tienen por objeto a los entes que caen justamente bajo la percepción. Los entes que puede percibir el hombre, según Rosmini, son aquellos que caen bajo su sensación, y estos no son otros que uno mismo y el mundo externo. De ahí que las ciencias de la percepción, desde el punto de vista filosófico, sean la psicología (o antropología filosófica) y la cosmología, que es lo que hoy se conoce más comúnmente como “filosofía de la naturaleza”.

El hombre no sólo intuye y percibe –funciones que corresponden a las ciencias filosóficas de la intuición y de la percepción–, sino que también razona. Pero el razonamiento requiere tanto de la intuición como de la percepción, por lo cual los dos primeros grupos de ciencias filosóficas preceden a este tercero. En efecto, Rosmini llega a llamar a las ciencias de la intuición y la percepción como ciencias de la “observación”, pues precisamente observan lo que se presenta al espíritu al intuir, y observan lo que sucede en el mismo espíritu al percibir, y también lo que sucede en el sujeto en cuanto es un agente de sensación. Es sobre estas “observaciones” que se enfoca la reflexión, llegando incluso a argumentar la existencia de entes que se deduce tanto de la intuición como de la percepción.<sup>8</sup> Ahora bien, las ciencias del razonamiento se bifurcan originalmente en dos grandes vertientes. Por un lado, las ciencias filosóficas del razonamiento tratan sobre los entes tal como son, pero por otro argumentan cómo deberían ser. A las primeras las llama “ciencias ontológicas”, y a las segundas, “ciencias deontológicas”.

Las ciencias ontológicas, a su vez, se subdividen en dos grandes grupos; a saber, la ontología propiamente dicha, y la teología natural, que versa sobre el ente que es plenamente ser, o sea, Dios.<sup>9</sup> Dentro de poco veremos con mayor detenimiento cómo concibe el filósofo tridentino a

---

8 Cf. Antonio Rosmini, *Sistema filosófico*, n. 163.

9 Es interesante la siguiente reflexión: “Pues Dios es, desde luego, a pesar de toda visión y de toda concepción del mundo y vida, el tema preferido del filosofar.”, Franz Rosenzweig, *El libro del sentido común sano y enfermo*, p. 72. Al menos desde Platón y Aristóteles, se puede corroborar esta tesis de Rosenzweig, y en Rosmini también podría suscribirse.



la ontología. Pero antes será necesario efectuar un recuento doctrinal sobre las ciencias llamadas metafísicas y las ciencias ontológicas a propósito del “Prefazione alle opere metafisiche” que se encuentra generalmente en las ediciones de la *Psicologia* de Rosmini. Se descubre de inmediato en este “Prefazione” que ahí el roveretano pareciera dividir las ciencias filosóficas en dos grandes grupos, y no en tres como lo hace en el *Sistema filosofico*. Pero que las divida en dos o tres no hace gran diferencia, si se tiene en cuenta el sentido preciso en que lo efectúa. Rosmini tiene claro el problema de que a veces la palabra “metafísica” se utiliza como equivalente a “filosofía”; otras veces se tienen como equivalentes “ontología” y “metafísica”; y otras más parecen distinguirse radicalmente la “ideología” y la “lógica” de la “metafísica”, aunque sin perder sus posibles vínculos. Y es que, incluso dando por bueno que la ideología y la metafísica sean distintas, lo que sucedería es que a esta última se le quitaría el peso del ser ideal, que quedaría reservada para aquélla.

Pero Rosmini elabora un apunte que es necesario citar y analizar, ya que parece encontrarse ahí la clave de lo que quiere sostener. Escribe:

*Si dee guardarsi bene dal credere, che quando noi definiamo la Metafisica “la dottrina filosofica dell’ente reale e completa”, ossia “la dottrina delle ragioni ultime dell’ente reale”, vogliamo forse intendere che la Metafisica abbia per oggetto la sola realtà; perocché la sola realtà precisa dall’idea non è oggetto di scienza né di cognizione, come abbiamo altrove mostrato, anzi ella non è ancora ente, ma in via ad essere ente (μη ὄν); né ella contiene ragione alcuna di sé in se medesima. Perocché la ragione delle cose è sempre un’idea; onde le cose reali diventano oggetto del sapere solo allora, che in relazione all’idea, per l’idea e nell’idea se apprendono o si considerano. La realtà nuda è solo percepita dal sentimento, e non può essere dall’intelligenza, non è dunque per sé oggetto al sapere.<sup>10</sup>*

---

10 Antonio Rosmini, “Prefazione alle opere metafisiche”, *Psicologia*, n. 11. Nuestra traducción: “Se debe observar bien que cuando definimos a la Metafísica como ‘la doctrina filosófica del ente real y completo’, o sea, ‘la doctrina de las razones últi-

Analicemos, pues, el texto: (i) en primer lugar, advierte que si la metafísica es definida como la doctrina de las razones últimas del ente real, no quiere decir que tenga por objeto sólo a la realidad. Y esto en razón de que (ii) la realidad sin la idea no es objeto de conocimiento (conocimiento genuinamente hablando, esto es, prescindiendo del conocimiento sensible bruto o “desnudo”); (iii) la realidad, sin la idea, tampoco contiene razón alguna de sí misma. Y aquí argumenta el roveretano que (iv) la razón de una cosa es siempre una idea, como prueba de (iii). Y es que la realidad únicamente puede concebirse como tal si está mediada por la idea, esto es, merced a la inteligencia. De lo contrario, y como prueba de su tesis, arguye que sólo quedaría (v) la realidad desnuda, la sensación bruta, que no da origen a ningún conocimiento genuino, o sea, intelectual (*sapere*), y mucho menos filosófico (de lo contrario, nos parece, los animales brutos harían ya metafísica); por tanto, la percepción de la realidad, la sensación de la realidad sin la mediación de la inteligencia, que trabaja con ideas, no engendra ni siquiera saber humano; mucho menos, por tanto, saber filosófico; menos, remotamente, metafísica.

Pero, entonces, ¿la metafísica no tiene por objeto a los entes reales? ¿Tiene por objeto exclusivamente a los entes ideales? Rosmini no tiene duda en su postura, de manera que respondería: “*La Metafisica non abbraccia mica i reali (che sono termini del sentimento), ma la dottrina filosofica de’ reali*”.<sup>11</sup> Una cosa sería que la metafísica trate de los entes reales como términos de la sensación o el sentimiento (tomadas en este

---

mas del ente real’, queremos tal vez entender que la Metafísica tenga por objeto la sola realidad, puesto que la sola realidad sin la idea no es objeto de ciencia ni de conocimiento, como hemos demostrado en otra parte, sino que más bien ella no es todavía ente, sino que está en vías de serlo (μη ὄν); ella no contiene razón alguna de sí en sí misma. Pues la razón de las cosas es siempre una idea, de donde se sigue que las cosas reales se vuelven objeto del saber sólo entonces, a saber, que en relación con la idea, por la idea y en la idea se aprehenden o se consideran. La realidad desnuda es percibida sólo por el sentimiento y no por la inteligencia; por tanto, no puede ser objeto del saber”.

11 Ibid., n. 12. “La Metafísica no abraza en absoluto a los [entes] reales (que son términos del sentimiento), sino que es la doctrina filosófica de los [entes] reales.”

caso como sinónimos, aunque la sensación estrictamente no sea sino un tipo de sentimiento), y otra que trate sobre las razones últimas de las cosas reales. Es una distancia abismal, aunque ello no quiera decir que sin relación alguna. Pero se trata, sin duda, de una distancia enorme. Sin embargo, esta distancia, este abismo, está comunicado por un puente, pues lo que se concibe idealmente está en comunicación con lo que se percibe realmente. Y esto afecta a la misma concepción de la filosofía, la cual es una sola (tiene unidad) y se enfoca desde el punto de vista de la universalidad. Así, unidad y universalidad máxima caracterizarían a la filosofía, máxime a la rosminiana.<sup>12</sup>

Ahora bien, no parece que Rosmini rechace que la ontología y la metafísica sean, en último análisis, la misma cosa. Y esto es así porque, más adelante en el “Prefazione”, el filósofo roveretano retoma la tripartición de la filosofía, sólo que en vez de hablar de ciencias ontológicas habla de ciencias metafísicas;<sup>13</sup> esto no exime que se sostenga o mantenga una cierta diferencia, y es que la denominación de ciencias ontológicas abraza, como hemos ya apuntado, a las ciencias deontológicas, que no son objeto de estudio propio de la metafísica, aunque estén irremediabilmente relacionadas. Y esto porque

*se la Metafisica è la dottrina filosofica dell'ente reale; ella non può abbracciare che il ramo delle scienze Ontologiche che trattano dell'ente reale quale egli è, non quello delle scienze Deontologiche (δέον, il conveniente, il necessario) che trattano dell'ente reale, quale dee essere. Quindi non senza buona ragione da alcuni si piglia la parola Metafisica siccome sinonimo di Ontologia.<sup>14</sup>*

12 Jacob Buganza, *Nomología y eudemonología*, cap. I; cf. Silvio Spiri, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, pp. 22-25; Markus Krienke, *Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, pp. 37-45.

13 Cf. Antonio Rosmini, “Prefazione alle opere metafisiche”, *Psicologia*, n. 20.

14 *Ibid.*, n. 18. “Si la Metafisica es la doctrina filosófica del ente real, no puede abrazar más que a las ciencias *Ontológicas*, que tratan del ente real tal como es, y no a las ciencias *Deontológicas* (δέον, lo conveniente, lo necesario), que tratan del ente real

Pero, en realidad, las ciencias metafísicas son un tanto más amplias que las ciencias estrictamente ontológicas, pues Rosmini implica dentro de las primeras a la psicología y a la cosmología, mientras que las segundas son estrictamente la ontología y la teología natural, como ya hemos señalado.

En consecuencia, a la metafísica también corresponde el estudio del alma (psicología), del mundo o universo o ente material desde el punto de vista de su ser (cosmología), de Dios (teología natural), y el estudio del ser en cuanto tal (ontología). De esta manera, se aclara qué es la metafísica y qué la ontología propiamente dichas. Así puede entenderse que diga en su carta a Pietro Corte, fechada en Stresa el 26 de noviembre de 1840: *“La metafísica potrebbe definirsi la scienza che investiga le ragioni ultime degli esseri reali, l’anima, il mondo, Dio”*.<sup>15</sup> Las ciencias deontológicas, por su parte, sí caerían en cierto modo fuera de la metafísica, obteniendo el vínculo que se establece con ellas a partir de su encuadre dentro de las ciencias ontológicas.

A la ontología, considerada de manera estricta, correspondería el estudio del ser en cuanto tal, y no sería muy distinta de una ontología general como comúnmente se le llama desde Wolff, aunque sin compartir su misma definición (que para el germano es la ciencia de los posibles).<sup>16</sup> Sobre la ontología general, apunta Rosmini en el “Prefazione”: *“Ella tratta dell’ente nel suo complesso e nel suo compimento. Ma intorno all’ente, pigliato in questa universalità, la mente umana può speculare in due guise cioè per via di astrazione, e per via di ragionamento ideale-negativo”*.<sup>17</sup> Hay que detenerse un momento sobre este apunte, que en rea-

---

tal como debe ser. Por tanto, no sin razón algunos toman la palabra Metafísica como sinónima de Ontología.”

15 Ídem, “Lettera a Pietro Corte a Torino”, *Epistolario completo*, t. VII, Let. 4134, p. 491. “La metafísica podría definirse como la ciencia que investiga las razones últimas de los seres reales, el alma, el mundo, Dios.”

16 Por “posible”, Wolff entiende lo que la tradición ha impuesto: lo que no contiene en sí nada contradictorio (*“daß möglich sey, was nichts widersprechendes in sich enthält”*), Christian Wolff, *Metafísica tedesca*, A6 § 12.

17 Antonio Rosmini, “Prefazione alle opere metafisiche”, n. 25. “Ella trata del ente en su complejidad y cumplimiento. Pero en torno al ente, tomado en esta universali-

lidad contiene tres ideas: (i) la ontología trata de la complejidad y el cumplimiento del ente, lo cual quiere decir, a la luz de los textos de la *Teosofia*, que el ser puede pensarse tanto en su posibilidad (como diría Wolff, por cierto) como en su subsistencia (lo cual ya no es estrictamente wolffiano), de manera que la ontología estudia tanto la posibilidad como subsistencia del ser;<sup>18</sup> (ii) la ontología especula sobre el ser desde la vía de la abstracción; y (iii) la ontología especula sobre el ser razonando ideal-negativamente. De ahí:

*Il ragionamento ideale-negativo la conduce [all'ontologia] all'essere supremo, all'assoluto, realissimo, e completissimo essere. Il ragionamento astratto all'opposto le fa trovare una teoria astratta dell'essere, applicabile ad ogni ente sia contingente, sia necessario; perocché quest'opera dell'astrazione mira a conseguire questo intento, di sapere le condizioni, le qualità, le doti comuni ad ogni ente, senza le quali niuna cosa può ricevere il nome ed il concetto di ente, ed ogni cosa tanto meno quel nome e quel concetto riceve, quanto più ha di esse difetto.*<sup>19</sup>

Como puede visualizarse, de forma evidente, la cercanía de la ontología con la teología natural es natural, como desde antaño se ha visto, pues a partir del razonamiento ideal-negativo se alcanza al Ser supremo, esto es, al Ser que posee en grado eminente justamente al acto de ser (*actus*

---

dad, la mente humana puede especular de dos maneras, a saber, por la vía de la abstracción y por la vía del razonamiento ideal-negativo.”

- 18 Ídem, *Teosofia*, t. I, n. 98. Unas interesantes reflexiones que versan sobre los proyectos wolffiano y rosminiano se encuentran en: Pier Paolo Ottonello, *Rosmini. L'ideale e il reale*, pp. 67-77.
- 19 Antonio Rosmini, “Prefazione alle opere metafisiche”, n. 25. “El razonamiento ideal-negativo la conduce [a la ontología] al ser supremo, al absoluto, realísimo y completísimo ser. El razonamiento abstracto, por el contrario, le permite encontrar una teoría abstracta del ser, aplicable a todo ente, sea contingente o sea necesario, dado que la obra de la abstracción se dirige a conseguir este intento, [a saber], conocer las condiciones, cualidades y aspectos comunes a todo ente, sin las cuales ninguna cosa podría recibir el nombre y concepto de ente, y no lo hace toda cosa que tiene algún defecto de ellas.”

*essendi*), de tal modo que su esencia se confunde con su ser.<sup>20</sup> Pero, por otra parte, y como respondiéndole a Heidegger sobre el olvido del ser, Rosmini muy claro distingue entre el ser y el ente, y aprecia que el primero es algo que se aplica o se da en el ente, mas no es el ente indistintamente, sino que se diferencia en realidad, como durante siglos ha sostenido la escuela tomista.<sup>21</sup> El razonamiento abstracto, entonces, otorga una concepción abstracta del ser, que se aplica a cualquier ente, pues todo ente es tal en cuanto tiene ser. No obstante, Rosmini sostiene que la ontología, como ciencia filosófica, se dirige hacia el estudio del Ser absoluto, de manera que la ontología sería una suerte de prefacio al tratado sobre Dios. Empero, y con todo, no deja de mantener su independencia en cuanto ciencia abstracta, ya que Dios, al igual que el hombre, es un ente real y no agotan la entidad ni uno ni otro; dicho con otro orden, la ontología, como teoría abstracta del ser, sigue manteniéndose independiente de la teología racional, aunque apunte irremediablemente a ella.

### 3. LA IDEOLOGÍA Y EL SER IDEAL

Con lo dicho será suficiente por el momento en torno a la ontología. En el siguiente capítulo tendremos oportunidad de adentrarnos en la concepción a la vez unitaria y trina del ser que Rosmini sostiene. Vayamos ahora a revisar, aunque sea también sucintamente, lo que entiende el tridentino por ideología, que es la gnoseología contemporánea.

Hemos comentado que la ideología y la lógica se encuadran en las ciencias de la intuición. ¿Qué se entiende, en el sistema rosminiano, por “intuición”? Si bien la intuición es un tema que seguirá apareciendo en lo sucesivo, en relación con el ser ideal en especial, puede decirse que

---

20 Sería suficiente con revisar: Aristóteles, *Metafísica*, XII. Para la última parte de esta afirmación, cf. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, pp. 1-5.

21 Cf. Jacob Buganza, “La ontología de Heidegger frente a la crítica tomista”, *Heidegger: la voz del nazismo y el final de la filosofía*.

básicamente Rosmini entiende por intuición “*L’atto (ricettivo) dell’anima, pel quale ella riceve la comunicazione dell’essere intelligibile, ossia ideale*”.<sup>22</sup> Se trata, como puede apreciarse, de un acto de la inteligencia (del alma inteligente), y no una percepción sensitiva, como daría la impresión de querer sostener Kant. No quiere decir esto que no pudiera haber intuición sensible, en cuanto la intuición es un conocimiento originario, directo e inmediato de un objeto o verdad, proporcionado al modo de conocer humano.<sup>23</sup> Ahora bien, de acuerdo con Rosmini, la intuición equivale a la “inteligencia” de Aristóteles, esto es, a la inteligencia de los indivisibles.<sup>24</sup> Y es que los indivisibles, bien se sabe, no son sino las esencias de las cosas que se ven en las ideas, de suerte que equivale a la *cognitio simplicis intelligentiae* de los escolásticos. En efecto, la intuición no sería, en consecuencia, más que el acto de la inteligencia por el cual concibe o entiende a la esencia. Esta continuidad de la tesis rosminiana sobre la intuición se corrobora en la *Teosofía*, donde dice: “*L’atto dello spirito umano, quando gli sono presenti le idee, dicesi intuizione*”. Y de inmediato agrega como corolario: “*L’intuizione dunque, essendo un atto del subietto, ha una esistenza subiettiva; le idee all’incontro, essendo le essenze in quanto sono per sé oggetto della mente, hanno un’esistenza obbiettiva*”.<sup>25</sup>

En resumen, la intuición es el acto subjetivo por el cual la inteligencia apprehende o concibe una esencia. Pero la esencia no es algo sub-

---

22 Antonio Rosmini, *Psicologia*, t. I, n. 53. “El acto (receptivo) del alma, por el cual recibe la comunicación del ser inteligible, o sea, ideal.”

23 Lorenzo Vicente Burgoa, “El problema acerca de la noción de intuición humana”, *Sapientia*, p. 56. De manera más extensa, cf. Lorenzo Vicente Burgoa, *Mitos y problemas de la intuición humana*, 236 p.

24 En efecto, los indivisibles son, para la filosofía de Aristóteles, y en seguimiento suyo para la filosofía de Santo Tomás de Aquino, el primer objeto que cae en el intelecto como un conocimiento suyo propio, que incluso cabría denominar infalible; cf. Jorge Morán, “Los indivisibles para Aristóteles en *De Anima* III, 8 y *Metaphysica* IX, 10”, *Tópicos*, pp. 125-145.

25 Antonio Rosmini, *Teosofía*, t. V, n. 101-102. “El acto del espíritu humano, cuando se le presentan las ideas, se llama *intuición*.” Y “La intuición, entonces, siendo un acto del sujeto, tiene una existencia subjetiva; las ideas, por el contrario, siendo las esencias en cuanto son por sí mismas objeto de la mente, tienen una existencia objetiva”.

jetivo, como sí lo es el acto, sino algo precisamente objetivo, algo que no es el sujeto, algo que recibe el sujeto mismo. En la misma *Teosofia*, un poco antes, asegura que “*non deve intendersi certamente, che l’atto di ricevere sia un non-atto, una cosa senz’azione, come in un senso traslato si dice che una cosa morta, per esempio un vaso, riceve in sé un’altra cosa morta, un liquore. Trattasi di vero atto da parte del principio ricevente, atto che nel caso nostro diciamo intuizione*”.<sup>26</sup> A través del acto de la intuición, la mente se pone en contacto con su término, esto es, con la esencia; aunque no deja de ser un acto subjetivo, no por ello deja de poseer un término o elemento objetivo, como hemos dicho.

Pero hay que recalcar, como se desprende de los textos citados, especialmente del correspondiente a la *Psicologia*, que el término del acto de la intuición es la esencia de la cosa que se contiene en la idea. Y es la idea un tipo o categoría del ser que sólo se aprehende mediante este acto que llamamos intuición. En consecuencia, las “ciencias de la intuición” tienen por objeto los entes ideales y no, como pudiera pensarse, a los entes reales en directo. De ahí que la gnoseología o ideología y la lógica traten primordialmente con entes ideales.

La ideología tiene por objetivo estudiar la naturaleza del conocimiento humano; la lógica, por su lado, busca la corrección en el razonar, esto es, el pensamiento sin error. No obstante, la gnoseología es superior a la lógica en tanto toda afirmación, objeto de esta última, requiere de la intuición. Rosmini echa mano de un ejemplo: cuando se afirma que hay un ente particular y real, es decir, que existe o subsiste un ente, no sería inteligible la afirmación si no se supiera qué cosa es “entidad”. De ahí que todo conocimiento por afirmación requiera de un conocimiento previo, que es justamente conocimiento por intuición, o sea, sin mediación. Una cosa es, entonces, el ente real y particular, y otra el ente en

---

26 *Ibid.*, t. IV, n. 1435. “No debe entenderse, ciertamente, que el *acto* de recibir sea un no-acto, una cosa sin acción, como en un sentido traslaticio se dice que una cosa sin vida, por ejemplo un vaso, recibe en sí otra cosa sin vida, un licor. Se trata de un acto que verdaderamente parte del principio que recibe, acto que en nuestro caso llamamos intuición.”



universal (aquello que es “entidad”, diríamos). Saber que un ente particular y real existe, es distinto a saber qué cosa es un ente, a lo cual Rosmini llama “la esencia del ente”. Por tanto, la intuición tiene por objeto en particular la esencia del ente.<sup>27</sup> De ahí que la ideología tenga por objeto justamente este acto que llamamos intuición.

Estas afirmaciones tienen amplias o largas raíces. No nos es posible penetrar hasta el fondo de ellas, pero sí es preciso señalar lo principal, que nos parece es lo siguiente: gracias a la intuición, la mente se constituye en cuanto tal. Sin la intuición no habría inteligencia; la intuición, en otros términos, es la que hace que haya inteligencia, particularmente inteligencia creada, aunque, es cierto, la teología exponga el conocimiento de Dios haciendo uso de la intuición, pues conoce todas las cosas y las posibles de manera inmediata. Por ello, la ideología puede verse como “*la scienza del lume intelletivo, col quale l’uomo rende intelligibili a se stesso i sensibili*”.<sup>28</sup> En verdad, tal parece que el acto propio de la inteligencia es la intuición, de suerte que a través de ella capta la esencia de la cosa conocida. Más que el razonamiento, que es el movimiento de la inteligencia humana en orden a la intelección, es la intuición de la esencia el acto propio de la inteligencia en cuanto tal, lo cual no contradice la tesis platónico-aristotélica que sostiene que lo característico del hombre es la *διάνοια* y no tanto la *νόησις*, aunque aquélla tienda a ésta y en ella se apoye, ya que la intuición siempre es fundante.

La tesis central de la gnoseología rosminiana es que aquello que se intuye antes de cualquier otra esencia es precisamente la esencia de la entidad, a la que ya mencionábamos.<sup>29</sup> Lo primero que cae en la mente, y aquello que la constituye en cuanto tal, es la idea de ser. Esta idea de ser,

---

27 Cf. ídem, *Sistema filosofico*, n. 15-18.

28 Ídem, *Logica*, n. 1. “La ciencia de la luz intelectual, con la cual el hombre vuelve inteligibles a los sensibles a sí mismo.”

29 Cf. Annalisa Ricco, “Senso, intelletto, ragione in Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, pp. 55 ss., cf. Giulio Goggi, “Rosmini e l’idealismo tedesco. Sull’intuito dell’essere”, *Saggi su Rosmini: Per la filosofia: filosofia e insegnamento*, pp. 11-31.

es decir, el ser en universal, es forma de la inteligencia. Ahora bien, en la *Teosofia*, Rosmini escribe que el ser intuitivo tiene tres caracteres, que son distintos, aunque no contrarios, sino derivados de ello, del ser concebido en abstracto y como objeto de la ontología fundamental. Estos tres caracteres son: que es ideal, que es una nada relativa y que es posibilidad infinita. En efecto, respecto a lo primero, es decir, que el ser intuitivo es ideal, entiende Rosmini que es un corolario de la indeterminación, debido a que ningún ente puede subsistir sin que esté determinado: “*Ora, non sussistere è una espressione equivalente a quest'altra, non avere realtà, essere idea*”.<sup>30</sup> En segundo lugar, el ser intuitivo es una nada relativa, o sea, no tiene realidad, pero no es “absolutamente nada”, sino que la idea es algo, aunque no es algo subsistente.<sup>31</sup> De hecho, “*L'essere ideale, l'idea, è un'entità verissima e nobilissima*”.<sup>32</sup> Y, en tercer lugar, el ente intuitivo es concebido como posibilidad, “*poiché, se si analizzino tutte le operazioni della mente, e poi si cancelli per entro ad esse il possibile, dovunque si trovi, o isolato o misto col reale, tutte quelle operazioni rimangono annullate, e così pure tutti gli oggetti, come accade d'una quantità composta di molti fattori, se uno di essi fa eguale a zero: non ci sarebbe più dunque conoscenza, e non più mente conoscitiva*”.<sup>33</sup> No se puede pensar al margen del ser; pero más allá del pensar, nada puede ser al margen del ser. Estos caracteres, sin embargo, no se aprecian de inmediato en la simple intuición del ser, sino que se revelan a través de la reflexión, de una reflexión genuinamente filosófica; empero, no hay que perder de vista, junto al roveretano, que “*tutti questi caratteri sono rilevati e distinti dalla*

---

30 Antonio Rosmini, *Teosofia*, t. III, n. 761, 1o. “Ahora bien, no subsistir es una expresión equivalente a esta otra: no tener realidad, o sea, ser idea.”

31 Cf. *ibíd.*, t. III, n. 761, 2o.

32 *Ídem*, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 557. “El ser *ideal*, la *idea*, es una entidad muy verdadera y noble.”

33 *Ídem*, *Teosofia*, t. III, n. 761, 3o. “Porque, si se analizan todas las operaciones de la mente, y luego se elimina de ellas lo posible, dondequiera que se encuentre, o solo o mezclado con lo real, todas aquellas operaciones se anulan, y así también todos los objetos, como sucede en una cantidad compuesta por muchos factores: si uno de ellos es igual a cero, no habría entonces más conocimiento, y tampoco una mente cognoscente.”

*sola riflessione; l'intuizione non distingue nulla. Pure essi esistono precedentemente; che se non esistessero, la riflessione sopravveniente non potrebbe poi trovarli, e distinguerli tra loro*".<sup>34</sup>

Esta tesis, expresada en la monumental *Teosofia*, está plasmada ya en la obra juvenil intitulada *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, donde el filósofo roveretano asienta que "*una prima intuizione dunque a noi naturale precede qualunque giudizio: e questa ci rende intelligenti, e forma la nostra facoltà di conoscere; l'oggetto di tale intuizione è l'essere ideale, l'idea*".<sup>35</sup> La intuición del ser ideal, de la idea, de la esencia del ente, es aquello que hace que la inteligencia sea, que haya propiamente mente. Y esta intuición es connatural a la mente, a la inteligencia misma. En verdad, no otra cosa puede significar el concepto que Rosmini utiliza en esa cita, y que aparece en sucesivos trabajos, a saber, el de "forma". Véase cómo dice que la intuición connatural "forma nuestra facultad de conocer". ¿Cómo entender este concepto en el seno del rosminianismo? Varios textos lo revelan, pero parece que el más claro se puede situar en el *Sistema filosofico*. Tenerlo presente permite no desvirtuar la tesis central de la gnoseología rosminiana. En efecto, en el *Sistema filosofico* el tridentino distingue dos sentidos derivados de uno principal para este término, que en este caso se utiliza como actuante, es decir, como algo que "forma", "informa", "constituye" a otra cosa. El pasaje es extenso, pero esencial en muchos sentidos:

*Ma questa parola forma abbisogna di essere chiarita, perché riceve diversi significati. La parola forma si prende a significare "ciò per cui un ente ha un atto suo proprio primitivo, che lo fa essere quello che è". Così l'essenza*

34 Ibid., t. III, n. 761. "Todos estos caracteres se revelan y son distintos de la sola reflexión; la *intuición* no distingue nada. Además, ellos existen precedentemente; si no existieran, la reflexión que le sigue no podría luego encontrarlos y distinguirlos entre sí."

35 Ídem, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 553. "Entonces, una primera intuición que es natural a nosotros precede a cualquier juicio: y ésta nos vuelve inteligentes, y forma nuestra facultad para conocer; el objeto de tal intuición es el ser *ideal*, la *idea*."

*dell'essere conoscibile per se stesso si dice forma dell'anima intelligente, perché ella è ciò che dà all'anima quell'atto pel quale ella è intelligente. Ma dopo di ciò è da osservarsi che due specie di forme si possono distinguere. Ciò che dà il suo atto primitivo ed essenziale ad un essere, quanto alla nozione della mente, è cosa diversa dall'atto stesso: ma talora ciò che dà l'atto essenziale ad un essere, è parte dell'atto stesso, o si confonde collo stesso atto, rimanendo diviso dall'atto solo mentalmente e per via di astrazione; altre volte è cosa diversa realmente dall'atto, e dall'essere che viene informato. Così la forma di una cosa tagliente, per esempio di un coltello, non è che lo stesso taglio o filo del coltello, e appartiene all'coltello, non è cosa da lui diversa. All'incontro la forma di un ferro rovente è il fuoco, cosa diversa dal ferro, e ogni qual volta due enti si mettono in comunicazione, l'uno diventa la forma dell'altro, in quanto agisce ed entra nella sfera di essere dell'altro. Ora in quale dei due sensi l'essere ideale dicesi forma dell'intelligenza? Convien anche qui osservare e meditare il fatto della cosa. Attentamente osservando troveremo che l'essere ideale è forma dello spirito intelligente solo nel secondo significato e non nel primo. E veramente, sebbene noi arriviamo ad intendere che non siamo esseri intelligenti se non in virtù dell'essenza dell'essere che ci sta presente, tuttavia è impossibile che crediamo, che l'essenza dell'essere sia noi stessi. Trattasi dunque di una forma diversa da noi. Ciò che mette nell'atto di intendere il nostro spirito è cosa grandemente da noi distinta, benché sia in noi (sia a noi presente). Ma non basta. Anche presa la parola forma in questo significato, ella non si applica all'essere ideale, se non in un modo tutto suo proprio, in un modo tutto diverso da quello, in cui due esseri reali che esercitano fra loro reciproche azioni, come il fuoco e il ferro, si possono dire l'un forma o materia dell'altro. È dunque ben da notarsi che il modo nel quale l'essenza dell'essere diviene forma del nostro spirito, non è punto nè poco simile a quello onde un essere reale diventa forma di un altro essere reale per via di azioni e reazioni. L'essenza dell'essere diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità; quindi dalla parte del nostro spirito non v'ha niuna*

*reazione. Questo non fa che ricevere: il lume, la notizia che riceve, è ciò che lo rende intelligente: l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, immodificabile, non si può confondere o mescolare con altro: così si rivela né si può rivelare altrimenti. Lo spirito che la intuisce e l'atto dell'intuizione rimane fuori di lei. Lo spirito intuendo lei, non intuisce se stesso. Quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di oggetto, che è quanto dire cosa contrapposta allo spirito intuente, al quale è riserbato il nome di soggetto. Dal che si vede che quando noi diciamo che l'essere ideale è forma dello spirito, usiamo la parola forma in un significato intieramente diverso ed opposto alle forme kantiane; perocché le forme di Kant sono tutte soggettive, e la nostra è una forma oggettiva, e anzi oggetto per essenza.<sup>36</sup>*

- 
- 36 Ídem, *Sistema filosófico*, n. 35. “Pero la palabra *forma* necesita aclararse porque recibe diversos significados. La palabra *forma* se toma para significar ‘aquello por lo cual un ente tiene un acto propio primitivo, que lo hace ser aquello que es’. De esta manera, la esencia del ser cognoscible por sí mismo, se dice *forma del alma inteligente* porque ella es la que da al alma ese acto por el cual esta es inteligente. Pero después de esto se observa que pueden distinguirse dos especies de forma. La que da su acto primitivo y esencial a un ser, en cuanto noción de la mente, es cosa diversa del acto mismo; pero a veces lo que da el acto esencial a un ser es parte del mismo ser, o se confunde con el mismo acto, dividiéndose sólo mentalmente y por el camino de la abstracción. En otras ocasiones, la forma es cosa diversa realmente del acto y del ser informado. Así pues, la forma de una cosa afilada, por ejemplo de un cuchillo, es el mismo corte o filo del cuchillo, y pertenece a él, no siendo cosa diversa de éste. Por otro lado, la forma de un acero incandescente es el fuego, cosa diversa del acero, y cada vez que dos entes se ponen en comunicación, el uno se vuelve la forma del otro, en cuanto actúa y entra en la esfera del ser del otro. Ahora bien, ¿en cuál de los dos sentidos se dice que el ser ideal es forma de la inteligencia? Aquí conviene meditar y observar el hecho. Si observamos atentamente, encontraremos que el ser ideal es forma del espíritu inteligente sólo en el segundo significado y no en el primero. Ciertamente, así llegamos a entender que somos seres inteligentes en virtud de la esencia del ser que nos está presente; sin embargo, es imposible que creamos que la esencia del ser sea nosotros mismos, o que ella forma parte de nosotros. Se trata, por lo tanto, de una *forma* diversa a nosotros. Lo que pone en acto de entender a nuestro espíritu es cosa muy distinta de nosotros, aunque es cierto que está en nosotros (sea de manera presente o no). Pero no es suficiente. Si tomamos la palabra *forma* según este significado, no se aplica al ser ideal, sino en un modo propio suyo, en un modo diverso a aquél en el que dos seres reales ejecutan acciones recíprocas entre ellos, como el fuego y el acero, en donde puede decirse que uno es la forma del otro. Por tanto, se nota claramente que el modo en el cual la esencia del ser deviene forma de nuestro espíritu es poco similar a aquélla donde un ser real se vuelve forma de otro ser real por la vía de las acciones y las reacciones. La *esencia del ser* se vuelve forma de nuestro espíritu únicamente con el hacernos conocer, con revelar su natural inteligibilidad; por tanto, de parte de nuestro espíritu no hay

La definición, que podría llamarse “esencial” de “forma”, no es otra que la que enuncia Rosmini al inicio del texto citado: aquello por lo cual un ente tiene un acto suyo propio primitivo, por el cual es lo que es. De hecho, es la manera en que la metafísica de Aristóteles, e incluso la de Platón, entiende por forma, a saber, aquello que actualiza a la esencia y la hace ser lo que es. Por ello el estagirita entiende a la  $\psi\upsilon\chi\eta$  como principio de vida, esto es, como forma de un cuerpo organizado en potencia.<sup>37</sup> Esto mismo se refleja en el texto de Rosmini, pero aplicado más precisamente a la inteligencia, de suerte que la forma es lo que hace que la inteligencia sea lo que es; y ahí mismo enuncia su tesis: es la esencia del ser cognoscible la forma de la inteligencia, la forma del alma inteligente. En otros términos, y en síntesis, la esencia del ser cognoscible es la forma de la inteligencia.

Pero la forma, aun con todo, puede entenderse en dos sentidos. El sentido original es el de dar a la cosa informada, con su acto primitivo y esencial, su ser. No obstante, o bien la cosa informada es distinta al acto con el cual se informa racionalmente hablando, es decir, se puede distinguir a partir de la razón, o bien es algo que se distingue realmente del acto y de la cosa que informa. He aquí, pues, los dos sentidos que puede adquirir el concepto de forma. En otros términos, o bien la forma es un acto que sólo se distingue del ser constituido con la razón, o bien son realmente distintos.

En relación con la forma como algo que no es distinto realmente de la cosa constituida, sino que sólo se distingue de manera racional, es el

---

ninguna reacción. Nuestro espíritu no hace más que recibir la luz; la noción que recibe es aquello que lo hace inteligente. La esencia del ser es simple, inalterable, inmodificable, no se puede confundir o mezclar con otra: así se revela, y no puede hacerlo de otra manera. El espíritu que la intuye y el acto de la intuición permanecen fuera de ella. El espíritu, intuyéndola, no se intuye a sí mismo. Por lo tanto, la esencia del ente toma el nombre de *objeto*, que significa lo contrapuesto al espíritu que la intuye, al cual se reserva el nombre de *sujeto*. De aquí se ve que, cuando decimos que el ser ideal es forma del espíritu, usamos la palabra *forma* en un significado enteramente diverso y opuesto a las formas kantianas, pues las formas de Kant son todas subjetivas y la nuestra es una forma objetiva, e incluso objeto por esencia.” Cf. Maria Adelaide Raschini, *La filosofía dell' Illuminismo*, p. 511 ss.

37 Cf. Jacob Buganza, *La evolución del concepto de alma en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino*.

caso del cuchillo y “lo cortante”. El cuchillo y lo cortante, aunque son cosas distintas, lo son sólo racionalmente y no realmente, pues lo cortante no se da sino en la cosa afilada, en este caso en el cuchillo del ejemplo. Por otro lado, en el caso del acero incandescente, la forma de este no es sino el fuego, y el fuego es algo realmente distinto del acero. En cuanto tal, el acero incandescente implica una forma que es realmente distinta de la cosa informada. El ser ideal, ¿en qué sentido es forma de la inteligencia? Rosmini, con toda claridad, señala que en el segundo, aunque muchos se inclinarían a aseverar que en el primero. Ciertamente, estos últimos se inclinan a suponer que los seres inteligentes somos la esencia del ser. En otras palabras, dirían que el hombre, que la inteligencia humana, es la esencia del ser. Pero el hombre no es la esencia del ser, como es evidente; en consecuencia, sólo queda que la esencia del ser sea algo distinto al ente inteligente.

Es innegable que la esencia del ser está en nosotros, pero no podemos ser nosotros mismos tal esencia. De ahí que sólo queda concebir al ser ideal como forma de la inteligencia en el segundo sentido, o sea, como algo distinto, como dos seres reales que “ejercitan entre sí acciones recíprocas”. Pero tampoco es estrictamente esto lo que sucede entre la esencia del ser respecto a la inteligencia, porque no hay propiamente ninguna reacción de la inteligencia en relación con lo que podría llamarse la acción del ser ideal. La esencia del ser se revela, se vuelve cognoscible a nuestra mente, y no más. La inteligencia sólo “recibe” la esencia del ser. La esencia del ser, al mostrarse a la inteligencia, es recibida por esta última, de suerte que se constituye justamente en inteligencia. El espíritu simplemente la intuye, mas no se confunde con ella. La inteligencia lo que hace es intuir, pero el acto de la intuición es el acto con el cual la esencia del ser informa a la inteligencia.

Esto último tiene gran importancia para la filosofía rosmminiana. La inteligencia, al intuir la idea de ser, y esto es crucial, no se intuye a sí misma, sino a algo distinto a sí que la constituye en lo que es, a saber, inteligencia. Por ello, la idea de ser es “objeto”, que es lo mismo que

decir “algo distinto” de la inteligencia; y decir que algo es objeto es, a su vez, lo mismo que decir “idea” (para diferenciar la intuición del ser con la sensación de un ente real y subsistente).<sup>38</sup> La inteligencia y la idea de ser son sujeto y objeto; ambos irreductibles entre sí, o sea, son realmente distintos. Por eso es que el ser ideal es forma de la inteligencia en el segundo sentido; si fuese en el primero de ellos, sería semejante a las formas kantianas, que lo último que tienen es carácter de objetividad, sino de lo contrario, esto es, de subjetividad. Por tanto, hay que sostener que la esencia del ser es forma del espíritu en el sentido de que son dos cosas distintas la inteligencia que intuye y el ser ideal intuido. Un pasaje particularmente significativo del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, donde critica a los filósofos alemanes (y modernos en general) por confundir el acto por el cual se conoce el objeto con el objeto mismo, apunta que aquellos “*cominciarono solo dall'atto dello spirito senz'accorgersi che a quest'atto dovea precedere l'oggetto, e che l'atto si conosceva solo per l'oggetto, e non viceversa l'oggetto per l'atto*”.<sup>39</sup> Y es que, como se lee en el pasaje citado del *Sistema filosofico*, en el caso de la intuición del ser ideal, éste ni se inmuta ni se altera ni se mezcla con otra cosa; lo que se altera es, como dice en la *Psicologia*, el sujeto, análogamente a lo que acaece con el oro y quien lo posee. De ahí que: “*In quanto adunque l'essere ideale è luce al soggetto intuente, intanto è sua forma; senza che lo stesso essere soffra alcun cangiamento o restringimento in se stesso*”.<sup>40</sup>

Como se aprecia, Rosmini echa mano de otro concepto filosófico, aunque metafórico y a veces poco exacto. Es la muy utilizada analogía de la “luz”. El ser ideal, desde el punto de vista de la inteligencia, es luz

---

38 Cf. Juan Francisco Franck, *From the Nature of the Mind to Personal Dignity*, p. 28. Más adelante seguiremos profundizando en esta tesis, como tendrá oportunidad de constatar el lector.

39 Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1383. “Comenzaron sólo por el acto del espíritu sin darse cuenta de que a este acto debía preceder el objeto, y que el acto se conocía sólo por el objeto, y no viceversa, o sea, el objeto por el acto.”

40 Ídem, *Psicologia*, n. 239. “Por tanto, el ser ideal es luz para el sujeto que intuye, en tanto es su forma, sin que el mismo ser sufra algún cambio o restricción en sí mismo.”



del espíritu. Si se quitara esta luz, no quedarían sino tinieblas para él (pero no para la luz en sí misma).<sup>41</sup> De ahí que esta luz, que posee la inteligencia, se haya concebido comúnmente como “luz de la inteligencia” o “luz de la razón”, o incluso como “luz del espíritu” (es muy conocida la expresión *lumen intelligentiae*). Por eso es que, recordando la doctrina de los Padres de la Iglesia, Rosmini escribe que, de acuerdo con ellos “*lo spirito intelligente è fornito d’un lume incircoscritto (cioè senza forma peculiare e ristrettiva), o, che è il medesimo, fornito di una forma 1° universale, indeterminata, immateriale, infinita, i quali vocaboli vengono a dire presso a poco il medesimo; 2° e necessaria, e quindi immutabile, e per sé sempiterna*”.<sup>42</sup> No es nuestro interés entrar a analizar estos caracteres que Rosmini atribuye a la idea de ser, y en cierto modo a toda idea (aunque toda otra idea que no sea la de ser está ya limitada, o sea, posee menor intensidad), sino hasta el capítulo siguiente. Simplemente era nuestra intención dejar apuntado, para dar cuenta de la continuidad del pensamiento rosmिनiano, esta tesis que será revisitada al tratar la ontología unitaria y trinitaria del roveretano.

#### 4. ESBOZO DE LA ÉTICA ROSMINIANA

Buscaremos ahora dar cuenta de lo que Rosmini entiende por ética, para visualizar, al final de este capítulo, cómo es que en el hombre se hallan vinculadas la ontología, la ideología y la ética, como hemos venido mencionando. En relación, pues, con esta última, retomemos, como hemos hecho varias veces durante el capítulo presente, el *Sistema filosofico*. Ahí, nuestro autor sitúa a la ética dentro de las “ciencias del razonamiento”; luego, la coloca dentro de las “ciencias deontológicas”, y dentro de ellas la pone dentro de la “deontología especial”, que a su vez

41 Cf. ídem, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, n. 557.

42 Ibid., n. 1107. “El espíritu inteligente está dotado de una luz *incircunscrita* (o sea, sin forma peculiar o restrictiva) o, lo que es lo mismo, está dotado de una forma 1° *universal*, indeterminada, inmaterial, infinita; estos vocablos vienen a decir casi lo mismo; 2° y *necesaria*, y por tanto inmutable, y por sí sempiterna.”

contiene la “deontología especial sobre el hombre”, diríamos nosotros. Es aquí donde Rosmini asienta, en el apartado que nos interesa, que

... *l'uomo dee essere buono e non cattivo: la bontà dell'uomo consiste nella bontà della sua volontà; poiché egli è evidente, che colui che ha una volontà pienamente buona, è uomo buono. Ora la bontà dell'uomo, e non delle cose sue, dicesi bontà morale, e quella qualità della volontà umana, per la quale l'uomo è buono, dicesi bene morale, ovvero bene onesto; e di questo bene tratta l'Etica. L'Etica dunque è la scienza che tratta del bene onesto.*<sup>43</sup>

En pocas líneas, de manera contundente y breve, Rosmini dice en qué consiste la ética y cómo es que ella se relaciona con la voluntad, la cual es la potencia susceptible de ser buena o mala moralmente en el hombre. Enseguida retomaremos el tema de la “voluntad”, pero antes digamos algo sobre el bien honesto o bien moral que menciona nuestro autor. Presuponiendo que el bien es aquello que se “apetece”, y que, por tanto, se requiere siempre de una “*facoltà di appetire*”, como se demuestra en los *Principi della scienza morale*,<sup>44</sup> el bien honesto no es sino una disposición de la voluntad que se ajusta o no a la exigencia de los entes.<sup>45</sup>

Vemos, así, que el bien honesto o moral no está sino siempre en correspondencia; esto es, implica una suerte de vínculo entre la voluntad y la exigencia moral, pues si no hubiera exigencia, que engendra al concepto de “norma”, no habría algo a lo cual ajustarse. Advertimos también, y como consecuencia, que no puede haber moralidad, y mucho

---

43 Ídem, *Sistema filosofico*, n. 215. Cf. Jacob Buganza, “La Ética de Antonio Rosmini a partir del *Sistema filosofico*”. La traducción del texto: “El hombre debe ser bueno y no malo: la bondad del hombre consiste en la bondad de su voluntad, pues es evidente que aquel que tiene una buena voluntad plena es un hombre bueno. Ahora bien, la bondad del hombre, y no la de sus cosas, se llama *bondad moral*, y es esta la cualidad de la voluntad humana por la cual el hombre es bueno, cuyo *bien* se llama *moral*, o *bien honesto*; y de este bien trata la Ética. Por tanto, la Ética es la ciencia que trata sobre el *bien honesto*”.

44 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. II, a. 1, n. 22. Al igual que como lo hace, por ejemplo, Aristóteles al inicio de la *Ética nicomáquea*.

45 Cf. ídem, *Compendio di etica...*, n. 140.

menos ética, con toda propiedad, ahí donde falte una potencia como lo es la voluntad; y como la voluntad es una potencia inteligente, es decir, es la misma inteligencia en cuanto apetece (o sea, en cuanto facultad para apetecer), se sigue que el bien moral es un bien propio del ente inteligente y no de cualquier otro tipo de entidades. Aunque en los otros entes haya bienes, no hay forzosamente “bien moral”. No parece que los textos del roveretano estén en otro tono, pues la voluntad, de acuerdo con nuestro autor, se define así: “*La volontà è la facoltà di tendere in un oggetto conosciuto*”.<sup>46</sup> Por tanto, y desde el punto de vista de la ética, el bien moral siempre está en relación con la voluntad, y viceversa, pues hemos dicho, como suscribimos líneas atrás, que la inteligencia es la facultad para conocer objetivamente, que es el conocimiento genuinamente hablando (conocer significa aprehender algo en sí mismo y no sólo bajo mi propia perspectiva).

Tendremos que dejar de lado los temas de estudio propios de la ética, a los que dedicaremos del capítulo III en adelante, para adentrarnos en este momento a describir qué hace esta rama de la filosofía y cómo lo hace. Habíamos dicho que la ética se encuentra dentro de la deontología general. Esta última tiene nuevamente una ramificación tripartita, de manera que una parte estudia al arquetipo, otra a las acciones con las cuales se alcanza el arquetipo, y hay otra que estudia los medios a través de los cuales se estimulan tales acciones. En el caso del hombre, la ética estudia justo las acciones con las cuales se alcanza el arquetipo humano, es decir, al hombre bueno moralmente.

Ahora bien, la ética tiene, para Rosmini, tres objetos primordiales de estudio: (i) analiza el concepto de bien honesto o moral, haciendo primero un análisis de sus elementos, y luego elabora una definición científica de este bien, en lo que vendría a ser una síntesis; (ii) estudia con qué modos, actos voluntarios y hábitos obtiene el hombre dicho bien, y con

---

46 Ídem, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 501. “La voluntad es la facultad para tender a un objeto conocido.”

cuáles lo pierde; y (iii) estudia qué tan excelente y precioso es dicho bien. Siendo así, la ética se divide en ética general, que estudia (i); en ética especial, que estudia (ii); y en eudemonología de la ética, que estudia (iii).<sup>47</sup>

Pues bien, nos parece que con lo dicho se aprecia en qué sentido la ontología, la ideología y la ética están vinculadas en el hombre. Y es que el hombre es un ente real; por tanto, cabe dentro de las consideraciones de la ontología. Al igual, el hombre conoce genuinamente; por tanto, la ideología también lo estudia. Asimismo, al poseer voluntad, es un ente susceptible de moralidad; por tanto, la ética medita también sobre él. En lo que sigue brindaremos, en la medida de lo posible, las líneas generales de la antropología filosófica rosminiana, que se encuentra vinculada en mucho al servicio de la ciencia moral.

## 5. ESBOZO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ROSMINIANA

Lo que hemos dicho ya sobre las distintas ramas de la filosofía nos ayuda a entender su antropología filosófica. Y esto puede verse en la definición que Rosmini nos brinda de “hombre”. Dice el *roveretano*: “*L’uomo è un soggetto animale, intellettivo, e volitivo*”.<sup>48</sup> Veamos lo que se encierra en esta definición. En primer lugar, asegura nuestro autor que el hombre es un sujeto, esto es, posee un principio sentiente, porque sujeto no es otra cosa que “*il principio del sentire*”.<sup>49</sup> Sujeto, propiamente hablando, es aquel ente dotado de sentimiento, esto es, que posee el principio de sentir como algo suyo propio, de manera que, como se lee en la *Antropologia in servizio della scienza morale*, un sujeto es “*un essere sensitivo in quanto contiene in sé un principio attivo supremo*”.<sup>50</sup> Es un principio activo porque todo ente sentiente, en sí mismo, es una

47 Cf. ídem, *Sistema filosofico*, n. 216.

48 Ídem, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 22. “El hombre es un sujeto animal, intelectivo y volitivo.”

49 Ídem, *Psicologia*, n. 154. “El principio del sentir.”

50 Ídem, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 779. “Un ser sensitivo en cuanto contiene en sí un principio activo supremo.”

actual existencia, o sea, es un ente en cuanto está ejerciendo el ser sensitivo, aunque fuese este un ente meramente sentiente y no dotado de inteligencia, como sucedería, por ejemplo, con los sujetos meramente animales. El hombre, como puede verse en la definición de Rosmini, es también un sujeto animal, ya que es un ente materialmente sensitivo e instintivo, y posee una organización y movimientos orgánicos.<sup>51</sup> El hombre, en este sentido, es un sujeto sentiente, en cuanto posee el principio para sentir, de suerte que lo sentido no es otra cosa que una modificación del principio sentiente. De aquí surge lo que en la antropología rosminiana se denomina “sentimiento fundamental”.<sup>52</sup>

El sentimiento fundamental es uno de los conceptos filosóficos más complejos que se hallan en la filosofía de Rosmini. No nos podremos detener a analizar pormenorizadamente su tesis, pero sí destacaremos lo que nos parece esencial. Tal parece que el núcleo de la propuesta se encuentra en lo siguiente: “*In ogni sensazione corporea noi percepiamo in novo modo il nostro organo sensitivo*”.<sup>53</sup> Hay que leer la frase con detenimiento: se refiere Rosmini en este caso a la “sensación corpórea” exclusivamente, pues puede haber también sensación intelectual y moral, que no es el caso que nos incumbe en este momento,<sup>54</sup> aunque abordaremos el sentimiento intelectual en breve. En el pasaje, Rosmini se refiere, entonces, a la excitación o el movimiento del cuerpo, de los órganos corporales, como explicita él mismo: en toda sensación corpórea percibimos nuestro órgano sensitivo con nuevos bríos. Más adelante

---

51 Cf. *ibíd.*, n. 45.

52 La doctrina ha sido ampliamente estudiada por: Filippo Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Y también por: Georg Schwaiger, *Die lehre vom sentimento fondamentale bei Rosmini nach ihrer anlage*; cf. Giancarlo Grandis, “Pulsioni, intelligenza e libertà”, *Le ali del pensiero: Rosmini e oltre*, pp. 197-203. Su importancia es estudiada, recientemente, por: William Darós, “Importancia del cuerpo y del sentimiento en la filosofía de A. Rosmini”, *Pensamiento*, pp. 145-163, y por Giuseppe Bonvegna, “Rosmini naturalista?...”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, pp. 235 ss.

53 Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 725. “En toda sensación corpórea percibimos de un modo nuevo nuestro órgano sensitivo.”

54 Cf. *idem*, *Psicologia*, n. 1774.

agrega: “Oltracciò, ad ogni modificazione che soffre il nostro organo sensitivo, surge in noi una percezione di qualche agente diverso da noi”.<sup>55</sup> Y de inmediato surge la tesis que sostiene el rosminianismo: “La percezione particolare che noi abbiamo del nostro stesso organo percipiente, è la modificazione del sentimento fondamentale”.<sup>56</sup>

En efecto, cuando el sentido es afectado por el sensible, el primero es modificado o excitado por el segundo. Pero para poder ser modificado o excitado es forzoso que se posea previamente el principio para ser justamente modificado o excitado; de lo contrario, no sería posible recibir la modificación o excitación. El principio para ser modificado o excitado es lo que Rosmini denomina “sentimiento fundamental”. Tal parece que en esta tesitura debe leerse el siguiente pasaje: “*Il sentimento fondamentale fu detto essere una percezione costante delle parti sensitive del nostro corpo nel loro stato naturale e primo*”.<sup>57</sup> Nótese cómo es que el sentimiento fundamental tiene carácter de principio de la sensación, pero en cierto modo tenemos una sensación de nuestro propio cuerpo en sí mismo, que hace posible las modificaciones subsiguientes encauzadas por los sensibles, de suerte que asienta, en ese mismo párrafo, que “*il sentimento fondamentale modificato è la percezione di qualche parte del nostro corpo modificata, mutata violentamente da quel suo primo stato equabile e naturale*”.<sup>58</sup>

En consecuencia, poseemos un sentimiento de nuestro propio cuerpo, que es el llamado “sentimiento fundamental-corpóreo”, el cual es modificado por los agentes externos en modos diversos, y que se

---

55 Ídem, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 725. “Además de ello, a toda modificación que sufre nuestro órgano sensitivo, surge en nosotros una percepción de algún agente diverso a nosotros.”

56 *Ibidem*. “La percepción particular que tenemos de nuestro mismo órgano percipiente es la modificación del sentimiento fundamental.”

57 *Ibidem*. “Se dijo que el sentimiento fundamental es una percepción constante de las partes sensitivas de nuestro cuerpo en su estado natural y primigenio.”

58 *Ibidem*. “El sentimiento fundamental modificado es la percepción de alguna parte de nuestro cuerpo modificado, modificada violentamente de su estadio primigenio y natural.”

agruparía bajo el rótulo del “sentimiento fundamental-corpóreo modificado”.

En el caso animal, incluso eliminadas las sensaciones externas y parciales del sujeto animal, quedaría, mientras haya vida, el sentimiento fundamental-corpóreo o “*sentimento del vivere*”. Es un sentimiento, en palabras del roveretano, “*uniforme e semplicissimo*”, pues no hay ni colores ni figuras ni olores en él. Pero no hay aquí nada ingenuo, ya que nuestro autor es plenamente consciente de que, aunque no podamos sentir de inmediato el sentimiento fundamental corpóreo, este es condición de posibilidad para las sensaciones, de suerte que filosóficamente nos hace caer en la cuenta de que hay dos principios activos en el conocimiento sensible, a saber, justamente lo que es sensible y el sentido, que está en términos aristotélicos en potencia para recibir al sensible.<sup>59</sup> Para engarzar el sentimiento fundamental-corpóreo con el sentimiento fundamental-intelectivo, leamos el siguiente pasaje de Umberto Muratore, que explica atinadamente la psicología rosminiana: “El alma se halla naturalmente vinculada al propio cuerpo, y de este vínculo nace un sentimiento uniforme, indistinto, sin figura ni confines definidos; es el sentimiento subjetivo gracias al cual el animal se siente a sí mismo y que, cuando en el hombre alcanza el nivel de la conciencia, se expresa con el término *yo*”.<sup>60</sup>

Retengamos estas líneas de Muratore, teniendo presente que el hombre no se reduce meramente a ser un animal. El hombre es tam-

---

59 Téngase presente también lo que Evain escribe sobre el sentimiento fundamental corpóreo y el cuerpo, justamente: “La philosophie du corps occupe une place très importante dans l’Antropologie du Rosmini. C’est là une préoccupation nouvelle dans la philosophie classique et plutôt rare dans la tradition chrétienne. On peut avancer que Rosmini est –dans la période moderne– le premier, après Descartes, à reprendre l’examen de la signification métaphysique de l’animalité humaine”, François Evain, “Signification métaphysique du corps dans l’Antropologie d’A. Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, pp. 220-228. Cf. Pier Paolo Ottonello, *Saggi rosminiani*, pp. 65-72. Desde una perspectiva más amplia, puede consultarse: Robert Spaemann, *Cos’è il naturale. Natura, persona, agire morale*.

60 Umberto Muratore, *Antonio Rosmini: vida y pensamiento*, p. 224.

bién un sujeto intelectual, pues intuye la idea de ser.<sup>61</sup> A diferencia de los otros animales, el hombre intuye la idea de ser, y en ello radica su originalidad en relación con ellos, pues el hombre, además del sentimiento fundamental-corpóreo, posee un sentimiento fundamental-intelectivo debido justamente a dicha intuición. Ambos sentimientos se encuentran o se dan en un mismo sujeto, que es el que llamamos *hombre*, unidad que se expresa en el *yo*.<sup>62</sup> Spiri apuntala esta misma tesis al escribir que “la animalidad constituye con el intelecto la unidad del hombre, ya que el sentido agrega a la visión innata del ser muchas determinaciones”.<sup>63</sup>

El sujeto humano, entonces, es un principio que al mismo tiempo agrupa al principio de la animalidad y al principio de la inteligencia.<sup>64</sup> Pero el hombre es una unidad, como vemos explica Spiri, aunque posea varias partes. Y lo que agrupa esta unidad es lo que llamamos precisamente *yo*. De hecho, para conocer la existencia del alma inteligente, y comprender su naturaleza, es preciso centrar la reflexión en el *yo*.<sup>65</sup> El alma, que es el concepto del cual echa mano Rosmini, es lo que permite sostener la unidad, pues, como sostiene la tradición clásica expuesta en los términos de Santo Tomás, el alma es una, y esta es tanto animal como intelectual, en virtud de que lo menos se halla contenido en lo más. En consecuencia, hay un solo *yo* que siente y que entiende,<sup>66</sup> y este *yo* se siente fundamentalmente y constituye, por ello, el sentimiento fundamental. El *yo* es la expresión de tal unidad, unidad que aglutina diversidad de actos, los cuales se reducen, en el rosminianismo, como hemos ya delineado, a dos: entender y sentir. Sin embargo, aun con todo, es preciso también tener presente que una cosa es el sentimiento del *yo* y otra el conocimiento intelectual del *yo*, pues el primero consiste

---

61 Cf. Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 767.

62 Cf. *ibid.*, n. 138.

63 Silvio Spiri, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, p. 91.

64 Cf. Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 767.

65 Umberto Muratore, *ob. cit.*, p. 224.

66 *Ibid.*, p. 225.



en el sentimiento fundamental de la propia existencia, que no es todavía conocimiento alguno, y el segundo supone la presencia del sentimiento del *yo* y, además, la idea de ser, ya que ésta nos permite percatarnos de *ser* y que no somos los otros seres.<sup>67</sup>

Cabe ahondar todavía un poco más en el sentimiento fundamental-intelectual, que podríamos sintetizar como sentimiento espiritual. Ciertamente, en un pasaje muy sugerente de la *Psicologia*, nuestro autor sostiene que quienes están convencidos de que sólo podemos sentir nuestro cuerpo, están envueltos en un prejuicio:

*Ma questo, come divevamo, è un pregiudizio: si prende la specie pel genere: si conosce facilmente il sentimento corporeo, indi si conchiude arbitrariamente che ogni sentimento debba esser corporeo; dal particolare si va a precipizio nel generale. All' incontro, egli è manifesto a un diligente osservatore della natura che vi hanno de' sentimenti al tutto diversi da quelli che a noi produce il corpo nostro od i corpi stranieri. D'altra parte niuno può dimostrare assurdo, che v'abbiano sentimenti spirituali, tali cioè che non terminino in alcuna estensione, né in alcuna materia.*<sup>68</sup>

---

67 Con toda pulcritud lo explica Franck en el contexto de la discusión con el *cogito* cartesiano: “La respuesta rosminiana al *cogito* cartesiano es por lo tanto fácil de deducir. El conocimiento intelectual del *yo* supone la presencia del sentimiento del *yo*, por una parte, y de la idea de ser, por otra. En efecto, el *yo* es conocido como algo que es, distinto de las otras cosas que no son *yo*. Idea y sentimiento son dos elementos de naturaleza diferente. La conciencia es un acto reflejo y sólo después de volver sobre sí mismo el hombre puede decir *yo*. Por ello, no puede ser una realidad originaria ni mucho menos el *primum cognitum*. Lo primero conocido es siempre el ser. Podrá ser innato el sentimiento de uno mismo, pero no la idea de *yo*, es decir, el conocimiento de sí mismo, ni siquiera el de la propia existencia”, Juan Francisco Franck, “El problema del innatismo en Rosmini (II)”, *Sapientia*, pp. 60-61.

68 Antonio Rosmini, *Psicologia*, n. 131. “Pero este, como dijimos, es un prejuicio. Se toma la especie por el género. Fácilmente se conoce el sentimiento corpóreo, y de ahí se concluye arbitrariamente que todo sentimiento tiene que ser corpóreo; de lo particular se va al precipicio en lo general. Por el contrario, es manifiesto para un observador diligente de la naturaleza que hay sentimientos del todo diversos de aquellos que nos produce nuestro cuerpo u otros cuerpos diversos al nuestro. Por otra parte, ninguno puede demostrar que es absurdo que haya sentimientos espirituales, como aquellos que no terminan en alguna extensión, ni en alguna materia.”

¿Cuáles serían, por ejemplo, tales sentimientos que no tienen un correlato extenso? Hay que meditar, como dijimos, sobre el *yo*, en cuanto “*il sentimento che esprime questo vocabolo è al tutto alieno da ogni fantasma corporeo, non rappresenta estensione, né forma, né colore, né altra proprietà di corpo qualsiasi*”.<sup>69</sup> Por tanto, para Rosmini, el monosílabo *yo* expresa la substancia del alma, la cual es incorpórea, inmaterial; es cierto que muchas veces se le agregan, con la imaginación, actos o términos de sus actos, pero no son el alma misma, sino justo actividades que provienen de ella. Así, una cosa son las actividades y términos del alma, y otra el alma misma, pues su ser no se agota en su actuar. De ahí que concluya Rosmini que si hay algo que no tiene propiedades corporales, a eso se le llama espiritual, esto es, *spirito*; el alma humana no tiene tales propiedades corporales, que son términos de los actos del alma; por tanto, el alma humana es espiritual.<sup>70</sup>

Esta tesis se deriva precisamente de los actos mismos y de los términos de los actos del alma o del *yo*, que es expresión de aquélla. Por ejemplo, se da cuando el hombre razona sobre el raciocinio, lo cual equivale a afirmar que el hombre es capaz de volver sobre su propia operación, a lo cual llamamos *reflexión*. Pero la reflexión es un volver sobre sí mismo, y la materia no puede volver sobre sí misma, sino sólo lo que es inmaterial; luego, en el hombre hay algo espiritual. Esto no quiere decir que en el hombre haya un desapego tal a la materia, que vuelva independiente al alma en relación con el cuerpo. Nada más falso, y la tradición, por ejemplo el tomismo, lo ha negado.<sup>71</sup> Rosmini tiene clara consciencia de esto, pues asegura que el *sentimiento* es el rudimento de

---

69 Ibid., n. 132. “El sentimiento que expresa este vocablo es del todo distinto de cualquier fantasma corpóreo; no representa extensión ni forma ni color ni alguna otra propiedad corporal cualquiera que esta sea.”

70 Cf. *ibíd.*, n. 133.

71 Mas el tomismo afirma que “se siamo solo esseri naturalistici, non si speiga perché troviamo in noi l’idea di infinito, né il motivo per cui l’uomo cerca di trascendere costantemente se stesso. Di ciò non dicono solo Pascal o Tommaso, ma pure Nietzsche, Marx, Sartre e molti altri”. Vittorio Possenti, “Anima, mente, corpo e immortalità. La sfida del naturalismo”, *Sapientia*, pp.108-109.

todo discurso; por tanto, las operaciones intelectivas están acompañadas de cierta sensibilidad.<sup>72</sup> Es una reelaboración de la tesis clásica del regreso a los *phantasmata*, en efecto, pero en realidad se distinguen los dos aspectos (y no sólo lógicamente, hay que decirlo).

Sin embargo, Rosmini va todavía más allá: incluso la intuición del ser en universal provee una cierta sensación. Si el alma fuese despojada del cuerpo, aquélla seguiría manteniendo la intuición del ser y, por tanto, un sentimiento propio. ¿Cómo puede darse esto? ¿Cómo embona esta tesis con lo anteriormente dicho? Teniendo presente que no se trata de un sentimiento corpóreo, sino de uno espiritual. Y es que el acto de la intuición no se extiende fuera del objeto de la intuición en cuestión, a saber, no se extiende fuera del ser mismo. Esta intuición está esencialmente vinculada a tal objeto; sin él, la intuición caería en el vacío. Por tanto, *“la sensibilità propria di quest’atto intuitivo è conseguente all’oggetto per esso intuito; né senza la intuizione dell’oggetto, quell’atto sarebbe sensibile, perché al tutto non sarebbe. La sensibilità dunque dell’intuizione primitiva viene dall’oggetto riferito al principio soggettivo senziente”*.<sup>73</sup> El alma o la mente también siente, pues intuye un objeto que no es ella misma (u objetos, como mayor propiedad), dado que todo sentimiento tiene esencialmente un principio y un término: en este caso, entre el principio inteligente y el término inteligible, pues *“l’essere si manifesta al soggetto, e in questa manifestazione sta la sua propria maniera di attività”*.<sup>74</sup> Pero, como bien apunta enseguida nuestro autor: *“L’essere che si manifesta non agisce al modo delle sostanze reali; egli agisce col puro manifestarsi, senza soffrire egli stesso, manifestandosi, alterazione o modificazione di sorte: questa maniera di agire, che nulla*

72 Cf. Antonio Rosmini, *Psicologia*, n. 137.

73 *Ibíd.*, n. 138. “La sensibilidad propia de este acto intuitivo es conforme con el objeto intuido por él; sin la intuición del objeto, el acto sería sensible, porque no sería del todo. La sensibilidad, por tanto, de la intuición primitiva viene del objeto referido al principio subjetivo sentiente.”

74 *Ídem*, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 522. “El ser se manifiesta al sujeto, y en esta manifestación está el modo de su propia actividad.”

*ha di comune con quella delle sostanze reali, viene da noi detta intelligibilità dell'essere*".<sup>75</sup> El principio inteligente, al intuir, al unirse a la idea de ser, se une al término inteligible, a la inteligibilidad misma, que lo constituye en lo que es, a saber, en mente, en inteligencia.

Pero el hombre es también voluntad, pináculo, por decirlo de alguna manera, de su ser. Por eso Rosmini no duda en agregar que el hombre es un "sujeto volitivo" dentro de su definición. En efecto, además de ser un sujeto sentiente, tanto sensitiva como intelectivamente, el hombre es un sujeto *volente*. Es un sujeto que, ante lo que conoce, es capaz de apetecerlo y no necesaria sino libremente. Y, así, como conoce al ser ideal en toda su infinitud, es capaz, al menos potencialmente, de apetecer también al ser en toda su infinitud libremente. Como tendremos oportunidad de revisar, para que el hombre sea moral, es decir, para que consiga el bien moral o bien honesto, es preciso que el hombre quiera, apetezca o ame al ser en su orden, el cual veremos enmarcado en su infinitud misma.

La voluntad es pináculo del hombre porque es una potencia activa por la cual el hombre no obra por estímulo (lo que Kant llama también *stimulus* o *arbitrium brutum* o *sinnlichen Artrib* o *tierische Willkür* en la *Metafísica de las costumbres*),<sup>76</sup> sino respecto a los objetos que capta mentalmente, es decir, obra con conocimiento, esto es, de acuerdo con las razones que contempla, pues razón es también un conocimiento o noción, en cuanto es parte de un razonamiento (razonamiento moral, diríamos). Y la voluntad, aunque actúa naturalmente o por inclinación, puede hacerlo también libremente, o sea, a través de la reflexión. Y esta reflexión vuelve sobre el conocimiento que se le presenta mediante la facultad cognoscitiva, de manera que, libre y por tanto moralmente, es capaz de seguirlo o no. La voluntad es, en consecuen-

---

75 Ibidem. "El ser que se manifiesta no actúa al modo de las sustancias reales; actúa con el puro manifestarse, sin sufrir él mismo, manifestándose, alteración o modificación, de suerte que esta manera de actuar, que nada en común tiene con la de las sustancias reales, la llamamos *inteligibilidad del ser*."

76 Cf. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AB 6, 7, p. 318.

cia, la facultad para apetecer o querer libremente, y por ello se dice que es pináculo del hombre.

En efecto, la voluntad inteligente es la parte más noble de la naturaleza humana, pues mientras las inclinaciones subjetivas son en cierto modo impulsos o tendencias sobre las cuales no se decide si tenerlas o no, la inclinación objetiva que el acto de la voluntad representa es una dimensión infinita e indeterminada del hombre. Pero el hombre es realmente libre cuando quiere lo que le presenta el entendimiento, de manera que el hombre realmente libre es un hombre virtuoso. Empero, como bien explica Spiri, para Rosmini la libertad en la vida presente está mezclada siempre de cierta servidumbre, por ejemplo, de las pasiones. Pero en ello radica el mérito de la voluntad, o sea, en la capacidad que posee para determinarse a sí misma en relación con los objetos, sean estos “razones” o “impulsos”, esto es, en relación con las “ideas” o en relación con verdaderas “causas eficientes” que excitan a la voluntad. La voluntad, por ello, es libre, o al menos algunos actos suyos, pues la voluntad obra libremente cuando, estando ante dos bienes opuestos, prefiere uno y posterga al otro; elige uno y hace a un lado al otro.<sup>77</sup>

## 6. CONCLUSIÓN

En el hombre, la ontología rosmianiana resplandece con toda claridad: el hombre es un sujeto animal, es decir, es un ente material, subsistente e individual. Pero participa también del ser ideal, en cuanto intuye la idea de ser y, a través de ella y con la participación de su sensibilidad y del razonamiento, de las otras ideas cada vez menos extensas en cuanto a su intensidad. El ser se presenta, para Rosmini, de tres modos, que se ven plasmados en el hombre, pues éste tanto siente como entiende y es capaz de armonizar el ser ideal con el ser real, en lo que se llama *ser moral*. En otros términos, merced al sentimiento, el hombre está en contacto con

---

77 Cf. Silvio Spiri, ob. cit., pp. 198-199.

el ente real o subsistente; gracias a la inteligencia, el hombre intuye al ser ideal, máxime a la idea de ser, que es la idea madre de todas las otras, en cuanto todas la implican;<sup>78</sup> gracias a la voluntad, el hombre está capacitado libremente para armonizar a ser real con el ser ideal: por ello es capaz de ser moral. El hombre es, así, síntesis e icono del ser; es una suerte, pues, de microcosmos del ser.<sup>79</sup> Y este microcosmos, aunque ciertamente imperfecto, es ya indicio de la trinidad ontológica del ser.

---

78 Antonio Rosmini, *Breve esquema de filosofía moderna y de mi propio sistema*.

79 Cf. Jacob Buganza y Rafael Cúnsulo, *Breve esquema de antropología filosófica*.

## II. ONTOLOGÍA UNITARIA Y TRINITARIA

### 1. INTRODUCCIÓN

CON LAS PRECISIONES DEL CAPÍTULO ANTERIOR, nos parece que es posible adentrarse en la concepción unitaria y, a la vez, trinitaria del ser. Como cualquiera puede adivinar, es una ontología en cierto modo novedosa la que Rosmini elabora. Al menos como hipótesis de trabajo podría decirse, con toda precisión, que ningún otro filósofo ha destacado al ser en su aspecto trascendental o categorial de “moral” como lo ha hecho el roveretano. Se había recortado o distinguido al ser como “bien”, pero no propiamente como “moral”. En ello, nos parece, radica su mayor originalidad.<sup>1</sup>

Cabe recordar que la ontología estudia al ser en cuanto tal. Como ya hemos visto, trata sobre el ente en su complejidad y cumplimiento, refiriéndose tanto a su posibilidad como a su subsistencia. La ontología efectúa este estudio desde un punto de vista abstracto, quizás el mayor de todos, a través del razonamiento. Como bien apunta Muratore, “el verdadero problema que se plantea, sea cual sea la forma en que tal problema se presenta a la ontología, se sustancia en la conciliación de la unidad con la multiplicidad del ser: si, como hemos visto, el ser es *uno* en su esencia, ¿cómo se explica que asistamos a una multiplicidad innumerable de entes?”<sup>2</sup> Nos parece que Muratore da en el blanco de la pregunta ontológica fundamental. No versa ésta en por qué el ser y

---

1 La bibliografía, como en todos los casos, es amplísima. Recientemente se mantiene la tesis que propone la primacía del *essere morale* en: Giuseppe Lorizio, “Theologie und Metaphysik der Agape im Denken Antonio Rosminis”, *Rosmini: Wegbereiter für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, pp. 63-76; Adriano Fabris, “Testimonianza, santità ed essere morale nel pensiero di Antonio Rosmini”, *Etica contemporanea e santità*, pp. 39-47.

2 Umberto Muratore, ob. cit., p. 290.

no más bien la nada, sino por qué el ser, que es uno, es múltiple al mismo tiempo. Es lo que asombraba ya a Parménides en su *Poema ontológico*, y es lo que ha fascinado a casi todos los ontólogos a lo largo de los siglos: ¿por qué el ser, siendo esencialmente uno, es múltiple concomitantemente?<sup>3</sup>

Ya hemos mencionado que el ser ideal es esencialmente indeterminado, o sea, es virtual, pues puede asumir cualquier determinación. El ser idealmente considerado puede asumir, debido a que es la posibilidad de todas las posibilidades, cualquier determinación, de manera que da origen a la multiplicidad. El ser, pensado como virtual, significa pensarlo al mismo tiempo uno y múltiple.<sup>4</sup> En este sentido, Rosmini rechaza por insuficiente la doctrina de la causalidad del ser, así como las categorías o grandes familias del ser que se han ensayado en la historia de la filosofía, que van de Platón y Aristóteles y llegan hasta Hegel. Rosmini propone, como tesis central, que el ser tiene tres formas irreductibles entre sí, y que serían fundamento de la causalidad y las categorías. A estas formas, en la filosofía rosminiana, se les conoce como “formas del ser”.

El ser, aunque permanece siempre *uno* en su entereza, tiene, sin embargo, *tres modos* de ser que le son esenciales: el modo (o forma) ideal, el modo real y el modo moral. Significa esto que el ser virtual puede, ciertamente, explicitarse en infinitos modos que no le son esenciales, pero no puede menos de sujetarse a estos tres modos, los cuales residen, por consiguiente, en la constitución misma del ser y son la raíz a la que se reducen todos los otros modos no esenciales.<sup>5</sup>

---

3 Resulta interesante ver el planteamiento de esta pregunta, en el contexto de la discusión con los detractores de la metafísica, que presenta: Wolfhart Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios*, pp. 11-24.

4 Umberto Muratore, ob. cit., p. 291.

5 *Ibíd.*, pp. 291-292. Cf. Giulio Nocerino, “Forma e concretezza nell’ontologia rosminiana”, *Antonio Rosmini: Verità, Ragione, Fede. Attualità di un pensatore*, pp. 65-96.



## 2. UNIDAD Y MULTIPLICIDAD

En el *Saggio storico-critico sulle categorie*, Rosmini hace ver que el problema de las categorías es la primera de las preocupaciones especiales de la ontología, pues sería el problema que se desprende del asombro inicial de constar que el ser, uno esencialmente, se multiplica. Este problema consiste en clasificar los diversos modos y manifestaciones del ente; es decir, radica en las clasificaciones del ente, en sus familias o formas últimas. Esta clasificación última del ser no es equivalente al ser ideal, pues éste ya está presente por naturaleza en la inteligencia: “*L’essere presente per natura è un tutto implicito, e se ne cerca uno esplicito; in quello c’è il reale e il morale invisibile, nascosto e quasi sommerso nella profondità dell’idea; in quel tutto che si cerca, ogni forma e modo dell’essere si vuole visibile, palese, ed emergente*”.<sup>6</sup> Hay mucho que apuntar en esto. En primer lugar, ¿por qué es tan importante para la ontología el problema de las categorías? La respuesta, nos parece, es en cierto modo obvia: porque el ser, lo sabemos, es uno, mas vemos que es al mismo tiempo múltiple, como hemos ya insistido. A esta multiplicidad pretende justamente responder la cuestión de las categorías.<sup>7</sup> En segundo lugar, Rosmini ya brinda trazos de su propia respuesta en la cita traída a colación, pues ahí señala al menos tres categorías superiores o formas supremas del ser, a saber, el ser ideal, el ser real y el ser moral. Por naturaleza poseemos el ser ideal, pues es este el que constituye, como forma, a la inteligencia. En este ser ideal se encuentran, como escondidas, las otras formas supremas del ser.

En el marco de la teosofía, que abarcaría a la propia ontología junto con la teología natural y la cosmología, Rosmini estima que el primer

---

6 Antonio Rosmini, *Saggio storico-critico sulle categorie*, “Prefazione”. “El ser presente por naturaleza es un todo implícito, y lo que se busca es uno explícito; en aquél está lo real y lo moral invisible, escondido y casi sumergido en la profundidad de la idea; en éste todo lo que se busca, toda forma y modo del ser, se quiere visible, evidente y emergente.”

7 Cf. Juan Francisco Franck, “Las categorías del ser según Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, pp. 7-29.

paso, el primer trabajo ontológico, reside en la observación totalizante: consiste en una observación alta y que abarque todo lo que de algún modo es.<sup>8</sup> Según la propuesta de nuestro autor, la ontología considera al ser en toda su extensión, “*come è all’uomo conosciuto; tratta dell’ente nella sua essenza e nelle tre forme in cui è l’essenza dell’ente, la forma ideale, la forma reale, e la forma morale*”.<sup>9</sup> El hombre no puede tener un conocimiento cabal del ser o de la extensión infinita del ser por la simple razón de que el ser humano es finito.<sup>10</sup> Por eso, la ontología, al ser una ciencia filosófica, es decir, un conocimiento sistemático que elabora el hombre, no deja de poseer el carácter de limitación que lo caracteriza a él y a todo aquello que participa del ser. Por eso es que está fuera de las fuerzas del hombre un conocimiento cabal del ser en toda su extensión, y la ontología debe señalar que se trata de un conocimiento del ser en toda su extensión “*come è all’uomo conosciuto*”.

En el *Sistema filosofico*, nuestro autor asegura que “*l’essenza è identica in tutte e tre queste forme; ma le forme sono distintissime fra loro ed incomunicabili*”.<sup>11</sup> Analicemos, pues, esta frase lapidaria. Vemos que se refiere, primero, a la “esencia del ser” o “del ente”, que asegura ser idéntica. ¿Qué debe entenderse, en la filosofía de Rosmini, por esencia, y más concretamente por “esencia del ente” o “del ser”? Varios textos echan luz sobre esta difícil noción, pero de entrada puede decirse que esencia es lo que se comprende en cualquier idea. La idea es la cosa pensada como posible, la cual es pensada justamente por una mente. En otros términos, la esencia es aquello que una mente piensa en cualquier

---

8 Un trabajo llamado a ser clásico: cf. Samuele Tadini, *La teosofia di Rosmini*; cf. Pier Paolo Ottonello, *Saggi rosmينiani*, pp. 73-79.

9 Antonio Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 166. “Como lo conoce el hombre; trata del ente en su esencia y en las tres formas en las cuales se da la esencia del ente, la *forma ideal*, la *forma real* y la *forma moral*.”

10 Tomamos parte de la inspiración de esta idea, desde la reflexión teosófica de: Markus Krienke, “Per una nuova lógica dell’esistenza: Rosmini interprete di Hegel”, *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell’essere*, p. 164.

11 Antonio Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 167. “La esencia es idéntica en estas tres formas, pero las formas son muy distintas entre sí e incomunicables.”

idea.<sup>12</sup> En la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini asienta que la esencia es aquello que el espíritu intuye en la idea;<sup>13</sup> y en la *Teosofia*, teniendo presente que la definición de la *Antropologia* no es suficiente para la ontología, afirma que la esencia significa aquello que una cosa es, y aquello que una cosa es siempre ha sido vista por los hombres en la idea de la cosa.<sup>14</sup> Son dos definiciones que se complementan, ya que convienen en el ente mismo. Rosmini mismo confronta ambas definiciones con las de “ente”, teniendo presente que el ente “es aquello que es”, y la esencia es aquello que una cosa es. Enseguida apunta:

*Ciò che è, equivale a dire* ciò che ha l'atto d'essere: *ciò che una cosa è, equivale a dire*: quel tanto di atto d'essere ha una cosa [...] *Nella espressione dunque* ciò che è, *il subietto è del tutto indeterminato e non involge alcun concetto di determinazione e però anche il predicato essere, ovvero atto d'essere rimane del tutto indeterminato. Nell'espressione all'incontro*: ciò che una cosa è, *il subietto una cosa è ancora indeterminato, ma involge il concetto d'una determinazione, senza che punto si dica qual sia questa determinazione, onde trattasi d'una determinazione generica, ossia d'una determinazione indeterminata.*<sup>15</sup>

Así, el concepto de “esencia” encierra, al menos potencialmente, una determinación y limitación que no tiene el concepto “ente”. Mas el concepto de “esencia” encierra algo menos que “ente”, pues el ente expresa

12 Cf. ídem, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 647.

13 Ídem, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 764.

14 Ídem, *Teosofia*, n. 228.

15 Íbidem. “Aquello que es equivale a decir *aquello* que tiene el *acto de ser*; aquello que una cosa es equivale a decir: *aquel tanto de acto de ser que tiene una cosa* [...] Entonces, en la expresión *aquello que es*, el sujeto está del todo indeterminado y no implica algún concepto de determinación y, sin embargo, también el predicado *ser*, o bien *acto de ser*, permanece del todo indeterminado. Por el contrario, en la expresión *aquello que una cosa es*, el sujeto *una cosa* está todavía indeterminado, pero implica el concepto de una determinación, sin que de algún modo se diga cuál sea esta determinación, por lo que se trata de una determinación genérica, o sea, de una determinación indeterminada.”

un sujeto que está siendo, que es *essente*, mientras que en la palabra “esencia” el sujeto está sobrentendido como el fundamento sobre el cual se efectúa la abstracción, pues al ser la esencia aquello que una cosa es, el sujeto “cosa” no está introducido como sujeto de la definición, sino como fundamento con ayuda del cual la abstracción ha sacado la definición, de suerte que la esencia no es ya la cosa, sino aquello que es la cosa, quedando la cosa fuera de la definición de la esencia. De ahí que Rosmini asegure que

*l'essenza dunque è ciò che dà l'astrazione che s'esercita su una cosa, quando lasciando la cosa, s'estrae da essa ciò che è, cioè l'atto di essere a lei proprio. Considerandosi quest'atto di essere proprio della cosa, in separato dalla cosa, s'ha l'essenza. L'essenza dunque non contiene il concetto del subietto, né dell'atto del subietto, ma ha una relazione ad un subietto possibile da cui fu estratta e di cui si può predicare.*<sup>16</sup>

En consecuencia, una cosa es la esencia y otra el acto por el cual esa esencia es efectiva, es decir, el acto por el cual la cosa efectivamente es, a saber, el ser mismo. En otros términos, una cosa es la esencia y otra el ser, pues la esencia es sólo mera posibilidad, abstraída incluso de la cosa, mientras que el ser es el acto primero por el cual la esencia se actualiza. Hay una diferencia dialéctica entre la esencia y el *essere*, ya que el ser implica el acto por el cual algo es. El ser, por ello, no es una abstracción, sino un acto, el acto de todos los actos, podría decirse; mientras que la esencia puede ser producto de una abstracción. Así, puede comprenderse que tenga sentido decir “la esencia de tal cosa”, y no “el ente de tal cosa”, debido a que el sujeto, la cosa, está ya en el ente,

---

16 *Ibidem.* “Entonces, la *esencia* es aquello que da la abstracción que se efectúa sobre una cosa, cuando, dejando a la cosa, se extrae de ella aquello que es, esto es, el *acto de ser que le es propio*. Considerando este acto de ser propio de la cosa separado de la cosa, se tiene la *esencia*. Por tanto, la esencia no contiene el concepto del sujeto, ni del acto del sujeto, sino que tiene una relación con un sujeto posible, del cual fue extraída y del cual se puede predicar.”

aunque pudiera darse el caso de que el ser y la esencia fueran lo mismo cuando se toman por sinónimos, por ejemplo, cuando se dice “el ser de la cosa” como equivaliendo a “la esencia de la cosa”. Si esto es así, tiene sentido hacer equivalente expresiones tales como “la esencia del ser” y “el ser del ser”. Se pregunta Rosmini cuál es la diferencia dialéctica entre el “ser” y el “ser del ser”. Y afirma que en esta última expresión el segundo ser tiene la posición del sujeto, al cual se refiere la esencia, mientras que el primer ser expresa la esencia misma. Y apunta: *“In tutte le altre essenze il subietto è distinto dall’essenza di lui; ma quando per subietto dell’essenza si prende lo stesso essere, allora s’identifica il subietto coll’essenza”*.<sup>17</sup>

Si el sujeto significa “aquello que efectúa el acto”, la “esencia” significa “el acto en una forma abstraída del sujeto”, pero relativa a él. Por ello es que el ser es considerado en dos modos por la mente: como sujeto dialéctico o como acto. No obstante, el ser es puro acto y no sujeto, de suerte que resulta ininteligible afirmar “el ser del ser”, y no tanto “la esencia del ser”, si se entiende por esta última aquello que es el ser. Siendo así, la esencia del ser no es sino una forma abstracta de expresión, pues la esencia del ser no es sino el ser que se abstrae de un sujeto cualquiera, aunque implique una relación con un sujeto, sólo que este último permanece indeterminado. Por ello, la esencia, la esencia del ser, adquiere la máxima indeterminación, y no tanto la palabra “ser” por sí sola, que expresa más bien un acto. De ahí que “la esencia del ser” implique la máxima universalidad, pues está a la espera de determinación. Así nos lo muestra el lenguaje mismo desde un punto de vista etimológico, pues al decir “sapi-ente” se expresa “un ente que sabe”, o “pot-ente”, un “ente que puede”; mientras que “sapi-encia”, “pot-encia”, signi-

---

17 Rosmini, *Teosofia*, n. 234. “En todas las otras esencias el sujeto es distinto de la esencia de él; pero cuando por sujeto de la esencia se toma al mismo, entonces se identifica el sujeto con la esencia.”

fica “la entidad de aquello que sabe”, “la entidad de aquello que puede”. Por tanto, “ess-encia”, es “la entidad de aquello que es”.<sup>18</sup>

En este sentido hay que tomar la expresión “la esencia del ser”, que es lo mismo que decir simplemente “esencia” en cierto modo, pues es la entidad de aquello que es. En esta tesitura, para nuestro autor la palabra *essere* puede tomarse en dos sentidos, puesto que una cosa es “aquello que el ser muestra a la mente humana en la intuición” y otra “aquello que se contiene en un modo implícito e indistinto en él, y que luego se vuelve explícito y distinto merced a la reflexión enriquecida por la experiencia”. De ahí que el primer significado de la palabra *essere* sea el ser que se muestra a la intuición, el cual tiene las siguientes características: (i) no presenta alguna distinción en sí, sino que es perfectamente simple y uniforme, de manera que la denominación que más le conviene es la de “ser puro”, y no todavía objeto, sujeto, real, ideal, ni especie ni género o cualquier otra denominación semejante; y (ii) nos hace ver la necesidad de un sujeto, cuando la reflexión compara con él a los entes singulares percibidos, o bien las abstracciones o esencias que el entendimiento obtiene o extrae de los diversos entes. El ser puro contiene implícitamente todas las formas y los actos; todas las formas y los actos los reconoce la mente a la luz del ser, o sea, como participando de él. Esto confirma, en palabras de Rosmini, que “*le forme e gli atti particolari dell’essere non potrebbero neppure presentarsi alla mente, senza l’essere; e ch’essi, per dirlo in altro modo, si presentano alla mente in quanto sono; e il presentarsi in quanto sono è lo stesso che un comparire l’essere alla mente con certe sue distinzioni*”.<sup>19</sup>

Desde el punto de vista del ser como “aquello que se contiene en un modo implícito e indistinto en él, y que luego se vuelve explícito y distinto merced a la reflexión enriquecida por la experiencia”, es mediante

18 Cf. *ibid.*, n. 238.

19 Cf. *ibid.*, n. 767. “Las formas y los actos particulares del ser no podrían ni siquiera presentarse a la mente, sin el ser; y que ellos, para decirlo de otra manera, se presentan a la mente en cuanto son; y el presentarse en cuanto son es lo mismo que un aparecer el ser a la mente con ciertas distinciones suyas.”

el sentimiento y la reflexión que se adquiere esta tematización. El ser puro es la regla suprema de todas las condiciones de los entes singulares. De ahí que el ser mismo se identifique con las diversas modalidades que puede adquirir. Al punto que, en la frase “la esencia del ser”, el ser toma la forma de sujeto, y como la palabra esencia significa la *quidditas* por la cual el sujeto es, puede decirse que “la esencia del ser” es “aquella quiddidad por la cual el sujeto es”. Ahora bien, esta quiddidad es el ser mismo, de suerte que el ser se presenta a la mente bajo dos formas: a saber, como “sujeto”, precisamente, y también como “acto”, aunque en tal caso el sujeto es el acto y el acto es el sujeto. La quiddidad por la cual el sujeto es, es además él mismo, o sea, el ser. Así, hay tres formas que aparecen aquí: el sujeto, el acto del sujeto y la quiddidad, por la cual el sujeto es. Pero en las tres formas es el mismo ser visualizado bajo tres aspectos. De ahí que Rosmini se cuestione, como pregunta ontológica fundamental, a nuestro juicio, que “*se l’essere di cui parliamo è semplicissimo, come può ammettere egli questa triplice distinzione di forme?*”, y enseguida agrega: “*Convien ricordarsi, che la mente umana non fa quella distinzione se non per opera della riflessione, dopo che ella s’è esercitata circa gli enti finiti*”.<sup>20</sup>

Rosmini, con toda pulcritud, da la pauta a seguir: el ser es simplísimo e indeterminado; por tanto, ¿cómo es que puede adquirir diversas formas? Es la mente la que distingue estas formas a través de la reflexión una vez que se ha ejercitado sobre los entes finitos. Pero, ¿son en realidad formas del ser? Sobre este sentido, es decir, con esta pregunta fundamental hay que dirigir la reflexión ontológica a las formas del ser, a las formas supremas del ser o categorías. Rosmini apuesta por estas formas esenciales del ser, formas que dan origen a las no-esenciales del ser. Son formas que residen en la constitución del ser mismo, como las raí-

---

20 Cf. *ibíd.*, n. 768. “Si el ser del cual hablamos es simplísimo, ¿cómo es que puede admitir él esta triple distinción de formas?” y “conviene recordar que la mente humana no hace tal distinción sino por obra de la reflexión, luego de que ella se ha ejercitado sobre los entes finitos.”

ces de las formas no-esenciales.<sup>21</sup> No nos será posible penetrar en todo el entramado conceptual que el roveretano elabora en su *Teosofía*, pues sería desproporcionado hacerlo. Lo que sí es preciso destacar es que, al inicio del libro sobre el ser trino, Rosmini distingue entre tres usos de la expresión “formas categóricas primordiales del ser”, por tanto, la mente especulativa puede considerar esta forma o: (i) como idéntica al ser en el ente infinito (persona divina), (ii) como existente en el ente finito, esto es, como forma o término creado, o (iii) como forma pura, que la mente humana divide del ser por abstracción y que aplica tanto al ente infinito como al finito, dialécticamente, la cual nombra Rosmini como “forma categórica”.<sup>22</sup> Esta forma categórica, la cual no está desvinculada con la “forma creada” y la “forma increada” que acabamos de clasificar, y sobre las cuales no nos es posible profundizar aquí, parece ser la que el tridentino llama en uno de los “Fragmentos” de la *Teosofía* “*forme primordial*”. En efecto, en él escribe nuestro autor que estas formas primordiales son tres modos primitivos en los cuales el ser, cuando se completa, es; estas formas no se pueden reducir una a la otra, sino que permanecen distintas, sin que perjudiquen la unidad del ser, el cual es idéntico en las tres formas.<sup>23</sup>

### 3. LAS FORMAS PRIMORDIALES DEL SER

¿Cuáles son las tres formas primordiales de la ontología rosminiana? Es preciso tener en cuenta que son formas que subrayan la unidad del ser, esto es, que el ser es uno, pero al mismo tiempo es trino, o sea, tiene tres modos principales en los que se presenta y que no pueden reducirse uno al otro, aunque puedan contenerse en ellos como continentes máximos. ¿Cuáles son estos modos o formas? Ya lo hemos anunciado en lo anterior, y sólo es cuestión de retenerlo: la forma o ser ideal, la forma o ser

---

21 Cf. Denis Cleary, *Antonio Rosmini: Introduction to his life and teaching*, p. 49.

22 Cf. Antonio Rosmini, *Teosofía*, n. 732.

23 Cf. *ibid.*, n. 2900, 1o.



real, y la forma o ser moral. En las tres formas del ser se trata del mismo ser, pues hay identidad en la esencia del ser, pero también hay una cierta diferencia en su modo de presentarse. En efecto, como ya lo habíamos citado, la “*essenza è identica in tutte e tre queste forme; ma le forme sono distintissime fra loro ed incomunicabili*”.<sup>24</sup> En lo que sigue daremos cuenta de estas tres formas supremas, dando por hecho que lo fundamental en torno a la “esencia del ser” y la noción de “forma primordial” está ya asentado; sin embargo, estamos conscientes de que el tema no se agota ni por asomo con lo dicho.

El sistema ontológico rosminiano, por lo que hemos dicho, especialmente en relación con la intuición del ser, da inicio con la forma del ser que llamamos “ideal”, aunque esto no quiere decir que sea principal, en el sentido de primario o primitivo respecto al origen de las otras dos formas supremas del ser, pues para Rosmini el ser se da desde siempre en esas tres formas supremas. Sin embargo, el rosminianismo apuesta por el ser ideal como inicio de la ontología, que es el conocimiento del ser para el hombre,<sup>25</sup> de suerte que tiene sentido que Sciacca, por poner un caso, afirme que “el ser ideal o el ser como idea es la primera intuición del ser en su universalidad antes de toda determinación”.<sup>26</sup> El ser ideal es, en otros términos, lo primero con lo cual captamos la universalidad del ser, pero también nos hace caer en la cuenta de que la totalidad de lo pensable y existente requiere forzosamente del ser. Pero vayamos por partes. En el *Sistema filosofico*, el tridentino asienta que “*la forma ideale non può concepirsi senza l’essenza dell’essere, perché ella è appunto essenza dall’essere, in quant’è conoscibile*”.<sup>27</sup> La esencia del ser

---

24 Ídem, *Sistema filosofico*, n. 167. “La esencia es idéntica en estas tres formas; pero las formas son muy distintas entre sí e incomunicables.”

25 Michele Bennardo, *Uno e trino*, p. 130.

26 Michele Federico Sciacca, “El pensamiento filosófico de Rosmini”, *Diánoia*, p. 260.

27 Cf. Antonio Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 168. “La forma ideal no puede concebirse sin la esencia del ser, porque ella es justamente la esencia del ser, en cuanto es cognoscible.” En este sentido, no estamos del todo de acuerdo con Bennardo cuando afirma que la razón de la trinidad del ser está en la esencia del ser conocido, que se identifica con el ser ideal (p. 130). Estamos, pues, de acuerdo en parte, pero hay que

se conoce primordialmente en el ser ideal, ya que es en virtud de tal ser que se conoce lo que es “la entidad”. Por tanto, el ser ideal, desde el punto de vista humano, adquiere primacía porque es gracias a él que se conoce la universalidad del ser previa a cualquier determinación. Por tanto, la ontología tiene inicio en esta forma suprema del ser.

Nos parece que en este punto es preciso recurrir al concepto de intuición, pues merced a tal acto noético es que captamos al ser ideal. En efecto, la intuición, para Rosmini, como hemos ya subrayado, no es sino el acto del alma por el cual recibe la comunicación del ser inteligible o ser ideal. Cabe hacer una reflexión más a la luz de lo que sobre tal concepto indica Lorenzo Vicente Burgoa, de la Universidad de Murcia, para ver si se ajusta a lo que Rosmini entiende por la intuición del ser ideal. De acuerdo con el profesor español, las características que posee la intuición son básicamente tres, si bien haya algunas otras derivadas. Pero tres parecen ser las principales, a saber, la que la caracteriza como *simplex intuitus*, la inmediatez y la primariedad. Efectivamente, como bien revela la primera de ellas, esto es, la *simplex intuitus*, consiste en la simplicidad tanto de los actos como del contenido mismo de la intuición. En otras palabras, la intuición se efectúa a través de un acto simple, que puede comprenderse como una mirada penetrante, como una suerte de “visión” que, sin previo conocimiento y de manera en cierto modo espontánea, hace que se conozca algo; es, como dice el propio Burgoa, una mirada “simple y penetrante”; en relación con el contenido, es también simple, y en cierto modo completa y acabada, aunque ello no elimine o haga prescindir la reflexión posterior sobre tal contenido. En lo que respecta a la inmediatez, hay que distinguirla de la “presencia” del objeto, como suele confundirse en el nominalismo y en buena parte de la tradición moderna. Por ello Burgoa apunta que el “conocimiento *inmediato* de algo es aquel que no está derivado de otro conocimiento

---

precisar, a nuestro parecer, que se refiere la esencia del ser en cuanto es cognoscible, y no en cuanto es real o moral. El apunte que sigue en el texto da cuenta de en qué sí estamos de acuerdo con Bennardo.

previo ni conseguido por medio de otro conocimiento anterior”. Se trata, de acuerdo con él, de la cualidad distintiva de la esencia de la intuición. Esta inmediatez excluye el *medium quod* o *per quod*, pero no el *medium quo* y el *in quo*. ¿Por qué se excluye el *medium quod* o *per quod*? Por la razón de que este *medium* implica que algo se conoce a través de algo más, lo cual contradiría al concepto mismo de intuición. La inmediatez se juega en que se ve o no, en que se conoce o se ignora algo, y no hay propiamente error en ello; el error queda excluido del conocimiento intuitivo. Finalmente, la primariedad, que Burgoa también llama “originariedad” de la intuición, no es otra cosa que el carácter que posee de ser principio de otros conocimientos. Por ello concluye que “la intuición ha de considerarse como un conocimiento originario y fundante, en relación con todos los demás conocimientos humanos”.<sup>28</sup>

De acuerdo con la simplicidad tanto del acto como del contenido, es claro que la intuición de la idea de ser se efectúa, en el espíritu de la filosofía rosminiana, como un acto simple y cuyo contenido lo es igualmente, pues la idea de ser es simple dado que lo simple es lo no compuesto, y la idea de ser no está formada por otras ideas previas. En verdad, el ser ideal es simple como contenido noético, y el acto por el cual se adquiere no requiere de un conocimiento previo. Esto no quiere decir, como ya señalábamos, que no pueda ser objeto de una reflexión posterior, como de hecho se lleva a cabo en las ciencias ontológicas. Ahora, respecto a la inmediatez, parece ajustarse la tesis rosminiana igual, porque la intuición del ser es precisamente inmediata, o sea, no se requiere de otro conocimiento previo para intuir al ser, de manera que no se puede errar propiamente en su intuición; podrá haber errores en la reflexión (desviaciones del camino, pues *errare* es salir del camino), que implica al razonamiento o inferencia, al momento de volver sobre este conocimiento originario, pero no hay error en la intuición de la

---

28 Lorenzo Vicente Burgoa, "El problema acerca de la noción de intuición humana", *Sapientia*, pp. 74-79.

idea de ser. También, y por último, la intuición de la idea de ser cumple con el carácter de primariedad de la intuición que plantea Burgoa, pues para Rosmini la intuición del ser es “fundamento” u “origen” del conocimiento humano.<sup>29</sup> Sin la idea de ser, sin el ser ideal, no hay conocimiento propiamente humano. Habría, eso sí, conocimiento sensible, pero no con propiedad conocimiento humano.

Este apunte es del todo pertinente en cuanto Rosmini, en la *Teosofia*, dice expresamente que la ideología, y en cierto modo la ontología misma, llega a tematizar al ser ideal de modo ascendente, por medio de una abstracción. Alcanza, pues, al ser ideal, pero de modo indirecto. Sin embargo, antes de cualquier abstracción, e incluso de cualquier género de conocimiento, el ser ideal se halla presente a la mente, al menos atemáticamente, de manera que toda abstracción que se haga sobre las percepciones supone justamente al ser ideal, como medio o instrumento de la abstracción misma: “*Vede che quando per astrazione si giunge all’essere ideale, quest’astrazione non è diretta, ma riflessa, non forma l’essere ideale, ma lo trova formato, non fa che cavare dalla percezione ciò che la mente ci ha messo prima, nell’atto di percepire*”.<sup>30</sup> Véase con qué puntualidad el filósofo de Trento asegura que el ser ideal, aunque pueda alcanzarse por abstracción, se tiene o posee indirectamente; es de hecho condición de posibilidad de la abstracción misma. Por ello, la abstracción ideológico-ontológica lo encuentra “formado”, de suerte que no hace sino “extraer” de la percepción lo que la mente ya posee primariamente.

Es cierto, para Rosmini, la “naturaleza abstracta” del ser ideal no es obra o creación de la ideología o de la ontología, sino que es obra de

---

29 Pero el espíritu no es meramente pasivo en la intuición. Es verdad que “recibe” la idea de ser, pero también hay un acto del espíritu, pues éste actúa en la intuición misma. Algo análogo sucede en la sensibilidad, cf. Ferdinando Luigi Marcolungo, “L’antropologia di Antonio Rosmini”, *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, pp. 146-147.

30 Cf. Antonio Rosmini, *Teosofia*, n. 1185. “Cuando por la abstracción se llega al ser ideal, esta abstracción no es directa, sino refleja, no forma al ser ideal, sino que lo encuentra formado; no hace otra cosa sino extraer con la percepción en aquello que la mente nos ha dado antes, en el acto de percibir.”

Dios, si quiere adelantarse la reflexión teosófica sobre este asunto. En otras palabras, que el ser ideal esté vacío de toda realidad y sea principio, no es obra del intelecto humano, sino del intelectivo divino. Parece que en este sentido deben tomarse las palabras de nuestro autor cuando dice que el ser ideal está “*vôto di realità*”, y que es capaz de contener, sin embargo, cualquier realidad, aunque sea virtual e indeterminadamente: “*Questa è l’origine ontologica di tali concetti elementari d’indeterminato e di virtuale. In questa maniera l’essere ideale è un astratto divino e teosofico*”.<sup>31</sup> Es un continente máximo el ser ideal, justo porque virtual e indeterminadamente contiene a cualquier ser que se podría conocer. En síntesis, el ser ideal es “virtual” o “indeterminado” por obra del entendimiento divino, y el hombre accede a la conciencia de este ser ideal sólo gracias a la abstracción; el hombre, empero, no es “creador”, por así decir, del ser, sino simplemente un ente inteligente que participa de él al intuirlo.

No está demás retornar nuevamente, y en breve, sobre el carácter virtual e indeterminado del ser ideal. Para nuestro autor, la virtualidad no significa otra cosa que el ser es susceptible de recibir diversos términos. De ahí que sea comprensible que “*l’essere virtuale dunque può bensì essere considerato in relazione con qualcuno de’ suoi termini, ma rimane semplice e indivisibile*”.<sup>32</sup> Tan es así, que el ser ideal, considerado de manera virtual, se predica de todos y cada uno de sus términos, en cuanto el ser ideal es justamente todos ellos aunque no sea de modo actual.<sup>33</sup> Y es que el ser, como hemos venido diciendo, no es sino “el acto de todo ente”, por lo cual el ser virtualmente considerado es todos los entes en cuanto posean este acto inicial (ser inicial), que es justo el acto de ser. Y es inicial, cabe apuntarlo, en cuanto la idea de ser presenta la esencia más universal de todas, esto es, una esencia simple y sin compo-

31 Cf. ibídem. “Este es el origen ontológico de los conceptos elementales de *indeterminado* y de *virtual*. De esta manera, el ser ideal es un abstracto divino y teosófico.”

32 Ibídem., n. 279. “El *ser virtual*, entonces, puede también ser considerado en relación con alguno de sus términos, pero permanece simple e indivisible.”

33 Cf. Pier Paolo Ottonello, *L’ontologia di Rosmini*, “Segunda Parte”.

sición, de suerte que puede llamarse *primum gnoseologicum* (lo intuitivo), pues nada hay en el conocimiento que sea anterior a ella, sino que ella está presupuesta por todo otro pensamiento.<sup>34</sup>

De acuerdo con la indeterminación del ser ideal, que no es siquiera representable, no sirve por sí solo para conocer un ente real, pues todo ente real es determinado. Y es que ni las solas ideas pueden darnos un conocimiento pleno de los entes reales. Por ejemplo, la idea de hombre no me permite conocer a Pedro. De ahí que la idea tenga siempre cierta indeterminación; y máxime la idea de ser, pues es la más indeterminada. En efecto, el ser indeterminado es algo esencial a la idea, pues ello constituye su universalidad y la distingue de la sensación y las imágenes.<sup>35</sup> Esto en cuanto que “*l’idea è la cosa considerata come possibile (il tipo); e la cosa possibile non è ancora determinata a nessun atto*”.<sup>36</sup> Y máxime con la idea de ser, porque el ser en universal no sólo tiene excluida la subsistencia, sino que no tiene ninguna diferencia y determinación de especies y géneros: “*Di guisa che se l’altre idee sono universali perché rispondono ad un numero infinito d’individui possibili, uguali; l’essere in universale è universale di più, perché s’estende a tutti i generi e a tutte le specie possibili, non essendo limitato da veruna di queste determinazioni*”.<sup>37</sup>

Recuperemos, en este contexto, las indicaciones antropológicas en torno al ser ideal que nos presenta la filosofía de Rosmini. Como portavoz de tal postura, Sciacca visualiza al hombre como “ser dialéctico”. En

---

34 Juan Francisco Franck, “El problema del innatismo en Rosmini (II)”, *Sapientia*, p. 62. Cf. el libro ya vuelto clásico: Pier Paolo Ottonello, *L’essere iniziale nell’ontologia di Rosmini*.

35 Cf. Antonio Rosmini, “Epistola ad Alessandro Manzoni a Milano; Trento, 16 agosto di 1831”, *Epistolario completo*, t. IV, let. 1498.

36 *Ibidem*. “La idea es la cosa considerada como posible (el tipo); y la cosa posible no está todavía determinada por ningún acto.”

37 *Ídem*, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, n. 436. “De manera que si las otras ideas son universales porque responden a un número infinito de individuos posibles, iguales; el ser en universal es más universal todavía, porque se extiende a todos los géneros y a todas las especies posibles, no estando limitado por ninguna de estas limitaciones.”

efecto, lo es en tanto el hombre es una suerte de síntesis entre lo finito y lo infinito, entre la existencia finita y el ser infinito como idea. Por eso, dice Sciacca, hay un desequilibrio, pues “la idea rebasa la existencia, poniéndola como tensión hacia lo infinito, que la trasciende; hace que el existente, partícipe de Dios a través de la idea y constituido por aquel ingrediente divino que es la idea misma, *tienda* al Ser absoluto, a Dios”.<sup>38</sup> En el marco del rosminianismo, la enunciación de Sciacca es concisa y certera, porque es claro que si la idea de ser, o el ser ideal que intuye la mente, es infinita, y que si esta mente es, por el contrario, perteneciente a un ente finito, como lo es el hombre, dado que es contingente, o sea, no se ha dado a sí mismo la existencia, entonces el hombre es “síntesis” tanto de lo infinito como de lo finito. De ahí que, y aunque el ser ideal sea forma de la mente, su lugar propio no puede ser lo finito, sino que, como dice Franck, tiene “por así decirlo un pie en Dios mismo”.<sup>39</sup> Ahora bien, la dialéctica, al menos como se conceptúa desde la de inspiración hegeliana, señala que la antítesis se contrapone, como su nombre señala, a la tesis, pero la síntesis es un compendio armónico y superador de las dos primeras. Por ello, el hombre es un ser dialéctico, pues compendia, a modo de superación, lo infinito y lo finito. Mas debido a que el hombre es capaz de concebir sus límites y por naturaleza tiende a algo absoluto, ya que está constituido por el “ingrediente divino”, es que tiende al Ser que es absoluto en y por sí, a saber, Dios.

Siendo así, se aprecia que hay una radical o natural diferencia entre el ser real y el ser ideal. Al menos en el plano de la existencia, el ser real es determinado y finito, como lo es parcialmente el hombre; por el otro lado, el ser ideal es indeterminado e infinito, y es lo que intuye el hombre, intuición que le proporciona el hecho de ser justamente inteligente. De ahí que pueda comprenderse, con mucha precisión, por qué Rosmini

---

38 Michele Federico Sciacca, art. cit., p. 262.

39 Juan Francisco Franck, “El problema del innatismo en Rosmini (II)”, art. cit., p. 66. Como bien advierte este autor, es la razón por la cual Rosmini distingue entre “Dios” y “lo divino en el hombre”.

escribe, en contraposición al carácter objetivo del ser ideal, que “*in quanto l’ente è reale, in tanto ha la proprietà di esser forza e di esser sentimento attivo e individuo, e quindi soggetto*”.<sup>40</sup> El ser real es subsistente, a diferencia del ser ideal, y en cuanto subsistente está determinado, está circunscrito. Como bien han destacado algunos comentaristas de la ontología rosminiana, como Emilio Boch, el ser real es siempre subjetivo, pues hace referencia siempre a un sujeto que lo percibe o siente. De ahí que el principio sentiente, que es lo que Rosmini entiende por sujeto,<sup>41</sup> puede tener por término de su sentimiento tanto algo que es él mismo como algo que no es él mismo, si bien lo sienta como modificación de su sentimiento fundamental. En consecuencia, el sujeto puede sentirse a sí mismo o bien sentir algo más; por tanto, el ser real puede ser tanto “subjetivo” como “extrasubjetivo”.

En la *Teosofía*, Rosmini se cuestiona si el ser real se reduce al sentimiento. Y responde que si se considera a la experiencia, es claro que ésta no nos da otros seres reales sino aquellos que tienen naturaleza de términos, o bien de principios. Así, distingue entre los principios, que son los sujetos, y los términos, que son las cosas sentidas. En efecto, el sujeto está dotado de sentimiento, pero el sentimiento está referido a una cosa sentida. De esta manera, si se analiza con cuidado lo dicho, se encuentra con que: (i) el concepto de “sentimiento” significa “el acto ultimado del principio sentiente”; (ii) que el término sentido es propio o es extraño, pues es claro que se puede sentir el sujeto mismo o algo distinto a sí. Si es uno mismo, entonces el sentiente y lo sentido se identifican, como sucede en el “yo” cuando se siente o expresa a sí mismo; pero (iii) si el término es extraño, o extrasubjetivo, de acuerdo con las palabras con que expone su postura en el *Sistema filosófico*, el término extraño sería una suerte de materia, o sea, de materia sentida por el principio sen-

---

40 Antonio Rosmini, *Sistema filosófico*, n. 170. “En cuanto el ente es *real*, en tanto tiene la propiedad de ser *fuerza* y de ser sentimiento activo e individual, y por tanto *sujeto*.”

41 “Ma il principio senziente, ossia il soggetto”, Antonio Rosmini, *Sistema filosófico*, n. 170.



tiente, pero pudiera ser precisamente que no se sienta:<sup>42</sup> por ello, el ser real no se reduce al sentimiento, pues hay entes que no sienten, pero lo que también es cierto es que el ser real se percibe a través del sentimiento, concepto estrictamente mucho más amplio, sin duda alguna, que el de sensación.

La referencia más clara al ser real no deja de ser precisamente el sentimiento, pues es esta esfera la que nos pone en relación directa con el ser subsistente, que es exactamente el ser real. Y es que el sentimiento nos coloca en contacto directo con nosotros mismos (sentimiento fundamental) o con otros entes subsistentes (que vienen a ser modificaciones del sentimiento fundamental). Por eso es que la forma real se vincula, como hemos ya mencionado, con el ámbito subjetivo, pues es el sujeto quien tiene experiencia tanto de sí mismo como de los otros entes reales. Es el sujeto, en último análisis, quien tiene un sentimiento tanto de sí como de los otros entes reales.

Pero este sentimiento no deja de ser meramente subjetivo. Puede haber un sentimiento objetivo también, que de acuerdo con Pietro Prini, como exégeta y crítico de la ontología rosminiana, establece como la intuición de la idea de ser, que es término para la inteligencia, pues no es la inteligencia misma ni tampoco es una representación subjetiva. Empero, y tomando el término “sentimiento” en un sentido amplio, como ya lo hemos hecho, se trata sólo del sentimiento llamado intelectual o “fundamental-intelectivo”, como lo hemos hecho. Mientras que los entes o sujetos puramente animales están limitados al sentimiento fundamental-corpóreo y, por tanto, se trataría de subjetividades incompletas, la subjetividad del hombre (o de cualquier sujeto intelectual) es en contraposición completa,<sup>43</sup> pues tiene sentimiento tanto corpóreo como intelectual, esto es, está referido o tiene como términos tanto a entes sensibles como a entes inteligibles, caracterizados por su objetivi-

---

42 Cf. ídem, *Teosofia*, n. 2158.

43 Cf. Pietro Prini, *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, pp. 39-40.

dad. Así, nos parece, no es subjetiva la captación del “número”, por ejemplo, “cuatro”, como sí puede serlo la percepción sensible de la cara de una naranja. El hombre, a diferencia de otros entes naturales, es capaz de visualizar las ideas objetivamente gracias a que intuye la idea de ser, mientras que los entes puramente sensitivos están limitados al sentimiento corpóreo, que en este caso englobamos bajo lo “sensible”. Por ello es que Franck, al discutir la postura rosmíniana con Locke y Leibniz, asegura con toda verdad que no basta “ser un ser” para entender lo que significa “ser”, pues si así fuera, todo lo que es, pensaría.<sup>44</sup>

Lo cierto es que, a diferencia del ser ideal, el ser real es subsistente. Hacia ello apuntan, entre otras, afirmaciones como la siguiente: “La forma subiettiva è la sussistenza. Questa è dunque contenete massimo nell’ordine dei sussistenti: *in quanto è l’atto del sussistere, in tanto ella contiene in sé anche le altre due forme*”.<sup>45</sup> Mientras que el ser ideal requiere de una mente que lo intuya, el ser real es diametralmente distinto, pues es subsistente en sí mismo. ¿Cómo es que del ser ideal, que no es subsistente, se llega al ser real, que sí lo es? Es precisamente esta cuestión, que podría ser semejante al clásico problema del puente en gnoseología, lo que con más insistencia se ha objetado a Rosmini desde sus días, por ejemplo, con Gioberti,<sup>46</sup> y que en épocas más recientes ha reaparecido, como en el caso de Prini. Pero Sciacca refuta diciendo que

quien objeta al roveretano que del ser posible no puede pasarse al ser real, en cuanto que el primero no contiene el subsistente, no tiene en cuenta que la dificultad, innegable y, por lo demás, advertida por el propio Rosmini, sólo puede tener una solución bajo un punto de vista metafísico; los

44 Cf. Juan Francisco Franck, “El problema del innatismo en Rosmini (II)”, p. 65.

45 Cf. Antonio Rosmini, *Teosofía*, n. 958. “La forma subjetiva es la subsistencia. Esta es, entonces, continente máximo en el orden de los subsistentes. Es el acto del subsistir en cuanto contiene en sí también a las otras dos formas.”

46 Cf. Vincenzo Gioberti, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 303 p. y 260 p. Para el contexto de la polémica, cf. Edgar Hocedez, *Histoire de la Théologie au XIXe siècle*, t. II, pp. 120-121.

críticos se han limitado, en cambio, a considerarla sólo bajo un punto de vista gnoseológico. La cuestión es esta: la dificultad se presenta como ideología, la solución como metafísica.<sup>47</sup>

Rosmini busca la solución metafísica, no sólo ideológica, que compendia al problema del puente.

La respuesta metafísica de Rosmini se comprende en que el ser no deja de ser uno, pese a que se manifieste en tres formas diametralmente distintas. A pesar de estos modos o formas o categorías distintas e irreductibles, el ser sigue siendo uno. No hay dos seres, sino un ser que se manifiesta en tres formas distintas: el ser es uno en la esencia y trino en los modos, sin que la unidad absorba a la multiplicidad, ni la multiplicidad destruya la unidad.<sup>48</sup> Así, en el campo gnoseológico, el rosminiano asegura que los dos elementos de la percepción intelectual son lo posible, que corresponde a la idealidad, y lo subsistente, que corresponde a la realidad, de suerte que, como afirma Bonafede, consiste “en un juicio mediante el cual afirmamos la existencia de los reales que modifican nuestro sentimiento”.<sup>49</sup> Se trata, entonces, de dos formas del ser gnoseológicamente hablando, a saber, una dirigida hacia la objetividad y otra hacia la subjetividad. Pero Rosmini con frecuencia subraya la conexión entre lo objetivo y lo subjetivo, y esta relación se puede encontrar en el principio que “entiende” y “siente”, pues quien efectúa estos actos es el mismo sujeto intelectual. En otro orden, es el mismo sujeto intelectual el que entiende y siente, y por tanto hay conexión entre lo que se percibe objetivamente y lo que se percibe subjetivamente.

La percepción intelectual es, pues, posible, como síntesis de uno y otro, por esa aptitud que tienen los dos elementos para conectarse. Pero si se

---

47 Michele Federico Sciacca, “El pensamiento filosófico de Rosmini”, pp. 264-265.

48 Umberto Muratore, “L’uno e i molti dell’ontologia rosminiana”, *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, p. 95.

49 Giulio Bonafede, *La percezione intellettuale in Rosmini*, p. 36.

componen –como subraya Sciacca–, quiere decir que tienen algo de común; de hecho, son dos formas del ser de las que la una puede referirse a la otra; y en esta aptitud para la referencia, que se apoya en una raíz común, encuentra la explicación la síntesis del sentimiento con la idea”.<sup>50</sup>

Así, la solución metafísica de Rosmini está trazada por la continuidad que hay entre las formas supremas del ser que, aunque irreductibles entre sí, están vinculadas por el hecho de que el ser es uno solo.

#### 4. EL SER MORAL

Pero el ser también adquiere otra forma, a saber, la moral. Es lo que indicábamos al inicio. Para Rosmini, además de la forma real y la forma ideal, al mismo nivel se sitúa la forma o ser moral.

Podemos pensar la pura idea de una cosa sin pensar en la cosa real, pero no podemos pensar en ésta sin la idea, porque lo real se conoce en lo ideal y por ende lo real está necesariamente vinculado a lo ideal. Este vínculo entre las dos formas del ser hace nacer una tercera forma, que deriva de las otras dos y que se dice justo *moral*, forma que conocemos cuando referimos lo real a lo ideal.<sup>51</sup>

Rosmini, como habíamos adelantado, debería considerarse ya con la idea del *essere morale* como original en suma, pues ninguno antes que él la había destacado con toda pulcritud. Se había entresacado el trascendental del ser como *bonum*, y de hecho la idea del *essere morale* se vincula con el bien, pero no son equivalentes, especial y particularmente en el caso de los entes inteligentes, que son aquellos capaces de conocer debido a que intuyen la idea de ser y, también, de amar aquello que conocen.

---

50 Michele Federico Sciacca, “El pensamiento filosófico de Rosmini”, p. 265.

51 *Ibíd.*, p. 267.

De hecho, en la enunciación precedente se encuentran compendia-  
das las tres formas del ser, debido a que el ente inteligente intuye la idea  
de ser, o sea, al ser ideal; es también un ente subsistente y, por consi-  
guiente, sujeto, fuerza, capacidad para modificar otras subsistencias  
además de la propia; y también es capaz de armonizar al ser ideal con el  
ser real, que es lo que Rosmini destaca como ser moral. Precisamente,  
en varias obras, pero sobre todo en las que tratan temas de filosofía  
moral, el filósofo tridentino trae a colación al ser con su forma moral.  
Pero antes de analizar algunos pasajes de tales obras, no será para nada  
en vano el esfuerzo por revisar, aunque sea sucintamente, lo que escribe  
sobre el *essere morale* en su *Sistema filosofico*, así como en la *Teosofia*, la  
*Logica* y la *Teodicea*.

En el magnífico compendio de su filosofía intitulado *Sistema filoso-  
fico*, el tridentino hace un apretado resumen de su visión sobre el ser  
moral. Dice en él: “*In quanto l’ente è morale, in tanto ha la proprietà di  
essere l’atto che mette in armonia il soggetto coll’oggetto, di essere virtù  
perfezionatrice, compimento del soggetto mediante l’unione e l’ade-  
guamento all’oggetto-beatitudine dell’ente*”.<sup>52</sup> Analizar este fragmento  
resulta necesario, y varios lo han hecho, entre ellos nuestro maestro Ciri-  
llo Bergamaschi. En primer lugar, y como lo advertiría cualquier lector  
de esta obra, el ser moral se anuncia una vez que se ha explicado el ser  
ideal y el ser real. En otros términos, para comprender el ser moral,  
entonces, es forzoso haber comprendido al ser ideal y al ser real.

En segundo lugar, para Rosmini el ser es moral en tanto tiene la  
propiedad de poner en armonía al sujeto con el objeto. Esto pone de  
manifiesto justamente lo antes anunciado, pues el ser real se refiere al  
sujeto mientras que el ser ideal se refiere al objeto, y esto porque el ser  
real hace referencia a la subjetividad, pues se trata de una subsistencia,

---

52 Antonio Rosmini, *Sistema filosofico*, n. 170. “El ente es *moral*, en tanto tiene la pro-  
piedad de ser el acto que pone en armonía al sujeto con el objeto, de ser virtud per-  
feccionadora, cumplimiento del sujeto mediante la unión y la adecuación al objeto-  
beatitud del ente.”

mientras que el ser ideal es objetivo, en cuanto este es término del entendimiento.<sup>53</sup> ¿Por qué sólo el entendimiento puede captar propiamente un objeto (lo cual no descarta que se hable de objetos, por ejemplo, de la sensación o del sentimiento en términos generales)? En cuanto la facultad cognoscitiva que llamamos entendimiento se hace a un lado a sí misma; cuando se capta un objeto propiamente o se intuye, diríamos en términos rosminianos, la facultad no se ve a sí misma, sino que se olvida de sí, de manera que su término es simple: lo otro en cuanto es. Y lo que es en cuanto es no es otra cosa que el ser ideal; el ser real es concebido en cuanto objeto cuando es comprendido en su ser y no en relación con el sujeto que conoce.<sup>54</sup> En síntesis, el entendimiento capta al ser objetivamente porque se olvida de sí y se vuelve, por decirlo impropriamente, el objeto concebido. Ahora bien, si esto es así, el ser moral pone en armonía lo objetivo con lo subjetivo, al objeto con el sujeto, y en esta armonía (que en moral sería el “orden”) es que se da una “virtud perfeccionadora”.

Y, en tercer lugar, derivado de lo anterior, la virtud perfeccionadora no es sino la perfección del sujeto, perfección que se adquiere por poner en armonía lo subjetivo con lo objetivo. Esta “unión” o “adecuación” del ser es llamada, en términos más antropológicos, “beatitud”, como se lee en el texto. Pero en términos más bien ontológicos no es sino la “perfección” que vuelve completo al sujeto, y esta interpretación que ofrecemos tiene su base en un pasaje de la *Teosofia*, que eventualmente también puede rastrearse en los *Principi della scienza morale*, que dejaremos para después. En la *Teodicea*, el roveretano escribe:

*Poiché l'intelligenza niente mai opererebbe, se non avesse qualche affetto primitivo, onde movesse la sua operazione; e quest'affetto per esser proprio della intelligenza, dee nascere dall'ente conosciuto, dee essere*

---

53 Cf. idem, *Logica*, n. 303.

54 Cf. ibid., n. 304 ss.

*un'apprezziazione di esso. Ora perché possa essere apprezzato conviene che l'ente conosciuto sia bene all'ente che lo conosce, poiché bene esprime un concetto relativo a un affetto; sicché affetto e bene coesistono, e l'uno chiama l'altro per questa legge di sintesismo, che noi abbiamo altrove osservata. Bene e affetto sono i termini distinti di quel fatto ontologico che abbiamo segnalato di sopra. Dunque l'essere intellettivo o non avrebbe attività alcuna, o forz'è che abbia nel suo seno un principio d'amore universale, il quale è appunto quello a cui conviene il nome di morale. Quindi è che noi distinguiamo sempre un conoscere speculativo e un conoscere operativo. Il conoscere speculativo non ha altr'azione fuori di sé, riposa nelle idee che contempla. Il conoscere operativo è apprezziazione e affetto con cui l'ente tende a godere dell'ente conosciuto, e quest'atto pratico dell'atto intellettivo è appunto ciò che costituisce l'essere morale.<sup>55</sup>*

En síntesis, la inteligencia obra en cuanto es afectada por el ser que conoce; o sea, la inteligencia obra en cuanto aprecia al ente conocido. El ente conocido es visualizado como “bien” por la inteligencia, porque bien y afecto (o apetencia) son correlativos. Ahora, el ente intelectivo o no tiene actividad o bien sí la tiene, y la tiene en cuanto posee en su seno un principio de amor universal, al que Rosmini llama “moral”. Puede haber un conocimiento contemplativo y un conocimiento operativo; el conocimiento que requiere para actuar el ente intelectivo debe ser un cono-

---

55 Antonio Rosmini, *Teodicea*, n. 406. “Puesto que la inteligencia nunca obraría si no tuviese algún afecto primitivo que moviese su operación; y este afecto, para ser propio de la inteligencia, debe nacer del ente conocido, debe ser una apreciación de él. Ahora bien, para que pueda ser apreciado, conviene que el ente conocido sea [un] bien para el ente que lo conoce, porque *bien* expresa un concepto relativo a un afecto; así que *afecto* y *bien* coexisten, y el uno llama al otro por la ley del sintetismo, que hemos observado en otra parte. Bien y afecto son los términos distintos de aquel hecho ontológico que hemos señalado arriba. Por tanto, el ser intelectivo o no tendría actividad alguna, o bien posee en su seno un principio de amor universal, el cual es justo aquello a lo cual conviene el nombre de moral. Por ello es que distinguimos siempre un conocer especulativo de un conocer operativo. El *conocer especulativo* no tiene otra función fuera de sí, sino que reposa en las ideas que contempla. El *conocer operativo* es apreciación y afecto con el cual el ente tiende a gozar del ente conocido, y este acto práctico del acto intelectivo es precisamente aquello que constituye al ser moral.”

cimiento justamente operativo, el cual es equivalente, por decirlo así, a un conocimiento apreciativo. Es este conocimiento operativo, que siempre está vinculado al acto intelectual, el que constituye al ser moral, como tendremos todavía oportunidad de explorar en el próximo capítulo.

Nos parece que ha sido nuestro maestro Cirillo Bergamaschi quien ha profundizado más en torno al ser moral de la ontología rosminiana. En su obra *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, el filósofo y teólogo de Canobbio demuestra que el ser moral no es un aspecto del hombre o del ser en general, sino que es el ser mismo.<sup>56</sup> En el caso del hombre, el ser se participa de manera preclara; pero, incluso independientemente del hombre, el ser moral no es sino la conjunción misma del ser ideal y del ser real en armonía. Y es que el ser moral no es sino el ser-amor, el ser en cuanto se ama a sí mismo, el amor esencial del sujeto y del objeto.<sup>57</sup> El ser moral no es sino el ser objetivo en cuanto es amable y amado por un ser real. El hombre cumple este amor cuando armoniza ni más ni menos su afecto, cuando armoniza al ser real con el ser ideal, cuando hace una apreciación justa entre el ser subjetivo y el ser objetivo. En el campo ontológico, la forma moral del ser tiene una prerrogativa, que Bergamaschi pone a las claras a partir de los textos de Rosmini: el ser moral es término último del acto del ser, pues no es sino perfección, cumplimiento, finalidad.<sup>58</sup> Es lo que entresacábamos del pasaje transcrito del *Sistema filosofico*, a saber, que el ser es moral en cuanto es un acto que armoniza al sujeto con el objeto, en cuanto es virtud perfeccionadora del sujeto, cumplimiento del sujeto, unión y adecuación con el objeto.

En el ser moral, la ley del sintetismo ontológico se cumple cabalmente (la unidad del ser, en otros términos), pues el ser moral es aquello en lo cual la síntesis vive en su plenitud. En efecto, tanto el ser ideal

---

56 Cirillo Bergamaschi, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, p. 36.

57 *Ibid.*, p. 37.

58 *Ibid.*, p. 38.



como el ser real apuntan al ser moral, de suerte que el rosminianismo propone un finalismo moral universal, de manera que, como adelantábamos, Rosmini ha elevado el plano moral a forma del ser, esto es, ha insertado en el corazón del ser al ser moral como su más íntima esencialidad.<sup>59</sup> Por tanto, hay un primado teleológico del ser moral. Pareciera haber aquí, como subraya Raschini, una aporía en el pensamiento filosófico de Rosmini, pues hemos dicho que las tres formas del ser tienen igual valor, y por otra pareciera que el ser moral tiene primacía, una primacía teleológica, que la elevaría por encima de las otras. Tendría, puede decirse con Raschini, una suerte de “privilegio” en relación con las formas ideal y real. Pero, como bien apunta la filósofa bronesa, las tres formas son coesenciales al ser, cada una distinta de la otra y con igual valor. Mientras que la forma subjetiva significa subsistencia, resulta el continente máximo en el orden de los subsistentes y, en consecuencia, contiene también a las otras dos formas; la forma objetiva o ideal es el continente máximo en el orden de lo inteligible, y así el continente máximo en dicho orden; finalmente, la forma moral es lo amado, como aquello de donde viene la amabilidad y, por tanto, continente máximo, pues contiene a las otras dos formas en cuanto amables. Dice Raschini, arguyendo el orden lógico de generación:

*La forma subjetiva*, como tal, no puede nunca constituir un término y mantiene siempre la función de principio respecto a todas las relaciones concebibles; mientras, siempre según el orden lógico, la segunda forma, que es la objetiva, y la tercera o moral, pueden ser “términos”: esto es, los actos del sujeto pueden terminar en la forma objetiva y en la forma moral. La *forma objetiva*, en cambio, puesto que nace de un acto de la inteligencia y antes de este acto no es todavía, siempre en el orden lógico de generación, presupone la subsistencia del real inteligente, desde el momento en que cualquier entidad es objeto de una mente sólo en cuanto

---

59 Maria Adelaide Raschini, *Rosmini oggi e domani*, p. 256.

es pensada por esta mente. Por tanto, que “el ser tenga una forma objetiva, es posterior y consiguiente al acto de la inteligencia” (*Teosofia*, n. 941). A su vez, el *ser objeto*, que es término del ser subjetivo, es en cambio *principio del ser moral*, que en el orden lógico es sólo término. En consecuencia, el ser moral supone lógicamente a las otras dos formas, desde el momento en que es su relación esencial: “la relación categórica entre el ser ideal y real yace en un nexo ontológico entre ellos, el cual produce al ser intelectual. Ahora bien, el acto por el cual el ser intelectual vive en el ideal realizado, es el ser moral” (*Teosofia*, n. 717).<sup>60</sup>

Así pues, el ser adquiere la forma y el nombre de moral en cuanto es “querido” (*voluta*); es moral de manera virtual en cuanto tiene la idoneidad esencial para ser querido; en cuanto es querido actualmente, que es lo mismo que decir que es “amado”, es “bien moral” de modo actual:

*Ma per esser voluto dee prima essere oggetto, poiché la volontà non può volere se non quello che vede e conosce nell'oggetto; e però la seconda forma è necessaria come quella che contiene l'essere inteso, ch'è quello che per la volontà diviene morale. Ma tale ei non potrebbe divenire, se non ci avesse una volontà che è il principio subiettivo. Onde la forma morale e la obiettiva suppongono prima la subietta come loro principio; e se l'essere è essenzialmente amabile e perciò morale nella sua forma d'obietto, consegue ch'egli involga una essenziale relazione con un subietto che il renda tale. Ma quando è reso tale dall'atto volitivo del subietto, egli ebbe acquistato una forma che non avea prima. Questa forma è sovrapposta all'essere oggetto, e perciò contiene l'essere oggetto, che solo per quella comincia a esser morale; onde, questa è la prima che si pensa volendo pensare il morale [...] Nell'essere oggetto poi, contenendosi tutto, si contiene di necessità anche il subietto, ché altramente non sarebbe l'essere totale che s'amerrebbe. L'essere morale dunque inchiude l'essere oggetto, e l'essere oggetto*

---

60 Ibid., p. 258.

*inchiude l'essere subietto: così l'una nell'altra s'involgono le tre forme nell'essere morale.*<sup>61</sup>

El texto, aunque extenso, era necesario citarlo por su fecundidad y por vincular este capítulo con el siguiente, que trata sobre el principio de la moral. Y es que en el fragmento teosófico citado se lee que el ser moral implica a las otras dos formas del ser, de acuerdo con la ley del sintetismo. Requiere tanto del ser objetivo o ideal como del ser subjetivo o real. Entonces, el ser moral es una nueva forma del ser que no se reduce ni al ser objetivo ni al ser subjetivo, sino que es el ser desde el punto de vista de su amabilidad, de su cumplimiento y perfección, y que en el caso humano lleva la impronta de beatitud, como veremos todavía más adelante.

En efecto, en el caso antropológico el ser real hace referencia al sentimiento, el ser ideal al entendimiento y el ser moral a la voluntad. Sentimiento, entendimiento y voluntad vinculan al hombre con las tres formas del ser: el ser real, el ser ideal y el ser moral; sentimiento, idea y orden moral. Las tres formas son irreductibles entre sí, y una conlleva a la otra. Nuevamente aparece en el caso antropológico la “ley ontológica del sintetismo” o “sintetismo”. Como hemos ya indicado, esta ley ontológica equivale a decir que el ser tiene perfecta unidad esencial, pero

---

61 Antonio Rosmini, *Teosofia*, n. 880. “Pero para ser querido debe primero ser *objeto*, porque la voluntad no puede querer sino aquello que ve y conoce en el objeto; y así la segunda forma es necesaria como aquella que contiene al ser entendido, que es aquel por el cual la voluntad se vuelve moral. Pero ella no podría ser tal, si no hubiese una *voluntad*, que es el principio subjetivo. De donde la forma moral y la objetividad suponen primero la subjetiva como su principio; y si el ser es esencialmente amable, y por ello moral en su forma de objeto, se sigue que implique una esencial relación con un sujeto que lo vuelva tal. Pero cuando lo alcanza por el acto volitivo del sujeto, adquiere una forma que no tenía antes. Esta forma está sobrepuesta al ser objeto, y por ello contiene al ser objeto, que sólo por aquella comienza a ser moral; por ello, ella es la primera que se piensa queriendo pensar lo moral [...] En el ser objeto, pues, se contiene todo, se contiene necesariamente también al sujeto, porque de otra forma no sería el ser total el que se amaría. El ser moral, por tanto, incluye al ser objeto, y el ser objeto incluye al ser sujeto: así, una en la otra se implican las tres formas en el ser moral.”

tiene una trinidad de formas. Recurriendo a los modos continentes del ser, del cual ya hemos citado la primera parte del fragmento en este capítulo al hablar del ser subjetivo, Rosmini asegura que las tres formas del ser tienen entre sí la relación de continentes, pero en cada una de ellas el modo es diverso, pues poseen una naturaleza determinada. En efecto,

*... la forma subiettiva è la sussistenza. Questa è dunque contenente massimo nell'ordine de' sussistenti: in quanto è l'atto del sussistente in tanto ella contiene in sé anche l'altre due forme. La forma obiettiva è l'inteso come inteso, da cui viene l'intelligibile o lo scibile. Questa forma dunque è contenente massimo nell'ordine degli scibili: in quanto è l'inteso, in tanto contiene tutte le cose intese, anche l'altre due forme come intese o come scibili. La forma morale è l'amato come amato, da cui viene l'amabile. Questa forma dunque è contenente massimo nell'ordine de' beni, ossia degli amabili: in quanto è l'amato, l'amabile, il bene, ella contiene tutti gli amati, i beni, gli amabili, anche l'altre due forme come amabili.<sup>62</sup>*

Es sólo a partir de la ontología unitaria y trinitaria que se puede explicar el hecho de las tres potencias del alma humana que no cesa, por ello, de ser una para cada hombre, es decir, que el hombre tiene una sola alma pero tiene tres potencias primordiales. Estas tres potencias son el sentimiento, la inteligencia y la voluntad, y son tres actos primeros del alma humana que luego se desenvuelven por vía de actos segundos radicados

---

62 Ibid., n. 958. "La forma subjetiva es la subsistencia. Por tanto, esta es *continente máximo en el orden de los subsistentes*: lo es en tanto acto del subsistente, pues así contiene en sí a las otras dos formas. La *forma objetiva* es lo entendido como entendido, de donde proviene lo inteligible o escible. Esta forma es, por tanto, *continente máximo en el orden de los inteligibles*: en cuanto es lo entendido, contiene todas las cosas entendidas, incluyendo a las otras dos formas como entendidas o inteligibles. La *forma moral* es lo amado como amado, de donde viene lo amable. Esta forma, por tanto, es *continente máximo en el orden de los bienes*, o sea, de los amables: en cuanto es lo amado, lo amable, el bien, contiene a todos los amados, los bienes, los amables, incluyendo a las otras dos formas como amables."

en aquellos primeros actos. Sentimiento es el alma humana porque está unida con la forma real del ser, y pertenece ella misma a esta forma; inteligencia es porque está unida con la forma ideal del ser que se le da al intuir; y también la voluntad, porque tiende al ser en cuanto es amable, y esta tendencia pertenece a la forma moral del ser mismo.<sup>63</sup>

Así pues, en el hombre se dan cita estas tres formas del ser, aunque de manera limitada; ilimitadamente se darían en Dios mismo, que en la teología revelada se nos asegura que se trata de tres personas distintas que comparten la misma esencia.<sup>64</sup> Al margen de las equivalencias onto-teológicas que habría en ese sentido, en el caso del hombre las tres formas del ser se plasman. En efecto, la forma subsistente o subjetiva se atestigua en que el hombre es un sujeto sentiente, la forma objetiva en cuanto es un sujeto inteligente, y la forma moral en cuanto es un sujeto volente. Al hombre, en este sentido, lo visualizamos nuevamente como microcosmos del ser, como compendio del ser, esto es, de las tres formas supremas o categóricas del ser. El hombre es síntesis de la forma ideal, de la forma real y de la forma moral.

## 5. CONCLUSIÓN

En este capítulo hemos pretendido sintetizar, con limitaciones, la ontología a la vez unitaria y trinitaria de Rosmini (o unitrinitario, como le denomina Muratore),<sup>65</sup> que viene a desembocar en el hombre, visto como microcosmos del ser. En verdad, y como hemos dicho apenas, el

---

63 Para este párrafo me he apoyado sobre todo en: Emilio Boch, *Le tre forme supreme dell'essere*, pp. 43-44.

64 En este sentido, pueden consultarse: Francesco Conigliaro, "Teologia trinitaria e comunità politica nel pensiero di Antonio Rosmini", *Syntaxis*, pp. 45-87; Stefan Fiutak, *Dobroczyenne myślenie*, pp. 52-71; cf. William Darós, *La epistemología de la filosofía teológica en el pensamiento de A. Rosmini*, cap. III. Muy puntuales, en particular, resultan las observaciones de: Michele Bennardo, *Uno e trino*, pp. 152-169. Para la antropología filosófica rosminiana resultan importantes estos apuntes teológicos, como bien advierte: Jesús Yusta, *Ontología de la sociedad en Antonio Rosmini*, pp. 25 y 31-35.

65 Umberto Muratore, "L'uno e i molti dell'ontologia rosminiana", pp. 95 ss.

hombre es sujeto, entendimiento y voluntad; por tanto, es un sujeto inteligente, pues la inteligencia se desdobra tanto intelectual como volitivamente. Es sujeto en cuanto es sentimiento, y por tanto capta al ser subjetivamente, real y substancialmente, aunque también se pueda hablar de un sentimiento intelectual, como ya lo hicimos en estos dos primeros capítulos (la intuición de la idea de ser, y de cualquier otra idea, en cuanto presente al entendimiento y, merced a él, a la voluntad, es un sentimiento); pero el hombre capta también objetivamente, es decir, entiende y puede querer (con toda libertad) a las cosas en sí mismas, por aquello que son, de suerte que se une al ser ideal y moralmente. En esta tesitura, que va de la ontología, en estricto sentido, a la antropología, es que se consolida la filosofía moral rosminiana.

### III. EL PRINCIPIO DE LA MORAL, SUS TÉRMINOS Y CARACTERES

#### 1. INTRODUCCIÓN

NO ESTÁ DE MÁS DAR INICIO AL TEMA del principio de la moral haciendo referencia al *essere morale*, entresacado en el capítulo anterior a la luz del ser uno y trino. Sin embargo, a diferencia de lo que se hizo en el apartado previo, que versó en un análisis de lo que escribe Rosmini sobre tal tópico tanto en el *Sistema filosofico* como en su obra más nutrida de ontología que es la *Teosofia* (así como en la *Teodicea*); ahora haremos lo propio a la luz de sus obras de filosofía moral. Donde más claramente se puede visualizar el tratamiento del ser moral en las obras de ética, nos parece que es en la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Esto no descarta las lúcidas observaciones que sobre esta suprema forma del ser hace en otras obras éticas. No obstante, estimamos que es en la *Storia comparativa e critica...* donde más apuntes hace el roveretano sobre este tema, que es el que conviene examinar para hablar de la esencia de la moral.

Lo anterior no quiere decir que en los *Principi della scienza morale*, obra que frecuentemente se reconoce como central de los libros de ética de Rosmini, no esté presente el ser moral. Todo lo contrario. Veremos cómo ya aparece esta forma suprema en dicha obra primeriza justo en la delimitación y explicación de los principios o términos que se requieren para que se dé el ser moral. Empero, ello no invalida que se explicite con mayor nitidez en la *Storia comparativa e critica...*, obra que servirá de columna vertebral para el presente capítulo, y de la cual retomaremos la doctrina en torno a la esencia de la moral.<sup>1</sup>

---

1 Hemos hecho un análisis más puntual de esta obra en nuestro curso: “La crítica en la filosofía moral rosmíniana”, dictado para la licenciatura de filosofía en la Universi-

## 2. SER MORAL, ORDEN MORAL Y EXIGENCIA MORAL

Como dijimos, el *essere morale* aparece claramente expuesto desde las primeras páginas de la obra que tomamos por guía. En efecto, su interés versa en distinguir el orden moral de cualquier otro género de orden, sea este el animal, el intelectual o racional, etcétera. El orden moral ha de ser *sui generis*, ya que de lo contrario la ética se reduciría al estudio de otra clase de entidades, como podría ser a la lógica, en el caso de la racionalidad, o bien a la ideología, en el caso del intelecto, por ejemplificar de alguna manera la tesis. En este contexto es que hay que cuestionar si la moralidad es una idea; en otros términos, ¿la moral pertenece al orden ideal? Rosmini es tajante, claro y contundente: “No: tanto l’ordine dell’essere reale, quanto l’ordine dell’essere ideale, è al tutto distinto dall’ordine dell’essere morale. La moralità non appartiene nè al mondo delle realtà, nè al mondo delle idealità, ma essa consiste nel rapporto di questi due mondi”.<sup>2</sup>

Como hemos visto en la ontología, el ser moral requiere tanto del ser ideal como del ser real para darse, para “ser”, pues no es sino una relación entre las otras dos formas del ser. La moralidad no es la realidad ni la idealidad, sino el entrecruce de ambas dimensiones del ser. Y más adelante remata, en lo que nos parece es el texto central y a partir del cual haremos nuestra exposición:

*La legge e la volontà sono i due termini di questo rapporto. La legge è sempre un essere ideale, la volontà è un essere reale. V’ha una convenienza intrinseca e di fatto, che questi due termini si accordino: in questa*

---

dad Veracruzana. Ya hemos citado el documento: Jacob Buganza, *Rosmini y Von Hildebrand*, “Primera parte”.

2 Antonio Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistema intorno al principio della morale*, cap. I, a. 5, 2o. “No. Tanto el orden del ser *real*, como el orden del ser *ideal*, son del todo distintos al orden del ser *moral*. La moralidad no pertenece al mundo de las realidades ni al mundo de las idealidades, sino que consiste en la relación de estos dos mundos.”



*convenienza sta l'obbligazione e la moralità. Dico che v'ha una convenienza, che si può dire anco una necessità di fatto; poichè il negare di conoscere ciò che si conosce, è di fatto una contraddizione, una lotta, un disordine, che si chiama male, menzogna, e in quanto è prodotto da un principio libero, delitto. Nell'accordo all'incontro della volontà coll'essere vi ha concordia, pace, ordine, che si chiama bene morale, e in quanto è prodotto da un principio libero, merito, virtù, ecc. Non conviene dunque confondere nè l'ordine fisico delle sussistenze, nè l'ordine razionale delle idee, coll'ordine della moralità: questo è quello che lega insieme i due primi ordini, che li perfeziona, che li compisce, che dà loro la forma di una assoluta bontà.*<sup>3</sup>

Ningún desperdicio hay en la cita anterior. Muestra, en apretado resumen, la postura ética de Rosmini. En primer lugar, si en la ontología se ha afirmado que el ser moral es el cumplimiento o la meta del ser real e ideal, con mayor razón se visualiza esta tesis en la filosofía moral, o sea, en la deontología humana. Justo en el campo de la ética, Rosmini busca la convergencia o armonía entre realidad e idealidad aplicando su visión ontológica al caso de los entes capaces de perfeccionarse moralmente, del cual nuestro más claro ejemplo no es sino el hombre. Los entes susceptibles de perfección moral son aquellos capaces de visualizar o intuir al ser en universal y, por tanto, estar informados por él, de suerte que se constituyen

---

3 Ídem, cap. I, a. 5, 2o. “La ley y la voluntad son los dos términos de esta relación. La ley es siempre un ser ideal, la voluntad es un ser real. Hay una conveniencia intrínseca de hecho, a saber que estos dos términos concuerden: en esta conveniencia está la obligación y la moralidad. Digo que hay una conveniencia que se puede decir también una necesidad de hecho, porque al negar que se conoce aquello que se conoce, es de hecho una contradicción, una lucha, un desorden, que se llama *mal*, *mentira*, y en cuanto es producto de un principio libre, *delito*. En el acuerdo de la voluntad con el ser hay concordia, paz, orden, que se llama *bien moral*, y en cuanto es producto de un principio libre, *mérito*, *virtud*, etcétera. Por ello, no conviene confundir el orden físico de las subsistencias ni el orden racional de las ideas, con el orden de la moralidad. Este último es aquel que une los dos primeros órdenes, que los perfecciona, que los concibe, que les da la forma de una absoluta bondad.” Cf. también: Markus Krienke, *Rosmini. Ein Philosoph Zwischen Tradition und Moderne*, pp. 119-121.

como entes inteligentes; y además son capaces de apetecer inteligente y libremente a los entes particulares desde la idea universalísima de ser, pues la voluntad no es sino la potencia capaz de apetecer cualquier género de bien. Y además lo puede hacer con libertad, aun a pesar de poder tender por naturaleza al bien que le presenta la inteligencia.

Los términos que adquiere el ser moral en el caso de la ética son, nos lo dice reiteradamente Rosmini, el ser ideal y el ser real, que en este caso se concretan como la ley y la voluntad. ¿En qué sentido la ley es ideal y la voluntad real? Con las siguientes coordenadas puede interpretarse: la ley, ya desde el inicio de los *Principi della scienza morale*, es concebida justamente como una noción de la mente, con el uso de la cual se juzga la moralidad de las acciones humanas, y según la cual se debe obrar.<sup>4</sup> Ahora bien, una noción de la mente es siempre una idea; por tanto, pertenece al orden del ser ideal. Por otra parte, y así está señalado el texto traído a colación, que es sólo botón de muestra de lo que puede hallarse en tantos otros, la voluntad es el otro término o principio del ser moral. La voluntad es, como hemos ya señalado en el primer capítulo, una facultad, una potencia inteligente, o sea, iluminada por la idea de ser, y es la que hace que los entes dotados de ella sean capaces de apetecer, de querer libremente. Y si es una potencia humana, entonces es algo real, algo que subsiste en el ente inteligente; por ende, la voluntad pertenece al orden del ser real.

Rosmini señala claramente en la cita que el ser moral no es sino la relación entre la ley y la voluntad. Hay un acuerdo intrínseco, cuando hay ser moral, entre los dos términos, y este acuerdo armónico es lo que en filosofía moral se denomina “obligación moral” o “moralidad”. Esta conveniencia o acuerdo entre ambos polos o términos de la relación, que dan origen al ser moral, es una “necesidad”, en cuanto la necesidad

---

4 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. I, a. 1, n. 1. Recientemente la han estudiado: Krzysztof Wroczyński, *Prawo wobec moralności. Antonia Rosminiego koncepcja filozofii prawa*, cap. II; y Markus Krienke, “Ama agli esseri tutti. Il problema della fondazione dell’etica in Antonio Rosmini”, *Rivista teologica di Lugano*, pp. 151-176.

consiste en la obligación misma de actuar de un modo en vez que de otro, en vistas a obtener o mantener el bien moral, o bien en vistas a no perderlo. De ahí que la necesidad de la que habla Rosmini sea una “necesidad moral”, que cabe distinguir de la “necesidad física”, pues esta última no deja nunca de producir su efecto, y es propia de la causa suficiente plena; pero la necesidad moral no constriñe o fuerza a la voluntad de modo que esta no sea libre para obrar en sentido contrario, sino que se llama “necesidad” en cuanto la voluntad no puede ser buena si obra contrariamente a lo que indica la obligación moral.<sup>5</sup>

Aunque ya lo hemos entresacado, nos detendremos con mayor precisión ahora a revisar lo que ha de entenderse por “ley”, especialmente por “ley moral”, en la filosofía de Rosmini. Posteriormente haremos lo mismo, aunque sin la proliferación de tantos textos, en relación con la voluntad. Al detenernos en estos dos temas, en estos dos polos de la correspondencia que hemos señalado, se aclarará por qué Rosmini habla en la cita de la *Storia comparativa e critica...* que hay contradicción al negar aquello que se conoce, y que esta negación es un desorden, o sea, carencia de orden moral. Mientras que, cuando hay concordia, cuando hay orden, cuando se reconoce lo que se conoce, hay orden moral, hay mérito, virtud, etcétera, y que esto se entiende, en términos ontológicos, como cumplimiento, como perfección, y más antropológicamente como beatitud.

Acerca de la ley, hemos dicho que es una noción con la cual se juzgan las acciones humanas y con base en la que se debe obrar. Y es que toda noción es una idea, dado que la idea es el ente en su posibilidad. De hecho, en *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, nuestro autor distingue tres usos para la palabra “idea”: puede ser (i) la intuición del espíritu que termina en un ente posible, (ii) el mismo ente posible intuido por el espíritu y (iii) las dos cosas al mismo tiempo. Rosmini dice que, inclusive, él mismo la utiliza tanto en el segundo como en el

---

5 Cf. Antonio Rosmini, *Compendio di etica...*, n. 47.

tercer significado, pero nunca en el primero, a menos que él expresamente lo señale.<sup>6</sup> Siendo la idea la cosa tomada en su posibilidad e intuida por la mente, y debido a que toda noción es una idea, se puede decir que la ley es aquello que hace notar al agente moral cuál es la obligación que tiene. Por eso es que el mismo roveretano asegura que hay tres condiciones para hacer uso de esta noción, a saber, que sea recibida en la mente de quien juzga, que sea promulgada como regla para los juicios morales, y que sea aplicada en las acciones. En síntesis, por eso es que la ley debe ser conocida, promulgada y aplicada.<sup>7</sup> Como él mismo señala, su concepción de la ley corresponde a la tradicional, a saber, la que asegura que *lex est recta agendorum ratio*, por tanto *ratio* es también una idea, esto es, una idea es “razón” cuando se utiliza para razonar, lo cual presupone que se le comprenda, es decir, que sea noción. De ahí que simultáneamente una idea pueda ser noción o razón, y que incluso pueda afirmarse que *lex est recta agendorum notio*.<sup>8</sup>

Pero como generalmente toda noción depende de otra más general que la abarca, como sucede con la noción de “pato”, que está dentro de la noción de “ave”, y ésta a su vez dentro de la de “animal”, así la noción de ley debería estar dentro de un conocimiento más amplio. Las distintas leyes morales están agrupadas, o implicadas, en una ley moral general, pues de otra manera sería absurdo llamar ley moral a algo que no fuera ley ni tampoco moral. Pero aun la noción de ley moral general, al ser noción, requiere de algo que sea previo, a saber, de lo que es la noción misma, y lo que es la noción misma es una idea que precede a todas las demás y a partir de la cual se forman los otros juicios.<sup>9</sup> Esta idea o noción previa no es otra que la idea generalísima de ser. Si es así, si la idea de ser es la primera idea, es asimismo principio y fuente de la ley moral, así como de los juicios morales.

6 Cf. ídem, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, n. 94, nota.

7 Ídem, *Principi della scienza morale*, cap. I, a. 1, n. 2.

8 Cf. Jacob Buganza, *El ser y el bien*, pp. 28-29.

9 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. I, a. 2, n. 4.

La idea de ser, como hemos ya dicho, no es el hombre mismo, sino algo que intuye el hombre. No es creación suya, sino que la tiene congénitamente, y por ello es que la intuye. La idea de ser es forma de la inteligencia, es la luz de la razón, pues todo lo que conocemos intelectualmente lo conocemos desde el horizonte máximo del ser. Por eso es que seguir u obrar de acuerdo con la idea de ser es equivalente a obrar siguiendo la luz de la razón. Pero una cosa es el razonar a partir de la idea de ser, y en este sentido “seguir a la razón”, y otra “seguir la luz de la razón”, por el simple argumento de que la razón es falible y, por tanto, es posible errar siguiéndola, mientras que la luz de la razón es algo que no ha creado el hombre y, efectivamente, resulta ser una guía segura, inmune al error, pues en la idea de ser no puede haber error. Rosmini, al exponer esta doctrina en los *Principi della scienza morale*, explicita que proviene de la tradición cristiana, aunque se encuentra también en los filósofos paganos, como Cicerón. De ahí que el roveretano estime que él continúa la tradición marcada por el pensamiento occidental, y lo hace efectuando análisis cuidadosos y detallados sobre dicha tesis.<sup>10</sup>

Ahora bien, si en los actos cognitivo-intelectuales que el hombre efectúa, a diferencia de lo que sucede en la sensación, éste percibe objetivamente, o sea, concentra su atención en el objeto y se olvida de sí, entonces es en los entes inteligentes donde puede darse propiamente la distinción entre sujeto y objeto, entre lo que percibe y lo que es percibido. Siendo así, si el hombre concibe la idea de ser, entonces aquel es esencialmente uno y ésta básicamente otra; en otros términos, uno es sujeto y la otra objeto. Esto no elimina, de ningún modo, que no haya una cierta “conjunción” entre sujeto y objeto; por el contrario, es una “conjunción íntima” la que se da entre uno y otro, y por eso la idea de ser o luz de la razón está tan “íntimamente” ligada a la naturaleza humana que es preciso reconocer que no habría humanidad si no tuviera ésta la

---

10 Cf. *ibid.*, cap. I, a. 3, n. 10.

luz de la razón.<sup>11</sup> En este sentido, la ley moral proviene del objeto, de la luz de la razón, y quien la recibe es el sujeto, el espíritu humano, por llamarlo de alguna manera.

Este objeto es principio de la ley, o ley suprema, en cuanto la ley es aquello que induce necesidad, obligación o deber moral. Esta ley también es llamada con el nombre de “imperativo moral”, como lo hacen algunas escuelas, de las cuales la más representativa es la kantiana;<sup>12</sup> pero que sea principio o imperativo únicamente se diferencia por la manera de presentar dicha obligación, necesidad o deber moral. Sin embargo, en términos generales, la ley moral se toma para indicar, además de la obligación, una norma o regla que pone de manifiesto la obligación moral, o sea, el bien o el mal moral, y que asimismo, con ella, se pueda medir cuánto bien o mal hay en las acciones que se efectúan.<sup>13</sup>

En filosofía, especialmente en la de inclinación alemana, se suele preguntar, como parte medular de la ética, cuál es la primera o suprema ley moral. Rosmini hace suyo el problema, y en este contexto establece que el principio supremo de la moral ha de cumplir o llenar seis características, algunas de las cuales hemos ido ya indicando en lo anterior. Si viola alguna de ellas, deja de ser el principio supremo. Puede ser principio de la moral, pero no el más alto de todos, ya que siempre presupondrá al principio supremo. En la *Storia compartiva e critica...* el filósofo de Rovereto expone, en síntesis, cuáles son los seis caracteres en cuestión. Habrá que citarlo por la centralidad que tiene el argumento para nuestro trabajo:

*Il primo carattere si è, che egli, come dicevamo, annunzi l'essenza dell'obbligazione, e niente che sia a questa antecedente, niente che sia a questa susseguente: l'essenza pura, senza cosa straniera che le aderisca, e non sia dessa.*

---

11 Cf. ibíd., cap. I, a. 4, n. 14.

12 Cf. Markus Krienke, *Rosmini. Ein Philosoph Zwischen Tradition und Moderne*, pp. 109-115.

13 Cf. Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 58.

*Dal quale primo carattere immediatamente procede un secondo, quello della perfetta semplicità. Conciossiachè ogni essenza è semplicissima e indivisibile, sicchè non raccoglie in sè concetti di più cose, ma un concetto solo, un'idea unica.*

*Indi poi ne scaturiscono agevolmente tre altri: e sono i caratteri della necessità, od evidenza, della universalità, e della supremazia.*

*Veramente, se ci vien dato di poter esprimere l'essenza della obbligazione, noi avremo tosto un principio evidente, cioè un principio evidentemente necessario; perocchè, tosto che avremo intesa l'essenza dell'obbligazione, avremo intesa la forza di obbligare, che è la stessa cosa; e intendere o sia concepire la forza di obbligare, è un medesimo che accorgersi, che v'ha una necessità morale, una virtù obbligante; e ciò intuitivamente, perciò evidentemente.*

*Di più, un tal principio non può non essere universale; conciossiachè quando io sappia in che consista l'essenza morale, io saprò riconoscerla ove che sia, io potrò applicare un tal concetto, un tal lume a tutti i casi morali.*

*Ancora, questo principio è di necessità supremo: conciossiachè non v'ha nulla di morale, che anteceda l'essenza della moralità; perocchè se qualche cosa vi avesse di anteriore a questa essenza, sarebbe estraneo, come dicemmo, a questa essenza, e però non sarebbe più morale.*

*Finalmente vi ha un sesto carattere del morale principio, che pure sta, come gli altri quattro, contenuto nel primo: il qual si è, che il principio dee esprimere la moralità come si manifesta a noi uomini in quel primo momento che ella splende alle nostre menti, e per dirlo in una parola, il principio morale è il primo conoscibile per l'uomo in tutta la sfera delle cose morali; sicchè a fin d'esprimere convenevolmente questo principio, conviene cogliere l'idea dell'obbligazione morale in quell'istante appunto, nel qual ella nasce e si origina nel nostro intendimento.<sup>14</sup>*

---

14 Ídem, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. VII, a. 3. "El primer carácter es que anuncie la esencia de la obligación, y nada que sea antecedente a ésta o que le sea consecuente, sino la esencia pura, es decir, sin

En torno al primer carácter, esto es, que el principio supremo de la moral exprese la esencia de la obligación moral, mucho se ha discutido si deben aparecer o no los objetos de tal obligación. Y es que en ello se ha centrado la reflexión ética cuando ha pretendido buscar un principio moral más o menos puro. En cierto modo, incluso, sería posible sostener que todos los sistemas éticos proponen de una u otra forma un principio supremo de la moral que posee mayor o menor pureza, o sea, mayor o menor formalidad, siendo la materia en este caso el objeto (u objetos) de la obligación moral. Pero, ¿es posible un principio moral completamente formal, es decir, que prescindiera de cualquier materia? Parece que un principio de tal cuño es del todo imposible; luego, cualquiera que sea el principio que se enuncie encierra de una u otra forma el objeto de la obligación moral. Y es que el mismo término “obligación” implica que hay un objeto al cual está ligado el sujeto, lo cual se revela en la misma etimología. En consecuencia, el principio de la moral implica de una u otra forma el objeto de la obligación, que no impide

---

nada extraño que se le agregue y no le pertenezca. Del primer carácter procede inmediatamente un segundo, a saber, el de la perfecta *simplicidad*. Puesto que toda esencia es simplísima e indivisible, de tal suerte que no incluye en sí conceptos de otras cosas, sino un solo concepto, una única idea. De ahí se originan ágilmente otros tres, y son los caracteres de la necesidad o *evidencia*, de la *universalidad* y de la *supremacía*. Verdaderamente, si podemos expresar la *esencia* de la obligación, tendremos un principio *evidente*, es decir, un principio evidentemente necesario, pues tan pronto como entendamos la esencia de la obligación, habremos entendido la fuerza de obligar, que es la misma cosa; y entender o concebir la fuerza de obligar es lo mismo que darse cuenta de que hay una moral necesaria, una virtud obligante; y ello de manera intuitiva y, por tanto, evidente. Es más, tal principio no puede no ser *universal*, pues cuando yo sepa en qué consista la esencia moral, sabré reconocerla donde quiera que esté. Podré aplicar tal concepto, tal luz, a todos los casos morales. Entonces, este principio es necesariamente *supremo*, pues no hay nada moral que anteceda a la esencia de la moralidad, pues si alguna cosa hubiese anterior a esta esencia, sería extraña, como dijimos, a esta esencia, y por tanto no sería moral. Finalmente, hay un sexto carácter del principio moral, que además está, como los otros cuatro, contenido en el primero: el principio debe expresar la moralidad como se manifiesta ante nosotros los hombres en aquel primer momento que ella resplandece a nuestras mentes; para decirlo en una palabra, el principio moral es lo *primero cognoscible* para el hombre en toda la esfera de las cosas morales. De tal manera que, a fin de expresar convenientemente este principio, conviene aprehender la idea de la obligación moral justo en aquel instante, en el cual ella nace y se origina en nuestro entendimiento.”



que sea formal, pues en la “forma” de la moralidad siempre se implica al objeto hacia el cual se tiene la obligación.

Si esto es así, entonces el objeto (o los objetos) mismo posee cierta “exigencia”, la cual ha de ser actualizada en su actuar por parte del agente moral o sujeto. De otra manera sería ininteligible la obligación en sí, pues es el objeto el que exige algo al sujeto. Ahora bien, si esto es así, es decir, si en la estructura esencial misma de la obligación moral está implicado el objeto, cabe cuestionar hasta qué punto debe estar indicado éste en el principio de la moral. Lo cierto es que, si es principio, se sigue que debe abrazar, de una u otra forma, a todos los objetos que eventualmente pueden ser susceptibles de obligación moral. Por tanto, el principio de la moral debe ser abstracto o indeterminado pero al mismo tiempo debe poder concretarse en los distintos objetos susceptibles de tal obligación. En palabras distintas, el principio de la moral debe encerrar la obligación que puede llamarse común a todos los objetos susceptibles de ella. En este contexto, nuestro filósofo diría que la relación de obligación entre el sujeto y el objeto puede señalarse de dos maneras, a saber, *(i)* a través del medio a partir del cual se conoce o discierne en los objetos la exigencia moral que tienen; y *(ii)* mediante la cualidad moral de los objetos mismos. Para el rosminianismo, ejemplifica *(i)* el imperativo “sigue la luz de la razón”, pues es la razón la facultad a través de la cual se conoce o discierne en los objetos la exigencia moral que poseen; y ejemplifica *(ii)* el imperativo moral que dice “reconoce el ser en su orden”, pues el orden del ser pone de manifiesto, aunque sea abstractamente, la cualidad moral de los objetos, discerniendo esta cualidad de cualquier otra que no sea ella.<sup>15</sup> Así, por ejemplo, una cosa es la cualidad moral que engendra la exigencia moral de respetar al hombre por ser hombre, y otra la cualidad de que es blanco o moreno. A esta última cualidad correspondería la cualidad que hace que el hombre

---

15 Cf. *ibid.*, cap. VII, a. 4.

sea hombre, o sea, a la humanidad, pero no el carácter de “cualidad moral”.

Para el rosminianismo, un principio moral es más perfecto cuando expresa en sí mismo la esencia de la obligación moral (*essentia obligationis*). Y esta esencia de la obligación es la “cualidad moral” de los objetos. Así, hay principios que proponen, por ejemplo, el medio a través del cual se conoce la exigencia moral de los objetos, como sucede en el caso ejemplificado con la “razón”; mas estos principios, que Rosmini llega a llamar “negativos”, requieren de un principio que exprese en sí mismo la “cualidad moral”. Y expresar claramente la cualidad moral de los objetos susceptibles de obligación moral equivale a ser un principio evidente, esto es, un principio de orden “positivo”. Por consiguiente, los principios positivos son la base o fundamento de los principios morales negativos. En consecuencia, hay que buscar un principio moral positivo. En el caso expuesto, “sigue la luz de la razón” resulta ser negativo, mientras que “reconoce al ser en su orden” es positivo. El argumento, aunque sencillo, es demoledor: seguir la luz de la razón es loable moralmente porque ésta no manda arbitrariamente, o sea, no manda por capricho, sino con justo “título” (que es un sinónimo de “razón”, es decir, con “justa razón”). La razón no crea la obligación como si la creara *ex nihilo*, sino que la impone al indicarla, al señalarla, o sea, la promulga: muestra dónde está. La razón es la potencia por la cual conocemos la obligación, pero no es la creadora de la obligación. Lo que crea o forma a la obligación es el “título”, que se manifiesta a través de la luz de la razón como obligante. Así, la luz de la razón manda cuando conoce, cuando en ella se manifiesta la obligación moral o, como dice Rosmini mismo “*l’obbligazione propriamente non istà nella ragione, ma nel titolo mostrato a noi e illuminato dalla ragione*”.<sup>16</sup> En consecuencia, para que la razón obligue, es preciso que

---

16 Cf. *ibíd.*, cap. VII, a. 5. “La obligación propiamente no está en la razón, sino en el título que nos muestra e ilumina la razón.”

lo haga, no arbitrariamente, sino cuando encuentra la cualidad moral que le exige una obligación.

### 3. EL PRINCIPIO SUPREMO DE LA MORAL

Por lo anterior, el sistema moral rosminiano asegura, sin ambages, que el principio supremo de la moral no es otro que el que adelantábamos líneas atrás: “reconoce al ser en su orden”. O bien puede formularse en estos términos: “es necesario moralmente distribuir la afección voluntaria a los entes en proporción con sus entidades”. La entidad de los distintos entes es el fundamento de su valor moral, o sea, el valor de cada ente fundamenta objetivamente la exigencia moral, en cuanto los entes exigen que el agente o sujeto moral reconozca o se afeccione ante ellos de cierta manera.<sup>17</sup> ¿Cuál es la regla con la que puede medirse o mensurarse la entidad de cada ente? Ciertamente, y como ya señalamos, es la idea de ser, pues sólo esta idea es capaz de revelar qué grado de ser tiene un ente, o sea, en qué medida un ente participa del ser, esto es, si lo hace con mayor o menor intensidad. Siendo entonces,

*è con questa regola, che la ragione presenta alla volontà gli enti da lei conosciuti e misurati, i quali esercitano verso la volontà l'esigenza morale. In quanto adunque l'idea dell'essere adempie quest'ufficio in servizio della volontà, giustamente ella si chiama la prima e suprema sua norma, medesimamente la prima e suprema legge morale.*<sup>18</sup>

---

17 Cf. Antonio Rosmini, *Compendio di etica...*, n. 60. Para comprender bien a bien el trasfondo moderno de la ética rosminiana, esto es, frente a qué responde Rosmini con su filosofía moral, cf. Giuseppe Cantillo, “Antonio Rosmini: i principi della morale”, *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, pp. 165-183.

18 *Ibid.*, n. 63. “Es con esta regla que la razón presenta a la voluntad los entes por ella conocidos y medidos, los cuales ejercitan hacia la voluntad la exigencia moral. En cuanto, pues, la *idea del ser* cumple este oficio al servicio de la voluntad, justamente ella se llama primera y suprema norma, o bien primera y suprema ley moral.”

En consecuencia, la primera ley moral no es otra que “*Segui l’idea dell’essere in quanto ella ti mostra la misura d’entità d’ogni ente oggetto dell’affezione della tua volontà*”.<sup>19</sup>

Por ende, la primera ley moral, o sea, el principio de la moralidad, implica un objeto (o ente) conocido que exige ser reconocido por aquello que es, es decir, por su entidad, justamente por la voluntad. Es la voluntad la sede de este “reconocimiento” del ente conocido. En palabras de Rosmini: “*La volontà è la potenza per la quale l’uomo, riconoscendo, aderisce agli oggetti che all’intendimento suo si presentano, e così opera ed adempie il suo dovere; ovvero fa il contrario*”.<sup>20</sup>

Por ello es que en las operaciones que efectúa la voluntad a la luz de la inteligencia se distinguen siempre dos elementos, a saber, el principio de la operación, que es la voluntad misma, comúnmente llamada sujeto, y el término de la operación, esto es, el objeto, o sea, lo que no es el sujeto. Es el objeto mismo el que hace resplandecer su exigencia moral al sujeto, el cual, percibiendo esta exigencia, está obligado o necesita adecuar su acción a aquél en vistas a ser bueno moralmente; es el objeto el que hace resplandecer o lucir la ley moral, y el sujeto está obligado a reconocer esta ley, so pena de obrar mal moralmente. De ahí que la ética o ciencia moral deba sostener la distinción entre sujeto y objeto, que proviene de la ideología, pues de lo contrario se diluiría la distinción entre sujeto obligado y objeto obligante. Al menos “mentalmente” debe sostenerse esta distinción, pues puede darse el caso de que “realmente” sean el sujeto y el objeto uno y la misma cosa (como en los deberes que tenemos hacia nosotros mismos, donde el “yo” es el sujeto y el objeto a la vez). Por ello Rosmini es especialmente cuidadoso en señalar que es una distinción “mental”, pues “*due enti almeno adunque debbono aversi, a rendersi possibile la morale; quegli che esercita il dovere, e quegli*

19 Ibid., n. 64. “Sigue la idea del ser en cuanto ella te muestra la medida de la entidad de todo ente, objeto de la afeción de tu voluntad.”

20 Ídem, *Filosofía del Derecho*, t. I, cap. I, p. 104. “La *voluntad* es la potencia por la cual el hombre, reconociendo, se adhiere a los objetos que se le presentan a su entendimiento, y así obra y cumple su deber; o bien, hace lo contrario.”

*verso cui s'esercita. Chi esercita il dovere appellasi soggetto e oggetto l'altro verso cui s'esercita*".<sup>21</sup> El objeto, entonces, impone al sujeto sus cualidades o valor, de manera que el sujeto está obligado a reconocerlas para ser moral. Es el sujeto el que, desde el punto de vista moral, se sacrifica, por decirlo así, o somete sus propios intereses, al objeto, al reconocer sus cualidades y valores, o sea, al reconocer su entidad.

El principio postulado por Rosmini tiene el rasgo distintivo de ser evidente, o sea, se trata de un principio obvio, que va al centro de la esencia moral, y es sobre este tipo de cuestiones que se decanta la filosofía moral. La ética, entonces, postula, de acuerdo con nuestro autor, un principio de orden práctico que se sustenta en el ser mismo, y de ahí su esencialidad, o sea, de ahí la razón por la cual se vuelve a la esencia de la moralidad, pues está sustentado en la esencia del ser. El principio que dice que debe reconocerse voluntariamente el ser de los entes conocidos implica que, para reconocerlos, es preciso situarlos en su justa dimensión, y la dimensión compartida por todo ente no es otra que el hecho de que "es". Por ello, es la idea de ser la que funge como regla, pues es la regla de todo juicio, y por tanto de todo juicio moral. Es el objeto mismo, la intensidad del ser que posee, la que marca la exigencia moral que se le debe. Debido a esto es que Rosmini postula, como parte esencial de la filosofía moral, que se sostenga la "verdad", o sea, el escepticismo es incapaz de sustentar una filosofía moral. En otros términos, Rosmini destaca, sin ambigüedades, que la ética requiere afirmar la verdad, aunque sea en cierto sentido, esto es, por mínimo que sea. En términos muy sencillos, si no hay verdad, no hay norma moral valedera. Quienes niegan la verdad son los escépticos; el escepticismo, en términos teóricos, es incapaz de sostener una moral, y mucho menos es capaz de proponer una ética.

---

21 Ídem, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. VIII, a. 3, § 2. "Por tanto, dos entes al menos debe haber, para hacer posible la moral; aquel que ejercita el deber, y aquel hacia el cual se ejercita. Quien ejercita el deber se llama *sujeto*, y *objeto* se llama aquello hacia el cual se ejercita."

Nos parece que hay cierta concordia entre el rosminianismo y la fenomenología contemporánea en torno a este punto. Cuando Miguel García-Baró, uno de los representantes más destacados de la fenomenología hodierna, explicita su concepto de “filosofar existencial” en el marco de la ética, dice algo que correspondería muy bien a la tesis rosminiana de acuerdo con nuestra *hermeneusis*. Dice el filósofo español que “sólo se entiende [el filosofar existencial] una vez que se ha reconocido que la acción depende de la verdad o, más exactamente, de lo verdadero aprehendido y apropiado como tal”.<sup>22</sup> Simplemente con meditar un poco sobre esta profunda afirmación, se ve con toda claridad que la verdad es el fundamento de un filosofar existencial y, por expansión, de una acción moral. En efecto, no tendría sentido esta toma de postura de García-Baró en el contexto de la filosofía moral si no se aplicara la tesis a la ética, justamente. Y es lo que vemos nosotros: la verdad es fundamento de la ética, aunque la verdad, lo saben todos, no es propiamente objeto de estudio de ésta. Más bien, la verdad se estudia en la ontología (como verdad ontológica) y en la gnoseología (como verdad lógica), pues la verdad de todas las cosas, como bien explica Krienke, es la idea de ser;<sup>23</sup> de ahí que la ética se nutra de las conclusiones a las cuales se llega en ontología y gnoseología. Y esto es importante para la ética porque, como diría el propio García-Baró, “nunca la verdad lanza a la maldad”: nunca la verdad lleva hacia el mal.<sup>24</sup> La verdad, por el contrario, es el camino del bien, y más del bien moral, pues ya desde antaño se

---

22 Miguel García-Baró, *Elementos de antropología filosófica*, p. 143.

23 Markus Krienke, “Il concetto di verità in Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, p. 381.

24 El texto se encuentra en: Miguel García-Baró, *Elementos de antropología filosófica*, ob. cit., p. 157. Cabe complementar esta tesis con lo que dice en otro de sus trabajos: “De ninguna manera el hecho primordial ‘hay verdad’ significa algo así como un bárbaro dogmatismo, del que sólo quepa escuchar luego, oracular y tiránicamente, una serie ininterrumpida de verdades que desmenuzan la verdad exterior que se dice desde el principio que hay. Entendida de esa manera, no sólo la metafísica, sino la existencia entera sería, evidentemente, violencia pura, mal insondable, un pantano del que hay que huir lo más de prisa posible. ‘Hay verdad’ es lo mismo que ‘hay el pensamiento’, ‘hay sentido’, y esto, a su vez, es lo mismo que ‘hay, siquiera, un problema’”, Miguel García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, p. 21.

sabe que el bien y el ser, así como la verdad, son lo mismo pero desde aspectos diversos.

Ahondemos un poco más en la noción de bien y en su relación con la idea de ser, pues aquí se sitúa el entronque entre la ideología y la filosofía moral. Es en los *Principi della scienza morale*, especialmente en el capítulo II, donde se profundiza sobre la idea de bien, pero es en el *Compendio di etica* donde se plasma, con toda pulcritud, a nuestro parecer, su concepción, pues asegura que el bien consiste en la unión de la perfección de un acto con su término natural.<sup>25</sup> Con esta concepción de fondo, vayamos a los *Principi* que, al igual que Aristóteles, parte de la definición de bien que proviene del sentido común y en la cual, por ello, convergen los hombres: el bien es aquello que se apetece. Un simple análisis pone de manifiesto que el bien es una relación entre dos términos, a saber: “lo que se apetece” y “lo que apetece”. En efecto, un término de la relación es precisamente la “perfección” que algo posee, sea para sí mismo o para otro, y el otro término es aquello que apetece, o sea, el apetente, que Rosmini suele llamar “facultad para apetecer”. Es una relación, entonces, entre un sujeto y un objeto, entre un apetente y algo apetecido. El sujeto, o la facultad apetente, aprecia o valora la perfección que posee lo que es apetecido. Cuando se da esta relación, entonces se habla de “bien”. Por eso, decíamos, Aristóteles ya aseguraba que el bien es aquello hacia lo que algo tiende; y esta tendencia, en el estagirita, no es sino apetencia, como revela la etimología. Por tanto, el bien es una relación entre dos términos: entre el apetito y la perfección. Es una conjunción extraordinaria la que se da entre estos dos elementos, a saber, entre la perfección y la sensación o cognición, pues no hay apetito propiamente si no hay conocimiento de la perfección.

Así, la inteligencia (y el sentido, si se quiere, para hacer más amplia la tesis) vislumbra que la cosa apetecida posee cierta perfección, y es perfección en cuanto está en armonía o en orden con la naturaleza de la

---

25 Antonio Rosmini, *Compendio di etica...*, n. 28.

cosa que la apetece. Lo contrario sería justamente un mal, a saber, cuando la cosa apetecida está en pugna o contradicción con la facultad que conoce y apetece. En este sentido, es la inteligencia, o la facultad cognitiva, la encargada de captar el orden que guarda lo apetecido con el apetito, pues el orden es un concepto también relacional, y éste se da al nivel de las esencias, o sea, de aquello que constituye a los entes en relación consigo mismos. Así, como hemos dicho en *El ser y el bien*, la inteligencia se habitúa a concebir las esencias en su orden, como sucede con la fruta, la cual posee ciertas perfecciones objetivamente hablando que son conocidas y apetecidas por el sujeto cognoscente-apetente.<sup>26</sup> Entonces, que implica una suerte de relatividad objetivista, o sea, un relativismo relativo a las esencias en cuestión, es que se comprende por qué es bueno aquello que desarrolla o completa a una esencia, y malo lo que impide precisamente su desarrollo o complementación.<sup>27</sup> Es la esencia de la cosa la que, al completarse mediante las perfecciones que adquiere, se vuelve una esencia completa, una esencia perfeccionada. Por ello es que, para Rosmini, y en general para la tradición occidental, el bien y el ser son lo mismo, pues el ser se actualiza, realiza y desarrolla, y al hacerlo tiene un orden intrínseco y necesario cuya razón está en sí mismo, de suerte que el bien es el ser considerado en su mismo orden; orden conocido por la inteligencia, pues es esta última la que visualiza qué cosa requiere o exige cada naturaleza para completarse.<sup>28</sup> Por tanto, como dice el Aquinate (cita que también retoma el roveretano en los *Principi...*):

*Bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appeti-*

---

26 Jacob Buganza, *El ser y el bien*, ob. cit., p. 48.

27 Cf. Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. II, a. 1, n. 36.

28 Cf. ibid., cap. II, a. 1, n. 41.



*bile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intanto est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei [...] Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis.*<sup>29</sup>

El bien es lo apetecible, que implica a lo perfecto; pero no hay bien si no hay ser y no hay ser que no sea bien (*omne ens, inquantum est ens, est bonum*); por tanto, es manifiesto que el ser y el bien son lo mismo: difieren, como dice el Santo Doctor, sólo en nuestro entendimiento. Lo mismo puede decirse, para retomar el apunte de García-Baró, que la verdad es el mismo bien, sólo que la verdad es el mismo ser desde el punto de vista cognitivo, mientras que el bien lo es desde el apetitivo, puesto que el ser, si se considera en relación con el conocimiento intelectual, toma el nombre de “verdad”, mientras que, si se considera respecto a la actividad suprema del hombre, adquiere el nombre de “bien” o perfección. Así, las ideas de verdad y bien nacen con la primera aplicación del ser y constituyen los dos respectos generalísimos en los cuales el ser ideal se presenta en sus aplicaciones, los cuales corresponden a los dos modos que tienen las esencias, a saber, en la mente y fuera de la mente, pues el ser en su aplicación en la mente como fuente del conocimiento es “verdad”, y el mismo ser en su aplicación fuera de la mente como fuente de subsistencia amable es “bien”.<sup>30</sup>

Y es que la verdad es un tipo o modelo al cual se ajusta algo para ser denominado justamente verdadero. Y como el ser es el primer ejemplar del entendimiento, o sea, la regla suprema de todos los juicios, se sigue que es la verdad primera y universal.<sup>31</sup> De ahí que sea, como hemos dicho ya, la regla suprema de moralidad: ajustarse o reconocer al ser de las cosas conocidas. Siendo así, cada cosa conocida, cada esencia,

<sup>29</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 5 a. 1 c.

<sup>30</sup> Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1452.

<sup>31</sup> Cf. ídem, *Principi della scienza morale*, cap. V, a. 5, n. 168.

en nuestro lenguaje, deviene ley para la voluntad, pues cada ente posee sus propias exigencias objetivas a las cuales, para ser morales, hay que ajustarse o reconocer. En efecto:

*La cognizione diretta non è che l'idea della cosa: ella è dunque la verità: i giudizi della riflessione sono veri se convengono colla loro verità, o sia colla cognizione diretta; son falsi se a quella sconvengono: poichè con questi giudizi io non fo che affermare, la cosa concepita essere tale, e tal; la cosa concepita è dunque la norma di questi giudizi, e la cosa concepita non è che l'idea, la cognizione diretta...*

*Egli è manifesto, che la verità è il principio della morale: e che il riconoscimento della verità (cognizione diretta) è il sommo genere dei doveri, e l'atto proprio ed essenziale della moralità.*<sup>32</sup>

Es la voluntad, en este sentido, aunque suene perogrullesco, la que voluntaria o involuntariamente se ajusta o no al ser del ente. Es la voluntad la que se ajusta o no a la idea de la cosa conocida; se ajusta o no a la verdad, pues el ser, cuando se considera relativamente a la inteligencia, se dice conocido, o verdadero o verdad, pero cuando el mismo ser se considera en relación con la voluntad se llama amable o bueno o bien.<sup>33</sup> Por ello es que la filosofía moral de Rosmini enseña a distinguir con nitidez entre el conocimiento directo y el reflejo, pues el primero es involuntario mientras que el segundo es voluntario, a saber, consiste en un juicio práctico sobre el valor de la cosa.

---

32 Ídem. “El *conocimiento directo* no es sino la idea de la cosa: por tanto, ella es la *verdad*. Los juicios de la reflexión son *verdaderos* si convienen con su verdad, o sea, con el conocimiento directo; son falsos si no convienen con ella. Porque con estos juicios yo no puedo sino afirmar que la cosa concebida es tal; la cosa concebida es entonces la norma para estos juicios, y la cosa concebida no es más que la idea, el conocimiento directo [...] Es manifesto que la *verdad* es el principio de la moral: y que el *reconocimiento de la verdad* (conocimiento directo) es el sumo género de los deberes, y el acto propio y esencial de la moralidad.”

33 Ídem, *Compendio di etica*, n. 36.

Explicemos un poco más la relación que hay entre el conocimiento directo y el reflejo. Esta distinción puede rastrearse, al menos, desde el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, donde diferencia entre los dos géneros de conocimiento. Es una distinción a la que frecuentemente recurre el filósofo roveretano, en especial cuando quiere destacar por qué se da el error desde el punto de vista intelectual. Rosmini, pues, propone, junto a la tradición, que el hombre primero tiene sensaciones, es decir, es afectado por el ser subsistente o real, y estas sensaciones, a su vez, son el origen de los fantasmas o las imágenes, los cuales, a su vez, pueden dar origen a las ideas. El entendimiento, hasta aquí, obtiene las ideas de modo instintivo y natural, y como lo natural no yerra, tampoco este proceso por el cual se obtienen intelectualmente las ideas. “*Ma noi dobbiamo ora distinguere queste cognizioni prime e involontarie da quelle che vengono appresso e sono volontarie: le prime formano la cognizione diretta, e le seconde la riflessa*”.<sup>34</sup> Nuestro autor piensa que se trata de una distinción que él retoma de la tradición (así también lo explica en la *Storia comparativa e critica...*); casi todos los filósofos la sostienen, menos los sensistas.

Mientras que el conocimiento directo es sintético, el conocimiento reflejo es analítico, en tanto que “*colla riflessione si torna sopra ciò che prima s'era percepito direttamente, lo si analizza e si scompone, lo si considera a parte a parte, e dopo scomposto, lo si ricompona a volontà: là dove colla percezione s'abbraccia tutta la cosa nel suo intero, con un atto semplice, e come fosse un oggetto semplice*”.<sup>35</sup> Concebimos, primero, a la cosa entera, y luego, mediante la reflexión, se le divide o secciona con

---

34 Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1259. “Pero nosotros debemos distinguir ahora esta *cognición primera* e involuntaria de las que vienen luego y son voluntarias: las primeras forman el *conocimiento directo*, y las segundas el *reflejo*.”

35 *Ibid.*, n. 1260. “Con la reflexión se regresa a aquello que primero se había percibido directamente, se analiza y descompone, se considera cada una de sus partes, y luego de que está descompuesto, se lo recompona a voluntad. Con la percepción se abraza a toda la cosa en su completud, con un acto simple, y como si fuese un objeto simple.”

vistas a fines distintos. Es en este segundo momento donde los errores pueden tener su origen. En efecto, el conocimiento directo es la idea de la cosa; por tanto, es la verdad. Los juicios de la reflexión son verdaderos si convienen con su verdad, es decir, con el conocimiento directo; lo contrario es la falsedad. Siendo así, la concepción, o sea, la idea, es la norma de verdad de los juicios que tienen su origen en la reflexión. Pero esta es de dos especies en relación con aquello sobre lo cual vuelve, pues puede reflexionarse sobre los objetos del conocimiento directo o bien sobre el acto del espíritu con el cual conoce. Siendo así, se le llama “conocimiento reflejo” a la reflexión que vuelve sobre los objetos, y “consciencia” (*consapevolezza*) a la reflexión que vuelve sobre los actos.<sup>36</sup>

Esta distinción gnoseológica se aplica al caso de la ética, como ya habíamos señalado, de manera que *“quando adunque io non riconosco fedelmente i pregi di una cosa a me cognita; ma invece di riconoscerli come sono nella mia mente, li invento, li fingo; io dico il falso a me stesso: e questa menzogna è l’atto immorale del quale parliamo”*.<sup>37</sup> Y es este acto de reconocimiento, de conocimiento voluntario sobre la idea de la cosa, un acto libre, por lo cual el origen de la moralidad tiene aquí su sede.<sup>38</sup> Cuando se aprecia a la cosa por aquello que es, entonces se le reconoce, se le hace justicia, pues se reconoce el ser y, por consiguiente, la bondad que tiene la cosa en sí misma; cuando, por el contrario, no se reconoce a la cosa por aquello que es, en tal caso se hace un acto de injusticia, el principal de todos, en cuanto es el origen de la maldad moral.

Cuando la voluntad se adhiere al conocimiento directo, o sea, cuando la voluntad no contamina la idea de la cosa conocida, entonces resulta que es una “buena voluntad”. Es deber del hombre cultivar sus facultades, en especial la voluntad, como ya pedía Kant en los “Fundam-

36 Cf. ídem, *Trattato della coscienza morale*, n. 10.

37 Ídem, *Principi della scienza morale*, cap. V, a. 5, n. 168. “Cuando entonces yo no reconozco fielmente los valores de una cosa que conozco, sino que en vez de reconocerlos como están en mi mente, los invento, los finjo, me digo una mentira a mí mismo. Y esta mentira es el acto inmoral del cual hablamos.”

38 *Ibíd.*, cap. V, a. 4, n. 162.

mentos metafísicos de la doctrina de la virtud”, al asegurar que cultivarla equivale a pensar éticamente (*sittlicher Denkungsart*), con el fin de satisfacer todo deber en general.<sup>39</sup> Mas de modo más ilustre, Rosmini señala que para cultivar la voluntad y hacerla buena es preciso que ésta reconozca el ser de los entes. Sólo así adquiere la voluntad su carácter de “buena”, que es lo que en la tradición suele denominarse “bondad moral” o “bien honesto”.

#### 4. ONTOLOGÍA TRINITARIA Y BIEN MORAL

Propongamos en este lugar una interpretación personal sobre el pensamiento ético de Rosmini. Nos parece que se trata de una síntesis magnífica que responde a la totalidad del sistema, pero que al mismo tiempo atiende a cada caso particular; el rosminianismo sostiene, a nuestro parecer, una tripleta de aplicaciones directas de la ontología trinitaria al campo de la filosofía moral que cabría destacar en este momento y que nos permitiría concretar la idea de “bien moral” o “bien honesto” que acabamos de señalar.

La primera de ellas se ve en la conceptualización del orden moral, que consiste en la correspondencia armónica entre el orden ideal y el orden real, caracterizado en ética como la ley y la voluntad. En efecto, los términos de la relación moral son la ley, o aspecto objetivo, y la voluntad, fuerza subjetiva. La moralidad consiste en la armonización operada por la voluntad entre ella y la ley moral; remotamente con la idea de ser, y próximamente con el ente concebido y del cual se aprecia su exigencia moral, actualizada cuando este ente se siente, o sea, cuando aparece como subsistente ante la subjetividad. Cuando la voluntad obra así, cuando la voluntad opera esta armonía, entonces se trata de una “buena

---

39 Después de asegurar que se debe cultivar al intelecto, facultad de los conceptos y que él entiende como facultad suprema del deber, apunta “*aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun*”, esto es, “pero también a su voluntad (el pensar ético) con el fin de satisfacer todo deber en general”, Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 387.

voluntad”, esto es, la voluntad es buena sin más: se perfecciona a sí misma, posee el bien que le es propio, a saber, el bien honesto o moral. Es un bien que la caracteriza y a los actos que dependen inmediatamente de ella. En este contexto cabe apuntar que alguno podría pensar que la filosofía moral de Rosmini está desvinculada de la experiencia. Pero no hay nada más falso, pues la experiencia es necesaria para que la ley moral se determine, pues en sí misma la ley moral remota, que es el ser ideal, no es sino potencialidad. De ahí que, para que la ley mande, es precisa la experiencia, o sea, que la idea de ser se determine en alguna esencia particular, y que esta esencia, además, esté actualizada por el ser subsistente. Así, se comprende que una ley manda actualmente cuando el ente subsistente exige, a través de la inteligencia y particularmente de la voluntad, que se reconozca su valía, esto es, su ser.

La segunda aplicación, que se desprende inmediatamente de la conjunción entre el orden ideal y el real, es la que concibe al bien moral como la conjunción del bien objetivo con la voluntad, de manera que aquél se vuelve en cierto modo subjetivo, aunque siempre con la exigencia moral de conformarse al ser objetivo: la moralidad se da cuando el bien subjetivo se sujeta al bien objetivo. Veamos más de cerca esta relación retomando los planteamientos que se encuentran en los *Principi della scienza morale*. Ahí se dice que “*bene oggettivo io chiamo ogni bene in quanto viene percepito oggettivamente, cioè in quanto si fa oggetto di cognizione*.”<sup>40</sup> En efecto, si el bien en general consiste en aquello que conviene al orden intrínseco de un ser, y el bien objetivo lo es en cuanto es objeto del conocimiento intelectual, se sigue que cuando el entendimiento concibe cualquier objeto, ya que es una facultad eminentemente objetiva, o concibe al mismo tiempo el bien que posee el ente en sí mismo, es decir, comprende la bondad que posee cualquier ente, o aprecia que cierto ente es bueno para una cierta naturaleza; en consecuencia,

---

40 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. IV, a. 2, n. 73. “Llamo bien objeto a todo bien en cuanto es percibido objetivamente, esto es, en cuanto es objeto de conocimiento.”

el bien objetivamente considera o estima al ente conocido en su misma bondad (lo que nos parece es el bien ontológico) o lo hace en relación con otro (como bien relativo, es decir, como bien para otro). Mas en ambos casos la consideración es objetiva, es decir, con independencia del sujeto que lo concibe; por tanto, se trata de bienes objetivos.<sup>41</sup>

El bien es subjetivo cuando se refiere al sentido, es decir, cuando es bueno para el sujeto, de suerte que no lo concibe ya independientemente de sí, sino en relación con sí mismo. No es lo mismo, como se revela, el bien relativo y el bien subjetivo. Aquel está objetivamente considerado; este último lo es en cuanto es sentido. Por eso es que Rosmini subraya, no sin razón, que “*ogni bene sensibile è sempre soggettivo, cioè è bene a quel soggetto che a sé l’unisce, e, unitolsi, lo sente*”.<sup>42</sup> Así, el bien sensible o subjetivo lo es en cuanto el sujeto se une actualmente a él y, en consecuencia, lo siente y disfruta, tanto sensible como de forma espiritual. De ahí que concluya, y haya que citar textualmente sus palabras:

*Il bene oggettivo adunque si estende assai più del bene soggettivo: poichè il soggettivo è il bene proprio del soggetto; ma l’oggettivo è qualunque bene, sia egli proprio del soggetto che lo contempla (e quindi soggettivo) o no, non significando altro la parola oggettivo, se non contemplato, a quel modo nel quale egli è, dalla intelligenza.*<sup>43</sup>

Así pues, el bien subjetivo lo es en cuanto es bien para el sujeto que lo siente y se une a él; el bien objetivo lo es en cuanto su consideración es independiente del sujeto, aunque el acto de considerarlo sea subjetivo: no obstante, termina en un objeto. Por ello es que el bien objetivamente

41 Cf. *Ibid.*

42 Cf. *Ibid.*, cap. IV, a. 3, n. 77. “Todo *bien sensible* es siempre *subjetivo*, esto es, es bien para aquel sujeto que se le une a él, y al unírsele, lo siente.”

43 *Ibid.*, cap. IV, a. 3, n. 78. “El bien objetivo, entonces, se extiende mucho más que el bien subjetivo, porque el subjetivo es el bien propio del sujeto; pero el [bien] objetivo es algún bien, sea propio del sujeto que lo contempla (y por tanto subjetivo) o no, no significando otra cosa la palabra objetivo, sino contemplado en el modo en que él es, por la inteligencia.”

considerado, aunque implique un gozo y, por tanto, pueda volverse subjetivo, no pierde su carácter desinteresado, es decir, apegado a la verdad, o sea, apegado al ser mismo del ente concebido.

Empero, no hay contradicción alguna en que el bien objetivamente considerado devenga subjetivo igualmente al ser estimado en su orden por la voluntad. Claro está que el bien es objetivo en cuanto es concebido con independencia del sujeto, pero el sujeto, estimando a este bien en sí mismo, puede eventualmente hacerlo suyo, esto es, gozar con él, al apetecerlo con voluntad en su orden. El bien objetivo puede, en algún punto, ser bien para el sujeto, pero es objetivo en cuanto es juzgado desinteresadamente y no según el amor propio: “*Ora la cognizione essenzialmente desinteressata delle cose diventa base della moralità tosto ché ella si considera in relazione colla volontà*”.<sup>44</sup> Es aquí, pues, donde queremos engarzar lo que hemos dicho, pues ya aparece indicada la voluntad. Es claro, primero, que Rosmini sitúa al bien moral en el bien objetivo, pues es el bien que se estima así en sí mismo y no con vistas al propio beneficio, al interés personal o egoísta.<sup>45</sup> Pero, como vemos también, el bien objetivo se vuelve moral una vez que la voluntad se relaciona con él, una vez que la voluntad lo quiere o apetece. De ahí que el bien, mientras sólo se conoce, no es moral; comienza a serlo una vez que la voluntad lo quiere.<sup>46</sup>

Es la voluntad el artífice de la personalidad.<sup>47</sup> Es la voluntad el principio activo con el cual el hombre toma parte en los acontecimientos que se le presentan. Y esto es evidente para nuestros propósitos: el hombre no puede ser bueno moralmente si no es agente, si no es activo, si no es autor del bien que se le atribuye. Por tanto, el bien moral es “*il bene oggettivo*

---

44 Ídem, “La società ed il suo fine”, *Filosofia della politica*, lib. II, cap. II. “Ahora bien, el conocimiento esencialmente desinteresado de las cosas se vuelve base de la moralidad una vez que se considera en relación con la voluntad.”

45 Cf. ídem, *Principi della scienza morale*, cap. IV, a. 5, n. 87.

46 Cf. íbid., cap. IV, a. 6, n. 89.

47 En un sentido estrictamente filosófico; desde el punto de vista teológico, la personalidad viene a enriquecerse y completarse con la ayuda de la gracia; cf. Maria Manganeli, *Persona e personalità nell'antropologia di Antonio Rosmini*.



*conosciuto dall'intelligenza e voluto dalla volontà*".<sup>48</sup> Cuando la voluntad quiere al bien en sí mismo, al ser en sí mismo, y debido a que el bien es el ser considerado en su mismo orden; se sigue que, cuando la voluntad así obra, equivale a decir que quiere al ser en su orden. Así, la voluntad que ama o quiere al ser en su orden es una buena voluntad, es una voluntad perfeccionada moralmente. Por ello, la fórmula moral se perfecciona cuando se dice: "*Doversi inclinare la volontà verso l'essere secondo l'ordine che in esso si trova*".<sup>49</sup> Cuando la voluntad se inclina o ama el orden del ser; cuando la voluntad cumple la obligación que el ser conocido le muestra como exigencia ontológica, entonces es buena; cuando hace lo contrario, cuando no cumple con tal obligación o no cumple con tal adecuación, entonces se da el mal moral.<sup>50</sup>

La tercera aplicación, y tal vez más sobresaliente debido a la gran cantidad de debates que todavía hoy se gestan, pues desde el kantismo ha sido caracterizada como una suerte de antinomia, es la armonización que se da entre la nomología y la eudemonología, entre el bien objetivo y, en este caso, el bien eudemonológico, que no es otro que el bien que hemos caracterizado como "subjetivo". Esta síntesis es concreción justo del bien moral del que hablábamos, y que es el bien que afina al hombre en cuanto agente moral, esto es, perfecciona a su voluntad, pues el agente moral es propiamente su voluntad, potencia activa suprema del espíritu. Sin embargo, la primacía la posee el bien objetivo, en cuanto constituye el fundamento de la inclinación de la voluntad. No son muchos los textos donde el filósofo roveretano trata la cuestión que tratamos, pero nos parecen suficientes para dar cuenta de que sí estima una armonización entre uno y otro.<sup>51</sup>

---

48 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. IV, a. 6, n. 90. "El bien objetivo conocido por la inteligencia y querido por la voluntad."

49 *Ibid.*, cap. IV, a. 10, n. 111. "La voluntad se debe inclinar hacia el ser según el orden que se encuentra en él."

50 Cf. *idem*, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. VII, a. 6, § 1.

51 Cf. Jacob Buganza, *Nomología y eudemonología*.

Tal vez los dos textos donde más claramente se aprecie esta relación, y que nuestro maestro Cirillo Bergamaschi ha recuperado en más de una ocasión, provienen tanto de "La società ed il suo fine y de la Filosofia del Diritto". En efecto, en la primera de las obras se lee:

*Essendo dunque l'uomo tutto sentimento, lo sviluppo dell'uomo non è che lo sviluppo di un sentimento, o per lo meno è uno sviluppo accompagnato perpetuamente da un sentimento. Il movimento del sentimento si è l'appetito e l'istinto; sicché ogni umano sviluppo si fa mediante appetiti e istinti. L'appetito poi e l'istinto hanno per loro termine i beni. Laonde come due sono i principî attivi propri dell'umana natura, così conviene che due sieno altresì le classi di beni a cui quelli tendono, i quali chiamar si possono beni soggettivi e beni oggettivi. I beni soggettivi son quelli che entrano nel soggetto umano come cose sue, come elementi o appartenenze di sua natura. Tali sono le sensazioni piacevoli, che si possono dire sue modificazioni, perché modificazioni del sentimento sostanziale: tali i miglioramenti di qualsivoglia guisa, che la natura umana riceve in un individuo di essa. I beni oggettivi all'incontro son quelli che non entrano a formar parte del soggetto, ma che si presentano al suo intendimento, e vengono dall'intendimento giudicati per quello che sono in sé, in quanto hanno più o meno gradi di essere. I primi, cioè i soggettivi, costituiscono l'ordine de' beni eudemonologici. I secondi, cioè gli oggettivi, costituiscono i due ordini dei beni intellettuali e morali. I beni morali hanno un'intima relazione co' beni eudemonologici; essi lasciano dietro a sé delle conseguenze eudemonologiche, cioè producono all'uomo de' beni soggettivi; e i beni soggettivi senza i beni morale non sono mai completi.<sup>52</sup>*

---

52 Antonio Rosmini, "La società ed il suo fine", *Filosofia della politica*, lib. IV, cap. VI, pp. 349-350. "Por tanto, siendo el hombre todo sentimiento, el desarrollo del hombre no es más que el desarrollo de un sentimiento, o por lo menos un desarrollo acompañado perpetuamente por un sentimiento. El movimiento del sentimiento es el apetito y el instinto, de suerte todo desarrollo humano se efectúa mediante apetitos e instintos. Así pues, el apetito y el instinto tienen por término los bienes. De donde como son los principios activos propios de la naturaleza humana, así conviene que dos sean también las clases de bienes a los cuales tienen, los cuales se

El hombre tiende sin cesar a unirse a sí mismo con otros entes. Es la manera en que puede entenderse que el hombre sea visualizado por Rosmini en este texto como “sentimiento”.<sup>53</sup> En suma, el bien moral tiene su raíz en el bien objetivo; pero el bien moral se relaciona de manera íntima con el bien eudemonológico. ¿Cómo interpretar esta tesis? ¿Cuál es esta relación íntima de la que nos habla Rosmini? Nuestra interpretación, expuesta sobre todo en *Nomología y eudemonología*, consiste en afirmar que el bien moral implica ontológicamente consecuencias eudemonológicas; en otros términos, ajustarse voluntariamente al ser de los entes, es decir, efectuar el bien moral, trae como consecuencia un gozo, que es lo que entendemos por las “consecuencias eudemonológicas”. Mas el bien moral y el bien eudemonológico son dos esencias distintas, pues una cosa es el bien considerado independientemente de nuestro provecho, y otro el bien considerado en relación con nuestra propia satisfacción. El bien moral es siempre, tomado como esencia, el reconocimiento voluntario del ser del ente, independientemente de sus consecuencias, sean placenteras o no para el sujeto, pues resulta del todo probable que quien efectúa el bien moral pueda obtener consecuencias dolorosas. No obstante, el agente moral que actualiza el bien moral actúa siguiendo el principio de la justicia, es decir, dando a cada ente lo que le es propio, sin que su propia utilidad

---

pueden llamar *bienes subjetivos* y *bienes objetivos*. Los *bienes subjetivos* son aquellos que entran en el sujeto humano como cosas suyas, como elementos o pertenencias de su naturaleza. Tales son las sensaciones placenteras, que se pueden llamar modificaciones suyas, porque son modificaciones del sentimiento substancial: son los mejoramientos de cualquier género, que la naturaleza humana recibe en un individuo. Los *bienes objetivos*, pero que se presentan a su entendimiento, son juzgados por él por aquello que son en sí, en cuanto tienen más o menos grados de ser. Los primeros, o sea, los *subjetivos*, constituyen el orden de los *bienes eudemonológicos*. Los segundos, esto es, los *objetivos*, constituyen los dos órdenes de *bienes intelectuales y morales*. Los *bienes morales* tienen una íntima relación con los *bienes eudemonológicos*; ellos traen consigo consecuencias eudemonológicas, o sea, producen al hombre bienes subjetivos; y los bienes subjetivos sin los bienes morales jamás están completos.”

53 Nos ayuda a interpretarlo así el texto hallado en: Antonio Rosmini, *Filosofía del Diritto*, t. II, n. 984.

se halle inmiscuida. Sin embargo, hay una suerte de “ley ontológica” que vincula al bien moral con el bien eudemonológico, debido a que hay una exigencia ontológica en que el hombre bueno moralmente sea feliz.

Se trata, entonces, de la ley ontológica que une al bien moral con el bien eudemonológico. La ley moral y la felicidad son cosas distintas; el bien moral y el bien eudemonológico no se confunden en su esencia, mas diríamos que se complementan en su existencia. Es una ley eterna de justicia, de acuerdo con la cual se decreta que una buena voluntad sea una voluntad feliz. Es una ley que brota del orden intrínseco del ser, que brota del ser mismo. Quien se adecúa al ser alcanza una “belleza moral maravillosa”, belleza que se refleja en el alma del virtuoso, y que hace que quien lo contemple sienta un amor infinito hacia él. La persona virtuosa es digna de todo amor; está atravesada por una belleza moral que la hace inigualable, pues, nos parece, se perfecciona *qua* ser inteligente. Y como se perfecciona como persona, entonces es digna de todo bien. Por ser virtuosa, en otras palabras, es digna de la felicidad: “*Il bene morale adunque riscuote l’amore dell’intelligenza, e l’amore gli decreta il bene eudemonologico: il nesso d’unione di queste tre cose è intimo, e radicato nell’essenza delle cose*”.<sup>54</sup> De una cosa se sigue (*riscuotere*) la otra, porque el virtuoso pone armonía entre las cosas, las ordena cuando las encuentra fuera de su orden intrínseco; por ende, el virtuoso contribuye, en la medida de sus fuerzas, a la unión y la comunicación de los entes entre sí. Lo que hace que el virtuoso participe también del bien, esto es, que sea beato, que sea partícipe de esta bondad, digamos, universal. Así, cumplir con la ley moral trae aparejado, como consecuencia ontológica, la satisfacción personal, un gozo especial al cual se llama

---

54 Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 893. “El bien moral, entonces, alcanza al amor de la inteligencia, y el amor le decreta el bien eudemonológico. El nexo de unión de estas tres cosas es íntimo, y está radicado en la esencia de las cosas.”

beatitud.<sup>55</sup> Sin confundirse una con la otra, la ley moral y la felicidad van unidas, van de la mano, pero así como la derecha no se confunde con la izquierda, tampoco es que ellas se confunden. El bien moral se efectúa por sí mismo, mas no por la felicidad; eventualmente, ser bueno en lo moral, poseer una buena voluntad, trae como consecuencia un bien subjetivo, una satisfacción tal, a la que llamamos felicidad (beatífica).<sup>56</sup>

## 5. CONCLUSIÓN

Vemos concretizada la ética de Rosmini en los puntos antedichos, a saber, el ser ideal con el ser real, dando origen al ser moral; la ley moral con la voluntad, dando inicio a la concordancia o discordancia entre una y otra; el bien objetivo con el bien subjetivo, donde para que haya cumplimiento moral o bien moral se requiere que el segundo se ajuste al primero; y el bien moral en su ontológica unión con el bien eudemológico. Pero son dos cosas distintas: una cosa es el bien y otra la felicidad. Ésta, aunque útil para la vida moral, es un estímulo poderoso para promover el bien; es instintiva, en cuanto es natural que el ente racional dirija sus esfuerzos a ella. Pero la moralidad exige la libertad, pues puede que el agente se encuentre ante dos posibles bienes enfrentados, uno objetivo y otro subjetivo.<sup>57</sup> Será moral aquel bien elegido con base en la objetividad, esto es, aquel que posea mayor dignidad, y no

---

55 Cf. *ibíd.*, n. 895. Asimismo, cf. Pier Davide Guenzi, “La realtà della beatitudine e la lezione delle beatitudini in Antonio Rosmini”, *Vita morale e beatitudini. Sacra Scrittura, storia, teoretica, esperienza*, pp. 99-129.

56 Nos parece que Seifert se acerca a la posición rosminiana cuando escribe: “la felicidad no es ni el motivo fundamental ni el fin último de la moralidad, sino que el bien moral lo produce como un fruto. La felicidad es la consecuencia necesaria del bien moral en un mundo regido por Dios, está significativamente referida, como recompensa, al bien moral, pero no es el fin último por el que somos buenos”, Josef Seifert, “El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos”, *El primado de la persona en la moral contemporánea*, p. 58.

57 Bajo esta lógica hay que leer nuestro libro: Jacob Buganza, *Un imperativo ético hermenéutico analógico*.

meramente por interés subjetivo. Pero, a veces, el bien moral implica de suyo una satisfacción personal que, sólo por ello, se vuelve ya eudemológico. Por eso decía el gran moralista belga Jacques Leclercq que “sólo el bien es el fin: la felicidad es un resultado”.<sup>58</sup>

Vemos, entonces, una filosofía moral que asegura que el principio supremo de la moral, principio que es del todo evidente por sustentarse en la obviedad más preclara, a saber, que pensamos desde el ser, es un principio universal, pues lo más universal es precisamente el ser. Además propone un principio de lo más simple, ya que la entidad no tiene algo previo que lo fundamente, tratándose de una filosofía moral que propone, en definitiva, el reconocimiento voluntario del ser del ente. A mayor entidad, a mayor intensidad de ser, más compromiso hay de reconocimiento voluntario. El principio de la moral se encuentra, en su germen, en este reconocimiento voluntario. Mas la filosofía moral rosminiana puede apreciarse bajo el crisol del afecto también. En este capítulo hemos revisado solamente al sistema moral desde el punto de vista del bien y del deber, pero puede visualizarse asimismo desde la afección, lo cual será objeto del capítulo siguiente. Sin embargo, cabe precisar, de una vez, que el sistema no se merma por la intromisión del afecto, siempre y cuando se comprenda en sus justas dimensiones, de suerte que evite los escollos empiristas en filosofía moral, tales como el emotivismo o el sentimentalismo.

---

58 Jacques Leclercq, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, p. 245.

## IV. RAZÓN Y CORAZÓN EN LA ÉTICA ROSMINIANA

### 1. INTRODUCCIÓN

AÚN NO HEMOS INDICADO CON TODA PUNTUALIDAD las reformulaciones del principio de la moral donde explícitamente se hace referencia al afecto, pues hemos decidido tratarlas aparte. Ciertamente, pueden encontrarse reformulaciones tanto del “principio de la moral”, donde el afecto se hace presente, como reformulaciones del concepto de “bien moral”, donde también hace su aparición, en la definición misma, el afecto.

Serían pocos los que pongan en duda que es un sempiterno problema el de la relación entre “razón” y “corazón” en la filosofía moral: buena parte de la bibliografía contemporánea socavaría la duda misma, especialmente si se voltea a ver lo que en el seno de la fenomenología se ha escrito. Desde antes, ya la filosofía cristiana se ha pronunciado al respecto en muchas ocasiones, y sobre tales pronunciamientos se ha ordenado la diversidad de tesis. Rosmini se inserta en esta urdimbre, ya que recuperando tesis que podrían denominarse clásicas, otorga nuevos bríos en torno a la relación entre razón y afecto o corazón en su sistema moral. Las reflexiones de Rosmini permiten situar bajo una nueva luz —una luz que verdaderamente echa claridad—, el nodo o meollo del asunto, esto es, el problema antropológico-moral. ¿Qué relación hay entre razón y corazón? ¿Por qué se ha afirmado tantas veces, y con mucha insistencia, junto a Pascal, por ejemplo, que el corazón tiene sus propias razones, y que éstas muchas veces están en contra de lo que dicta la razón? Para poder sortear el problema, es preciso entender la razón como “razón moral”, y al afecto o corazón como apetito racional, o como concluye Montserrat Herrero “afectividad superior”, pues las pasiones sensitivas son, por su misma naturaleza, irracionales *in nuce* (aunque en ocasiones puedan serlo por participación), de suerte que el problema, en el campo

moral, permanecería insoluble. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que las pasiones o apetitos sensitivos no se relacionen a la “afectividad superior”, sino que esta última esfera agruparía a aquella otra integrándola.<sup>1</sup> Asimismo, tampoco es prudente mezclarlas; hemos dicho ya que las pasiones animales no son susceptibles directamente de moralidad, como veremos.

## 2. CORAZÓN O AFECTIVIDAD SUPERIOR

Antes de seguir, será muy útil efectuar algún apunte sobre el concepto de “corazón”: es conveniente tratar de delimitarlo, pues si no se efectúa este paso se corre el riesgo de la equivocidad y, por ende, nos perderíamos en la ininteligibilidad de las tesis. Como cualquier filósofo sabe, el corazón es una idea que con frecuencia aparece en los tratados de moral, y que tiene una fuerte impronta bíblica y, por consiguiente, teológica, aunque resulta muy interesante el paralelismo que tiene con Alcmeón de Crotona cuando éste destaca el conflicto que suele haber entre inteligencia y corazón.<sup>2</sup> No es nuestra intención analizar aquí los sentidos distintos, aunque vinculados analógicamente, que tiene en la Biblia este concepto, mas sólo recoger su sentido atributivo primordial.<sup>3</sup> Parece que hay consenso al decir que el corazón es la sede de los afectos que dependen de la voluntad, los cuales pueden ser buenos o malos, racio-

---

1 El trabajo de Montserrat Herrero nos ha sido de mucho provecho, especialmente en la caracterización histórica del problema: Montserrat Herrero, “Voluntad, razón, corazón”, *La libertad sentimental*, pp. 71-94.

2 Rafael Alvira, *Filosofía de la vida cotidiana*, p. 100.

3 Como bien apunta Herrero, el concepto bíblico, que aparece en Isaías, se aplica primero al órgano corporal, pero por analogía termina significando el “centro” de la vida anímica y espiritual, pues “en su aspecto anímico es el lugar de los sentimientos. En el espiritual se le identifica con el conocimiento profundo de la realidad y el juicio crítico, de lo que se sigue la facultad decisoria y viene a ser así también la sede de la voluntad”, Montserrat Herrero, art. cit., p. 78, nota 18. Aunque Herrero no nos lo diga claramente en su trabajo, pues no era su intención, ya el mismo hebreo distingue entre el órgano (anatomía), al que llama *lebab* (לבב) y el corazón como “centro”, como “fondo” (de la vida anímica y espiritual), al que llama *lebah* (לב).



nales o irracionales. Ya veremos, a la luz de la ética de Rosmini, cómo puede entenderse esta racionalidad e irracionalidad de los afectos. Como adelanto, vale la pena tener presente que, en el contexto de la filosofía de la educación, el roveretano señala que ésta debe abrazar de igual manera a la mente, al corazón y a la vida del hombre. Y es que hay un vínculo indisoluble entre uno y los otros ámbitos, pues el corazón ha de corresponder a la mente, y la vida al corazón. Y es que el corazón, como dijimos, es el concepto que engloba a los afectos de la voluntad, y si la mente está conformada al orden objetivo de las cosas, el corazón tiene el modelo al cual “estamparse”, de suerte que la vida vendrá a ser una incesante producción del bien universal. Así, “*l’universalità della mente imparziale produce l’universalità del cuore benevolo, e l’universalità del cuore benevolo produce l’universalità della vita buona*”.<sup>4</sup> De ahí que la educación abrace los tres ámbitos enunciados.

En este contexto vale la pena referirnos, aunque sea breve, al pensamiento filosófico-teológico de Dietrich von Hildebrand, uno de los filósofos morales más destacados que ha dado la fenomenología. Este discípulo de Husserl caracteriza el problema de los afectos o corazón para la antropología y la ética contemporáneas muy puntualmente.<sup>5</sup> En su libro *El corazón*, Von Hildebrand asienta que en filosofía el fenómeno del corazón ha sido poco atendido.<sup>6</sup> Son pocos los filósofos morales que se vuelcan sobre su estudio, cuando es de suma importancia para la antropología filosófica y la ética. De ahí su juicio: “La esfera afectiva, y

---

4 Antonio Rosmini, *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell’umana educazione*, n. 357. “La universalidad de la mente imparcial produce la universalidad del corazón benévolo, y la universalidad del corazón benévolo produce la universalidad de la vida buena.” Sobre la educación del corazón, cf. Antonio Rosmini, *Dell’educazione cristiana/Sull’unità dell’educazione*, III, pp. 306-308. Desde un punto de vista muy divulgativo y biográfico sobre Rosmini, cf. Rinaldo Nave, “Rosmini filosofo del cuore”, *Speranze. Note di Vita e di Spiritualità Rosminiana*, pp. 12-14.

5 Cf. Jacob Buganza, “Crítica al papel del corazón en la antropología y la ética de Dietrich von Hildebrand”, *Dikaioyne. Revista de filosofía práctica*. Lo hace muy bien, también, Fritz von Rintelen, *Humanidad y espíritu occidental*, pp. 103-124.

6 Dietrich von Hildebrand, *El corazón*, p. 26.

el corazón como su centro, han estado más o menos bajo una nube a lo largo de la historia de la filosofía”.<sup>7</sup> ¿Qué pertinencia tiene directamente el corazón en la ética? ¿Cómo es posible conceptualarlo en la filosofía moral para no caer en el sentimentalismo? ¿Es posible que la consideración a los afectos sea suficiente para escapar al rigorismo? ¿Cómo evitar ambos polos, a saber, el sentimentalismo y el rigorismo, pues desvirtúan la moralidad?

En los *Principi della scienza morale*, el filósofo de Rovereto distingue a las potencias que concurren en el acto moral. En efecto, estas potencias se distinguen en cuanto a su participación en el acto moral, debido a que pueden ser o bien potencias morales por sí mismas, o potencias morales por participación. Básicamente, para Rosmini la potencia moral es la facultad del juicio práctico. Pero este juicio puede llamarse, también, “estimación”, donde justo comienza a hacer aparición el afecto. Así pues, es esta potencia que “estima” a los entes la que es moral en sí misma, no dependiendo de otra potencia la estimación que se hace de los entes. Sin embargo, esta potencia, a la que comúnmente llamamos “inteligencia práctica” o “voluntad”, está en relación con otras potencias que cabría denominar morales por concurrir precisamente en el acto de la estimación o juicio práctico. En primer término, se menciona al “intelecto moral”, que es la misma intelección del ser, pero en cuanto es utilizada como primera ley moral. Y, como hemos visto ya, la primera ley moral no es sino el ser, regla y medida de todos los demás juicios, incluyendo el juicio moral.

Pero el intelecto, en cuanto está en movimiento, como asegura la tradición, se llama “razón”. Por eso se llega a decir que la razón es la facultad para aplicar al ser.<sup>8</sup> La razón, estando volcada a cuestiones que podrían ser o no ser, se llama “razón práctica”. Por ello, cuando la razón práctica aplica al ser en cuanto ley moral, toma el nombre de

---

7 Ibid., p. 31.

8 Cf. Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. VI, a. 3, n. 184.

“razón moral”.<sup>9</sup> Así, la razón moral es la potencia para formar leyes morales, cada vez más concretas, pero alimentadas todas ellas por la ley moral general o universal, que es el ser. Es así como la razón moral aplica al ser legalmente considerado. Sin embargo, también la razón puede ser “eudemonológica”, respecto a que razona sobre lo que constituye la propia felicidad, o sea, es la misma razón que aplica al ser pero considerándolo como regla del bien subjetivo.<sup>10</sup>

Pero, ¿qué sucede en el ámbito de la razón práctica si la razón puede ser tanto “moral” como “eudemonológica”? A diferencia del kantismo, al que abiertamente critica Rosmini en ética,<sup>11</sup> el rosminianismo propone que la razón práctica es la facultad de la eficacia de la reflexión voluntaria; es a través de ella que el sujeto se forma la estimación prevalente sobre un objeto. Es, pues, la facultad de la estima práctica. Y de esta estima se siguen, como efectos, el afecto voluntario y la acción o acto externo. Hay que meditar precisamente sobre este arbitrio y sobre sus consecuencias, y lo mejor es hacerlo retomando lo que dice nuestro autor:

*Questa potenza nel formare la stima prevalente, o il giudizio pratico, in cui l'affetto per così dire si appoggia come in suo fondamento, ora dà la prevalenza a ragioni morali, ora dà la prevalenza a ragioni puramente eudemonologiche: questa potenza è arbitra, e mette a calcolo l'una e l'altra specie di ragioni, cioè le morali e le eudemonologiche, e il risultato del calcolo che fa di ambedue queste specie di ragioni, è appunto il giudizio pratico, la stima pratica, attiva e motrice degli affetti.*<sup>12</sup>

9 Cf. ibídem.

10 Cf. ibíd., *Principi della scienza morale*, cap. VI, a. 4, n. 185.

11 Cf. el capítulo IV de nuestra obra *Nomología y eudemonología*.

12 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. VI, a. 5, n. 186. “Esta potencia para formar la estima prevalente o juicio práctico, en el cual el afecto, por así decir, se apoya como en su fundamento, a veces da prevalencia a las razones morales, y en otras da prevalencia a las razones puramente eudemonológicas, y el resultado del cálculo que hace de ambas especies de razones es justamente el juicio práctico, la estima práctica, activa y motriz de los afectos.”

Véase cómo Rosmini da una importancia capital al juicio práctico en relación con el afecto. Es la razón práctica, pues, la encargada de sopesar, de razonar, sobre las diversas razones que hay para actuar, sea en pos de razones morales, es decir, desde el punto de vista de la objetividad, o bien sea en pos de razones eudemonológicas, es decir, desde el punto de vista de la propia utilidad. De ahí que la razón práctica sea árbitro entre la utilidad y la honestidad de las razones, y juzga lo que es mejor hacer. En la razón práctica se comprenden y sopesan tanto las razones éticas como las eudemonológicas. Son razones teóricas, en primer término, pero que una vez que se representan como puentes para la práctica, devienen en razones precisamente prácticas, que es lo que constituye a la razón práctica en cuanto tal.

Por lo anterior es que la tradición ha distinguido, en su generalidad, entre razón teórica y razón práctica. La primera es puramente especulativa, en cuanto termina en la contemplación del objeto sin implicar sus consecuencias prácticas. La segunda es la misma consideración del objeto, pero estimando ya sus consecuencias prácticas, sean tanto honestas como útiles. Por ello es que la razón práctica abarca tanto a las razones morales u honestas como a las razones eudemonológicas o útiles. En la *Storia comparativa e critica* se insiste sobre esto, pues el juicio especulativo no es físicamente necesario que se efectúe, es decir, que concluya en una acción externa, ya que no produce necesariamente una afección correspondiente. Por eso es que hemos dicho que el juicio especulativo termina con la contemplación de la mente. Es la estima práctica la que, al ajustarse o no a la contemplación del objeto mediante el juicio práctico, produce afecciones que corresponden o no al objeto enjuiciado, y esto sucede porque puede entrometerse la propia utilidad o interés subjetivo en el juicio práctico. De ahí que mencione, en la *Storia comparativa e critica*, que

*se egli è certo, che le nostre affezioni ed operazioni esterne sono moralmente buone quando sono ragionevoli, e sono moralmente cattive quando*

*sono irragionevoli, e se questa loro ragionevolezza risiede nella conformità della stima pratica degli oggetti colla stima speculativa che di essi facciamo, sembra manifesto, che noi abbiamo già trovato la prima sede e l'essenza della moralità delle azioni: la quale noi potremmo legittimamente così definire: La moralità non è altro che la conformità della stima pratica colla stima speculativa che l'uomo fa degli oggetti.*<sup>13</sup>

Un concepto central de la ética rosminiana, y que también suele ser caracterizado en la kantiana, es el “desinterés” (o imparcialidad), herencia en ambos debida al cristianismo.<sup>14</sup> Que la moral sea esencialmente desinteresada u objetivista no significa que el hombre esté descorazonado, o que no sea susceptible de los afectos, y que el hombre actúe por mero rigor sin ser afectado, que es en lo que consiste el rigorismo. No obstante, una cosa es afirmar que los afectos pueden ser sujetados o moderados, e incluso racionalizados en relación con su objeto, y otra muy distinta que sea el corazón o la afectividad la guía del comportamiento moral (sentimentalismo). Es verdad lo que con suma razón Von Hildebrand apunta, a saber, que en la esfera moral el afecto tiene un papel fundamental e, incluso, decisivo.<sup>15</sup> Posee objetividad, y ésta se debe a sus objetos.<sup>16</sup> La fenomenología, desde los rudimentos trazados

---

13 Ídem, *Storia comparativa e critica...*, cap. I, a. 1. “Si es cierto que nuestras afecciones y operaciones externas son moralmente buenas cuando son razonables, y son moralmente malas cuando son irracionales, y si esta racionalidad reside en la conformidad de la *estima práctica* de los objetos con la *estima especulativa* que de ellos se hace, parece claro que hemos ya encontrado la primera sede y la esencia de la moralidad de las acciones, la cual podemos definir legítimamente así: la moralidad no es otra cosa que la conformidad de la *estima práctica* con la *estima especulativa* que el hombre hace sobre los objetos.”

14 “L’idée de désintéressement est absolument centrale chez Kant. En un sens elle est un des éléments qui dans sa morale dérivent de l’héritage chrétien, car elle a des liens historiques évidents avec cette recherche de l’amour pur qui avait posé tant de problèmes pour la conscience chrétienne, notamment à l’époque du quiétisme, et qui n’avait pas été sans répercussion indirecte même sur le piétisme luthérien”, Jacques Maritain, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, p. 130.

15 Dietrich von Hildebrand, *El corazón*, p. 39.

16 Cf. *ibid.*, p. 102.

por Franz Brentano, llegando hasta Edmund Husserl y Max Scheler, ha afirmado la intencionalidad de los afectos.<sup>17</sup> Por ello no vemos ninguna oposición irresoluble entre la afectividad y la racionalidad, sino que, aunque esencialmente distintos, tienen vínculos que pueden ser de armonía. Así es como Alvira llega a decir, según nuestra interpretación, que “el corazón, por tanto, tampoco es sólo *sentimiento*, como insinúa Pascal –por más que éste lo entienda con amplitud–, sino el lugar de *conciliación de sentimiento, inteligencia y voluntad*”.<sup>18</sup>

Si los afectos son intencionales, entonces pueden ser racionales o irracionales, esto es, porque tienen por término un objeto. No sucede lo mismo con los afectos puramente sensibles, a los que por lo común suelen llamarse pasiones, y de donde proviene la denominación etimológica de afecto, a saber, como lo que “nos pasa”, lo que íntimamente “nos afecta”.<sup>19</sup> Es cierto que con las afecciones sensibles o pasiones puede darse una cierta intencionalidad, en cuanto están referidas al movimiento del apetito que se suscita ante un cierto objeto, que en síntesis suele ser de acercamiento o rechazo, de unión o separación. Pero en los afectos en los que la inteligencia juega un papel primordial, la intencionalidad es tan preclara como en el caso del conocimiento. Así como el conocimiento es intencional, análogamente las afecciones voluntarias lo son también. Por eso es que tanto en la *Storia comparativa e critica...* como en el *Compendio di etica...* se habla de la afección en relación con la voluntad, y se trata de una afección intencional evidente, o sea, refe-

---

17 Como muestra, cf. Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, p. 27; Antonio Ziri6n, “El resplandor de la afectividad”, *Acta fenomenol6gica latinoamericana*, pp. 139-153; y Jacob Buganza, “Relectura rosminiana de la axiologfa pura de Max Scheler”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, pp. 13-42. Este 6ltimo trabajo lo encontrar6 el lector en la segunda parte de este libro. Igualmente, encontrar6 un texto dedicado enteramente a Franz Brentano, que se halla espacialmente antes del correspondiente a Scheler.

18 Rafael Alvira, *Filosofia de la vida cotidiana*, p. 106.

19 Montserrat Herrero, “Voluntad, raz6n, coraz6n”, p. 75. Hay una cierta relaci6n con el coraz6n, pero cuando se le entiende fisiol6gicamente. Esto explicaria por qu6 Santo Tom6s llega a decir que el coraz6n es “*instrumentum passionum animae*”, pues suele acelerarse el “*fervoris sanguinis*”, cf. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 48, a. 2 c.

rida al objeto. De ahí que Rosmini escriba, con toda puntualidad: “*Denominiamo affezione la maniera in cui la volontà si unisce ai suoi oggetti, cioè agli enti conosciuti*”.<sup>20</sup> Siendo así, la afectividad, cuyo centro es el llamado “corazón”, no es sino la manera en que éste se une al objeto que conoce, pues la idea de corazón, por su propia esencia, proviene del conocimiento de lo concebido;<sup>21</sup> y como todo lo que se conoce es intencional, o sea, se refiere a un objeto, se sigue que también la afectación, que la acompaña, es intencional.

Hay que tener presente que Rosmini se está refiriendo al afecto que resulta del juicio práctico, afecto que es modelado por la voluntad misma, y no se refiere al afecto propiamente animal, es decir, al que el hombre siente como “tirón” involuntario, como diría Husserl. Hay que volver sobre este punto: se trata de dos tipos de afectos, uno voluntario y otro involuntario. El que Rosmini tiene en mente es el afecto voluntario; sólo éste puede ser racional o irracional y es el “corazón”, esto es, el principio de todos los movimientos espirituales;<sup>22</sup> el afecto animal es, por decirlo así, natural, espontáneo e incapaz de ser refrenado del todo por la voluntad. Resulta muy interesante y *ad hoc* lo que Husserl dice en torno a los actos específicamente personales:

El hombre tiene también la peculiaridad esencial de *actuar libre y activamente* desde sí mismo, *desde su yo-centro*, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de *ser*, en el sentido más amplio, *movido afectivamente* por éstos. En una actividad de clara autenticidad *personal o libre*, el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia. Esto implica que el hombre tiene capaci-

20 Antonio Rosmini, *Compendio di etica...*, n. 33. “Denominamos *afección* a la manera en la cual la voluntad se une a sus objetos, es decir, a los entes conocidos.”

21 Cf. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 34, a. 1 c.

22 Cf. Montserrat Herrero, art. cit., p. 79. También esta autora coincide con nosotros al decir que, en el esquema tomista, el corazón “espiritual” viene a equivaler a la voluntad.

dad de *frenar* la descarga de su actuar pasivo (*el ser conscientemente empujado a*) y de *frenar* los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias); capacidad de poner en cuestión tales presupuestos, de llevar a cabo los sopesamientos y ponderaciones que vengan al caso y de tomar la correspondiente decisión volitiva sólo desde la base del conocimiento obtenido de la situación existente, de las posibilidades realizables y de sus valores relativos. En tal decisión, el sujeto es en sentido genuino sujeto de la voluntad; no secunda *involuntariamente* el tirón afectivo (la *tendencia*), sino que toma *su* decisión desde sí, *libremente*.<sup>23</sup>

¿Cómo interpretar esta doble función de los afectos, una que leemos en Husserl y otra en Rosmini? Nos parece que es preciso distinguir siempre entre los afectos que naturalmente nos producen en la sensibilidad ciertos objetos, donde la discusión amplia y ardua no ha decidido si son intencionales o no a la manera del conocimiento intelectual; y los afectos que dependen de la razón práctica o voluntad.<sup>24</sup> Por ello, subrayamos desde el inicio que Rosmini hace referencia a los afectos voluntarios, siendo la estimación o juicio práctico una suerte de afección voluntaria hacia el objeto.

Siendo así, si el afecto o cordialidad es intencional, resulta que separar al afecto de su objeto es lo mismo que destruirlo. De ahí que no sea conveniente visualizar la afectividad al margen de su objeto, pues es este último el que le confiere su carácter. Entonces, como dice Von Hildebrand: “Una verdadera respuesta afectiva como el amor, el entusiasmo o la compasión no tiene por qué tener necesariamente un nivel ontológico menor que su objeto respectivo. Así, una respuesta leal en cuanto tal no es menos substancial que el vínculo objetivo de responsa-

---

23 Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 24-25.

24 En esta tesitura interpretamos la afirmación de Ziri6n que dice: “Es digno de ser destacado el acuerdo fundamental en la distinción de dos g6neros de sentimientos o vivencias afectivas y en el entrelazamiento o la vinculaci6n entre ambos”, Antonio Ziri6n, “El resplandor de la afectividad”, p. 142.



bilidad al que responde”.<sup>25</sup> ¿A qué se debe o qué criterio se utiliza para dirimir si el afecto es proporcional o no? En otros términos, ¿por qué pueden distinguirse los afectos en racionales o irracionales? Ante todo, no debe olvidarse que nos referimos a los afectos voluntarios o intelectivos (en cuanto dependen de la inteligencia, en verdad). Estos son capaces de dividirse en racionales e irracionales, exclusivamente. De acuerdo con la doctrina rosminiana: “*Che cosa è dunque questa ragionevolezza, che dà alle affezioni intellettive l’esser morali? E che in conseguenza dà l’esser morali anche alle passioni animali nell’uomo, e alle azioni esterne che da queste dipendono?*”<sup>26</sup>

Esta racionalidad o irracionalidad del afecto voluntario depende del objeto. Es racional cuando le es proporcional, e irracional cuando no está en proporción con el objeto. No es muy frecuente que Rosmini ejemplifique lo que en teoría está planteando, pero en este caso él lo hace y nosotros le seguimos modificando un tanto su redacción: si un sujeto cualquiera amase, y actuase en consecuencia, prefiriendo a un can que a un hombre, su obrar sería moralmente malo, pues efectuaría una estima práctica que dotaría de mayor valor al can en vez de al hombre. Este amor hacia el can, al que prefiere en vez de al hombre, sería desmesurado, y esto quiere decir irracional. Si el amor (así como las otras afecciones) depende del juicio práctico o estima que el hombre hace libremente de los objetos, entonces puede hablarse de racionalidad o irracionalidad en los afectos, la cual depende, es cierto, de la estima que se haga de los objetos, misma que puede ser verdadera o falsa, lo que equivale a decir que sea conforme o no a su valor.<sup>27</sup>

Se leía también en la cita textual anterior que en las afecciones sensibles o pasiones puede haber cierta racionalidad, pero sólo en cuanto

---

25 Dietrich von Hildebrand, *El corazón*, ob. cit., p. 38.

26 Antonio Rosmini, *Storia comparativa e critica...*, cap. I, a. 1. “Entonces, ¿qué cosa es esta *racionalidad* que da a las afecciones intelectivas el ser morales? ¿Y que, en consecuencia, da el ser morales también a las pasiones animales en el hombre, y a las acciones externas que de éstas dependen?”

27 Cf. *ibidem*.

dependen de la voluntad, pues las pasiones pueden ser vistas o bien en sí mismas o bien bajo el imperio de la voluntad. En sí mismas no son buenas ni malas, pero en relación con la voluntad pueden serlo. No puede entenderse de otra manera, ya que la moralidad sólo se da si la voluntad está implicada en los actos, pues es la potencia para querer con libertad. Siendo así, ciertas afecciones animales son susceptibles también de moralidad, y esto lo interpretamos nosotros de dos maneras. La primera se da cuando la voluntad provoca una cierta pasión animal: así sucede con el sujeto que, sabiendo que al agregar un cierto recuerdo a un objeto se encoleriza con éste, lo hace deliberadamente. La segunda es cuando la voluntad no refrena, encauza, conduce o modera a las pasiones animales. De ahí que Santo Tomás, lacónico, haya dicho sobre ellas que “*secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter*”.<sup>28</sup> Y es que las pasiones son voluntarias, también para él, de dos maneras: o porque son imperadas por ella (*a voluntate imperantur*), o bien porque no son impedidas por ella (*a voluntate non prohibentur*).<sup>29</sup> Por supuesto que el *Doctor communis* no se refiere a un impedimento total, sino a una moderación, a no dejarse guiar a ciegas por ellas, que es lo que señalábamos más atrás.

Es gracias a este imperio de la voluntad, acto suyo propio, que también los actos externos son susceptibles de moralidad.<sup>30</sup> En una frase que encierra *in nuce* su postura, al inicio de la *Storia comparativa e critica...* escribe Rosmini lo siguiente: “*Le azioni esterne dell’uomo, prese nel loro essere materiale, non sono morali, ma simili a quelle de’ bruti; e però la loro moralità deve essere una qualità, che nasce loro dalla relazione che esse hanno col principio intellettuale e volitivo, dal quale procedono*”.<sup>31</sup> En este magnífico fragmento se encierra un “todo” que hay que

---

28 Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 24 a. 2 c.

29 Cf. *ibid.*, I-II, q. 24 a. 2 c. *in fine*.

30 Resulta muy ilustrativo el reciente estudio de: María Teresa Enríquez, *De la decisión a la acción: estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*.

31 Antonio Rosmini, *Storia comparativa e critica...*, cap. I, a. 1. “Las acciones externas del hombre, tomadas en su ser *material*, no son morales, sino semejantes a las de los

sacar a la luz. La doctrina, aunque tomista en su origen, es reformulada con toda precisión por Rosmini. En efecto, ¿qué es lo más próximo, lo más directo, y qué es aquello que juzgamos moralmente? Por lo general, lo que se juzga moralmente son las acciones, esto es, los actos externos. Pero el roveretano afirma, con toda razón, que las acciones, tomadas en su materialidad, o sea, en su existir material, son semejantes a las de los brutos. Y la comparación no es sino afortunada. No serían semejantes, por ejemplo, a los actos de los entes inanimados: una acción no se asemeja a la caída, por caso, de una manzana. Pero las acciones humanas sí se asemejan a los actos de los brutos.

Si esto es así, entonces habría que juzgar moralmente los actos de los animales. Mas el propio sentido común, lo mejor repartido en el mundo, según Descartes, reprueba que lo hagamos. El término del que se sirve Rosmini es del todo certero: se trata sólo de una semejanza. Las acciones humanas y los actos de los brutos no son iguales; se parecen materialmente, y no más. La forma moral, el ser moral, o sea, la moralidad de tales acciones, requiere del principio “intelectivo y volitivo”, del cual dependen o nacen ellas. El principio referido corresponde al hombre, de manera que, con ello, los actos externos se diferencian ya radicalmente de los actos de los brutos. Y este principio “intelectivo y volitivo” es lo que hemos llamado simplíficadamente la voluntad, pues esta es la potencia activa del hombre; por tanto, los actos externos susceptibles de moralidad dependen de la voluntad.

La sede, entonces, de la moralidad, no es otra que la voluntad, como hemos repetido.<sup>32</sup> Por ello mismo es que la racionalidad o irracio-

---

brutos; su *moralidad*, empero, debe ser una cualidad, que nace en ellas por la relación que tienen con el principio *intelectivo y volitivo*, del cual proceden.”

32 No por otra razón en el idealismo absoluto se llega a hablar de la ley del corazón (*Gesetz des Herzens*). En el corazón tiene su sede la ley moral, la cual se realiza en el mundo: “El individuo *cumple*, pues, la ley de su corazón; ésta deviene *orden universal*, y el placer se convierte en una realidad en y para sí conforme a la ley”, Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 219. El corazón, en este sentido, se introduce en la realidad, aunque al realizarse, dice Hegel, la ley huye del corazón. Desde nuestra perspectiva, el corazón es particular y la ley moral universal. El ser moral, en termi-

nalidad de los afectos depende de ella, pues es la causa suprema de la moralidad; causa agente, ciertamente, y con una agencia libre, capaz de determinarse a sí misma en la dirección que “estime” conveniente. Ahora bien, cuando Rosmini se pregunta por la causa eficiente de las acciones externas, se responde que son los “afectos”. Y dice que es algo evidente, pues con poco reflexionar sobre la causa próxima de los actos externos, se descubre que es algún afecto, algún amor u odio en sentido amplio. Unos de estos afectos son los que hemos llamado animales, y si no dependen bajo ninguna medida del principio volitivo, son llamados naturales y, por tanto, neutrales: son afecciones necesarias e instintivas o, como las llama Zirión a partir de Husserl, “suscitaciones afectivas”;<sup>33</sup> los otros son los que hemos llamado afectos intelectuales, debido a que la inteligencia tiene una parte afectiva. Esta parte afectiva de la inteligencia depende a su vez de una estima, de la estima práctica, que es la que se hace sobre los objetos. De esta manera, el tridentino concluye:

*Vi ha dunque una stima intorno al valore degli oggetti, che viene presupposta da tutte le affezioni razionali, e che costituisce la loro base; di maniera che non sarebbero razionali se non fossero precedute dalla stima che l'intendimento fa degli oggetti loro, perocchè razionali se dicono appunto per questo che sono precedute e dirette dall'operazione della ragione. Si può dire adunque, che questa stima che si fa degli oggetti è la causa prossima delle affezioni razionali (se non si vuol forse chiamarla ancor più accuratamente la loro forma), come le affezioni razionali sono la causa prossima delle affezioni animali, e queste, in gran parte, delle azioni esterne.<sup>34</sup>*

---

nología rosminiana, vendría a ser la síntesis de los dos polos (ley moral y corazón), aunque mantengan su autonomía o irreductibilidad.

33 Cf. Antonio Zirión, art. cit., p. 143. Son análogos, también, a nuestro juicio, a la distinción entre afectos ciegos o acompañados de conocimiento de: Vincenzo Gioberti, *Del buono*, cap. II.

34 Antonio Rosmini, *Storia comparativa e critica*, cap. I, a. 1. “Por tanto, hay una *estima* en torno a los valores de los objetos, que viene presupuesta por todas las *afecciones racionales*, y que constituye su base, de manera que no serían racionales

Asimismo, se explicita en el texto de Rosmini buena parte de su antropología filosófica en relación con la ética. Y véase cómo el afecto juega un papel fundamental en ella. No es sostenible, en consecuencia, llamar a Rosmini “rigorista”, en el sentido de que el hombre no se afecciona hacia el objeto y que todo su actuar moral esté regido por el deber. Es la acusación que se hace frecuentemente a la moral kantiana y, sin embargo, tampoco a ella le conviene del todo. Es cierto que no deja de haber un cierto rigorismo en el kantismo y también en el rosminianismo, pero es infundada la acusación de reduccionismo en ambos casos.<sup>35</sup>

### 3. ¿RIGORISMO KANTIANO Y ROSMINIANO?

Analicemos más a fondo el tema del rigorismo. Veamos, primero, en qué consiste la forma de rigorismo kantiano, que consideramos que por analogía se aplicaría al rosminiano, y luego veremos cómo ni al mismo Kant conviene tal denominación. En Rosmini, por su parte, el rigorismo debe ser refutado, pues las mismas formulaciones del imperativo moral dan cuenta de la esfera afectivo-volitiva.<sup>36</sup>

Desde Friedrich Schiller se ha estimado que Kant es rigorista, en el sentido de que lo único que importa a la moral es el deber por el deber mismo. Queda excluida de ella la inclinación, señala Schiller.<sup>37</sup>

---

si no estuvieran precedidas por la estima que el entendimiento hace de sus objetos, porque *racionales* se dicen justamente por esto, [a saber,] porque están precedidas y dirigidas por la operación de la razón. En consecuencia, se puede decir que esta estima que se hace de los objetos es la causa próxima de las afecciones racionales (si se le quiere llamar con más cuidado, habría que decir que es su forma), como las afecciones racionales son la causa próxima de las afecciones animales, y éstas, en gran parte, de las acciones externas.”

35 Giulio Nocerino, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, p. 80.

36 Aunque en otra línea, habría que tener en cuenta: Merlo Silvio Paolini, “Sulle moderne origini del problema normativo. Questioni di deontologia trascendentale in Kant”, *Idee*, pp. 155-187.

37 Habría otra forma de rigorismo kantiano, según lo expone Salerno, a saber, el formalismo del imperativo categórico, que exige la universalidad de la máxima. La segunda forma de rigorismo se acerca más a la que nosotros tratamos aquí: la no admisión de ninguna excepción respecto del deber, cf. Gustavo Salerno, “Rigorismo y pluralidad de principios en ética”, *Anuario filosófico*, p. 699. No deja de haber, sin

Schiller consideraba que Kant oponía de un modo demasiado radical la acción moral fundada en principios del deber y la acción por inclinación, excluyendo por ello que cualquier acción realizada por inclinación pudiera ser considerada como moral. A la base de esta radical oposición había, según él, un concepto inadecuado y excesivamente pesimista del hombre y sus inclinaciones. De modo que la moralidad del hombre debía ser vista como un riguroso enfrentamiento contra ellas.<sup>38</sup>

Es verdad que Kant lo que pretende es situar en la “intención” del agente el carácter de la acción moral, independientemente del objeto al cual se dirija la voluntad (la buena voluntad, por ello, es estimada como lo único bueno). Esta buena voluntad se dirige de acuerdo con el imperativo categórico, pues para el kantismo este resulta ser el fundamento de la determinación de la voluntad.<sup>39</sup>

En lo que Kant está en desacuerdo es en dejarse guiar simple, llana y moralmente por la inclinación (en cuanto parte pasiva de nuestra afectividad, aunque sea activa en otro sentido), término por lo demás equívoco. Es real que ciertas inclinaciones son capaces de conducirnos al bien moral, pero en sí mismas las inclinaciones son ciegas, espontá-

---

embargo, cierta relación entre ambas formas. En el caso de la universalidad de la máxima, Salerno estima que la ética del discurso soluciona tal forma de “rigorismo”, en cuanto que en la ética procedimental de Apel y Habermas (y también la de Maliandi) la norma moral, que en Kant debe pasar por un *Gedankexperiment* meramente solipsista (soy yo quien universaliza la ley mediante mi propia voluntad), la ética de aquéllos imagina el procedimiento como si se sometieran los intereses propios al arbitraje de un consenso universal (en el que nosotros argumentamos, lema vuelto clásico de la ética discursiva): “Lo que debe notarse atentamente es que el principio del discurso elimina la actitud rigorista que caracteriza al imperativo categórico, toda vez que en este último la existencia es incondicional y no deja lugar a excepciones de ningún tipo: lo que el agente no haga de manera expresa por respeto a la ley, queda fuera de la moralidad”, art. cit., pp. 704-705.

38 Luis Eduardo Hoyos, “Tres críticas a la filosofía práctica kantiana”, *Vigencia de la filosofía crítica kantiana*, pp. 281-282.

39 Para el rosminianismo, el fundamento está en el ser, según lo explica: François Evain, “Impératif catégorique et problématique de l’être. Rosmini entre Kant et Heidegger”, *L’Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. M. Régnier*, pp. 211-220.

neas, connaturales; no implican, por tanto, ningún mérito moral en sí mismas, pues éste sólo se halla en las acciones en las que libremente el agente se determina. Asimismo, si analizamos con detalle lo que Hoyos afirma en el texto a propósito de Schiller, a saber, que “cualquier acción realizada por inclinación pudiera ser considerada como moral”, vemos claramente que la inclinación no es susceptible del carácter libre que se requiere para estimarla meritoria en cuanto tal moralmente. Además, y como bien advierte Hoyos, lo que sucede es que para Kant la acción moralmente buena es la que se hace por sí misma, sin miramientos a beneficios futuros, es decir, independientemente de sus resultados; que se den éstos no es incompatible con la moralidad misma, es decir, con el cumplimiento del deber. Pueden bien compaginarse, nos parece, el cumplimiento del deber y la inclinación, aunque el primero no se haga por la segunda.<sup>40</sup>

En una investigación reciente y puesta al día, se hace un estudio muy sugerente de la esfera afectiva en la moral kantiana. En efecto, Eduardo Charpenel, en su trabajo “Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant”, tiene el propósito explícito de interpretar flexiblemente la dimensión *a priori* de la ética con ciertas motivaciones empíricas, con la intención de demostrar que están profundamente relacionadas ambas dimensiones. Charpenel apuesta por una conjunción interesante entre la esfera moral y la afectiva, e incluso llega a hablar de la afectividad como principio de la acción. La buena voluntad (*die guter Wille*), a la luz de la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, se asocia con la capacidad de actuar por el deber (*aus Pflicht*) o conforme al deber (*pflichtmässig*).<sup>41</sup> Charpenel, en este contexto, interpreta que la anterior es la razón por la cual hay una cierta repulsión de los filósofos ante la moral kantiana. Y es que en el caso de que un agente esté inclinado a efectuar el bien, como cuando hace un acto benevo-

---

40 Cf. Luis Eduardo Hoyos, art. cit., pp. 282-283.

41 Cf. la primera sección de la *Fundamentación metafísica de las costumbres*.

lente, “nosotros, siguiendo a Kant, tendríamos que decir que semejante acción es inmoral, o bien, que no tiene relevancia alguna en términos morales. Así pues, según esa misma lectura, el agente kantiano moralmente virtuoso sería aquel que suprime sus emociones, relega sus sentimientos en cualquier proyecto que desea emprender, y ejecuta acciones con una obediencia ciega e indefectible a las leyes morales”.<sup>42</sup>

Pero la ley moral, interpreta este autor a partir de Kant, es un principio ético que tiene las características de ser objetiva y universalmente válida para todos los seres racionales. La coacción, que es la acción que efectúa la ley sobre uno mismo, es impuesta por el mismo individuo (en esto se diferencian substancialmente las éticas de Kant y de Rosmini, pues para este último la exigencia o coacción estaría dictada por el objeto, no por el sujeto mismo: es el sujeto quien recibe la coacción, no quien la crea).<sup>43</sup> Sin embargo, hay casos precisamente en los que no es necesario coaccionar; aquellos en los que una emoción o motivación empírica conduce a efectuar actos benevolentes. Justamente a esto responde la distinción entre efectuar acciones *aus Pflicht* y *pflichtmässig*; en las primeras es precisa la coacción, mientras que en las segundas la inclinación nos conduce a ellas. De ahí que Charpenel concluya que actuamos “por puro respeto al deber en las circunstancias en las cuales no contamos con ninguna motivación empírica que nos conduzca a hacer lo debido”.<sup>44</sup>

La ética de Rosmini contiene esta sutileza teórica que se halla en el kantismo, de acuerdo con Charpenel, de manera todavía más explícita y, por tanto, con ello escapa al rigorismo tal como venimos entendiéndolo. Rosmini estima que hay ciertos actos que son moralmente buenos y que no implican *a fortiori* un uso libre de la voluntad. La voluntad, en

---

42 Eduardo Charpenel, “Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant”, *Open insight*, p. 9.

43 Así lo hacemos ver en nuestro libro: *Nomología y eudemonología*, cap. IV. Cf. Giulio Nocerino, “I fondamenti ontologici della morale nel pensiero di Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, pp. 285-297, particularmente las pp. 289-293.

44 Eduardo Charpenel, art. cit., p. 11.



este sentido, está acostumbrada o inclinada por naturaleza a hacer el bien tal como se le presenta, sin necesidad de efectuar una deliberación racional. En otros términos, naturalmente se inclina al bien moral. Pero no siempre es así. A veces es preciso que la razón práctica, a través de la deliberación, ejerza su fuerza aplicando el principio del reconocimiento práctico. Son dos tipos de proceder de la voluntad que están claramente explicitados en la filosofía moral rosminiana. En efecto, puede darse una cierta inclinación de la voluntad al bien, en el cual ésta prontamente asiente ante la verdad (ante el bien, diríamos en ética). Se trata de un asentimiento inmediato ante el ser; la voluntad se inclina, sin deliberación previa, al ser que conoce, de manera que efectúa un acto bueno moralmente aunque sin el mérito que se desprendería de la deliberación práctica, esto es, de la libre voluntad.<sup>45</sup> Sólo en este último caso, entonces, toma el nombre de mérito (o demérito, si es el caso).<sup>46</sup> Pero en el mismo, aparte del *Compendio di etica...* en el que nos inspiramos de momento, el tirolés señala que hay bien y mal moral no libre, y es el que nosotros interpretamos como espontáneo.

Este movimiento espontáneo de la voluntad, que es la inclinación natural al bien, no deja de ser desde el punto de vista moral un cierto “indicio”. Es, como se diría en lenguaje escolástico, un *principium cognoscendi*. El texto clave parece ser un pasaje de la *Filosofia del Diritto*:

*Egli è vero che anche la ragione, indicando il bene e il male, produce nell'uomo un cotal sentimento ed una inclinazione che volge a quello, e rivolge da questo.*

*Ma l'obbligazione morale nasce ella da questa naturale inclinazione del soggetto? –No certamente, benché questa sia buona. Anzi questa naturale inclinazione al bene morale nasce dall'obbligazione precedente, cui la ragione immediatamente all'uomo manifesta. Conciossiaché, ond'è*

---

45 Cf. Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 896.

46 Ídem, *Compendio di etica...*, n. 128 y *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 896.

*mai che l'uomo sia inclinato al bene morale? –Da qui, che conosce il bene morale. –E che cosa è conoscere il bene e il male morale, se non conoscere tal cosa, che egli è obbligato a seguire, e tal altra, che egli è obbligato a fuggire? Dunque l'inclinazione del soggetto non è mai l'obbligazione, ma è sempre una conseguenza che viene nell'uomo prodotta dall'obbligazione precedentemente da lui appresa. Ora, tostoché si è fatta sentir nell'uomo l'obbligazione, è già in lui apparita la legge morale; e non prima, né solo dopo. L'inclinazione adunque del soggetto verso una cosa non può essere in nessun modo la legge morale; ma invece l'inclinazione è sempre un effetto fisico, sia poi che questo effetto venga prodotto nelle nature inanimate dalle loro insite forza, sia che venga prodotto negli animali dai sentimenti che provano, sia che venga prodotto finalmente nell'uomo dall'apprensione che la ragione ha dell'obbligazione morale: è sempre un effetto fisico, dico, anche in quest'ultimo caso; perocché anche quest'ultima inclinazione al bene morale nasce secondo una cotal fisica legge, qual necessaria conseguenza dell'apprensione di essa obbligazione; quantunque niente vieti, che in quest'ultimo caso, oltre chiamarsi fisica tale inclinazione, si chiami anco morale, perché dall'obbligazione morale si produce, e muove all'eseguimento di essa.<sup>47</sup>*

---

47 Ídem, *Filosofía del Derecho*, n. 7. “Es verdad que también la razón, indicado el bien y el mal, produce en el hombre un cierto sentimiento e inclinación, que lo hace acercarse a aquél y alejarse de éste. Pero, ¿la obligación moral nace de esta *natural inclinación* del sujeto? No, ciertamente, aunque esta sea buena. Es más, esta *inclinación natural* al bien nace de la *obligación* precedente, cuya razón inmediatamente la hace manifiesta al hombre. Siendo así, ¿cómo es que el hombre llega a estar inclinado al bien moral? De aquí que conoce al bien moral. ¿Y qué cosa es conocer al bien y al mal moral, sino saber que él está *obligado* a seguirlo, y que está *obligado* a huir de la otra? Por tanto, la *inclinación* del sujeto no es nunca la *obligación*, sino que es siempre una consecuencia que se produce en el hombre por la *obligación* que ha captado precedentemente. Ahora bien, una vez que se hace sentir en el hombre la *obligación*, ya ha aparecido en él la ley moral; y no antes, sino después [de eso]. Por ello, la *inclinación* del sujeto hacia una cosa no puede ser de ningún modo la *ley moral*; en cambio, la inclinación es siempre un *efecto físico*, ora que este sea producido en las naturalezas inanimadas por sus fuerzas, sea que venga producido en los animales por los sentimientos que prueban, sea que venga producido finalmente en el hombre por la aprehensión que la razón tiene de la *obligación moral*. Es siempre un efecto físico, digo, incluso en el último caso, porque también esta última inclinación al bien moral nace de acuerdo con una ley física tal, que es necesaria consecuencia de

Como vemos, Rosmini estima que la inclinación moral es, en realidad, una suerte de fuerza física que se siente atraída por la obligación. Es una inclinación, como habíamos caracterizado, natural, y por ello la llama “necesaria consecuencia de la aprehensión de la obligación”. En consecuencia, la obligación aprehendida es condición de posibilidad de la inclinación natural de la voluntad, en cuanto ésta capta al bien moral. Se inclina hacia él y, por consiguiente, efectúa un acto moralmente bueno, aunque no meritorio, como hemos distinguido. Y esto parece estar en consonancia con el tomismo y la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut libera*,<sup>48</sup> pues una misma potencia es la que quiere y la que elige, a saber, la voluntad; sólo que cuando quiere lo hace espontáneamente, y cuando elige lo hace deliberadamente, “*sicut etiam intelligere et ratiocinari*”.<sup>49</sup>

Charpenel también encuentra algo muy semejante en el kantismo, y caracteriza correctamente la acción conforme al deber como una inclinación inmediata a hacer lo que la moral exige.<sup>50</sup> No están contrapuestas las acciones por el deber y las que son conforme a éste, sino que Kant lo que “trata de hacer es mostrar que las acciones realizadas por puro respeto al deber tienen un valor fundamental, esencial y auténtico, mientras que las otras pueden llegar a ser admirables desde cierto punto de vista de la evaluación ética, pero no pueden aspirar a tener el mismo rango jerárquico”.<sup>51</sup> Así, vemos que tanto en Rosmini como en Kant se presupone una cierta obligación, o como le llama Charpenel, “exigencia”. De esta exigencia brota la obligación moral, que puede ser natural o espontáneamente apetecida, o bien deliberadamente querida.

---

la aprehensión de esa obligación; en cuanto nada prohíbe que en este último caso, además de llamarse *física* tal inclinación, se llame también *moral*, porque se produce de la *obligación* moral, y mueve a su *ejecución*.”

48 Cf. Jacob Buganza y Rafael Cúnsulo, ob. cit., pp. 140-142.

49 Cf. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 4.

50 Cf. Eduardo Charpenel, art. cit., p. 12.

51 Ibid., p. 13.

Pero hay algo más en donde también hay coincidencias entre Kant y Rosmini a propósito de nuestro argumento. Charpenel lo expone muy bien: el “deseo racional es la parte activa de nuestra sensibilidad y constituye la dimensión propiamente moral de la misma”.<sup>52</sup> No son los sentimientos los principios del actuar moral (sentimentalismo o emotivismo), sino que acompañan a la obligación moral. Así como sucede en Rosmini, el principio moral para Kant no descansa en la afectividad, sino que ésta acompaña a aquél; el amor o la simpatía por algo no es el fundamento de la moral, que requiere más bien un principio racional. El argumento contra el emotivismo o el sentimentalismo puede ser, por tanto, el siguiente: lo que se busca es el principio de la moral, que por su carácter mismo debe ser estable; pero los sentimientos o emociones, sin dependencia de la racionalidad, son fluctuantes y completamente subjetivos; luego, no pueden ser el principio de la moral. Se prueba que los sentimientos o emociones son cambiantes porque varían de un individuo a otro, e incluso en el mismo individuo varían de un momento a otro.

Como vemos, el carácter de “rigorismo” no conviene a Kant ni a Rosmini. Son, sin embargo, muy numerosas las diferencias que hay entre ambos. Lo cierto es que en el caso del tirolés el principio afectivo parece manifestarse con mucha mayor claridad que en el prusiano, aunque como bien ha establecido Charpenel, Kant considera dentro de su filosofía moral a los afectos racionales, de manera muy semejante a como lo hace Rosmini. De hecho, en Rosmini la afectividad o corazón, que equivale a los afectos que dependen de la voluntad, juega un papel preponderante en su filosofía moral, puesto que

*il soggetto intelletivo adunque percependo l'entità degli enti, percepisce il loro pregio, e così comunica con essi quanto al pregio, o sia al bene che hanno. Egli può dunque pregiarli, e può rallegrarsi della loro bontà; nel*

---

52 Ibid., p. 15.

*che sta l'affezione razionale, non consistendo la natura di questa affezione in altro, che in prender piacere e sentir gaudio del bene degli enti percepiti prporporzionatamente al bene loro, o sia alla loro entità.*<sup>53</sup>

La afección racional, la afección que depende de la voluntad y que hemos caracterizado como el “corazón”, está vinculada esencial o intencionalmente al bien, al objeto concebido o percibido. Pero esta afección, hemos dicho, debe poseer un elemento libre, más allá de la inclinación espontánea de la voluntad que tiende al bien (*voluntas ut natura*), para que posea el carácter de “meritoria” e, incluso, el de “desinteresada”. ¿En qué sentido es “desinteresada” la voluntad? En cuanto tiende al objeto libremente sin hacer consideraciones especiales a su propia satisfacción, o sea, sin inmiscuir en su decisión al bien eudemonológico. El juicio práctico de la razón, que para ser moral hemos caracterizado como el “reconocimiento práctico de los entes”, si se cumple, si se efectúa libremente, trae como consecuencia inmediata un amor proporcional al ente conocido o percibido. He aquí, pues, cómo el afecto que depende de la razón alcanza el estatuto de ser libre, intencional y racional.

#### 4. EL BIEN MORAL AFECTIVAMENTE CONSIDERADO

En este contexto podemos decir, como ya habíamos dicho, que así como el principio supremo de la moral es sujeto a una reformulación “afectiva” en la filosofía moral rosmianiana, como hemos demostrado, así también el concepto de “bien moral” es reformulado igualmente en tér-

---

53 Antonio Rosmini, *Storia comparativa e critica...*, cap. I, a. 2. “El sujeto intelectual, entonces, percibiendo la entidad de los entes, percibe su valor, y así se relaciona con ellos en cuanto a su valor, o sea, en cuanto al bien que tienen. Por tanto, puede estimarlos y alegrarse con sus bondades, en donde está la afección racional, no consistiendo la naturaleza de esta afección en otra cosa que en tener placer y sentir gozo con el bien de los entes percibidos proporcionalmente con ellos, o sea, en relación con sus entidades.”

minos afectivos. Esta reformulación se encuentra en el *Compendio di etica...*, donde, al definir científicamente tal clase de bien, dice que

*... il bene onesto è una disposizione o qualità della volontà, per la quale questa, con tutta l'attività di cui gode (abituale o attuale, spontanea o libera) si trova conformata alla norma morale che prescrive doversi distribuire l'affezione secondo l'esigenza degli enti (cioè anteporre Iddio a tutti, e gli enti intellettivi a quelli privi d'intelligenza); e che dichiara l'affezione suprema a Dio e l'affezione ordinata agli enti intellettivi essere un bene tanto maggiore, quanto essa è più grande.*<sup>54</sup>

En pocas líneas Rosmini ahí resume su doctrina: (i) el bien honesto es una cualidad de la voluntad; (ii) la actividad de la voluntad puede ser o bien habitual (en el sentido tradicional de *habitus*, que puede ser la inclinación natural de la voluntad hacia el bien, o la disposición adquirida mediante la repetición de actos de la misma especie, que dan origen a las virtudes o a los vicios morales, como ya señalaba Aristóteles) o actual (es decir, el acto que se realiza *hic et nunc*, o sea, en un momento determinado), o bien puede ser espontánea (la inclinación natural de la voluntad, que hemos caracterizado como *voluntas ut natura*, y que vendría a equivaler a la primera acepción de lo habitual) o libre (es decir, mediada por la potencia de la elección o libre arbitrio, o sea, la potencia que tenemos para inclinarnos hacia una cosa u otra, entre el bien objetivo y el subjetivo, mediante un juicio libre o *liberum iudicium*); (iii) esta múltiple actividad de la voluntad se conforma a la ley moral, que en términos afectivos consiste en afeccionarse proporcional o racional-

---

54 Ídem, *Compendio di etica...*, n. 140. "El bien honesto es una disposición o cualidad de la voluntad, por la cual ésta, con toda la actividad de la que goza (habitual o actual, espontánea o libre), se encuentra conformada a la norma moral que prescribe que se debe distribuir la afección según la exigencia de los entes (o sea, anteponer Dios a todos, y los entes intelectivos a los que están privados de inteligencia); y que declara la afección suprema es a Dios y la afección ordenada a los entes intelectivos es un bien mayor, en cuanto es más grande."

mente hacia el objeto, esto es, de acuerdo con la entidad de los entes conocidos; (iv) y la mayor afección, o sea, el mayor amor, debemos tenerlo hacia aquel ente que posee el ser de manera eminente; por tanto, el mayor amor se ha de tener a Dios; y (v) también hay que amar más a los entes intelectivos que a los no intelectivos, en razón precisamente de que intuyen la idea de ser.

Vemos, entonces, que tampoco el sentimentalismo o emotivismo serían cualificadores correspondientes a la ética de Rosmini (si es que alguien se atreviera a adjudicárselo). El hombre no se deja guiar para ser perfecto, en el campo moral, por sus sentimientos o emociones de manera irracional, o bien incluso eudemonológica. Moralmente el afecto es racional o irracional si está en concordancia intencional con el objeto. El sentimentalismo, por su parte, especialmente el que conocía Rosmini (como el de Stewart y Mackintosh), pretende que los sentimientos son puros o desinteresados. En sí mismos, los sentimientos no son interesados ni desinteresados. Serían interesados si el propio sentimiento concibiera los efectos que se seguirían de él. Pero el sentimiento, en sí mismo, es finito y no prevé nada; por tanto, es ciego.<sup>55</sup> Efectivamente, el sentimentalismo carece de una regla fija, de una regla racional y autónoma (*autorevole*), como ya señalamos. Más bien, el sistema rosmíniano busca el fundamento de la afección, y postula que éste se encuentra en las acciones voluntarias. Y es que el orden moral, el ser moral, como hemos ya examinado, requiere de la voluntad; y la voluntad requiere, por su lado, del entendimiento, ya que la voluntad es la potencia por la cual el hombre actúa de acuerdo con una razón o por un motivo que le suministra el entendimiento. Así, para que la voluntad obre moralmente, requiere del entendimiento, y en el entendimiento es posible hallar la norma: la norma moral. Por tanto, para que la afección de la voluntad sea moralmente racional, debe estar conforme con la norma moral.<sup>56</sup> El

---

55 Ídem, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. IV, a. 4.

56 *Ibid.*, cap. IV, a. 6.

bien moral está en la conformidad entre la norma y la voluntad, o sea, en el ajuste que puede darse entre la ley moral y la acción voluntaria. Sólo cuando se da este ajuste, hay bien moral; sólo cuando la voluntad produce afectos que corresponden a la ley moral (esto es el corazón), hay afección racional.

Los afectos son virtuosos, entonces, cuando están en consonancia con el principio racional. El sentimentalismo, al proponer que el agente debe guiarse por lo que espontáneamente siente, postula un principio movedido y dependiente estéticamente. Mas un principio ha de ser fijo y autónomo, teniendo presente que la razón siempre manda dando argumentos y no arbitrariamente. En consecuencia, el sentimentalismo no propone el principio de la moral, pese que ello no descarta que los afectos jueguen un papel de primera línea (o segunda, si se nos fuerza) en la moralidad. Este sentimiento del que hablamos es un afecto correspondiente al ente concebido o percibido, y por ello está iluminado por el entendimiento. Deja de ser ciego, pues adquiere luz gracias a la guía de la razón.

## 5. CONCLUSIÓN

Por lo anterior, ni sentimentalismo ni rigorismo convienen a la ética de Rosmini. El tirolés sitúa ambos aspectos en su justa dimensión al decir que es la voluntad, a través de la razón práctica, la que efectúa un juicio conforme o no al objeto que conoce. Este juicio es, desde la perspectiva del corazón, un afecto, que puede ser racional o irracional, dependiendo de su concordancia o no con el objeto conocido (conocimiento directo). Aparecen en la ética rosminiana, como hemos revisado, tanto el juicio práctico de la razón, que aplica el principio supremo de la moral, derivando de ello la ley moral (cada ente se convierte en ley para la voluntad), como la afectividad, pues la voluntad es la potencia mediante la cual se ama racional o irracionalmente a los entes. Se puede tener un amor que se ajusta a la exigencia de los entes, o bien se puede desvirtuar



ese amor, y en consecuencia odiar al ente en cuestión, ya que no amarlo por aquello que es en cierta medida odiarlo, como diría San Agustín.<sup>57</sup>

Rosmini propone también, como resultado, una revaloración filosófica del amor neotestamentario, a saber, amar con fundamento en la verdad; el genuino amor se sustenta en la verdad, como diría San Juan: “ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.”<sup>58</sup> De ahí que Rosmini encuentre que su teoría ética está en conformidad con la Revelación, pero sobretodo con los hechos, con el dato o *factum* moral. Y los hechos dan cuenta tanto de la parte intelectual como afectiva, lo cual constata uno en su foro interno. Nos parece que, en el caso de Rosmini, ambos aspectos tienen su justa proporción y permiten, por ello, dar cuenta de que en el acto moral hay una parte intelectual y otra afectiva.

---

57 Cf. San Agustín, *De civitate Dei*, XV, 22.

58 III Jn., 1.



## V. LA CONCIENCIA MORAL COMO JUICIO ESPECULATIVO

### 1. INTRODUCCIÓN

DESPUÉS DEL IDEALISMO, el tema de la conciencia moral ha sido desarrollado con amplitud. Se encuentra, es cierto, en los filósofos morales anteriores, a veces bajo la forma de la conciencia a secas, otras bajo el prisma de la sindéresis, otras más como el simple hecho de darse cuenta, pero es en la filosofía moderna cuando adquiere mayor plenitud el concepto de “conciencia moral”, y hasta hoy se habla de un regreso suyo,<sup>1</sup> a pesar de la fuerte crítica a la que fue sometida por los filósofos de la sospecha, o sea, por Marx, Nietzsche y Freud.<sup>2</sup>

En nuestro caso, Rosmini, como buen moderno, pero que hunde sus raíces en la *philosophia perennis*, está atento al problema de la conciencia, en particular de la “conciencia moral”, a lo que dedica un trabajo consumado, que lleva por título *Trattato della coscienza morale*, al cual nos referiremos con mayor extensión en este momento, aunque no dejaremos de prestar atención a otras obras rosminianas. Pero antes de seguir, y pese a que resulte ser algo bien sabido, es preciso apuntar que el término “consciencia” en castellano está sujeto a un equívoco que no se halla en otras lenguas. En el inglés, por ejemplo, se distingue entre *consciousness* y *coscience*; en el alemán se diferencia entre *bewusstsein* y *gewissen*; finalmente, en italiano se distingue entre *coscienza* y *consapevolezza*. Rosmini tiene presente ambos sentidos, por lo cual los diferencia entre sí, si bien uno tiene dependencia del otro, como veremos más

---

1 Así nos parece lo sugiere: Carlos Gómez, “Una reivindicación de la conciencia”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, pp. 167-196.

2 Véase la exposición y crítica de: idem, “Conciencia moral”, *Diez palabras clave en ética*, pp. 26-49.

adelante. Proponemos llamar, con el término “consciencia”, al darse cuenta, mientras que el término “conciencia” lo usaremos para referirnos a la conciencia moral.

## 2. EL *TRATTATO DELLA COSCIENZA MORALE* EN EL MARCO DE LA ÉTICA ROSMINIANA

Vayamos, pues, al *Trattato della coscienza morale* en el contexto del pensamiento rosmिनiano. Ya Rosmini, por lo que documenta Samuele Tadini, comienza la redacción de esta obra durante el mismo año en que se publica el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, en 1830. Al año siguiente aparece la primera edición de los *Principi della scienza morale*, y en 1838 aparece por vez primera *Antropologia in servizio della scienza morale*. Pero Rosmini, a través de todos esos años, ve como urgente y necesario la composición de una obra que verse exclusivamente sobre la conciencia moral. En efecto, como bien nos lo hace notar Tadini, con el *Nuovo saggio...* Rosmini se había impuesto al público filosófico por la excepcional cualidad de su propuesta teórica. La idea innata del ser y el sentimiento fundamental corpóreo, esto es, los rudimentos originarios para resolver positivamente el problema del conocimiento bajo una luz que superaba de manera convincente al sensismo, al criticismo y al idealismo, constituían novedades fundamentales e irrenunciables para una filosofía cristiana que tiene claras aspiraciones de medirse de frente a la modernidad. Con los *Principi della scienza morale*, el filósofo tirolés había mostrado con eficacia la fecundidad de la idea del ser, capaz de fungir como principio objetivo o ley moral de comportamiento; con la *Antropologia in servizio della scienza morale* profundizaba en el conocimiento de la naturaleza humana; y, finalmente, con una obra redactada en el transcurso también de esos años, pero publicada de manera póstuma, a saber, la *Antropologia soprannaturale*, medita el roveretano sobre la relación que hay entre la naturaleza humana y lo divino, en una dimensión filosófico-teológica de amplio espectro.

La apetencia de un tratado sobre la conciencia moral nace de la afinidad de los temas que mantenían concentrado a Rosmini. De hecho, afirma Tadini, el *Trattato sulla coscienza morale* aparece como la efectiva verificación de la validez sobre este asunto de algunas tesis expuestas en los *Principi della scienza morale* y en la *Antropologia in servizio della scienza morale*; de suerte que, la obra constituye en pleno una notable contribución al desarrollo de una ciencia que necesariamente determina su propio valor en la medida en la cual está en grado de responder eficazmente a las preguntas acerca de la relación conciencia-moralidad en un contexto práctico y cotidiano.<sup>3</sup> De ahí que la obra esté llena de ejemplos cotidianos y de aplicaciones de la teoría.

Rosmini estaba convencido de la urgencia y necesidad de colmar un vacío que se constataba con frecuencia en los tratados morales de su tiempo, a pesar de ser un tema traído a colación a menudo. El problema consistía, nos parece, en la falta de sistematicidad sobre el concepto de “conciencia moral” y su vínculo preciso con la moralidad, sea antecedente, concomitante o consecuentemente. De ahí que el roveretano se propusiera ex profeso la tarea de dilucidar la conciencia moral a la luz de su propio sistema, y no con pocas referencias a otras teorías con las cuales puede contrastarse.

Además, hay que apuntar que originalmente Rosmini concibe la obra en latín, como era frecuente en aquellos años. Rosmini de hecho avanza con el plan de la obra, a la que titula *De conscientia ethica*. No obstante, en algún punto decide dejar su redacción latina y comienza a revisarla y escribirla en italiano. Al final, y luego de seis laboriosos años de trabajo, Rosmini da a la imprenta el *Trattato...* en 1839; se trata, como nos lo dice Tadini, de una joya en su género, en verdad completa y destinada a todos aquellos que tienen ánimo por conocer de manera más

---

3 Me ha inspirado y he traducido libremente a: Samuele Francesco Tadini, “Presentazione dell’edizione critica del *Trattato della coscienza morale* di Rosmini”, *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*, pp. 33 ss.

profunda los problemas y las soluciones que desde siempre conciernen al corazón humano.<sup>4</sup>

### 3. LA CONSCIENCIA GNOSEOLÓGICAMENTE CONSIDERADA

Ahora bien, para Rosmini el tratamiento filosófico de la conciencia moral implica que se conozca el principio supremo de la moral, que ya hemos estudiado, y al sujeto que aplica tal principio a su actuar cotidiano, que no es otro en nuestro caso que el hombre. Y es que el principio de la moral es en grado sumo formal y universal y requiere, para aplicarse, descender, por así decir, adquiriendo cierta materia y particularidad, en lo cual desde siempre ha residido el estudio de la “conciencia moral”.<sup>5</sup> Pues bien, los principios de la lógica son los mismos para todo conocimiento que procede de acuerdo con sus postulados; así, en la arquitectura, por ejemplo, se aplica el principio de que “los medios son proporcionales a los fines” para la construcción de los techos, de manera que hay que tener en cuenta diversos factores para su hechura, a saber, si la casa está ligeramente inclinada o el lugar es susceptible de recibir nevadas, o bien ha de soportar vientos fuertes, etcétera. Para poder aplicar los principios de la lógica a la arquitectura, ésta echa mano de las circunstancias particulares, de manera que el principio adquiere, por así decir, cuerpo o materia; de esta manera podría hablarse de una aplicación conveniente o no al caso concreto. Al igual sucede con el principio de la moral. Este principio se aplica al hombre, y el hombre, en su

---

4 Ibídem.

5 Como botón de muestra, será suficiente con señalar dos autores con posturas muy distintas y que, sin embargo, estiman que el estudio de la conciencia moral se relaciona estrechamente con la aplicación de la norma moral; cf. Thomae Aquinatis, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 4; y Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción...*, p. 154. Esta aplicación tiene un vínculo inmediato con la relación que se establece con los demás, de suerte que, como bien dice Salmerón, “lo que llamamos conciencia moral es la capacidad lingüística –inseparable, por tanto, de la capacidad de actuar–, de elaborar de manera consistente los conflictos que pueden suscitar nuestros actos en relación con los demás”, Fernando Salmerón, “Enseñanza y filosofía”, *Filosofía y educación. Obras*, p. 381.

vida cotidiana, se enfrenta a diversidad de circunstancias que el principio aplicable en su formalidad no puede sino tener *in nuce*. Que haya o no analogía entre la diversidad de circunstancias a las que se enfrenta el hombre es una pregunta que aquí no se plantea, y que conviene más a la antropología filosófica. En la lógica moral, o lógica de la ética, como gusta en llamarla Rosmini, se parte del supuesto de que es así, y justo el tratamiento de la conciencia moral estudia la manera en que el principio de la moral se aplica al hombre y su circunstancia.

Hay diversas maneras de aplicar la norma moral al hombre; depende, en buena medida, de la forma en que se consideren sus accidentalidades. Si se considera al hombre en abstracto, la deducción o aplicación de la ley se da de una cierta manera; si se le aplica considerando al hombre bajo distintas relaciones, aparecen otras deducciones:

*A ragion d'esempio, se io applico il supremo principio all'uomo senza considerare nell'uomo alcuna relazione o determinazione, ma la sola natura umana, ne trarrò il generale dovere di rispettare questa natura fornita d'intelligenza. Ma se oltre la natura umana comune a tutti gl'individui della specie, io considero nell'uomo anche la relazione di paternità e di figliazione, ne avrò delle leggi men generali, che mi esprimeranno i doveri de' padri e de' figliuoli.*<sup>6</sup>

Incluso, la lógica moral podría alcanzar las acciones particulares que cierto individuo hace o está por hacer, de suerte que la particularización de la norma general al caso determinado e individual indicaría la manera en que tal individuo está obligado a obrar. Todas las leyes mora-

---

6 Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 3. "Por ejemplo, si yo aplico el supremo principio al hombre sin considerar en él alguna relación o determinación, sino la sola naturaleza humana, extraeré el principio general de *respetar esta naturaleza dotada de inteligencia*. Pero si además de la naturaleza humana común a todos los individuos de la especie, considero en el hombre también la relación de paternidad y filiación, obtendré leyes menos generales, que me expresarán los deberes de los padres y los hijos".

les, en consecuencia, dependen del principio supremo de la moral, y requieren, para su deducción, de una lógica de la ética, muy cercana, por cierto, a la hermenéutica filosófica hodierna.

Los procedimientos lógicos de la ética se asemejan, nos parece, a los procesos de la hermenéutica filosófica contemporánea, según lo ha demostrado Enrico Betti en su *Teoria generale della interpretazione*.<sup>7</sup> En efecto, estos procesos logran apreciarse en la jurisprudencia, donde se exige una argumentación convincente: la ἐπιείκεια o equidad busca la aplicación de una ley a un caso concreto, y lo hace a través de la prudencia. Así, mientras que la ley es general, ésta puede irse llenando de contenido cada vez más hasta alcanzar un caso muy específico. La ἐπιείκεια, incluso, es capaz de observar cuándo una ley general pierde su valía en relación con un caso particular, es decir, es una virtud que aplica la ley y advierte cuándo es preciso hacer alguna excepción,<sup>8</sup> de manera que la ley pierde parte de su fuerza obligante, de suerte que, como dice Rosmini, si se aplicara sin excepción “*essa nuocerebbe al suo fine, come se il mantenerla riuscisse al tutto cosa ingiusta, o immorale, o dannosa al pubblico bene [...] di maniera che se il legislatore fosse presente, egli stesso dispenserebbe*” a quien observa la ley.<sup>9</sup>

Ahora bien, Rosmini se concentra especialmente en las reglas personales, según las cuales el hombre debe juzgar acerca de la bondad o maldad de las propias acciones, y sobre la libertad y obligación que uno tiene para hacerlas u omitirlas. Y debido a que el hombre que ha juzgado una acción propia como conforme o no a la ley se ha vuelto consciente de la naturaleza de la propia operación, es que las reglas lógicas que aplica para efectuar tal labor se llaman “reglas de la consciencia”.<sup>10</sup>

7 Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*, xxv y 1114 p.

8 Cf. Juan Cruz Cruz, “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, *Anuario filosófico*, pp. 155-179.

9 Antonio Rosmini, *Filosofía del Diritto*, t. I, n. 1195. “Ella dañaría su fin, como si al mantenerla se hiciera algo injusto o inmoral o dañino para el bien público [...] de manera que si el legislador estuviese presente, él mismo dispensaría [...]”

10 Ídem, *Trattato della coscienza morale*, n. 3.



Siendo así, la consciencia, en general, no es otra cosa que un saber concomitante, como revela la propia etimología (*con-scientia*), un saber que versa sobre uno mismo (consciencia de sí, autoconsciencia o, como suele decirse en filosofía, *selbstbewusstsein*; en el italiano de Rosmini esto es la *consapevolezza*) y de los estados en los cuales se encuentra uno mismo. Pero la consciencia se despliega tanto hacia los estados psíquicos y los procesos que uno mismo efectúa, que es lo que suele agruparse bajo el rótulo de “consciencia del acto”; o bien lo hace hacia el objeto al cual ella misma está dirigida, lo que se conoce como “consciencia del objeto”. Gracias a la consciencia es posible distinguir entre el yo, el acto y el objeto. Por lo tanto, el sujeto, en este caso el sujeto inteligente, es capaz de elevarse por encima de sus actos mediante un nuevo acto para visualizarlos; el sujeto inteligente tiene la capacidad para conocerse a sí mismo como sujeto de tales actos, y también de, por lo mismo, saber que sabe que conoce un objeto. La autoconsciencia, como bien ha señalado la filosofía tradicional, es un acto del sujeto inteligente y privativo suyo en el mundo natural. Los otros entes, por ejemplo, los animales, aunque tienen una suerte de consciencia (consciencia directa, a diferencia de la refleja de los sujetos inteligentes), no alcanzan el autoconocimiento, como sí lo hace el hombre.<sup>11</sup>

La consciencia, por lo anterior, ha sido considerada como el acto por el cual el hombre se auto-posee. Parece ser un propio del espíritu mismo el no ser propiedad de alguien más que de sí mismo. En cierto modo, el sujeto inteligente se posee a sí mismo y a sus actos, lo que se suele llamar también sus “vivencias”.<sup>12</sup> En otros términos, el sujeto inteligente, en virtud de su autoconsciencia, se posee a sí mismo y a sus vivencias; son estas últimas suyas y de nadie más. Pero estas vivencias hacen referencia siempre, en último análisis, al yo, por lo que se habla de “contenidos de consciencia” del yo. A pesar de la pugna de la psicología

11 Así se defiende en: Jacob Buganza, *Filosofía de la mente, voûc y libertad*.

12 Para este breve apunte nos hemos inspirado en: Alexander Willwoll, “Consciencia”, *Diccionario de filosofía*, pp. 124-126.

empírica del siglo xx, el estudio de la consciencia sigue teniendo vigencia filosófica, como lo hemos visto en nuestro trabajo *Filosofía de la mente, voûς y libertad*, ya citado.

Bajo esta perspectiva ha de verse la tesis de Rosmini: “*Coscienza vuol dire consapevolezza*”,<sup>13</sup> o bien “*scienza con noi, scienza riferita a noi*”.<sup>14</sup> En efecto, la consciencia es un conocimiento que se refiere a nosotros: es un conocimiento que nos acompaña, y acompaña también a nuestros actos, como hemos dicho. Por eso, propiamente hablando, “*l'uomo sa le cose altrui, ma è coscio delle proprie, delle cose che fa egli stesso, o che cadono nel suo sentimento interiore. In questo significato proprio noi prendiamo la parola coscienza, quasi a dire un conoscimento di sè stesso*”.<sup>15</sup> Sólo el hombre particular es consciente de sí mismo; sabe lo que sucede en los otros por medios diversos, pero sabe sobre sí y sus actos a través de un conocimiento *sui generis* al que se llama, pues, consciencia. Por eso, en la *Psicologia* Rosmini asegura que “*Quando l'oggetto del pensiero siamo noi stessi o ciò che è o che accade in noi, allora conosciamo noi stessi o ciò che è o che accade in noi. Una tale cognizione dicesi coscienza*”.<sup>16</sup> Este conocimiento *sui generis* que mencionábamos no es sino un sentimiento, un sentimiento intelectual, porque todo lo real cae bajo el sentimiento, como ya hemos expuesto. Se trata de un sentimiento intelectual que consiste en aquel “*atto riflesso per il quale noi conosciamo ciò che passa in noi; ma non protremmo rifletterci né conoscerlo se prima non lo sentissimo*”.<sup>17</sup> Si esto es así, entonces puede afirmarse que la consciencia se da cuando nos sentimos

13 Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 9.

14 Ídem, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, n. 292, nota.

15 Ídem, *Trattato della coscienza morale*, n. 9. “El hombre *sabe* las cosas de otro, pero es *consciente* de las propias, de las que hace él mismo, o que caen en su sentimiento interior. En este significado propio tomamos la palabra consciencia, casi para decir un conocimiento de sí mismo.”

16 Ídem, *Psicologia*, n. 1479. “Cuando el objeto del pensamiento somos nosotros mismos o aquello que sucede en nosotros, entonces nos conocemos o conocemos lo que sucede en nosotros. Tal conocimiento se llama *consciencia*.”

17 Ídem, *Teosofia*, n. 2285. “Acto reflejo por el cual conocemos aquello que sucede en nosotros; no podríamos reflexionarnos ni conocerlo si primero no lo sintiésemos.”

a nosotros mismos y a aquello que en nosotros sucede; por eso remata “*Vi potrà essere in un individuo sentimento senza coscienza, ma non coscienza senza sentimento*”.<sup>18</sup> Por eso decíamos que la conciencia es un sentimiento intelectual; es un sentimiento en cuanto nos sentimos a nosotros mismos, y es intelectual en cuanto es una flexión sobre uno mismo y sobre los propios actos. Esto está en consonancia, pues, con lo que decíamos anteriormente, y es lo que se puede corroborar en el *Trattato della coscienza morale*, donde al hacer referencia a la distinción ideológica entre conocimiento directo y reflejo, asegura que la reflexión puede ser de dos especies, a saber, una que reflexiona sobre los objetos del conocimiento directo, y otra que vuelve sobre el acto del espíritu, es decir, sobre el acto con el cual el espíritu conoce. Cuando el hombre efectúa esta segunda especie de reflexión, o sea, cuando vuelve sobre su acto, adquiere “consciencia”.

#### 4. CONSCIENCIA, MORALIDAD Y CONCIENCIA MORAL

De acuerdo con lo dicho, la conciencia no es otra cosa que el resultado o efecto de este segundo tipo de conocimiento reflejo. Así se entiende que uno mismo se vuelva objeto de sí.<sup>19</sup> En consecuencia, se entiende que diga nuestro autor que “*la coscienza è una riflessione, ma non qualsivoglia riflessione, non quella che si porta sulle nostre idee o notizie semplicemente, e che costituisce propriamente la cognizione riflessa; ma quella che si volge sopra noi stessi e che ci fa conoscere quanto noi facciamo o in noi si fa*”.<sup>20</sup> La conciencia, entonces, hace de nosotros su objeto, de manera que, a través de nuestros actos, nos captamos a noso-

18 Ídem, *Trattato della coscienza morale*, n. 3. “Podrá haber un sentimiento individual sin conciencia, pero no conciencia sin sentimiento.”

19 Cf. Umberto Muratore, “Coscienza morale e dottrine di uomini”, *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*, p. 161.

20 Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 15. “La conciencia es una reflexión, pero no cualquier reflexión; no aquella que se lleva a cabo sobre nuestras ideas o noticias simplemente, lo que constituye propriamente el conocimiento directo; sino la que se efectúa sobre nosotros mismos y nos hace conocer lo que hace-

tros mismos. Así se descubre que quien actúa es un agente que permanece históricamente (historicistamente, diríamos nosotros), de manera que el sujeto es consciente de ser el mismo históricamente hablando.<sup>21</sup> Pero, con todo, ¿cómo nos ayuda esta propuesta para concebir la conciencia moral? ¿Qué es propiamente la “conciencia moral”? La conciencia moral presupone a la consciencia en general; lo que agrega la conciencia moral es un “juicio” precisamente sobre la moralidad. ¿Sobre qué moralidad? Básicamente sobre la bondad o maldad de nuestras acciones, en especial para las concomitantes y subsecuentes, según Muratore (aunque no descarta, como nosotros hacemos, a las antecedentes).<sup>22</sup> La conciencia moral es, por ello, la que nos vuelve conscientes de la cualidad de nuestro actuar moral; es la que juzga sobre dichos actos.

Pero para llegar a conceptualarla, Rosmini precisa que no se trata de cualquier juicio sobre nuestro actuar, pues las normas no sólo son morales; puede haber, por ejemplo, normas económicas y alguien actuar de acuerdo con ellas. De esta forma, un acto puede ser conforme a la norma moral, o a cualquier otra (una norma política, si entendemos por ella la que nos permite acumular poder), de suerte que se actúa conforme a ellas, de manera que se logra lo que la norma establece. Pero todas estas normas, que no son morales, pueden ser agrupadas bajo el rubro de “normas eudemonológicas” o bien “normas útiles”. Hay otra normatividad, que Rosmini en consecuencia llama “normas de la honestidad”, y que son justo las normas morales. Por tanto, puede haber, en general, dos tipos de juicios que efectúa la conciencia prácticamente considerada: juicios eudemonológicos y juicios morales: “In

---

mos o en nosotros se hace.” Cf. también Giulio Nocerino, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*.

21 En otro sentido habría que tomar la “consciencia histórica” típicamente moderna, que Gadamer comprende bajo los términos de la historicidad de todo presente y la relatividad de las opiniones, sin que expresamente el filósofo alemán fundamente tal concepción; cf. Hans-Georg Gadamer, *El problema de la consciencia histórica*.

22 Cf. Umberto Muratore, “Coscienza morale e dottrine di uomini”, art. cit., p. 160.

*conseguenza di questi due generi di giudizj, ai quali possiamo sottomettere tutte le azioni nostre, noi acquistiamo due maniere di consapevolezza, cioè o possiamo esser consapevoli di aver posto un'azione utile, ovvero di aver posto un'azione onesta*".<sup>23</sup> Por tanto, hay dos géneros de conciencia práctica que se desprenden de la reflexión sobre nuestro actuar, a saber, conciencia eudemonológica y conciencia moral.

Rosmini, que normalmente se da a la tarea de esquematizar su postura, resume los elementos que se encuentran en la constitución de la conciencia moral de la manera siguiente:

- 1° *Un'azione nostra, o intellettuale, o affettiva, o esterna;*
- 2° *La consapevolezza storica di quest'azione;*
- 3° *La cognizione diretta della legge morale;*
- 4° *La riflessione sulla legge e in pari tempo sull'azione nostra allo scopo di raffrontare questa con quella;*
- 5° *L'atto del confronto dell'azione colla legge;*
- 6° *La conclusione di questo confronto, la qual conclusione consiste in un giudizio sull'onestà dell'azione, sia poi questa positiva o negativa, cioè o si tratti d'un'azione o d'una omissione.*<sup>24</sup>

Baste el esquema que nuestro propio autor proporciona para movernos en el tema de la conciencia moral. Sólo nos queda por precisar el primer punto, pero es del todo fácil. Es suficiente con retener que el hombre obra con el intelecto, con el afecto y con el cuerpo. Así compendia el

---

23 Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 15. "La consecuencia de estos dos géneros de juicios, a los cuales podemos someter todas nuestras acciones, es que adquirimos dos maneras de conciencia, a saber, o podemos ser conscientes de haber efectuado una *acción útil*, o bien de haber hecho una *acción honesta*."

24 *Ibíd.*, n. 16. "1° Una acción nuestra, o intelectual o afectiva o externa; 2° la conciencia histórica de esta acción; 3° el conocimiento directo de la ley moral; 4° la reflexión sobre la ley y, al mismo tiempo, sobre nuestra acción con el objetivo de confrontarla con aquélla; 5° el acto de confrontación de la acción con la ley; 6° la conclusión de esta confrontación, que consiste en un juicio sobre la honestidad de la acción, sea negativa o positiva, o sea, se trate de una acción o una omisión."

roveretano el actuar del hombre, pues que actúe intelectualmente implica que lo haga a través del entendimiento y de la voluntad; que lo haga afectivamente equivale a afeccionarse voluntariamente (racional e irracionalmente), e incluso cabría agrupar aquí a las afecciones meramente animales; y lo hace externamente, o sea, a través de su cuerpo.

Ahora bien, es preciso adentrarse ya en la definición de “conciencia moral”, una vez que hemos recuperado a partir de nuestro autor los elementos que vienen a constituir la. En los *Principi della scienza morale*, Rosmini da una definición en cierto modo escueta, por breve, de la conciencia moral. Pero es una definición muy certera, en cuanto va al núcleo que se encuentra ampliamente desarrollado en el *Trattado della coscienza morale*. En efecto, asienta que:

*Io sono consapevole di peccare, perché sento la forza della legge, cioè della cognizione diretta che è in me legge, ed alla quale io non ho assentito di buona voglia, come doveva, anzi la ho violata. Io giudico adunque me stesso, giudico che quel giudizio pratico è stato iniquo ed immorale; questo giudizio di me è ciò che io chiamo coscienza morale.*<sup>25</sup>

Podría haber utilizado sin problema nuestro autor el caso contrario y la tesis permanece, a saber, que sea conciente de haber hecho el bien, es decir, que tenga presente (sienta) que la ley ha sido cumplida y que lo ha hecho de buena gana; por tanto, el sujeto juzga que el juicio práctico con el que ha procedido ha sido justo y moral. El juicio de la conciencia moral, entonces, lo aprueba. De inmediato agrega Rosmini:

*Non è dunque la coscienza morale, secondo la mia maniera di parlare, che conviene con quella del popolo, un giudizio pratico: ma è un giudizio spe-*

---

25 Ídem, *Principi della scienza morale*, cap. VI, a. 7. “Soy consciente de pecar, porque siento la fuerza de la ley, esto es, del conocimiento directo que en sí es ley, y a la cual no he asentido de buena gana, como debía, sino que, más bien, la he violado. Por tanto, me juzgo a mí mismo, juzgo sobre el juicio práctico que ha sido inicuo e inmoral; este juicio sobre mí es aquello que llamo *conciencia moral*.”

culativo sulla moralità del mio giudizio pratico e delle conseguenze di questo. *Io debbo operare secondo coscienza, si dice comunemente: e che cosa vuol dir ciò? Se non che io debbo stimare e giudicar le cose per quel ve valgono, amarle in proporzione, ed operare secondo questo ben ordinato amore? La coscienza dunque non è il giudizio pratico: ma è un giudizio speculativo e morale, che determina come dee esser fatto il giudizio pratico.*<sup>26</sup>

La conciencia moral, el juicio de ésta, pues, no es otra cosa que un juicio especulativo sobre la moralidad del juicio práctico. ¿En qué sentido hay que comprender esta tesis? La clave no está más que esbozada en los *Principi della scienza morale*; en el *Trattato della coscienza morale* se halla desarrollada hasta lo máximo. En efecto, se suele estimar que el juicio de la conciencia es de carácter práctico. Y si πράξις significa acción, entonces “juicio práctico” quiere decir juicio activo, operativo, eficaz. De ahí que se pregunte el roveretano cuál es verdaderamente el juicio activo, operativo y eficaz que lleva a cabo el agente. Se trata del juicio que se toma por base para actuar, para obrar, es decir, el juicio que es raíz de la acción, esto es, con la cual comienza ésta. Este juicio es el que, una vez formulado, necesariamente lleva a la acción, mientras no sea contravenido y suspendido por otro juicio práctico que le sea contrario. Así, “*Il giudizio dunque col quale riconosco che l’azione hic et nunc mi sta bene, è il primo movimento che io fo, dopo il quale viene di necessità l’azione*”.<sup>27</sup>

---

26 Ibidem. “En consecuencia, no es la *conciencia moral*, según mi manera de hablar, que conviene con la del pueblo, un *juicio práctico*, sino que es un *juicio especulativo sobre la moralidad de mi juicio práctico y sobre sus consecuencias*. Comúnmente se dice que debo obrar de acuerdo con la conciencia. ¿Qué cosa quiere decir esto? ¿No otra cosa sino que debo estimar y juzgar a las cosas por aquello que valen, amarlas en proporción con ello, y obrar según este bien ordenado amor? Por ello, la conciencia no es el juicio práctico, sino que es un juicio especulativo y moral que determina como debe hacerse el juicio práctico.”

27 Ídem, *Trattato della coscienza morale*, n. 18. “El juicio, entonces, con el cual reconozco que la acción *hic et nunc* me está bien, es el primer movimiento que hago, luego del cual viene necesariamente la acción.”

Ahora bien, ¿es la conciencia un juicio activo de esta naturaleza? ¿Con el dictamen de la conciencia se sigue necesariamente la acción? Vemos que no es así, pues “*la coscienza è cosa staccata al tutto dall’operare, e che noi possiamo operare anche contro il dettame della coscienza*”.<sup>28</sup> Por tanto, la conciencia no es aquella que necesariamente nos hace actuar; no es, pues, el juicio práctico o activo que nos lleva a la acción. No es, dice Rosmini, un juicio operativo; no es en realidad un juicio práctico. Pues bien, el juicio práctico puede ser bueno o malo en lo moral, y esto depende de si se apoya o no en la ley moral. Así sucede en el caso del asesino, quien juzga prácticamente que le place matar a alguien, o que debe hacerlo en vistas al provecho económico que puede obtener; pero quien así actúa, y lo hace con la raíz que simboliza al juicio práctico, efectúa un juicio disconforme a la ley moral (diríamos que lo hace tanto en contra del valor de la persona humana, como en relación con la justicia que indica no despojar de sus pertenencias a su legítimo dueño). El juicio de la conciencia, al poder estar en discordancia con este modo de proceder del asesino, nos pone de manifiesto que no es un juicio práctico, sino un juicio de orden superior; esto es, un juicio especulativo sobre el juicio práctico, como hemos visto que señala nuestro autor en los *Principi della scienza morale*. Por ello, nos parece que Rosmini se halla muy cerca de Santo Tomás en su visión de la conciencia moral. En efecto, como bien explica Francisco O’Reilly, para el Aquinate la conciencia moral “incluye de algún modo la primera noción de conciencia, ya que requiere un primer juicio que hace presente la realidad del acto, es decir, que hace consciente este acto. Sin embargo, lo que en sentido estricto juzga este segundo modo de conciencia es la *rectitud* o no de dicho acto”.<sup>29</sup>

Pero, entonces, ¿por qué suele decirse que la conciencia es un juicio práctico? Porque se toma el concepto de “práctico” en un sentido muy amplio: “*venne presa a significare non qualche cosa di attivo od apparte-*

---

28 Ibidem. “La conciencia está separada del todo del obrar, pues nosotros podemos obrar incluso contra el dictamen de la conciencia.”

29 Francisco O’Reilly, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Molina*, p. 12.



nente all'azione, che è il vero e proprio suo significato, ma qualche cosa che si riferisce all'azione, qualche cosa che all'azione è ordinato".<sup>30</sup> En su sentido preciso, lo mismo se ha de aplicar a la denominación de "filosofía práctica": no está ordenada a la acción, sino a la reflexión sobre la acción, o sea, versa sobre ideas, no sobre acciones concretas o particulares. Es cierto que, por otra parte, y como ha señalado con frecuencia Pierre Hadot, la filosofía en la Antigüedad era considerada práctica en cuanto implicaba una forma de vida, tesis que también han buscado retomar algunos filósofos de inspiración judía durante el siglo xx.<sup>31</sup> Pero, aun con todo, la filosofía práctica no deja de ser una reflexión; por tanto, no deja de trabajar con meras ideas, las cuales, sin embargo, están dirigidas hacia la acción.

La acción directamente está dirigida por la ley moral, no obstante sean dos cosas lejanas entre sí, ya que la acción es parte del ser real, mientras que la ley moral es ideal. En una de las páginas más lúcidas de Rosmini (teniendo en cuenta que casi todas ellas tienen enormes elementos de lucidez, pero ésta en particular), dice que:

*Veramente i dettami morali cominciano dall'obbligazione di riconoscere l'essere universale, obbligazione che è ancora lontanissima dalle azioni: tale è la legge suprema della morale. Poi si avvicinano alle azioni, ma per gradi mediante leggi generiche, poi mediante leggi speciali, poi più speciali ancora, fino che si viene all'ultimo dettame particolare che è quello della coscienza.*<sup>32</sup>

30 Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 20. "Viene a significar no alguna cosa de activo o de perteneciente a la acción, que es el verdadero y propio significado, sino alguna cosa que se refiere a la acción, alguna cosa que se ordena a la acción."

31 Cf. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 338 p. La filosofía, como ejercicio espiritual, señala el propio Hadot que ha sido inspirada en el siglo xx por el libro de Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (Dirección del alma. Metódica de los ejercicios en la Antigüedad), muy de la mano con los "ejercicios espirituales" de San Ignacio de Loyola: cf. Pierre Hadot, *La filosofía como modo di vivere*, pp. 119 ss. Por su lado, en la filosofía judía vemos esta inspiración en Rosenzweig, Buber y Levinas, según lo hace ver: Hilary Putnam, *La filosofía judía, una guía para la vida*.

32 Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 21. "Verdaderamente los dictámenes morales comienzan con la obligación de reconocer al ser universal, obli-

Como vemos, la conciencia está imbricada en la deducción moral. Por ello, pertenece la conciencia moral a lo que hemos llamado “razón moral”, pues ésta consiste en la aplicación del ser en cuanto ley moral, a partir de la cual se derivan las diversas leyes morales, cada vez más específicas (así se distingue de la razón eudemonológica, en la que se aplica al ser a la propia felicidad o al propio provecho, diríamos). De ahí que la conciencia moral, al ser un juicio sobre la moralidad, pertenezca a la razón moral. Pero la facultad de la razón moral tiene varias funciones: ¿a cuál pertenece la conciencia moral? Rosmini dice que, por lo dicho, debe pertenecer a la reflexión, pues “*essendo ella un giudizio sulla moralità delle nostre azioni, ossia del nostro giudizio pratico base di esse, egli è manifesto che noi dobbiamo riflettere sopra di esso per giudicarlo*”.<sup>33</sup>

Pero la reflexión puede ser de diverso orden. Es cierto, en la ideología se distinguen diversos órdenes, que inician siempre volviendo sobre el conocimiento directo, como ya señalamos más arriba. Pero este primer orden de reflexión es susceptible de ser reflexionado, y así sucesivamente. ¿A qué orden de reflexión pertenece la conciencia moral? Para poder dar respuesta a esta ardua cuestión, Rosmini propone, de manera muy puntual y pormenorizada, que en el hombre primero nace o surge la moralidad y luego la conciencia. Se trata de una tesis muy interesante y en cierto modo revolucionaria, ya que por lo general suele admitirse que la conciencia precede a la moralidad, pero Rosmini argumenta justo lo contrario. Retomemos lo esencial de su argumento.

Nos recuerda que el hombre posee la ley suprema, que es el ser ideal indeterminado, medida de los entes determinados y reales.<sup>34</sup> Recibe el hombre también las impresiones sensibles, y que al recibirlas las apre-

---

gación que es todavía muy lejana de las acciones: tal es la *ley suprema* de la moral. Luego se acercan a las acciones, mediante *leyes genéricas*, luego mediante *leyes especiales*, y luego más especiales todavía, hasta que se alcanza el último dictamen particular que es el de la conciencia.”

33 Ibid., n. 24. “Siendo ella un juicio sobre la moralidad de nuestras acciones, o sea, sobre nuestro juicio práctico que es base para ellas, es claro que debemos *reflexionar* sobre él con el fin de juzgarlo.”

34 Cf. Umberto Muratore, “Coscienza morale e dottrine di uomini”, art. cit., p. 164.

hende como seres reales intelectivamente, o sea, como entes. Cuando se da esta aprehensión de los entes reales, se trata de una aprehensión indeberada y espontánea, y es lo que se llama “conocimiento directo”. Todavía no hay aquí nada moral, pues se trata de actos puramente intelectivos. Pero el hombre puede reflexionar sobre los entes aprehendidos. Mientras esta reflexión sea especulativa, no hay moralidad todavía. Pero cuando a esta reflexión se le asocia la fuerza práctica, de la cual está dotada la voluntad, se da paso al “reconocimiento voluntario y práctico de los entes”, que es donde tiene su sede la moralidad.<sup>35</sup> En este juicio reflejo-práctico tiene origen la moralidad, y así la estima que le sigue; y de ahí las acciones externas que le están concatenadas. Por tanto, la moralidad nace con el primer orden de las reflexiones prácticas.

Ahora bien, ¿a qué orden de reflexión pertenece la conciencia moral? Si la conciencia moral es un juicio precisamente sobre la moralidad de nuestras acciones, y si la moralidad tiene su origen en el juicio práctico que pertenece al primer orden de reflexión, entonces es forzoso que la conciencia moral sea un juicio al menos de segundo orden, pues le es preciso el juicio de la razón práctica. En consecuencia, la conciencia no puede surgir en el hombre de manera anterior a la moralidad; en otros términos, la conciencia moral requiere de la moralidad para poder darse. Pero se previene Rosmini de cualquier crítica al asentar que

*dico al meno al second'ordine, perocchè come la moralità attuale comincia nell'uomo col prim'ordine di riflessioni, ma può trovarsi ugualmente in tutti gli ordini più alti, così la coscienza comincia col second'ordine di riflessioni, ma può appartenere ugualmente al terzo, al quarto o al qualsivoglia ordine maggiore.*<sup>36</sup>

35 Cf. Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 26.

36 *Ibid.*, n. 31. “Digo al menos al segundo orden, porque como la moralidad actual comienza en el hombre con el primer orden de reflexiones, pero puede encontrarse igualmente en todos los órdenes más altos, así la conciencia comienza con el segundo orden de reflexiones, pero puede pertenecer igualmente al tercero, al cuarto o a cualquier otro orden mayor.”

En consecuencia, puede haber moralidad en el hombre y no conciencia de la misma. Así, como dice Muratore, la existencia de esta esfera de moralidad, que no alcanza todavía los niveles del conocimiento reflejo y, por tanto, de la conciencia, confirma la doctrina rosminiana de un conocimiento directo que precede al conocimiento reflejo y que hace brillar delante de nosotros la ley natural que está ínsita en nosotros.<sup>37</sup>

La conciencia moral no es, por lo que hemos dicho, un mero sentimiento del que se sigue necesariamente la acción, o que produzca el remordimiento en el sujeto que ha actuado, por ejemplo, mal en lo moral.<sup>38</sup> Es verdad que estos sentimientos son en cierto modo actos de la conciencia moral, pero son más bien efectos suyos. En otros términos, la conciencia moral es un verdadero conocimiento, esto es, un juicio sobre la moralidad de nuestro acto (por eso la conciencia en general es un conocimiento que acompaña a otro, como ya subrayamos mediante la etimología). Pero esta conciencia puede no acompañar siempre al libre acto moral del sujeto. En efecto, Rosmini sostiene como hemos dicho, y en esto coincide Gomasasca, que hay una ausencia de nexo entre la conciencia y la moral. Por ello Rosmini parte de la definición de moralidad como reconocimiento voluntario de los entes percibidos intelectualmente, el cual es un acto que pertenece al primer orden de reflexión. Mientras que la conciencia moral, al ser un juicio especulativo sobre la moralidad del juicio práctico, pertenece a un segundo orden de reflexión.<sup>39</sup> Como bien sintetiza Fernández, “el conocimiento precede a la conciencia; el conocimiento ético precede a la conciencia moral; el constitutivo esencia de la acción no es la conciencia, sino el conocimiento, del cual es la conciencia una reflexión cognoscitiva”.<sup>40</sup> Y prueba de esto es el hecho de que

---

37 Cf. Umberto Muratore, “Introduzione storico critica” a: Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, p. 13.

38 Cf. Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 54. Sobre el remordimiento de la conciencia, cf. Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. V, a. 6.

39 Cf. Paolo Gomasasca, *Rosmini e la forma morale dell'essere*, p. 140.

40 Francisco Cristóbal Fernández Sánchez, “Estudio preliminar”, a: Antonio Rosmini, *De la conciencia ética*, p. 71.

un sujeto cualquiera puede ser moral de manera espontánea sin necesidad de efectuar una reflexión de segundo orden; con el primer orden es, en cierto modo, suficiente para estimar moralmente su conducta.

Nos parece que la postura rosminiana escapa a ciertos escollos que pueden encontrarse en otras filosofías morales, por ejemplo, en aquellas que, inspiradas por la fenomenología, aunque también por la ética clásica, proponen riesgosamente a la conciencia moral como criterio de moralidad.<sup>41</sup> Erigir a la conciencia moral como criterio de la moralidad implicaría que no habría, por un lado, moralidad sin conciencia, y también libraría de ataduras morales a quien, actuando de acuerdo con él con conciencia moral cierta, efectúa un mal moral.

Este último es el caso, nos parece, del argentino Rafael Virasoro, quien en un magnífico artículo, con el que coincidimos en mucho, hace depender la moralidad de la conciencia moral, la cual llega a caracterizar como “absolutamente autónoma”, de suerte que ésta sólo

... puede admitir como fundamento de la conducta lo que para ella debe ser, lo que como tal surge de su particular experiencia, de sus estimaciones y juicios. Esta es la razón, no siempre tenida en cuenta, por la cual el deber no únicamente nos obliga, sino también nos atrae y es deseable para nuestra conciencia. Lo que simple se nos impone ejerce sobre nosotros una violencia que nos perturba y que en todo momento estamos dispuestos a eludir. En cambio, lo que sentimos como un deber, aunque llegue a nosotros a través de un mandato ajeno, mueve nuestro ánimo, nos atrae, y su cumplimiento provoca una alegría profunda, incomparablemente superior al placer que pueda proporcionarnos la satisfacción de cualquier deseo.<sup>42</sup>

Aunque Virasoro asienta cosas que nos parecen veraces, como el hecho de que ciertos objetos que nos motivan a ciertos actos obligatorios en el

---

41 Así sucede en el caso de Von Hildebrand, pero también en el de Virasoro, a nuestro juicio, como veremos enseguida.

42 Rafael Virasoro, “La conciencia moral y los valores”, *Diánoia*, p. 273.

terreno moral son de manera concomitante atrayentes para el apetito, nos parece que confunde el origen de la obligación moral con el origen de la conciencia moral, pues lo que nos obliga no es la conciencia, sino el objeto. O, como diría *de facto* él mismo, “el valor” del objeto, su “contenido de valor”, pues el deber ser se funda, afirma el argentino, en un valor.<sup>43</sup> Siendo así, la “conciencia moral” no es del todo autónoma, como había dicho líneas antes, sino que ésta tropieza con lo que debe ser, con lo que objetivamente, más allá de los apetitos subjetivos, debe llevarse a cabo.<sup>44</sup>

No nos es posible detenernos aquí en toda la clasificación que hace Rosmini de las formas de conciencia moral, que van desde la rígida, pasando por la laxa, perpleja, escrupulosa, estúpida, etcétera. Tampoco nos es posible detenernos en la discusión, vuelta clásica en la historia de la ética y la teología morales, sobre la conciencia dudosa y cierta (problemas englobados en el probabilismo, esto es, en la relación entre el sujeto y la ley), pues implicaría una exposición más pormenorizada de la que pretendemos aquí (problemas a los que, por cierto, Virasoro se enfrentaría). Nos es suficiente, por el momento, con detenernos en un tópico que se expone tanto en los *Principi della scienza morale* como en el *Trattato della coscienza morale*, el cual habla de la importancia que tiene la cuestión para el filósofo roveretano: la triple distinción temporal de la conciencia, que habíamos adelantado a propósito de Muratore. Nos parece que Rosmini, aunque no está en disonancia con la tradición filosófica moral en lo que se refiere a esta triple distinción temporal de la conciencia moral, sí hace un apunte que resulta relevante. Se sabe, y sabe Rosmini con toda certeza, hasta qué punto la tradición medieval teoriza sobre la conciencia moral, y cómo esta tradición distingue entre conciencia moral antecedente, concomitante y consecuente o subsiguiente, temas que han traspasado hasta hoy y que constituyen parte de los estu-

---

43 Cf. *ibid.*, p. 275.

44 Cf. *ibid.*, p. 278.

dios generales de la ética. No obstante, a pesar de ser ampliamente conocidas estas distinciones, no está de más citar cómo las trata nuestro autor, pues lo hace, como dijimos, en las dos obras ya mencionadas. Muy breve en la primera de estas obras, señala que el juicio de la conciencia a veces antecede al juicio práctico, en otras lo acompaña, y en muchas más subsigue.<sup>45</sup> Pero en el *Trattato...* es más explícito y señala algo muy importante que lo distingue de otros filósofos morales clásicos:

*La coscienza morale non si forma in noi se non allora che stiam facendo un'azione, o l'abbiamo già fatta; perocchè fino a tanto che l'azione non è ancora da noi fatta, nè cominciata a farsi, non possiamo noi avvertire coscienza, ma solo scienza. Onde consegua che si dà bensì una coscienza concomitante l'azione, e una coscienza susseguente; ma propriamente parlando non si dà una coscienza antecedente all'azione, o almeno al progetto di farla.*

*Tuttavia egli è da considerarsi, che anche prima di fare l'azione, anche prima d'aver deliberato di farla, solitamente che ne viene innanzi alla mente il pensiero, e, per così dire, il progetto, e fin d'allora giudichiamo della sua onestà. Or quantunque a questo tempo noi non abbiamo ancora deliberato di fare o di non fare l'azione, tuttavia quell'azione che ci si rappresenta come possibile a farsi da noi qual oggetto della nostra deliberazione, ci sembra già cosa nostra propria; di che, nasce, che si soglia impropriamente dire d'averne coscienza, e questa è la coscienza che i Teologi sogliono chiamare antecedente.<sup>46</sup>*

45 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. VI, a. 7.

46 Ídem, *Trattato della coscienza morale*, n. 17. "La conciencia moral no se forma en nosotros sino hasta que estamos haciendo una acción, o la hemos hecho ya; puesto que mientras la acción no se ha hecho, ni ha comenzado a hacerse, no podemos tener conciencia, sino sólo ciencia. De donde se sigue que se da una conciencia *concomitante* a la acción, y una conciencia *subsiguiente*, pero propiamente hablando no se da una conciencia *antecedente* a la acción, o al menos al proyecto de hacerla. Empero, puede considerarse que también antes de efectuar la acción, antes de haber deliberado en hacerla, normalmente nos viene al encuentro el pensamiento, por decirlo así, el proyecto, y es hasta ese momento que juzgamos sobre su honestidad. Si bien no hemos deliberado hasta ese momento sobre hacer o no la acción, sin

Como se lee, no acepta la conciencia moral antecedente. Al menos dice que no se da propiamente, con lo cual zanja el problema que se apreciaría en Virasoro. Puede ser que como proyecto pueda recibir un juicio teórico sobre su bondad o maldad. Y esto se da en la deliberación, es decir, cuando se sopesan las acciones probables para actuar. Todavía no se elige, y por ello no puede hablarse de conciencia moral antecedente con propiedad; pero puede darse ya un atisbo de juicio de la conciencia en la deliberación misma, de manera que sólo así se establece que hay esta especie de conciencia moral. Un ejemplo, finalmente, puede ayudarnos a visualizar esta teoría: cuando un ladrón planea el robo de un banco, puede estar consciente de que el acto que está planeando realizar no es reprobable moralmente. ¿Cómo está presente la conciencia moral antecedente en este caso? *Prima facie* se podría pensar que la conciencia moral es ya antecedente en cuanto está precediendo al acto externo del robo; pero si se visualiza con más atención el fenómeno, en realidad el juicio de la conciencia no se está efectuando sobre el acto externo, sino sobre el juicio práctico que quiere realizar el ladrón; por tanto, el juicio de la conciencia no es otra cosa sino un juicio especulativo sobre el juicio práctico, y no es propiamente antecedente, sino más bien concomitante. En otros términos, el juicio del ladrón sobre la moralidad de su proyecto supone el juicio práctico que es el motivante de la acción externa a efectuar.

## 5. UNA REFLEXIÓN CONCLUSIVA: CONCIENCIA MORAL Y SINDÉRESIS

Por último, nos interesa hacer un apunte sobre la conciencia moral y la sindéresis. Y es que resulta muy significativo que Giuseppe Mattai, en su edición del *Trattato della coscienza morale*, al indicar el significado

---

embargo aquella acción que se nos representa como posible para que la hagamos, como objeto de nuestra deliberación, nos parece ya una cosa que es propiamente nuestra; de aquí surge que suela llamarse, aunque impropriamente, conciencia, y es a la que los teólogos suelen llamar *antecedente*.”



histórico de la obra, diga que entre quienes se acercan a la teoría rosminiana de la conciencia moral, aun sin conocer la obra del roveretano, habría que contar a Odon Lottin, autor de unos *Principes de Morale*.<sup>47</sup> Lottin es, tal vez, el filósofo neo-escolástico que con mayor ahínco trae a colación, durante el siglo xx, el arduo problema de la sindéresis. Aunque Rosmini no alude el concepto de sindéresis a reserva de hacerlo en unas pocas ocasiones, sí que es apetecible efectuar alguna reflexión al respecto por lo interesante del tema.

A partir del rosminianismo, ¿cómo cabría comprender el principio de la sindéresis? Nosotros hemos aventurado algunos apuntes en nuestras obras *El ser y el bien* y *Nomología y eudemonología*, pero nos parecen todavía insuficientes.<sup>48</sup> Tampoco zanjar la cuestión definitivamente aquí, mas sí efectuar algunas reflexiones que se dirijan a aclarar un poco más el asunto. Partamos de lo que Lottin ha dicho en torno a la sindéresis medieval y retomemos el punto de vista tomista, que parece ser el más acabado.<sup>49</sup> Se sabe que es San Jerónimo quien introduce el término “sindéresis” en la literatura occidental, y lo hace a partir de un pasaje de Ezequiel, frecuentemente citado, y que hace referencia a una parte del alma que no yerra. En efecto, esta parte, identificada bajo el símbolo del águila,<sup>50</sup> no se equivoca, como sí lo hacen la razón, el apetito concupis-

---

47 Giuseppe Mattai, “Introduzione”, a: Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, p. 35, nota 76.

48 Cf. Jacob Buganza, *El ser y el bien*, ob. cit., pp. 25 ss; y Jacob Buganza, *Nomología y eudemonología*, pp. 141 ss. También hemos explorado este asunto en: Jacob Buganza, *Sobre la virtud moral*, pp. 105-125. Asimismo hemos tomado la sindéresis como principio del orden práctico en: Jacob Buganza, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico*, ob. cit., pp. 171 ss.

49 Seguiremos un artículo suyo que compendia en buena medida lo que debe saberse sobre sus primeros desarrollos en la filosofía medieval: “Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen age”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, pp. 422-454. Debo a Fabio Morandín el que yo haya podido acceder a este precioso documento.

50 Los otros tres animales son el hombre, el león y el becerro. Vendrían a simbolizar las tres partes del alma humana distinguidas por Platón, esto es, la racional, la irascible y la concupiscible. El águila, por su parte, “designaría la SS o chispa de la conciencia, ápice del alma, que no se extinguió del pecho de Adán cuando fue arrojado del paraíso –dice San Jerónimo– y por la que nosotros, vencidos por los place-

cible y el apetito irascible. Pedro Lombardo, el célebre teólogo borgomanerense, siguiendo las huellas de San Jerónimo, llega a afirmar que el hombre, creado en un estado de rectitud moral, conserva a pesar de todo su tendencia inherente al bien, de manera que el brillo de la razón, la *scintilla rationis*, lo inclina al bien y lo aleja del mal.

No es gratuito el concepto de *scintilla rationis*, pues éste con frecuencia se asocia a la *scintilla conscientiae* que maneja ya, en el siglo XII, Anselmo de Laon. Y también, asociada con ella, aparece, bajo la pluma de Simón de Bisiniano, para quien, explica Lottin, “*le droit naturel ne peut être autre chose que la raison, cette portion supérieure de l’âme, appelée syndérèse*”.<sup>51</sup> Algo análogo se encuentra en la *Summa magistri Stephani Cantuariensis Archiepiscopi*, de Étienne Langton, quien asegura que la sindéresis es una parte de la facultad racional que (*est pars vis rationalis*), por naturaleza suya, lleva a repudiar al mal. Tanto así, que la conciencia, al percibir un mal, repudia el acto, y esta voz de la conciencia es lo que suele asociarse con la sindéresis.

De hecho, Rosmini llega a utilizar el concepto de sindéresis en el sentido arcaico del término que vemos en Langton. En su obra *Del principio supremo della metodica...*, el roveretano asegura que cuando el remordimiento viene de la conciencia se trata de una suerte de dolor interno que puede ser doble, a saber, o bien remordimiento de la sindéresis, cuando surge de los principios morales que violamos, o bien remor-

---

res o el furor, o engañados a veces por la misma similitud de lo que tiene visos de razón, sentimos que pecamos (*et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Comm. In Ezech., op. 1736, v. 16*)”, Leopoldo-Eulogio Palacios, “Cuatro aspectos de la sindéresis”, *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches*, p. 693. Los cuatro aspectos de la sindéresis de acuerdo con este autor son: (i) como sinónimo de sensatez (Baltazar Gracián), (ii) como voz de la conciencia, (iii) como luz de la conciencia para distinguir el bien del mal, y (iv) como hábito que contiene los primeros principios prácticos.

51 Lottin cita un fragmento muy interesante de Simón de Bisiniano; una parte dice: “*Nobis videtur quod jus naturale est superior pars anime, ipsa videlicet ratio, que sindéresis appellatur [...] Cum autem sit natura, id est naturale bonum, delectorum meritis offuscari potuit, numquam extingui*”, Ms. Bamberg, can. 38 (D. II, 20), 2r, col. 1, citado por Odon Lottin, “Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge”, art. cit., p. 425, nota 4.

dimiento de la conciencia, el que nace de un juicio con el cual nos impu-  
tamos el error cometido, de suerte que el remordimiento de la sindéresis  
es una relación real (una desarmonía real) entre el yo que obra y la exi-  
gencia de los seres aprehendida, y el remordimiento de la conciencia es  
una relación real entre el yo y la sentencia que condena expresamente lo  
querido. Según Rosmini, el remordimiento de la sindéresis no es toda-  
vía la conciencia moral, sino algo que provoca o estimula a la concien-  
cia, de manera que se puede llamar “*l’albore della coscienza*”.<sup>52</sup>

La sindéresis, para Langton, permanece incólume al desorden  
moral; permanece el repudio al mal y sobrevive a las decadencias mora-  
les del sujeto. Esta tesis también se encuentra en Roland de Crémone,  
para el cual “*quaedam vis qua homo naturaliter detestatur malum*”, de  
manera que, al igual que Simón de Bisiniano, identifica la ley natural  
con la sindéresis. Quien estima que la sindéresis no es una facultad, sino  
una función de la razón, es Guillermo de Auxerre, obispo de París en  
1228. Incluso llega a afirmar, según lo hace ver Lottin, que al ser una  
función puede llegar a fallar; además, postula dos sindéresis, una que  
corresponde a la *superior pars rationis* y otra que pertenece a la *superior  
pars voluntatis*.

Como puede verse, la teoría sobre la sindéresis ha tenido un largo  
recorrido hasta el siglo XIII, pero estima Lottin que un punto parece fijo:

... *aux yeux de tous, la syndérèse apparaît comme le gardien de l’ordre  
moral. Qu’on l’appelle avec Anselme de Laon et Pierre Lombard scintilla  
rationis ou qu’avec Simon de Bisiniano et plut tard avec Roland de Cré-  
mone, on l’identifie au jus naturae, la syndérèse se presente comme una  
forcé permanente qui, du dedans, s’efforce de garantir la rectitude de la  
conduite humaine.*<sup>53</sup>

52 Antonio Rosmini, *Del principio supremo della metodica...*, n. 388.

53 Odon Lottin, “Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge”, art.  
cit., p. 452. La idea de “guardián” del orden moral, la conoce muy bien Rosmini,  
pues citando a Anton Maria Salvini, *Discorsi accademici*, t. II, Discorso VIII, p. 61,  
se asegura que “sindéresis” proviene de συντηρέω, que significa “conservo”; por

La sindéresis es una rectitud que, entonces, no se extingue, sino que, como en el pecho de Caín, sigue resplandeciendo, aunque no se le siga.

Quien parece compendiar como ningún otro las tesis filosófico-teológicas de la sindéresis es Santo Tomás de Aquino. Es célebre la cuestión donde el Aquinate expone su punto de vista en la *Summa theologiae*, aunque también dedica un artículo entero al tema en las *Quaestiones disputatae De Veritate*, al que le sigue uno sobre la “conciencia”, a propósito. En su *Summa theologiae*, el doctor angélico asienta certeramente lo siguiente:

*Los preceptos de la ley natural* de la razón práctica se tienen del modo en que los primeros principios de la demostración se tienen en la razón especulativa. Ambos son principios evidentes. Se dice, pues, que algo es evidente en dos sentidos: en el primero, según él mismo; en el segundo, según nosotros. Según sí mismo, es evidente toda proposición cuyo predicado está contenido en el sujeto; puede suceder, sin embargo, que alguien ignore la definición del sujeto, por lo que para él tal proposición no sería evidente. Así sucede con esta proposición: “el hombre es racional”, que es por sí evidente según su naturaleza, porque quien dice hombre dice racional. Quien sin embargo ignora qué sea el hombre, para él esta proposición no es evidente. Por ello dice Boecio, en el libro *De hebdomanibus*, que hay ciertos axiomas (*dignitates*) o proposiciones que son evidentes para todos. Y de este modo son aquellas proposiciones que son conocidas por todos, como “el todo es mayor que su parte”, y “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Pero hay proposiciones verdaderas que son evidentes sólo para los sabios, quienes son los que conocen el significado de los términos de las proposiciones: así para el que entiende que un ángel no es un cuerpo, es evidente asimismo que el ángel no está circunscrito en un lugar, lo cual no es manifiesto a los ignorantes, que no saben esto.

---

tanto, de conservar, o sea, la sindéresis es donde se conservan los principios y reglas del actuar. Cf. Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, n. 256, nota 17.

Entre las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. De ahí que el principio primero indemostrable es el que dice “no se puede afirmar y negar algo al mismo tiempo”, lo cual se funda en las nociones de ser y no-ser. Sobre este principio se fundan los demás principios, como se dice en el IV de la *Metafísica*. Así como el ente es lo primero que cae en la aprehensión simplemente, el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que está ordenada a la obra, dado que todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica es “bueno es lo que todas las cosas apetecen”. Este es, entonces, el primer precepto de la ley, a saber, el bien es lo que ha de hacerse y proseguir, y el mal lo que ha de evitarse (*bonum est facendum et prosequendum, et malum vitandum*). Y sobre éste se fundan todos los otros preceptos de la ley natural. De manera que todas las cosas que deban hacerse y evitar tienen carácter de preceptos de la ley natural, en cuanto la razón práctica naturalmente las aprehende como bienes humanos.<sup>54</sup>

---

54 Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a 2 c. Nuestra traducción de este bello y certero texto: “Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti: contingit tamen quod ignorantia definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, ‘Homo est rationale’, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale: et tamen ignorantia quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro ‘De hebdomand.’, quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus: et huiusmodi sunt illae propositionis quarum termini sunt omnibus noti, ut ‘Omne totum est maius sua parte’, et ‘Quae uni et idem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia’. Quedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant: sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non

El texto nos permite enlazarnos con la filosofía rosminiana, a nuestro juicio. En efecto, la ley natural, o los principios de ésta, son análogos en evidencia, desde el punto de vista de la razón práctica, a los principios de la demostración de la razón especulativa. Pero puede suceder que ciertas proposiciones evidentes *per se* no lo sean para alguien, esto es, *quoad nos*. Aun con todo, hay algunos axiomas, como dice Boecio, que todos conocen; pero hay otros que sólo conocen los que saben, los conocedores, que equivale a decir que son los que conocen el significado de los términos. Ahora bien, ¿cómo visualizar la sindéresis dentro del sistema moral de Rosmini? Nos parece que de la siguiente manera: el propio Aquinate señala que todo lo que el hombre aprehende lo hace bajo la consideración de que es ente.

Así, tanto desde el punto de vista de la razón teórica como desde la razón práctica, el ente es lo primero que se aprehende, sólo que en esta última se le aprehende bajo la razón de bien. Así es que, desde el punto de vista de la razón práctica, el primer principio, que tiene carácter de precepto, es que el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse, en cuanto el bien es lo que las cosas apetecen y el mal lo que aborrecen o de lo que huyen.

La ley moral está compendiada en la sindéresis, en cuanto que todos los preceptos y las leyes particulares no hacen sino promover el bien y prohibir el mal. Ahora bien, la propia sindéresis, si se nota bien, tiene forma de mandato y prohibición, es decir, manda el bien y prohíbe el mal. Luego, está en el corazón de la ley el mandar y el prohibir, aun-

---

entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.”

que también puede estar eventualmente el permitir (la supererogación) y el castigar. Pero primordialmente hallamos el mandar y el prohibir como gérmenes de los actos de la ley. La voluntad, si quiere ser buena y no mala, ha de ajustarse al principio supremo de la *sindéresis*, que en el campo moral adquiere la especificación del principio de la moral que dice que la voluntad, que tiene en su origen el poder para reconocer o no el ser de los entes, ha de reconocerlos si quiere ser buena. Y es que la *sindéresis* misma propone seguir al ser, pues el bien y el ser son lo mismo, aunque desde perspectivas distintas; lo hace, en definitiva, proponiendo seguir al bien. Así, reconocer el ser de los entes es seguir al ser mismo, la regla de moralidad que el ser indica.

La ventaja que aporta el principio de la moral formulado por Rosmini es que hace clara referencia a los elementos involucrados en la moralidad, a saber, a la ley y a la voluntad, y que no se logran diferenciar del todo en el principio de la *sindéresis*, que tiene un carácter práctico más general, como cualquiera puede observar. Especificado a la moralidad, la *sindéresis* indica seguir al bien, esto es, al ser; y el mal consistiría en no seguirlo, justamente. Y como el ser se da con mayor o menor intensidad (expresión, por cierto, de Fabro), preferir al ente que tiene al ser menos intensamente y postergar al ente que lo tiene menos intensamente, equivaldría a no hacer caso al mandato generalísimo de la *sindéresis*. Por ello, el principio de la moral rosminiano indica que debe reconocerse voluntariamente al ente por lo que es, de suerte que los actos que le sigan estén conformes con el ser del ente.

La *sindéresis*, como principio formal, requiere irse concretando mediante una suerte de lógica moral. En esta aplicación, en este descenso racional, la conciencia juega un papel fundamental, al enjuiciar la moralidad de los juicios prácticos, juicios a través de los cuales se desciende desde la formalidad hasta los actos concretos, materiales, específicos o fácticos que lleva a cabo el agente moral. La conciencia, como dijimos, es un juicio teórico; por tanto, es un juicio en el que cada uno se siente a sí mismo, pues enjuicia la manera en que se está por modifi-

car moralmente la realidad, o bien en cómo se le está modificando o cómo es que la hemos modificado.

De la generalidad de hacer el bien y evitar el mal, pasamos al reconocimiento de los entes por su intensidad de ser, hasta alcanzar, mediante el razonamiento moral, la acción concreta, que se desprende del juicio práctico de la razón moral. En todo este proceso, excluyendo el acto primario del conocimiento directo, puede estar inmiscuida la conciencia moral (y no necesariamente, según lo que hemos dicho), dando cuenta de la moralidad de los juicios que conforman el razonamiento práctico y que portan a las afecciones y consecuentes actos externos.

A nuestro parecer, no se encuentra contradicción alguna entre el principio de la *sindéresis* y el principio supremo de la moral postulado por Rosmini. Es más, se encuentran íntimamente emparentados, de manera que es posible hallar elementos de uno y otro principio en el otro. Empero, el principio supremo de la moral que Rosmini propone tiene la ventaja de poner más en claro los elementos que vienen a conformar el ser moral, de suerte que permite diferenciar con mayor nitidez qué debe hacer la voluntad para volverse buena en sí, esto es, para llegar a ser lo que la tradición caracteriza como una “buena voluntad”. Sin embargo, la *sindéresis* no pierde, con todo, su carácter de guardián de la moralidad, pues es común en los pueblos y en los individuos rectos que el bien debe hacerse y el mal evitarse, aunque esto no garantice que los actos particulares sean portadores necesariamente de la bondad moral.

Por último, cabe apuntar que el tema del valor de la persona ha aparecido ya varias veces en este trabajo. La conciencia moral, hay que decirlo, hace referencia a la primera persona, al agente moral en su intimidad, pero hace falta revisar todavía el valor de esa persona en su objetividad y en relación con los otros, copartícipes con él de la naturaleza humana. Por ello nos parece pertinente dirigirnos hacia los aportes que la filosofía moral y antropológica de Rosmini hace al personalismo. De hecho, nos parece que se puede hablar de un “personalismo rosmिनiano”, como buscaremos demostrar a continuación.



## VI. LA DIGNIDAD DEL SUJETO INTELIGENTE: PERSONALISMO ROSMINIANO

### 1. INTRODUCCIÓN

TOCA HABLAR AHORA SOBRE EL PERSONALISMO que Rosmini defiende, aunque él no hable expresamente de esta denominación que ha venido a acuñarse más bien hasta el siglo xx merced a Emmanuel Mounier. Ya otros antes han hablado del personalismo en Rosmini, incluso han sostenido que su ontología es profundamente personalista.<sup>1</sup> Para profundizar sobre este asunto será preciso, a nuestro parecer, situar la reflexión rosminiana en el marco del personalismo en general. De ahí que sea necesario dilucidar, primero, qué se entiende por personalismo, y, en segundo lugar, ver cuáles son las características generales de una antropología y filosofía moral así denominada. En conclusión, y a la luz de lo precedente, será posible encuadrar el personalismo rosminiano, pues veremos que comparte muchas de las tesis esenciales del personalismo entendido como un movimiento más general y abarcador en el que confluyen corrientes de distinto calibre. Y es que, como señala Josef Seifert, muchos filósofos y escuelas son llamadas hoy “personalistas”, si bien algunos merecen en menor medida el calificativo, porque “mientras pensadores como Mounier son incluso considerados como fundadores del personalismo, autores medievales, clásicos y modernos como Sócrates, San Agustín, el Aquinate o Kierkegaard insisten mucho más que los

---

1 Cf. François Evain, *Genèse et structure métaphysique de la personne chez Antonio Rosmini*. Recientemente abundan sobre el tema: Robert Sirico, “Le ragioni politiche ed economiche della sussidiarietà: il personalismo liberale di Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, pp. 119-128; Michele Dossi, “Ethik und Objekt: Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität”, *Rosmini: Wegbereiter für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, pp. 49-62; Rita Zama, *La persona e la libertà in Rosmini*, pp. 99-116; Giancarlo Grandis, “La prospettiva personalistica dell’etica rosminiana”, *La persona in Antonio Rosmini tra etica, diritto e teologia*, pp. 617-626.

llamados personalistas modernos en importantes elementos del verdadero personalismo”.<sup>2</sup>

De acuerdo con Seifert, el término “personalismo” puede adquirir tres significados: (i) uno ideal, (ii) otro imperfecto y, finalmente, (iii) uno falso. En relación con (i), se refiere a una filosofía (o teología) que hace justicia totalmente a la realidad, naturaleza y dignidad de la persona: “El personalismo es perfecto en cuanto comprende la completa novedad de la esencia de la persona en contraste con el resto de los seres”.<sup>3</sup> Él mismo advierte que ninguna filosofía logra efectuar este ideal, de modo que cabría interpretarlo, a nuestro entender, en sentido kantiano, o sea, como “regulativo”. Los autores más conocidos y que más se acercarían al personalismo adecuado o ideal serían Karol Wojtyła (*The Acting Person*) y Dietrich von Hildebrand (*Ethics*), pero nosotros proponemos que también Rosmini puede encuadrarse aquí, para lo cual daremos una breve muestra en lo que sigue. De acuerdo con (ii), se refiere a una filosofía (o teología) que adolece o carece de algún o algunos elementos que constituyen un personalismo ideal o adecuado, de suerte que puede hablarse de un “personalismo básico”. Y en relación con (iii), hay incluso doctrinas que son marcadamente antipersonalistas, que son las que más centran la atención de Seifert, como el

evolucionismo que pretende que la persona es sólo un animal altamente desarrollado y que no existe distinción esencial alguna entre personas y animales, como Ernst Haackel o Peter Singer sostienen, como el marxismo o la bio-filosofía nazi, con arreglo a la cual los más altos valores presentes en la persona (valores morales) no cuentan en absoluto y las personas no poseen una dignidad inviolable, como racismo de cualquier tipo, etc., son filosofías antipersonalistas.<sup>4</sup>

---

2 Josef Seifert, “El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos”, *El primado de la persona en la moral contemporánea*, p. 33.

3 *Ibid.*, p. 34.

4 *Ibid.*, p. 35.

No deja de ser problemático agrupar bajo un rótulo general filosofías tan disímbolas como las de Peter Singer o la bio-filosofía nazi, aunque hay dos tesis que parecen emparentarlas: la cuestión de la diferencia esencial entre personas y otros entes, y el materialismo. Y, en último análisis, es el materialismo el suelo común que los une, ya que si se sostiene el materialismo no hay forma de sostener la diferencia esencial entre el ente persona y los demás seres.<sup>5</sup> Quien ha señalado con agudeza este punto ha sido Dietrich von Hildebrand. En efecto, para este último resulta cierto que un materialista puede captar el valor universal del ser, “pero el universo del materialista carece, incuestionablemente, de los valores ontológicos superiores y, *a fortiori*, de todos los valores cualitativos”.<sup>6</sup> En cierto modo, es fácil deducir que la tesis personalista implica que el hombre no se reduce a sus partes extensas, sino que posee una dimensión distinta a la de los otros entes. Se trata de aquella dimensión que lo hace propiamente ser persona, y que en lenguaje común se llama “espiritualidad”. Siendo así, no es difícil deducir que para el materialista no hay posibilidad para sostener, en último análisis, el valor absoluto de la persona, ni tampoco hay posibilidad de sustentar valores morales, pues no sustentan que haya diferencias ontológicas entre un ente y otro. De hecho, todo podría ser explicado bajo el prisma de la materia (no habría diferencia esencial, por ejemplo, entre un chimpancé o un hombre), y mucho menos encuentran explicación los valores cualitativos, en especial la bondad moral.

## 2. PRINCIPIOS ESENCIALES DEL PERSONALISMO IDEAL

Ahora bien, Seifert insiste en siete principios esenciales de un personalismo adecuado. Se trata de principios que, en palabras prestadas de

---

5 Cf. Jacob Buganza, “Cuestiones filosóficas acerca del darwinismo”, *Stoa. Revista de filosofía*; y también Jacob Buganza y Rafael Cúnsulo, *Breve esquema de antropología filosófica*, pp. 103-110.

6 Dietrich von Hildebrand, *Ética*, p. 156.

Leibniz, pertenecen a la *philosophia perennis* y que no se circunscriben, por ello mismo, a una escuela particular de pensamiento. El personalismo trasciende los límites de las escuelas, y se instala en la

intuición sintética de la totalidad de lo real y de la naturaleza y dignidad de las personas [...] el reconocimiento filosófico (*prise de conscience*) de los elementos eternamente válidos del personalismo cruza toda la Historia y une filósofos de distintas épocas que sostienen en común muchas verdades relativas a la persona.<sup>7</sup>

En este sentido, nos parece que Antonio Rosmini se inscribe dentro de esta amplia tradición personalista en varias de sus tesis, que nos hacen ver lo característico y la dignidad de la persona a través de la tesitura de su particular filosofía.

El primero de los principios esenciales indicados por Seifert es la insalvable distinción ente personas y seres impersonales. Este principio es tan fundamental que, al no sostenerlo, se seguiría una filosofía materialista como la que anteriormente hemos descrito, y donde se encuadrarían las distintas formas de evolucionismo materialista y las éticas ecológicas que no incluyen la “esencial novedad de las personas” en relación o comparación con los otros entes, que por contraposición cabe llamar impersonales. Sobre este principio, Seifert explica que se funda

en la racionalidad y sustancialidad espiritual de la persona [...] La persona es capaz de percibir y entender objetos concretos e individuales de tal modo que puede nombrarlos, formar conceptos generales sobre su naturaleza, emitir juicios acerca de estados o sucesos relativos a los mismos, emplear un lenguaje que expresa significados conceptuales, realizar acciones libres que incluyen una responsabilidad moral, realizar actos de índole religiosa, etc. Todas estas y otras facultades y capacidades de las

---

7 Josef Seifert, “El concepto de persona...”, art. cit., pp. 35 y 36.

personas incluyen un nivel de conciencia y de relación consciente e intencional con los objetos que es completamente nuevo y que se expresa también en otras e innumerables cualidades: en la posesión del lenguaje propiamente dicho, en la ciencia, el método, la filosofía, en el uso deliberado de medios para alcanzar fines, etc.; suponen la *racionalidad de la persona* y, por tanto, el abismo que separa personas de animales.<sup>8</sup>

Estas características que Seifert señala tienen su fundamento en las capacidades genuinamente personales y, por tanto, en la persona misma, sujeto y *suppositum* de ellas. Ya este filósofo señala con toda claridad que el hombre posee la capacidad para comprender, tanto universal como de manera particular, y esto último siempre a la luz de lo universal. Debido a la capacidad que tiene el hombre para concebir en universal, para enjuiciar y razonar, y que también posee la fuerza o energía para elegir entre diversos bienes, a lo cual llamamos libertad, es que el hombre es radicalmente distinto de los otros entes naturales. Al cúmulo de estas capacidades es a lo que se llama “inteligencia”, implicando tanto las capacidades intelectuales como las volitivo-libres. Es la inteligencia la que establece un abismo ontológico entre personas y otras entidades naturales, en especial con los entes animales puros. Rosmini afirmaría esta tesis, aunque va un tanto más allá de ella, en cuanto sostiene que la inteligencia se constituye o conforma merced a la intuición del ser ideal.

Un segundo principio del personalismo adecuado embona directamente con lo anterior:

La facultad intelectual más radical, como claramente vio Aristóteles en su *Analítica posterior* y Santo Tomás desarrolló de modo tan hermoso en su filosofía del *intellectus* y de la *simple apprehensión*, no es la facultad de razonar y deducir. La más radical capacidad intelectual de la persona es

---

8 Ibid., p. 36.

más bien la percepción intuitiva de las esencias, sobre todo de las necesarias, como Dietrich von Hildebrand ha mostrado.<sup>9</sup>

Aquí apreciamos, con toda pulcritud, que la facultad intelectual es esencialmente la de intuir: se intuyen las esencias, es decir, lo que son las cosas, sea desde el punto de vista de lo universal o bien la esencia particular de algún ente. Es lo mismo que señala Rosmini con frecuencia: la facultad de entender es intuitiva, en cuanto la intelección es el acto de la mente que tiene por término una idea, esté ésta sola, o bien unida a otra, o un modo de la idea;<sup>10</sup> y como la esencia es lo que se intuye en la idea,<sup>11</sup> se sigue que el intelecto lo que hace es intuir ideas. El hombre, merced a este acto intelectual, es capaz de entender algo que no es él mismo, sino que se le opone, que es lo que llamamos objeto. Así, al pensar en un árbol, no piensa la persona en sí misma, sino en algo que no es. De suerte que se comprende por qué el verdadero personalismo “no ve a la persona encerrada en la mera subjetividad de su experiencia e ideas innatas ni mira a la persona como a un sujeto que crea o construye todos los objetos de su conciencia, como pensaban los idealistas alemanes. Al contrario, el puro subjetivismo niega la más profunda esencia de la persona”,<sup>12</sup> que entendemos como esta trascendencia o apertura hacia el objeto, siguiendo las huellas filosóficas de Rosmini y Von Hildebrand.<sup>13</sup>

Un tercer principio consiste en afirmar la racionalidad de la libertad de la persona. “La naturaleza racional de la persona consiste también en la capacidad de engendrar actos y acciones que no son el efecto de causas internas ni externas de un orden divino trascendente, sino que realmente proceden de la persona como su centro y fuente última”.<sup>14</sup>

9 Ibid., p. 37.

10 Cf. Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 506.

11 Cf. ídem, “Epístola a Felice Sola a Biella”, *Epistolario completo*, t. VIII, let. 4534.

12 Josef Seifert, “El concepto de persona...”, art. cit., p. 41.

13 Cf. Antonio Rosmini, La “Epístola a Felice Sola a Biella”, ya citada, y la *Ética* de Von Hildebrand, pp. 77, 139, 215-216.

14 Josef Seifert, “El concepto de persona...”, art. cit., p. 39.

Como bien se encarga de destacar Seifert, al menos ya desde Aristóteles la tesis de que el hombre, la persona humana, es dueña de sus actos, está presente en la antropología y la ética: “Todos los actos de que el hombre es principio y señor, pueden tanto producirse como no producirse, ya que de él depende que se produzcan o no, por ser el hombre el señor de su ser o no ser”. Ya en Aristóteles vemos cómo el hombre es ἀρχὴ καὶ κύριος, en cuanto el hombre es principio y dueño de su actuar, esto es, de su ser y no ser (κύριος τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι).<sup>15</sup> Y esto se debe, dice Aristóteles mucho más adelante en la *Ética eudemia*, a que el hombre es capaz de deliberar sobre aquello que está bajo su poder.<sup>16</sup> Tiene, por tanto, una potencia que le permite hacerlo, y a ésta le llamamos libertad o libre arbitrio: manera en que la voluntad puede querer un objeto, queriéndolo deliberadamente.

Un cuarto principio del personalismo ideal es el de la afectividad, esto es, que implique al corazón humano como ámbito de experiencias espirituales afectivas. Se trata de una afectividad racional; como apunta Seifert, se refiere a las “respuestas afectivas que se relacionan adecuadamente con sus objetos; por ejemplo, una alegría que se debe a un bien extraordinario. Estos afectos, cuando son sancionados y formados desde dentro por la libertad, tienen también una gran importancia para la ética”.<sup>17</sup> Y, en efecto, la respuesta adecuada a un valor, en terminología fenomenológica, puede ser buena o mala moralmente, es decir, puede estar o no en consonancia con el objeto al cual se responde. Y es que, como bien ha destacado la ética fenomenológica, desde Scheler hasta Von Hildebrand, en especial por este último, el objeto posee una exigencia objetiva que pide una respuesta proporcional a él. El filósofo florentino, en su *Ética*, asienta sobre este asunto que la respuesta es exigida en razón del objeto y no de la persona que responde o que establece un *verbum mentis* con el objeto: “La respuesta apropiada y exigida

15 Aristóteles, *Ética eudemia*, II, 1223a 4-7.

16 Cf. *ibid.*, 1226b 17.

17 Josef Seifert, “El concepto de persona...”, art. cit., p. 42.

requiere una correspondencia entre la palabra interior de la respuesta y el rango del valor al que se responde”.<sup>18</sup> Así, la respuesta que se establece de manera subjetiva ante la exigencia objetiva de un valor implica que el sujeto se afeccione gozosamente ante el bien y aborrezca afectivamente al mal. Al igual se entienden las palabras, frecuentes en el Evangelio (y plasmadas en la Liturgia con elocuencia), que hacen referencia a un corazón de que siente con justicia o bien que es de piedra.<sup>19</sup>

El quinto principio del personalismo adecuado es que la persona “no tiene sólo *Umwelt* (cierta forma de entorno), sino también *Welt* (está relacionada con el *mundo* del ser), como Aristóteles y Max Scheler han visto con claridad”.<sup>20</sup> De ahí que varios personalismos sostengan que la persona es esencialmente relación, tanto con la totalidad del ser como con Dios, tanto con los otros como con el Otro. En última instancia, el horizonte último, para hacer uso de conceptos hermenéuticos, es el ser.<sup>21</sup> Así que, el hombre no está circunscrito, como los animales, al mero entorno, al *Umwelt*, sino que el *Welt* del hombre está abierto a las infinitas posibilidades del ser, sólo limitadas por la esencia y por la ley moral.

El sexto principio indica la subsistencia de la persona. Es verdad que la persona se da en la relación, como acabamos de ver, pero también es una substancia: *persona est individua substantia rationabilis naturae*. La persona es más que sus funciones, que sus actividades, que sus actos; de hecho, como dice el adagio, *actiones sunt suppositorum*. Este *suppositum* es precisamente esta *individua substantia rationabilis naturae*. Por eso Seifert mismo argumenta que ningún otro ser se man-

18 Dietrich von Hildebrand, *Ética*, ob. cit., p. 244.

19 Y es que Dios, lo revela el profeta Jeremías (resonancias hay en toda la Escritura, hasta el libro final de las revelaciones o Apocalipsis): juzga rectamente, “escudriñas las entrañas y el corazón” (11: 20). Es frecuente encontrar al corazón inmiscuido en la teología, de suerte que la transformación por la fe y por la gracia obra específicamente en el corazón; cf. por ejemplo, Benedicto XVI, *Porta fidei*.

20 Josef Seifert, “El concepto de persona...”, art. cit., p. 43.

21 En el sentido de: Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, t. I.; y Emerich Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Por nuestra parte, hemos ensayado este tema en: Jacob Buganza, “Hombre, voũc e iusnaturalismo”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*.



tiene en pie por sí mismo, esto es, es una substancia de modo más perfecto, que la persona.<sup>22</sup> Pero hay que precisar que se refiere el personalismo a substancia en cuanto es algo que subsiste en sí mismo y no en otro; la esencia de la persona no depende, en modo absoluto, de algún otro para ser lo que es. De manera que no se es persona por ser parte de algún grupo o clan; o por alcanzar cierto estatuto de desarrollo. Esto último serían meras accidentalidades, en el sentido de avenencias para la substancia.

El séptimo, y tal vez más conocido principio del personalismo, es el valor único o dignidad de la persona. En efecto, al valor de la vida personal se le llama dignidad.<sup>23</sup> Siendo así,

esta dignidad se obtiene, comprensiblemente, de la esencia de la persona tal como ha sido descrita –no como si un *es* neutral pudiese fundar un *debería* o un valor: pero el ser de la persona es precisamente *no neutral* y se revela como tal. La dignidad que brota de la esencia de la persona y su naturaleza racional constituye un valor intrínseco y absoluto que no es meramente relativo a nuestras inclinaciones, apetitos o satisfacciones. Brota de la esencia y la existencia de la persona.<sup>24</sup>

Es por la esencia y la existencia de la persona, hay que subrayarlo, de donde brota esta dignidad, no como algo sobreañadido, sino como suyo propio, de suerte que este valor o dignidad absoluta significa no otra cosa que el hecho, ya sustentado por Kant, de que el hombre no es mero medio, sino siempre fin y que vale intrínsecamente, o sea, por sí mismo.<sup>25</sup> Es lo que ya los medievales, máxime San Alberto Magno y Santo

---

22 Así lo sostiene en su libro: Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenológica di una metafisica classica e personalistica*.

23 Cf. ídem, *What is Life. The Originality, Irreducibility and Value of Life*.

24 Ídem, “El concepto de persona...”, art. cit. p. 45.

25 A propósito de este tema, cf. François Evain, “Être homme après Kant: L’anthropologie d’Antoin Rosmini et la restauration ontologique de la personne”, *Anthropologie et Humanisme*, pp. 141-150.

Tomás de Aquino, han establecido al designar a la persona como *perfectissimum in tota natura*.<sup>26</sup>

### 3. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

La pregunta que resume, en buena medida, el meollo del asunto es: ¿por qué es digna la persona? Y es que, como bien compendia el adagio, *persona est affirmanda propter seipsam*; entonces, ¿por qué ha de ser afirmada por sí? ¿Qué elemento objetivo posee para estar dotada de “dignidad”? ¿Por qué el valor de la vida personal es principal? Desde la teología se ha solido responder a esta cuestión a través de la tesis de que la persona es *imago Dei*, lo cual no deja de ser, en verdad, un dato objetivo.<sup>27</sup> Pero antes de ella, la pregunta filosófica genuina se hace presente y es importante dilucidarla. Nos parece que podemos hacerlo partiendo de la tesis que enuncia que la persona es substancia individual, en cuanto que es un ente que subsiste y que no se reduce a otros entes, a otros *supposita*. ¿Cuáles son las características irreductibles que son propias de la persona y que no se encuentran en otros *supposita*? Con base en tales características irreductibles será posible, a nuestro juicio, apreciar por qué *persona est affirmanda propter seipsam*, lo cual se compendia, a nuestro parecer, en la dignidad de la persona, mas esto último no se comprende al margen de otras características que enunciaremos enseguida.

En efecto, de acuerdo con Rodrigo Guerra, un destacado discípulo de Josef Seifert, podemos encontrar las siguientes características irreductibles de la persona: (i) interioridad, (ii) incomunicabilidad incomparable, (iii) absolutez, (iv) trascendencia vertical y (v) dignidad. En relación con la interioridad, se refiere a la experiencia que posee la per-

26 Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3 c.

27 Sólo por señalar un ejemplo relativamente reciente: cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 2-3. Y es que la dignidad puede descubrirse o bien por la razón o bien por la revelación; cf. Karl Rahner, *Escritos de teología*, t. II, pp. 245 ss.

sona de que, al conocer y actuar, se percibe como poseedor de un “dentro” desde el cual “es”: “La experiencia del *humanum* es de suyo la experiencia interior de una totalidad compleja en la que al sabernos cuerpo, lo sabemos de una manera irreductible al puro cuerpo. El sabernos cuerpo es un saber de sí que consiste en sabernos cuerpo-vivo-que-sabe-de-sí”.<sup>28</sup> Esta experiencia se vincula con el “yo”, esto es, sabemos que sabemos y nos conocemos a nosotros mismos. Por eso es un “dentro”, y lo que está dentro hace referencia a la interioridad. Y también se vincula con la espiritualidad, en cuanto trasciende la mera corporalidad, como por ejemplo el pensamiento, no medible como los cuerpos. Esto le autoriza a Guerra a decir que “existe una dimensión de la interioridad que posee características que no cumplen las leyes propias de los cuerpos”.<sup>29</sup> ¿Cómo es que el hombre posee interioridad, teniendo presente que ésta se caracteriza por la espiritualidad de la persona? Es importante esta pregunta debido a que nos hace ver por qué es digna la persona en su integridad, incluyendo su cuerpo, su corporalidad, parte esencial de ella misma.

La segunda característica es la incomunicabilidad incomparable, que consiste en una suerte de independencia óptica. Es una independencia que se manifiesta en la autopertenencia. “Cada ser humano se percibe siendo con un grado de *inseidad* especial que constituye a la propia persona en un *suum* originario, fundamental, imposible de comunicar”.<sup>30</sup> La persona, en otros términos, se posee a sí misma; tiene ser (*id quod habet esse*), pero lo tiene como una posesión suya, como una “suidad”, recordando a Zubiri.<sup>31</sup> De ahí que sea “incomunicable”, en cuanto no puede compartir su ser con alguien más; la persona es suya, y de nadie más. El ser y los actos de la persona (como entender y querer) son suyos propios. Tanto desde el punto de vista existencial como desde

---

28 Rodrigo Guerra, *Afirmar a la persona por sí misma*, p. 85.

29 *Ibid.*, p. 86.

30 *Ibid.*, p. 88.

31 *Ibidem.*

el esencial, la persona es intransferible, pues no puede dar su *esse* a algo más, ni tampoco puede dar su *essentia* particular a otra entidad. Cada persona es única e irrepetible en este sentido, lo cual no equivale a decir que cada individuo sea su propia especie. De tal forma, “no existe contradicción metafísica al pensar que eventualmente puedan existir dos seres humanos con igual código genético. Lo que sí sería un absurdo es pensar en que existan copias de la *misma* persona”.<sup>32</sup>

La tercera característica es la absolutez. Pareciera ser un atributo que se aplica sólo a lo que está desligado o separado de cualquier otra cosa (*ab alio solutum*), de manera que los primeros principios y Dios serían absolutos. “Sin embargo, las personas humanas sin dejar su condición de entes contingentes poseen un tipo de contingencia que las distingue de los entes no-personales: aun cuando existan muchas personas, cada persona existe como si ella fuera la única”.<sup>33</sup> Esto hay que entenderlo en el siguiente sentido: la persona es una realidad autónoma en cuanto no es más o menos ontológicamente si pertenece a otra cosa, por ejemplo, si pertenece a una comunidad específica o a un Estado.

La cuarta característica es la trascendencia vertical, lo cual se da a través de lo que llamamos “acción”. En efecto, la acción es el acto que emerge de la autodeterminación libre de la persona; en este sentido, la persona se trasciende a sí misma al elegir el motivo para actuar. La persona elige sobre qué objeto quiere determinarse, y aunque el objeto pueda ser en cierto modo lo que determina a la persona, es más esta última la que decide determinarse a sí misma en pos de un objeto (un valor, por ejemplo, puede ser un motivo importante por sí mismo, diría Von Hildebrand).<sup>34</sup> Al igual, constatamos que la persona decide de forma libre sobre su actuar, en el sentido del *actus humanus* y no del *actus hominis*. Merced a esto es que se habla de un *appetitus rationalis*, genuino apetito en cuanto se determina a sí mismo mediante la razón,

---

32 Ibid., p. 91.

33 Ibidem.

34 Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ética*, ob. cit., p. 45.

y la razón no manda arbitrariamente, sino dando el preciso título a su decisión.

Por último, y es lo que más nos interesa, Guerra sostiene que el *suppositum humano* se percibe también, fundamentalmente, como *suppositum cum dignitate*. “La dignidad parece ser un valor supremo, irreductible, propio de la condición personal”.<sup>35</sup> La dignidad es el dato que parece compendiar a los otros cuatro, pues asume en sí de manera más propia lo distintivo de la persona. Ahora bien, la dignidad es un tipo específico de valor. ¿Qué es, entonces, un valor? Un valor es algo que importa intrínsecamente, como diría Von Hildebrand, al que ya hemos citado a propósito de esto. El valor no es importante porque sea útil o porque sea subjetivamente satisfactorio, o bien porque sea *secundum naturam* o sea hecho por la felicidad (aunque pueda serlo, de cierto, de manera secundaria por ello).<sup>36</sup> El valor es importante por sí mismo; de manera autónoma. Algo parecido afirma Ricœur cuando dice que el valor es distinto a lo que deseo (en primera persona); el valor, en este sentido, es un “salto” a la segunda persona. Es curioso, además, que este hermeneuta francés indique que el valor implica “un elemento de reconocimiento y no de simple evaluación, que permite distinguir lo que vale de lo que deseo”.<sup>37</sup>

Siendo así, la dignidad es un dato originario, un dato que indica lo que importa intrínsecamente. De ahí que Guerra sostenga que “la dignidad designa un valor a lo máximo objetivo e intrínseco del ser humano”.<sup>38</sup> Este valor, a diferencia de otros, como la justicia, el perdón, la verdad, etcétera, adquieren su cumplimiento y compendio en la dignidad. La dignidad se sustenta, de manera directa e inmediata, en su por-

---

35 Rodrigo Guerra, ob. cit., p. 97. No deja de haber cierto equívoco en la filosofía contemporánea, pues, por ejemplo, Adela Cortina afirma la dignidad de la persona, y sostiene que los animales poseen un valor intrínseco. Empero, no deja de ser superior la dignidad en la escala axiológica; cf. Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, 240 p.

36 Cf. Jacob Buganza, *Nomología y eudemonología*, ob. cit., cap. V.

37 Paul Ricœur, *Amor y justicia*, p. 71. Cf. las pp. 71-73.

38 Rodrigo Guerra, ob. cit., p. 115.

tador, esto es, en la persona.<sup>39</sup> No proviene la dignidad de la disposición de las partes que constituyen a la persona, sino de ella misma; los componentes que la constituyen son dignos, y por ello la persona es digna. Es, pues, un dato, algo dado, como dice Guerra, de suerte que la dignidad “es un dato intrínsecamente asociado a la condición personal en el que el *primum anthropologicum* y el *primum ethicum et iuridicum* son convertibles entre sí”.<sup>40</sup>

Debido a esta dignidad, toda persona es objeto de reverencia; hay que reconocerla como tal, y sobre este reconocimiento se basan los deberes que tenemos hacia ella. El personalismo, en este sentido, toma por base la dignidad de la persona como principio de la acción moral. De acuerdo con que la dignidad de la persona se intuye como valiosa, se postula como principio. “Ser un *suppositum cum dignitate* no es algo que se postule o que se ponga para luego descubrirlo tras algún razonamiento. Gracias a que la persona posee dignidad existe un llamado inmediato de ella hacia los demás. Llamado a ser reconocida, precisamente, como persona”.<sup>41</sup> La percepción de la persona da origen al deber sobre ella; deber que ha de reconocerse, pues el reconocimiento, como bien se sabe, es volver sobre lo conocido. Pero este reconocimiento está fincado en la libertad, en la libre voluntad del sujeto que reconoce o no al otro, a la persona y, en consecuencia, su deber frente a ella. Por ello Guerra, nos parece, no acierta del todo al decir que la libertad no es principio;<sup>42</sup> al contrario, lo es en cuanto que es el principio subjetivo que tiene la obligación de reconocer al objeto.

Aun con todo, consideramos que Guerra concuerda con el principio de la ética personalista, cuya norma se centra justamente en el reconocimiento de la persona. Es cierto, como señala Seifert, la médula de la ética personalista no es sino afirmar a la persona por sí misma (*persona*

---

39 Cf. Josef Seifert, “Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana”, *Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea*, pp. 17-37.

40 Rodrigo Guerra, ob. cit., p. 117.

41 *Ibid.*, p. 124.

42 Cf. *ibid.*, p. 125.

*est affirmanda propter seipsam*). En un interesante pasaje, el filósofo austriaco asegura que “el verdadero personalismo requiere de la percepción de la *trascendencia moral* que yace en la capacidad de la persona para dar a las cosas, en especial al supremo bien de las personas, la *respuesta debida*, y una respuesta por sí mismas”.<sup>43</sup> En este lenguaje fenomenológico-moral, la respuesta ha de estar, para ser moralmente buena, en consonancia con el objeto, a saber, la persona. Pero esta ética implica, como ya ha aparecido, y como el propio Seifert subraya, “el pleno reconocimiento de la trascendencia ética” de la persona. Es una respuesta de *adaequatio*; es una respuesta en la cual la voluntad se conforma al valor intrínseco de la persona, a la que responde, por ello, adecuadamente.

#### 4. SOBRE EL PERSONALISMO ROSMINIANO

Luego de este recorrido sobre las tesis esenciales del personalismo, veamos, como habíamos dicho, el concepto de persona que sostiene Rosmini, al que percibimos muy en la línea de las tesis esenciales del personalismo ideal o adecuado. Luego veremos cómo es que el roveretano entiende la interioridad, la absolutez y la dignidad, dejando de lado la incomunicabilidad y la trascendencia que nos ha señalado Rodrigo Guerra. Nos parece que, así, obtendremos un panorama suficiente de lo que puede llamarse “personalismo rosmिनiano”. No nos será posible, sin embargo, recurrir a todos los textos donde Rosmini explícitamente habla de la persona. Sólo podremos acceder a algunos de ellos que nos servirán como botón de muestra.

En la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini define el concepto de persona así: “*un soggetto intelletivo in quanto contiene un principio attivo supremo*”.<sup>44</sup> El concepto de sujeto, como hemos visto, es el principio sentiente. Y es sentiente en cuanto es capaz de establecer

43 Josef Seifert, “El concepto de persona...”, art. cit., p. 48.

44 Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 769. “Un sujeto intelectivo en cuanto contiene un principio activo supremo.”

una relación entre él y otra cosa, a lo que se llama objeto. Y es inteligente en tanto intuye la idea de ser. Así se entiende que una persona sea un “sujeto inteligente”.<sup>45</sup> Pero la definición incluye también un principio activo supremo, a lo que de inmediato agrega nuestro autor las características de “*supremo, ed incomunicabile*”.<sup>46</sup> ¿Cómo considerar, entonces, esta definición? No resulta sencillo, y aunque los textos suelen ser claros, hay que examinarlos.

En efecto, la persona, como dijimos, es un sujeto, pero no un sujeto cualquiera, porque sujetos pueden ser también algunos entes no-inteligentes, como los animales. Así se entiende que diga que “*si chiama persona ciò che è principio supremo in un individuo intelligente*”.<sup>47</sup> Por ello, la persona es un tipo de sujeto, en cuanto el entender mismo está implicado bajo el prisma de la sensibilidad, o sea, en cuanto le está presente un objeto (inteligencia sentiente, en la terminología rosminiana). Sólo el sujeto que posee esta inteligencia sentiente es persona. En consecuencia, la persona es, como anunciamos, un sujeto intelectual.

Pero todavía con esto no se aclara por qué Rosmini se refiere a un principio supremo. Esto se aclara en una esquematización, clásica en su filosofar ordenado, en donde el tridentino asegura que las propiedades o características de la persona pueden reducirse a las siguientes: (i) debe ser una substancia; (ii) debe ser un individuo y, por ello, pertenecer a las cosas reales y no a las meramente ideales; (iii) debe ser inteligente; (iv) debe ser un principio activo, entendiendo la palabra “actividad” en su significado más amplio, en la que abarca incluso, de alguna manera, a la pasividad, de suerte que la persona es aquel principio al cual se refiere y de donde parte en último análisis toda la pasivi-

---

45 Cf. *ibid.*, n. 832. Cf. Enrico Berti, “La persona nella filosofia di Antonio Rosmini”, *La persona in Antonio Rosmini tra etica, diritto e teologia*, pp. 533-538.

46 Cf. *ibid.*, n. 832.

47 *Ibid.*, n. 833. “Se llama *persona* aquello que es principio supremo en un individuo inteligente.” Según Di Giaimo, esta idea de Rosmini subraya la unidad que existe en la persona; cf. María Concetta Di Giaimo, “El concepto de persona en Rosmini”, *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*, p. 73.



dad y actividad del individuo; (v) debe ser un principio supremo, es decir, algo que no se encuentre en otro principio por encima de él, sino que él gobierne a los otros principios de los cuales está compuesto el individuo; y (vi) debe ser incomunicable, en el sentido de que no puede ser otro sino sólo él mismo (la persona sólo puede ser ella misma y no otra).<sup>48</sup>

Pero “supremo”, en este contexto, quiere significar algo “independiente” de otro principio, y no por encima de algo más. Este principio supremo, nos parece, es la voluntad. Y es que, en su *Filosofia del Diritto*, asegura que la persona reside en la voluntad, “*essendo ella quel principio attivo e supremo, che trovasi in uno spirito intelligente, a cui tutte l’altre potenze s’annodano e si sommettono*”.<sup>49</sup> De hecho, esta concepción de la persona, cuyo principio supremo está en la voluntad, se confirma en un pasaje muy significativo de “La società ed il suo fine”, donde afirma que el individuo se llama persona a causa de un elemento “sublime” que está en él, a saber,

*di quell’elemento cioè, pel quale intendendo opera; sebbene niente poi vieta, che possano essere in quello stesso individuo degli altri elementi, che sieno costitutivi della sua natura, e non della persona; elementi perciò che non sono personali per sé stessi, ma si dicono personali solamente al quale aderiscono e dal quale sono dominati: in una parola, l’elemento personale che si trova nell’uomo è la sua volontà intelligente, per la quale egli diventa autore delle sue proprie operazioni.*<sup>50</sup>

48 Cf. *ibíd.*, n. 834-386.

49 Ídem, *Filosofia del Diritto*, t. I, p. 64. “Siendo ella aquel principio activo y supremo, que se encuentra en un espíritu inteligente, al cual todas las otras potencias se anudan y someten” (ya existe la traducción del “Sistema moral”, de donde se extrae esta cita, pero todavía no se encuentra publicado).

50 Ídem, “La società ed il suo fine”, *Filosofia della politica*, I, cap. 3, p. 140. “De aquel elemento por el cual *entendiendo obra*; nada impide que puedan darse en aquel mismo individuo otros elementos que, aun siendo constitutivos de su naturaleza, no lo son de la persona; elementos, por ello, que no son personales por sí mismos, sino que se llaman personales porque se adhieren a aquél y así son dominados. En

Esta última cita revela que no todos los constitutivos del hombre son “personales”, en el sentido de que en el individuo llamado hombre hay elementos (o principios, siguiendo la terminología de la *Antropologia in servizio della scienza morale*) que no son la persona, no obstante puedan serlo en virtud de su relación con el elemento personal *per se*, esto es, con la voluntad inteligente. Por ello la insistencia del roveretano en que la persona es el “principio activo supremo”; y si el principio activo supremo del hombre es la voluntad, se sigue sin dificultad que la persona es propiamente la voluntad, la cual ciertamente es substancial, individual, inteligente e incommunicable. Es en la voluntad donde la persona se encuentra mejor situada, pero en el caso del hombre, o sea, en el caso de la persona humana, el sujeto intelectual y la persona son la misma cosa, pues el principio intelectual no es diverso al principio volitivo, y es este principio el supremo en la naturaleza humana. De ahí que debamos llamarle principio intelectual-volitivo. En este mismo orden, el principio sensitivo (como contrapuesto a la inteligencia), no es un mero agregado o instrumento, como si fuera un súbdito, del principio intelectual. Se trata de dos principios que constituyen la naturaleza humana, pero el principio supremo, el punto más elevado de la existencia humana, es el intelectual-volitivo.<sup>51</sup>

¿Qué principios de los señalados por Seifert para conceptualizar el personalismo ideal son sostenidos por Rosmini? En primer lugar, es claro que el roveretano sustenta la diferencia radical entre personas y entes no-personales.<sup>52</sup> Simplemente por el hecho de no tener intelligen-

---

una palabra, el elemento *personal* que se encuentra en el hombre es su *voluntad inteligente*, por la cual se vuelve autor de sus propias operaciones.”

51 Nos parece que así se puede interpretar: ídem, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 838. Sin embargo, en otro texto, Rosmini asegura que el principio activo supremo mueve a los otros principios, subordinados en relación con él; cf. Antonio Rosmini, “Risposta al finto Eusebio Cristiano”, *Opuscoli morali editi ed inediti*, cap. III.

52 Cf. Denis Cleary, *Antonio Rosmini: Introduction to his life and teaching*, p. 29. Téngase en cuenta lo bien que lo dice Zubiri en uno de sus libros: “Sólo son estricta y formalmente personales aquellos actos de los cuales se es autor, porque implican un acto intelectual de darse cuenta y una decisión libre de la voluntad.

cia, o sea, por no intuir el ser en universal y no poseer voluntad, hay entes que no son personas. En segundo lugar, también Rosmini sostiene que la capacidad principal de la persona consiste en la intuición, a saber, en la intuición del ser en universal. En tercero, Rosmini también sostiene la racionalidad de la libertad, en cuanto la libre voluntad es capaz de autodeterminarse en pos de un objeto, siendo este último el fundamento o razón para actuar. Así, un acto voluntario es razonable o no dependiendo de si es acorde o no con el objeto que le otorga fundamento. En cuarto lugar, Rosmini también sostiene la importancia de los afectos para la persona, pues ésta no sólo conoce sino que se afecciona con el objeto. El hombre tiene, además de inteligencia, corazón, dimensión exclusiva de la persona; el corazón, a su vez, para el roveretano, está vinculado con la inteligencia, ya que se afecciona racional o irracionalmente por el objeto, de suerte que responde, como diría Von Hildebrand, afectivamente a aquél. En torno al *datum* de que la persona posee *Welt*, que está relacionada esencialmente con lo demás, también Rosmini se pronuncia positivamente, pues en la *Teosofía* agrega una variante a su definición de persona al decir que esta es un individuo substancial que posee un principio activo, supremo e incommunicable, y que es también una “*relazione sussistente*”. En efecto, la persona es una relación subsistente porque al menos una de las dos entidades que se confrontan en la mente subsiste, a saber, la persona que intuye las ideas. Es una relación no abstracta, apunta, sino una verdadera conexión constitutiva de aquello que subsiste en su esencia propia y en su subsistencia.<sup>53</sup> Esto último pone de manifiesto también que la subsistencia es una característica de la persona, pues se define como la existencia de una cosa. En otros términos, la subsistencia “*è l’atto proprio dell’essere reale, ossia è l’atto col quale un essere è reale*”,<sup>54</sup> y si la persona humana existe, entonces es subsistente.

---

Por tanto, persona consistiría en ser una realidad inteligente y volente”, Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 104.

53 Cf. Antonio Rosmini, *Teosofía*, n. 903.

54 Ídem, *Psicología*, n. 54. “Es el acto propio del ser real, o sea, es el acto con el cual un ser es real.”

La persona, también en el rosminianismo, está dotada de dignidad, en el sentido que acuña el personalismo contemporáneo. Se trata del valor de la vida personal, y el valor, como hemos ya señalado, indica una importancia intrínseca, no supeditada a lo subjetivamente satisfactorio o al bien objetivo para la persona, de acuerdo con la esquematización fenomenológica que se encuentra en la *Ética* de Von Hildebrand. Pero dejaremos todavía de lado para más adelante el asunto de la dignidad de la persona en la filosofía de Rosmini. Antes de ello, y para continuar linealmente la reflexión emprendida, hay que preguntarse cuáles, de entre las características irreductibles de la persona que indica Rodrigo Guerra, pueden hallarse en Rosmini. De acuerdo con la primera, la persona para Rosmini posee interioridad, e incluso una “interioridad objetiva”, según la feliz expresión de Sciacca, que es la presencia objetiva del ser en el pensamiento.<sup>55</sup> En cuanto a la segunda, hemos visto ya que Rosmini sostiene la incomunicabilidad de la persona que, más que ser una limitante, es lo que le permite sostener su genuinidad, pues un individuo subsistente personal no puede ser otro y nadie puede ser él.<sup>56</sup>

También Rosmini sostiene, en tercer lugar, la absolutez de la persona, en cuanto estima que esta es independiente, ontológicamente, para existir. De manera propia, se aplica sólo a Dios, por lo cual se le conoce en filosofía también como el Absoluto.<sup>57</sup> De manera participada y analógica, se aplica la absolutez a las criaturas personales. En cuarto lugar, es claro que también Rosmini sostiene la potencia humana para autodeterminarse en pos de un objeto, al cual puede seguir o no, puede respetar o deformar, puede reconocer o ignorar. Finalmente, para Ros-

---

55 Cf. Michele Federico Sciacca, *La interioridad objetiva*, pp. 93-94.

56 Cf. Antonio Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, t. II, l. IV, cap. II, art. 31, pp. 377-378.

57 Cf. *idem*, *Teosofía*, n. 911. También puede aplicarse al conocimiento, en especial a los juicios universales que expresan los modos con los cuales el ser ideal es aplicado por el hombre para conocer todas las otras cosas que caen bajo su sentimiento o para conocer con una reflexión superior aquellas que ya caen en su pensamiento; cf. Antonio Rosmini, *Logica*, n. 197.

mini la persona es digna, o sea, posee un valor intrínseco y no negociable; la persona, para el roveretano, así como para el filósofo de Königsberg, no tiene precio, sino valor.

Veamos, por último, cómo entiende Rosmini la dignidad de la persona.<sup>58</sup> Estimamos que, a diferencia de otros personalismos, que podrían resultar vagos en el punto neurálgico que es el de la dignidad, el rosmiano permite captar a fondo por qué la persona es propiamente digna. Y es que la persona trasciende lo finito y se instala, así, en lo infinito, de lo cual participa. Pero para captar a fondo esta tesis, es preciso tener en cuenta que para el roveretano el hombre, al ser substancia, es absoluto en cierto modo, como hemos dicho, a saber, en cuanto subsiste. Pero el hombre no es algo absoluto en sentido pleno, ni siquiera una mente absoluta, como dirían algunos idealismos inmanentistas. Una cosa es la idea de ser que intuye con la mente, y con la cual ésta se constituye en tal, y otra es la idea misma, que requiere de una mente justamente para ser. El hombre está abierto a lo infinito, y esta apertura es la que le otorga la dignidad a la persona. Pero esto no quiere decir que el hombre sea un absoluto plenamente hablando, sino que está en vías de alcanzar la plenitud. Tal vez este sea el sentido que podría darse al siguiente pasaje de Sciacca:

El mundo *sin fronteras* de la experiencia no tiene nada que ver con lo infinito y lo ilimitado en sentido propio; es algo sin fronteras que es siempre algo finito y contingente. El absolutismo de la mente, o la mente dicha absoluta, sólo porque conoce todo lo cognoscible o lo real, no es más que una metáfora, una expresión impropia. En cambio, es verdad, como dice Rosmini, que la mente humana es ilimitada porque ilimitado y universal es el ser que ella intuye, pero, justo porque es ilimitada, el objeto que la ilumina y la constituye como mente no es sólo ley del conocimiento de lo

---

58 Un modo paralelo de entenderlo puede hallarse en: Juan Francisco Franck, "La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini", *Sapientia*, pp. 349-362.

real, sino que es ante todo luz de la mente, de la que no deja de ser distinto, pero con la cual forma una unidad.<sup>59</sup>

En efecto, en los *Principi della scienza morale*, el filósofo tridentino asegura que la dignidad del sujeto inteligente tiene su origen en la dignidad del ser ideal, ser que es infinito, por cierto. Por la intuición del ser ideal, el ser inteligente subsistente puede conocer todas las cosas, incluyendo a las realidades infinitas. Y es que, apunta, “*l’infinità è propriamente il principio della dignità*”, pues “*dove v’ha qualche cosa d’infinito, ivi ha qualche cosa di così grande, di così augusta, a cui cedono come minori le cose tutte finite, e soggiacciono ad un senso sublime del proprio nulla*”.<sup>60</sup> Por ello, la primera dignidad del sujeto inteligente consiste en el pensamiento, en la contemplación de la verdad.

La infinitud de la idea de ser que intuye la mente es virtual, pues no es todas las cosas reales. No es, pues, en la actualidad todo lo cognoscible. En la idea de ser, está sólo de manera virtual la infinitud de términos infinitos que puede adquirir el ser, pero no lo tiene con actualidad; por tanto, la mente humana no conoce todos los infinitos absolutamente. Sin embargo, es esta idea de ser que intuye la mente algo divino, en términos rosminianos. En efecto, en la *Storia comparativa e critica...* distingue Rosmini entre Dios y lo divino, y la distinción tiene una pulcritud envidiable. El criterio de demarcación entre uno y otro es la “infinitud”, pues Dios es infinito bajo todo aspecto, mientras que lo divino lo es bajo alguno. Por tanto, la mente humana es divina, pues es infinita bajo algún aspecto.

La segunda razón de la dignidad del sujeto inteligente se sitúa en que está llamado al bien absoluto, al bien infinito. Aquí nuestro autor indica que si el ser universal se revelase o descubriese más, si dejara de

59 Michele Federico Sciacca, “El pensamiento filosófico de Rosmini”, art. cit., p. 262.

60 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. III, a. 9, n. 66. “La infinitud es propiamente el principio de la dignidad”, pues “donde hay alguna cosa infinita, ahí hay alguna cosa grande, augusta, a la cual ceden las menores cosas, o sea, las cosas finitas, y ante ella subyacen como una nada.”

ser meramente posible y obtuviera la forma real, esto es, si subsistiese, se nos revelaría como el ser absoluto y subsistente infinito. Sólo en la percepción del ser absoluto subsistente infinito las fuerzas del hombre podrían “agotarse” o “apagarse”.<sup>61</sup> Puesto que la persona humana está ordenada al ser absoluto, subsistente e infinito, es que posee dignidad.

La tercera razón de la dignidad del sujeto inteligente la sitúa Rosmini en la conjunción o posesión del ser absoluto, de donde procede la beatitud, o sea, se trata de un gozo infinito. La capacidad para gozar de esta beatitud constituye la tercera y última razón de la dignidad del hombre y de toda naturaleza inteligente.<sup>62</sup> En consecuencia, los seres intelectivos creados, por apetecer la beatitud, tienden al gozo ilimitado que sólo puede proveerles el ser ilimitado bajo todo aspecto, o sea Dios. Y como el bien de la voluntad es el bien honesto, y la voluntad tiende incesantemente al bien en toda su amplitud, se sigue que el bien honesto completo es la unión de la voluntad creada con Dios. Por tanto, la voluntad hecha para la justicia y la beatitud, o sea, para el bien en su más amplio sentido, está hecha para alcanzar a Dios.<sup>63</sup> Por ende, y por este altísimo fin al cual está dirigido, el hombre obtiene su dignidad, o sea, adquiere la condición y valor de fin.<sup>64</sup>

Rosmini, en su *Filosofia del Diritto*, se pregunta lo siguiente: si el hombre recibe de fuera la dignidad, ¿sería inexacto decir que tiene la cualidad de fin? Es justo apuntar que el hombre está ordenado a un bien infinito, y que este bien le otorga cierta dignidad. Pero, bajo otro aspecto, “*si può dir fine la persona umana, come quella che partecipa dell’ infinita dignità dell’ ente, a cui trovasi essenzialmente congiunta*”. Como hemos dicho, el hombre es digno en un triple sentido: (i) porque intuye la idea de ser y, por tanto, participa de la infinitud; (ii) porque está llamado al bien absoluto o infinito; y (iii) porque es capaz de un gozo infinito o

61 Sobre el concepto de “agotamiento” o “apagamamiento”, cf. Antonio Rosmini, *Eudemonología* (traducción de J. Buganza), inédito.

62 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. III, a. 9, n. 67.

63 Cf. idem, *Compendio di etica*, n. 100.

64 Cf. ibid., n. 101.

beatitud. Por consiguiente, la persona humana, en sí misma, es ya digna por participar de la infinitud del ser, o sea, por intuir al ser ideal. Y si la persona humana está “esencialmente unida” a la infinita dignidad del ser, ofenderla implica ofender al ser. En este sentido es que la persona humana es fin: en que participa del ser infinito que intuye en el ser ideal.<sup>65</sup> Así, el hombre es ya digno en sí mismo porque participa de algo divino, o sea, de algo infinito, y esto divino ha sido conocido en la historia de la filosofía como la luz de la razón que resplandece en el hombre, el ser ideal que ilumina su mente.<sup>66</sup>

## 5. CONCLUSIÓN

Dado lo anterior es que vemos un “personalismo rosminiano”. De hecho, es posible sostener que el personalismo rosminiano cumple con los principios de un personalismo ideal, de acuerdo con la propuesta de Seifert (como hemos, nos parece, demostrado). También aglutina el rosminianismo a las características irreductibles de la persona que señala Rodrigo Guerra. Y además expresa con toda nitidez qué es lo divino que hay en la persona, concretamente en el hombre. En otro orden de enunciación, Rosmini nos indica qué es lo divino en el hombre. Al distinguir entre Dios y lo divino, escapa Rosmini al ontologismo y,<sup>67</sup> aparte, indica cuál es la raíz profunda de la dignidad de la persona humana, pues lo infinito no está supeditado a la medida, al precio, como diría Kant. Debido a que el hombre es infinito, al menos bajo el aspecto de su inteligencia globalmente considerada (como entendimiento y voluntad), es que es digno, valioso sin más, está, pues, por encima de cualquier motivo mercantil, instrumental o de cambio.

---

65 Ídem, *Filosofía del Diritto*, t. I, n. 52, nota.

66 Cf. ídem, *Compendio di etica*, n. 102.

67 Cf. Jacob Buganza, “Rosmini, ¿ontologista?”, *La filosofía primera*.



SEGUNDA PARTE  
ROSMINI Y LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA:  
DÍALOGOS Y DISCUSIONES



## VII. ALGUNAS OBSERVACIONES A LA ÉTICA DE BRENTANO A LA LUZ DEL ROSMINIANISMO

### 1. INTRODUCCIÓN

EN ESTE TRABAJO QUEREMOS COMENTAR, desde el punto de vista de la filosofía moral de Antonio Rosmini, algunos puntos o posiciones que Franz Brentano enarbola en torno a los asuntos morales en su famoso texto *El origen del conocimiento moral*, que originalmente fue una conferencia pronunciada ante la Sociedad Jurídica de Viena en enero de 1889. El documento original, intitulado De la sanción natural de lo justo y lo moral, varió al nombre primero mencionado, pues el discurso primigenio lo engrosa de tal suerte que se presenta, en su segunda versión, como un libro de fundamentos.<sup>1</sup>

En el prólogo al *El origen del conocimiento moral*, Brentano redacta un fragmento francamente incomprensible por muchas razones, en especial por su narcisismo: “Nadie ha determinado los principios del conocimiento en la ética del modo como –sobre la base de nuevos análisis– los determino yo aquí. Nadie, sobre todo de los que han creído deben otorgar al sentimiento una participación en los fundamentos de la moral, ha roto tan radical y por completo con el subjetivismo ético”.<sup>2</sup> La incomprensibilidad de este fragmento, como expresamos, es múltiple. En primer lugar, ¿a qué se refiere Brentano al decir que nadie ha determinado como lo hace él los principios de la ética? Si se refiere a que nin-

---

1 A reserva de un par de referencias a Brentano al interior del rosminianismo, no hemos hallado nada significativo sobre la filosofía moral. Más bien, las dos referencias (muy viejas, por cierto) se decantan en relación con la teoría del conocimiento y la lógica; cf. Giovanni Calò, “Concezione tética e concezione sintetica del giudizio”, *La cultura filosofica*; y, sobretodo, Guido Rossi, *Giudizio e racionio. Studi sulla logica dei brentaniani*.

2 Franz Brentano, ob. cit., p. 9.

guno como él ha hecho tal determinación, pues sólo él es Franz Brentano, así su frase parece que es verdadera. Pero si se refiere a que ningún otro se ha encargado de determinar los principios del conocimiento ético, entonces no puede ser sino falsa su tesis, ya que muchos antes de Brentano se han dedicado a tan ardua labor: al menos en el siglo XIX no habría que olvidar a Antonio Rosmini, quien efectúa tal trabajo en sus *Principios de la ciencia moral*, y un poco antes, a finales del siglo XVIII, tampoco debería pasar desapercibido Immanuel Kant con la *Metafísica de las costumbres*. En segundo lugar, parece sugerir Brentano que él es el primero en introducir la esfera del sentimiento en la ética sin caer en el subjetivismo, tan propio de los empirismos y sensismos de la modernidad. Si esto último es aquello que pretende sustentar la primera de las frases, no puede ser sino falsa su tesis. De nueva cuenta, al menos Antonio Rosmini ya ha realizado la labor de introducir los sentimientos en la moralidad sin caer justo en el subjetivismo. Pero vayamos al asunto de los principios morales de Brentano, distinguiendo en este trabajo los siguientes puntos nodales: el derecho natural, la sanción, la voluntad y su relación con el bien, para concluir con algunas observaciones específicas.

## 2. EL DERECHO NATURAL

Lo primero que hace el filósofo austriaco es delimitar las dos posibles acepciones del concepto “derecho natural”, para pronunciarse por una de ellas. Estima que derecho natural puede significar o *(i)* lo dado naturalmente o innato, lo cual se opone a lo obtenido mediante deducción o por la experiencia; o *(ii)* “la regla que en sí y por sí, y por su naturaleza, es cognoscible como justa y obligatoria”.<sup>3</sup> Brentano cree que ya Locke ha negado los principios morales innatos y, por tanto, rechaza *(i)*. Así lo escribe él: “No hay, pues, preceptos morales ni principios jurídicos que

---

3 Ibid., p. 13.

sean naturales, en el sentido de estar dados con la naturaleza misma, en el sentido de ser innatos”.<sup>4</sup> Pero, ¿será congruente este autor al afirmar (ii), como veremos enseguida, negando al mismo tiempo (i)? Y es que él mismo se pregunta, magistralmente, si hay alguna verdad moral enseñada por la naturaleza misma que sea independiente de toda autoridad. Si hay una verdad moral que trascienda a la autoridad, entonces tendría validez universal y necesaria. Frente a Ihering, con cuya conferencia y doctrinas se confronta *El origen del conocimiento moral*, Brentano responde con un rotundo “sí”: sí hay un derecho que trasciende a la autoridad. Parece que el texto decisivo para comprender la posición del filósofo austriaco en este punto es el siguiente:

En todo caso, la resolución de la cuestión primera no prejuzga en modo alguno –aunque Ihering parece creer lo contrario– la respuesta a la segunda. Existen prejuicios innatos; estos prejuicios son naturales en el primer sentido, pero les falta la sanción natural; verdaderos o falsos, no tienen, de pronto, validez alguna. Existen, por otra parte, muchos principios que, conocidos por vía natural, se mantienen inmovibles válidos universalmente para todos los seres pensantes; pero que como, por ejemplo, el teorema pitagórico no tienen nada de innato, pues de lo contrario su feliz primer descubridor no hubiera ofrecido al Dios la hecatombe famosa.<sup>5</sup>

Analicemos lo que nos dice Brentano en este pasaje. En primer lugar, asegura que, aunque niega (i) y no niega (ii), no hay relación entre ambas. Pero, ¿es esto así? Recordemos que (ii) asegura que el derecho natural es “la regla que en sí y por sí, y por su naturaleza, es cognoscible como justa y obligatoria”. ¿No se aprecia que en esta misma acepción está incluida a la naturaleza misma, en cuanto que hay una “regla que en

---

4 *Ibíd.*, p. 15.

5 *Ibíd.*, p. 16.

sí y por sí es cognoscible como justa y obligatoria”? ¿De dónde proviene esta regla así de evidente que, por “naturaleza”, nos hace resplandecer la ley moral con toda evidencia? ¿Dónde la ha hallado el ser pensante, el ente inteligente? ¿La ha encontrado en la experiencia? Parece que esta regla resplandeciente no la encuentra el hombre en la experiencia, y justo (i) es lo contrario a la experiencia; luego, se estima que esta “naturaleza” incluida en (ii) implica algo que viene de manera natural, connatural, innata, y que es precisamente la regla suprema de la moralidad. Si esto es así, sería contradictorio afirmar (ii) y negar (i), pues afirmar algo “natural” implica que algo hay de “innato”: *natura* quiere decir lo que viene dado en el “nacimiento”, lo que “hace nacer las cosas” (*natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat*);<sup>6</sup> *naturalis* significa, literalmente, “de nacimiento”, “originario”, “innato”, por lo cual los clásicos utilizan una locución especial cuando algo pertenece a la naturaleza o que lo trae con el nacimiento, a saber, *aliquid naturale habere*; por ende (i) es más fundamental que (ii).

En segundo lugar, asegura que los conocimientos “naturales” o prejuicios no tienen sanción, lo cual considera es una carencia. No obstante, hasta el momento no es posible ver por qué es una carencia, aunque más abajo Brentano distingue entre dos acepciones de “sanción” (como veremos, por cierto, un poco más adelante): la sanción, sin embargo, no tiene por qué ser *criterium* para que un principio sea válido o verdadero, ya que puede haber alguien que no obtenga ninguna sanción y, no obstante, siga un falso principio en su actuar moral. De ahí que nos parezca nuevamente falsa su tesis en términos generales.

En tercer término, afirma que hay otros principios que se conocen “naturalmente” y se mantienen “inconmovibles” y “válidos universalmente” para todo ente inteligente. Nos parece que aquí Brentano atina, y mucho, pues la ley moral natural suprema, expresada a veces como *sindéresis* y otras más como la luz de la razón o incluso como la idea de

---

6 San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XI, 1, 1.

ser, es inmovible y universal en cuanto todo ente inteligente está informado por ella. Pero luego hace referencia a que el teorema de Pitágoras no es innato, y es cierto; mas la ley moral natural suprema no está al nivel del teorema de Pitágoras: a su nivel están las normas morales que el ente inteligente va descubriendo a través de la experiencia, en su más amplio sentido, por lo cual Santo Tomás de Aquino, exponente indiscutible del derecho natural, asegura que hay algo que permanece y algo que cambia en este derecho, ya que no conocemos de manera innata a los objetos y, por tanto, no poseemos las normas morales que se vinculan a ellos, pero lo primero que captamos, en cambio, es al ente en toda su generalidad, y todo otro conocimiento no es sino determinación del ser en universal.<sup>7</sup> Por consiguiente, hay algo que permanece, y es que todo conocimiento inteligible depende de la idea de ser en universal, y también hay mucho que cambia; esto último se vincula a los objetos que el entendimiento va concibiendo.

### 3. EL PROBLEMA DE LA SANCIÓN

Ahora bien, Brentano distingue dos acepciones de sanción, cuyo significado común es el “afianzamiento”, de suerte que una ley puede afianzarse de dos maneras: (i) “Cuando queda establecida como tal ley; así sucede, por ejemplo, cuando la confirmación de un proyecto de ley por la máxima autoridad legislativa concede validez a dicho proyecto de ley”;<sup>8</sup> y (ii) “cuando la ley recibe mayor eficacia mediante la adición

---

7 Cf. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Para el caso rosminiano, aunque no compartimos del todo su exposición, sí nos parece muy sugerente: Salvatore Muscolino, *Il problema della legge naturale in San Tommaso e Rosmini*, pp. 87-109. En la página 97 escribe este autor: “la obligación moral para el sujeto no es algo que brote a partir de la observación de la realidad o la naturaleza humana y decide preservarla en su orden (acusación que lleva a cabo toda forma de naturalismo ético): ella es una exigencia que brota del ser universal presente a la mente que permite al sujeto asumir la obligación como una cosa que *nace* de la propia intimidad más profunda” (subyariado nuestro).

8 Franz Brentano, ob. cit., p. 16.

de castigos y a veces de recompensas”.<sup>9</sup> Así, (i) parece equivaler a la sanción que se erige con la positivación (y es que Brentano piensa que las leyes morales, o la ley moral natural es positiva, en cuanto es reconocida por la razón),<sup>10</sup> mientras que (ii) equivale al castigo o al premio por la observancia o no de la ley, por lo que con Ulpiano se diría que *ut, qui ibi aliquid commisit, capite poniatur*. Y de inmediato asienta: “Es manifiesto que la sanción, en su segundo sentido, presupone la sanción en su primer sentido, y este es el más esencial; pues sin esta sanción, la ley no sería una verdadera ley. Por lo tanto, si algo ha de regir por naturaleza como justo y moral, será menester que exista para ello una sanción natural de esa índole”.<sup>11</sup>

La tesis de Brentano no parece estar errada en lo fundamental, aunque su exposición invite a algo más, esto es, no nos parece de lo más afortunada. En efecto, (i) implicaría, por el ejemplo dado, la positivación de la ley (el reconocimiento de la razón incluso a la ley moral, que mencionábamos); pero, en el fondo, lo que Brentano quiere destacar es la “promulgación” de la ley. Sólo cuando la ley se promulga, vale, manda con autoridad; por tanto, para que se dé (ii) se entiende perfectamente que la ley ha sido promulgada por aquel que tiene a su cargo el gobierno o la dirección. Sólo así no se circunscribiría la definición de (i) a la mera positivación, y tendría validez incluso para el derecho natural, con el que inicia *El origen del conocimiento moral*. De ahí también que tenga sentido hablar de una “sanción natural de lo moral”, que Brentano estima que ha pasado desapercibida por los filósofos (lo cual es dudoso en cuanto que es tradicional sostener una coacción o sanción interna en el ámbito moral).

Descarta el filósofo austriaco la sanción de la costumbre basada en el impulso sentimental (como sucede en el utilitarismo de John Stuart Mill); tampoco constituyen la sanción la esperanza y el temor,

---

9 Ibid., p. 17.

10 Cf. *ibid.*, p. 49.

11 *Ibid.*, p. 17.



donde también sitúa a Mill, y rebate diciendo que “la virtud se muestra principalmente cuando ni las intimidaciones ni las imposiciones logran desviarla del camino recto”.<sup>12</sup> De igual manera, no es sanción el mandamiento procedente de un poder superior: no lo es porque expresamente Brentano busca la sanción natural; la autoridad, por su parte, requiere todavía justificación, pues cualquiera puede preguntar por la razón o título obligante de la autoridad. Tampoco el criterio de la moral es estético, como han propuesto, según Brentano, Hume y Herbart. Ni puede ayudarnos, para dilucidar el origen del conocimiento moral, el imperativo categórico de Kant, al que tacha de “manifiesta ficción”.

Pero hay otro tipo de “mandamientos”, que Brentano agrupa en la lógica, y que dictan cómo debe enjuiciarse y razonarse: “Los mandamientos de la lógica son reglas, naturalmente valederas, del juicio; es decir, que hemos de ajustarnos a ellas, porque el juicio que se conforma con base en esas reglas es seguro y, en cambio, el juicio que se aparta de esas reglas está sujeto a error”.<sup>13</sup> Y aquí parece encerrarse parte de la tesis de Brentano:

Así, pues, en lo moral ha de tratarse también de una preferencia natural semejante y de una regla en ella fundada; no del mandamiento procedente de una voluntad ajena. Y esto es lo que Kant, y también la mayoría de los grandes pensadores, antes que él, han acentuado enérgicamente, aunque muchos siguen sin entenderlo ni apreciarlo bien.<sup>14</sup>

Este texto debe leerse junto con este otro:

La preferencia lógica, propiamente, no está fundada en una apariencia estética, sino que es cierta justeza interior que lleva consigo cierta prefe-

---

12 *Ibíd.*, p. 19.

13 *Ibíd.*, p. 21.

14 *Ibidem.*

rencia de la apariencia. Y así ha de ser también cierta justeza interior la que constituya la preferencia esencial de ciertos actos de la voluntad sobre otros, sobre los actos opuestos, y la que constituye la preferencia de lo moral sobre lo inmoral.<sup>15</sup>

Estos textos nos parecen muy importantes porque destacan la posición de Brentano con nitidez. En primer lugar, la ética se asemeja a las leyes de la lógica, de suerte que las leyes morales valen naturalmente (él dice que son “naturalmente valederas” las reglas de la lógica) y que son reglas que rigen el bien, pues el bien moral es equivalente, nos parece, al “juicio seguro”; quien no las sigue se encuentra en el error y, por tanto, en el mal moral. Por eso, en segundo lugar, se debe “preferir” lo que se funda en la regla moral y, diríamos, “postergar” lo que no está en consonancia con tal regla. En tercer lugar, y por último, si la regla moral es análoga a la regla lógica, y ésta no está fundada en una apariencia estética (sensible), sino que es “cierta justeza interior” que lleva consigo a la “preferencia”, se sigue que la voluntad ha de preferir esencialmente ciertos actos (objetos) en vez de otros. Siendo así, la voluntad y la ley, aunque delineadas por Brentano en el texto, y todavía destacando una relación entre ambas, en donde se daría la moralidad, constituirían principios morales. Empero, Brentano se detiene un momento y decide estudiar la voluntad a la luz de la investigación de la “moderna” psicología descriptiva, que sería uno de los principios de la moral, en terminología rosminiana.<sup>16</sup>

---

15 Ibid., p. 23. Es importante tener presente el paralelismo entre lógica y ética para la fenomenología; cf. Mariano Crespo, “El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler”, *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, pp. 207-224.

16 Cf. Jacob Buganza, “La ética de Antonio Rosmini a partir del *Sistema filosofico*”, art. cit. De Brentano es de sobra conocida su obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Por el momento, no nos será posible detenernos aquí en este importante trabajo.

#### 4. LA VOLUNTAD Y EL BIEN

La voluntad, para Brentano, así como para el rosminianismo, es propiamente el sujeto de la moralidad. Ahora, según Brentano, la voluntad persigue, en último análisis, un fin último, un fin que no se convierte en medio para otra cosa, de manera que aquél se convierte en la meta más apetecida en relación con todo lo demás y que, por ello, es deseada en sí misma. Sin este fin, asegura Brentano, “no habría fuerza propulsora y tendríamos el absurdo de una aspiración sin objeto”.<sup>17</sup>

Siendo así, para Brentano la ética se juega, además de acuerdo a la justicia o injusticia de los medios, sobretodo en relación con la elección de un fin justo, como también apuntaría Von Hildebrand en su *Ética*, pues los hombres no tendemos exactamente al mismo fin. Diría el filósofo austriaco que no nos representamos el mismo fin, de suerte que queda al *liberum arbitrium* el decidir entre un fin justo o injusto, de forma que la ética propone que se elija, entre los fines asequibles, el mejor de ellos moralmente considerado. Sin embargo, y como bien nota Brentano, pues ha sido tópico clásico, no resulta claro qué cosa sea lo mejor de entre lo asequible.

De ahí que el filósofo austriaco se cuestione por el concepto de “bueno” y asegure que no tiene su origen en una percepción externa, esto es, en una representación intuitiva de contenido físico, sino psíquico. Aquí Brentano cita un capítulo de Aristóteles perteneciente al libro III del *De Anima*, mas no especifica exactamente qué línea en particular trae a colación, de suerte que deja abierta la referencia. Empero, como bien se sabe, en el capítulo octavo del libro III del *De Anima*, el estagirita relaciona las sensaciones, las imágenes y la intelección, y afirma ahí algo que ha tenido repercusiones muy considerables en la historia de la filosofía: el intelecto es forma de formas, así como el sentido es forma de las cualidades sensibles (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ

---

<sup>17</sup> Franz Brentano, ob. cit., p. 24.

αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν).<sup>18</sup> ¿En qué sentido ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν? En que, según Brentano, y soportando su afirmación en la escuela de Aristóteles, el rasgo común de todo lo psíquico es la referencia intencional, esto es, la relación que tiene lo psíquico con lo que en realidad se llama *objectum*. Tanto el sujeto como el objeto son correlativos, y la relación es la referencia de una cosa a otra, de suerte que:

Lo mensurable y lo escible y lo pensable se dicen relativos porque otra cosa se dice relativa a ellos. Lo pensable, en efecto, significa que hay pensamiento en ello (τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια); pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues se habría dicho dos veces lo mismo) y, de modo semejante, la visión es de algo, no de aquello de lo que es visión (aunque sea verdadero decir esto), sino relativa al color o a alguna cosa semejante. Pero de aquel modo se dirá dos veces lo mismo, que la visión es de lo que es.<sup>19</sup>

Como bien se sabe, σημαίνω, en el contexto en el cual lo utiliza Aristóteles, y que es el sentido que rescata Brentano, significa apuntar, señalar o indicar algo; se traduce, pues, por referir, de manera que el contenido psíquico al que apunta el austriaco es “intencional”, se refiere a algo más, presumiblemente un objeto. De ahí se entiende que diga: “No hay audición sin algo oído, ni creencia sin algo creído, ni esperanza sin algo esperado, ni aspiración sin algo a que se aspira, ni regocijo sin algo de que nos regocijamos, y así sucesivamente”.<sup>20</sup> Este “algo” a lo cual se refiere Brentano es, en consecuencia, un objeto, en el más amplio sentido del término.

Ahora bien, las referencias intencionales que Brentano llama psíquicas son de diversos géneros, de acuerdo con las referencias apuntadas, o sea, en relación con las cosas indicadas, a los objetos indicados, en

18 Aristóteles, *De Anima*, III, 8, 432a 3.

19 Ídem, *Metafísica*, V, 15, 1021a 31.

20 Franz Brentano, ob. cit., p. 27.

síntesis. De acuerdo con él, y siguiendo a Descartes, la primera clase de representaciones (*Vorstellungen*) corresponde a las “ideas”, tanto las representaciones intuitivas concretas (las que provienen de los sentidos), como los conceptos más alejados de la intuición sensible. La segunda clase son los juicios (*Urteile*), cuya característica consiste en admitir o rechazar un objeto. Así, al nombrar a Dios, se expresa la representación de Dios, pero no es lo mismo que decir “existe un Dios”, pues esta segunda representación expresa su creencia en Él.<sup>21</sup>

La tercera clase son las llamadas “emociones”, desde la atracción o repulsión, hasta la alegría y la tristeza, como “los más complicados fenómenos de la elección de fin y de medios”.<sup>22</sup> Asegura que esto es lo que Aristóteles designa bajo el término ὁρεξις y Descartes bajo *voluntates sive affectus*. Ciertamente, el fenómeno fundamental, el fenómeno intencional en este caso, se refiere al amor o el odio hacia el objeto, un agrado o desagrado hacia éste (términos estos últimos más primordiales para el austriaco, aunque nosotros nos inclinamos por la primera dicotomía, siguiendo a Rosmini),<sup>23</sup> mientras que en el caso del juicio, la referencia intencional es el admitir o el rechazar. De ahí que diga Brentano que el *placet* es la expresión verbal del decreto decisivo de la voluntad. No por otra razón, nos parece, Miguel García-Baró ha llegado a decir, en torno a la concepción radical de la ética, que “si se debe hacer algo es porque se ama correctamente algo, respecto de lo cual es necesario obrar en una forma precisa, dadas las circunstancias de las que se tiene conocimiento”.<sup>24</sup>

Hay algo que enseguida apunta Brentano y que nos parece de lo más fundamental:

---

21 Cf. *ibid.*, pp. 28-29.

22 *Ibid.*, p. 29. La tesis de que los afectos son intencionales se ha vuelto moneda de cambio en la fenomenología; cf. Michel Henry, *Fenomenología material*, p. 53.

23 Así define Rosmini al amor: “Amore: Prima passione razionale e causa di tutte le altre. Questa passione consiste in un primo movimento dell’animo verso ciò che, in qualunque maniera, s’apprende come bene affine di ottenere il possesso”, Antonio Rosmini y Niccòlo Tommaseo, *Carteggio edito e inédito*, p. 422.

24 Miguel García-Baró, *Elementos de antropología filosófica*, ob. cit., p. 140.

Si comparamos unos con otros los fenómenos de las tres clases, encontramos que las dos últimas clases ofrecen una analogía que falta en la primera. Tenemos una oposición en la referencia intencional del juicio: la oposición entre admitir y rechazar. Encontramos, igualmente, una oposición semejante en la actividad emotiva: amar y odiar, agrado o desagrado. Pero en la actividad de la representación no hay nada de esto. Puedo, sin duda, representarme cosas opuestas, como blanco y negro; pero no puedo representarme una misma cosa, el negro, por ejemplo, de dos modos opuestos. En cambio, puedo muy bien juzgar de modo opuesto, según que crea en la cosa o la niegue, y puedo adoptar opuestas actitudes emotivas, según que la cosa me agrade o me desagrada.<sup>25</sup>

Esta tesis de Brentano tiene un peso de importancia radical, debido a que si es posible la oposición en el juicio así como en la apetencia, entonces, como demuestra el principio de tercero excluido, nos parece, uno de los dos juicios y uno de los dos actos afectivos será justo y su contrario injusto. De ahí que el austriaco equipare un juicio verdadero a efectuar un juicio justo. Así, “decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia, que consiste en amarlo, es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra”.<sup>26</sup> Pero en el caso de las representaciones referidas a “ideas”, esta oposición no se da propiamente. Como explica Palacios, “las meras representaciones no admiten propiamente corrección o incorrección alguna, no pueden ser verdaderas o falsas”.<sup>27</sup> Por ello, y como afirma el rosminianismo, han de tomarse las ideas precisamente como los tipos o modos a los cuales ajustar tanto el juicio como la apetencia subsiguientes, puesto que la idea hace conocer, a quien la posee,

---

25 Franz Brentano, ob. cit., p. 30.

26 *Ibíd.*, p. 31.

27 Juan Miguel Palacios, “Brentano en las inmediaciones del valor”, *Bondad moral e inteligencia ética*, p. 37.

alguna determinación del modo del ser general. En este sentido, las ideas son el origen de las otras dos representaciones, según el modo de hablar de Brentano.<sup>28</sup>

Hagamos, en este momento, algunas puntualizaciones en torno al juicio. En primer lugar, es preciso distinguir entre el juicio que puede ser opuesto, o sea, puede formularse en oposición, y el afecto que se sigue del juicio. Suele confundirse el juicio con el afecto, ya que ha llegado a asegurarse que el afecto precede al juicio,<sup>29</sup> mientras que en ética es menester distinguir entre uno y otro, pues de lo contrario la puerta al emotivismo (y en cierto modo también al irracionalismo) queda abierta de par en par. Esta distinción, aunque marcada en Brentano, no siempre adquiere toda la nitidez requerida, porque puede darse el caso de que un amor proporcionado al objeto sea justo sin que dependa de un juicio previo; pero, en tal caso, no sería propiamente libre y moral, a menos que se entienda por ello la adhesión simple e inmediata de la voluntad al objeto en proporción justa con este último, o bien en el sentido de la libertad cooperadora a la usanza de Von Hildebrand.<sup>30</sup> Sería, a nuestro parecer, un tipo de acto moral directo o inmediato, y no un acto moral reflejo o mediato, que es más propiamente moral por ser libre.

Por otra parte, y en segundo lugar, nos parece que hay un estrecho acercamiento entre Rosmini y Brentano en torno a la caracterización del bien, pues el bien es lo que se apetece, primero, y el bien moral es el amor con el cual la voluntad se adhiere a lo conocido reconociéndolo en sí mismo, de manera que el objeto es reconocido por la voluntad mediante el acto de amor con el cual se adhiere a él.<sup>31</sup> Sucede que el austriaco

28 Cf. Antonio Rosmini, *Del principio supremo della metodica...*, n. 214.

29 Cf. Jordi Vallverdú, *Una ética de las emociones*.

30 La exponemos en: Jacob Buganza, *Rosmini y Von Hildebrand*, ob. cit., pp. 294 ss.

31 ¿No será acaso esto a lo que refiere García-Baró cuando escribe: "En un momento preciso de la existencia, el sujeto que actúa puede reconocer con evidencia que no sólo él, sino nadie en absoluto, debe, por ejemplo, optar por tal o cual posibilidad"? En efecto, ¿no será que el reconocimiento, traído explícitamente por este autor español, sea el fundamento de la ética, de suerte que la evidencia exija que lo cono-

distingue, como lo hace la tradición, entre el bien primario y el bien secundario, correspondiéndole al primero lo que “agrada” por sí mismo, y al segundo lo que “agrada” por otra cosa. Empero, a la ética importa primordialmente el bien que Brentano llama primario, y que nos parece es el *bonum honestum*; los otros bienes, los bienes secundarios, importan a la ética en su relación con el bien primario. Y esto porque el bien primario u honesto es el que hace justamente buena a la voluntad, de manera que el hombre se cualifica a sí mismo en cuanto cualifica a su voluntad; en consecuencia, al llevar a cabo actos moralmente buenos, la voluntad se cualifica como buena y, por tanto, el hombre en su totalidad se llama “bueno”.<sup>32</sup> En efecto, parece ser ésta la misma idea de Brentano, para quien “Lo bueno en sí mismo es lo bueno en sentido estricto. Sólo este bueno puede ser paragonado con el verdadero, porque todo lo que es verdadero es verdadero en sí, aunque sea conocido inmediatamente”.<sup>33</sup>

También nos parece certera la tesis del austriaco de acuerdo con la cual el amor no siempre demuestra que lo amado sea digno de amor.<sup>34</sup> Sigue la tesis clásica compilada en la frase *scio meliora proboque, deteriora sequor*. Puede haber amor, o adhesión de la voluntad, como hemos dicho, pero no quiere decir que el amor sea prueba de que lo amado sea digno de ser amado como se le ama. Lo mismo sucede con la verdad: admitir algo no significa que sea necesariamente verdadero. Pero, entonces, ¿cómo saber que algo es bueno, esto es, digno de ser amado? Para resolver este asunto, nos parece que Brentano nuevamente acierta, pues se sitúa en el juicio. En efecto, en el juicio puede darse lo verdadero y lo falso gnoseológicamente hablando; sin embargo, hay juicios evidentes que, decimos, no obstante formales, son siempre verdaderos y ciertos, como sucede en el caso que también Brentano esgrime, a saber, el principio de contradicción, o bien las percepciones internas

---

cido sea reconocido por ser tal? La cita está tomada de: Miguel García-Baró, *Elementos de antropología filosófica*, ob. cit., p. 140.

32 Cf. Jacob Buganza, *Sobre la virtud moral*, ob. cit.

33 Franz Brentano, ob. cit., p. 31.

34 Cf. Juan Miguel Palacios, ob. cit., pp. 39-40.



(estoy seguro de que percibo letras en este momento, por ejemplo). De ahí que distinga entre juicios evidentes y juicios ciegos, siendo en estos últimos difícil, si no imposible, dar argumentos para sostener, por ejemplo, una creencia. No nos detendremos en los finos análisis que hace Brentano sobre la pertinencia de la distinción, así como en su defensa de los juicios evidentes. Lo que él extrae de esto, para su caso, es que hay una actividad superior y otra inferior en la esfera del sentimiento, del agrado y el desagrado. En consecuencia, los agrados y desagrados a veces son ciegos, instintivos o habituales (el avaro que acumula dinero); y otras veces el agrado y el desagrado tienen una función superior, o dependen, más bien, de una función superior. Y esta última función es la que muchos no han visto, como sucede con Hume. En síntesis, y resumiendo un importante apunte del austriaco, puede decirse que una cosa es lo que “agrada”, y otra lo que “justamente agrada”. Esto es lo que muchos sistemas filosóficos, en especial los subjetivistas, no llegan a ver, en la opinión de Brentano, que también sería la de Rosmini.

En este mismo sentido del *scio meliora*, pero avanzando en la exposición, desde Aristóteles al menos se distingue entre apetito inferior y superior. Por eso Brentano con frecuencia hace referencia al *De Anima* para rescatar la tesis peripatética, aunque pueda tener otras consecuencias indeseables. Sobre esta distinción, digamos algo a partir de las consideraciones de Rosmini. Efectivamente, el roveretano, en su “La società ed il suo fine”, al discutir las diferencias entre el apetito sensitivo y el intelectual, relacionado este último con el *volere*, asegura al final que

*La parte sensitiva adunque e animale dell'uomo vien naturalmente giudicata dalla parte intelletiva: sicché quanto al senso è bene, sottomesso a quel giudizio, viene talora dichiarato male, e quanto al senso è male, vien giudicato bene: e in egual modo l'appetito superiore, che procede da quel*

*giudizio contraddice spesso all'appetito inferiore che scaturisce dal senso, e o si spinge verso cose al senso moleste, o si ritrae da cose al senso grate.*<sup>35</sup>

Esta doctrina, muy difundida en la filosofía cristiana, resulta del todo evidente y, en castellano, hablando con rigor filosófico, se distingue entre el “deseo” y la “querencia”. Sucede a menudo, como dice Rosmini, que lo que se quiere es distinto al deseo, y muchas veces más se va en contra de este último merced al juicio práctico de la inteligencia. Brentano se detiene en amplias notas sobre este asunto. Pero de ellas retomemos sólo lo siguiente, pues es lo que principalmente nos interesa:

Para que un acto de la actividad sentimental pueda en sí mismo llamarse bueno, hace falta: 1º que sea justo; 2º que sea un acto de agrado, no de desagrado. Si falta una u otra condición, ya es en cierto sentido malo en sí mismo. La alegría en el mal ajeno es mala por el primer motivo; el dolor al contemplar la injusticia es malo por el segundo motivo.<sup>36</sup>

De acuerdo con el austriaco, del amor caracterizado como justo se origina en nosotros el conocimiento de que algo es verdaderamente bueno; cuando no lo logramos apreciar, no es porque falle algo, diríamos, en el objeto, sino nuestro propio criterio.<sup>37</sup> Ahora bien, lo que ha de ser más amado, en la ética de Brentano, así como en la ética fenomenológica subsiguiente, es lo preferido, lo que debe preferirse objetivamente hablando. Lo que debe preferirse es lo que mayor grado de bondad posee

---

35 Antonio Rosmini, “La società ed il suo fine”, l. IV, cap. II, p. 338. “La parte sensitiva y animal del hombre viene naturalmente juzgada por la parte inelectiva. Así que, aunque para el sentido sea bueno, sometido a aquel juicio, pueda a veces declararse malo, y lo que es malo para el sentido, viene a veces juzgado como bueno. De igual modo el apetito superior, que procede de aquel juicio, contradice muchas veces al apetito inferior que brota del sentido, y o bien se dirige hacia cosas molestas para el sentido, o se retrae de las cosas que le son gratas al sentido.”

36 Franz Brentano, ob. cit., nota 33.

37 Cf. ibíd., p. 37. No deja de ser discutible nuestra interpretación; cf. Juan Miguel Palacios, ob. cit., p. 41.

objetivamente: así, lo mejor sería lo que posee más bondad en relación con algo que tiene menor bondad objetiva. Puede entenderse, entonces, que el austriaco diga: lo mejor “no quiere decir otra cosa que lo preferible a otro bien; esto es: lo que con preferencia justa es preferido a otra cosa buena por sí misma”.<sup>38</sup>

Y de esta manera surge la pregunta, con un buen proceder filosófico, ¿qué es lo en sí mismo preferible? Para poder hallarlo se requiere, nos parece, un *criterium*, que también Brentano se detiene a buscar. Así, por ejemplo, la intensidad del placer puede considerarse un criterio, mas no hay forma de medir entre uno y otro en cuanto placeres, pues “un placer más intenso” no se compone de “cuatro placeres menos intensos”, como diría el hedonismo. Más bien Brentano se inclina por otro criterio, que podríamos explicar en estos términos: “Fomentar el bien, según sea posible, en ese amplio conjunto, tal es evidentemente el fin justo de la vida, al cual ha de ordenarse toda acción”.<sup>39</sup> Da la impresión de que en esto consistiría su principio supremo, y por ello en una nota recurre a las palabras de Horacio que dicen *nunc in Aristippi furtim praecepta relabor et mihi res, non me rebus, subjungere conor*. De la misma manera que la voluntad, aunque ciertamente débil, no por ello debe dejar de exigírsele que ame lo bueno que conoce y prefiera lo mejor que conoce, de suerte que no posponga en nada el bien práctico supremo: “Seguiría siendo evidente e invariablemente verdadera y única regla justa la que dice que en eso y en todo debe preferirse lo mejor a lo menos bueno”.<sup>40</sup>

No llega Brentano, entonces, al *criterium* supremo sino a través del bien. En Rosmini, en cambio, encontramos que el criterio está en la intensidad de ser que posee un ente, pues si el bien y el ser son lo mismo sólo que bajo perspectivas distintas, conociendo la intensidad de ser que un ente posee y relacionándolo con la intensidad que posee otro ente

---

38 Cf. *ibíd.*, p. 40.

39 Cf. *ibíd.*, p. 46.

40 Cf. *ibíd.*, nota 42.

más, el criterio de comparación radicaré en el ser que en sí mismos poseen. Tal vez es lo que Brentano pretende indicar con su referencia al “bien”, pues se convierte éste con el “ser”. Empero, en el rosminianismo aparece con mayor claridad, pues se indica que hay que amar a los entes por su ser, por su entidad misma, y de ello se conoce la bondad que poseen.<sup>41</sup>

## 5. ALGUNAS OTRAS OBSERVACIONES DERIVADAS DE LO PRECEDENTE

Con lo anterior, reflexionemos nuevamente sobre los “mandamientos positivos” de la razón, los cuales constituyen la sanción natural de las leyes morales que mencionábamos al inicio:

Aquí tenemos, por decirlo así, un código positivo de la moralidad, que viene a completar el código positivo de las leyes. También esta moral positiva puede contener disposiciones justas y equivocadas. Para ser verdaderamente obligatoria, ha de concordar con las leyes que, como ya hemos visto, son reconocidas por la razón como deberes de amor para con el bien práctico supremo.<sup>42</sup>

El austriaco estima que la sanción de lo justo y moral se encuentra en esto: en que la razón reconozca las leyes que mandan los deberes de amor en virtud del “bien práctico supremo”, que entendemos como el objeto que ha de amarse más, el objeto que ha de preferirse y nunca postergarse (tesis que ha tenido diversos reparos en la ética fenomenológica, por ejemplo, en la de Von Hildebrand).

Pero nos parece que Brentano no acierta del todo en su exposición, y no así en su propósito, ya que daría la impresión de que la san-

---

41 Cf. Markus Krienke, “Ama gli esseri tutti...”, art. cit.

42 Franz Brentano, ob. cit., p. 49.

ción constituiría el criterio de la moralidad y, por tanto, la *essentia obligationis*. Pero no nos dice qué facultad es la encargada de efectuar la sanción, sino que deja abierta la cuestión; no queda, pues, zanjada, sino del todo indeterminada. Pudiera ser la conciencia moral la encargada de efectuar la sanción natural que pide Brentano, pero si es así, hay que responder que la conciencia moral no es la fuente de la obligación moral, porque a pesar de no ser conscientes del bien y el mal en un caso concreto, no por ello el bien y el mal dejan de ser. Por ende, confundiría Brentano a la conciencia moral con el juicio primario donde tiene su origen la moralidad. Así, y retomando los propios ejemplos del austriaco, amar al prójimo es aceptable ética y jurídicamente; o la traición y el asesinato son condenables ética y jurídicamente no porque haya conciencia moral de ello, sino por el trato justo o injusto que se tiene hacia los objetos.

Por lo mismo, vemos con toda claridad que le falta a Brentano la regla remota de la moralidad, que es la idea de ser, y que se erige como *criterium* para distinguir entre las bondades que poseen los objetos. Es gracias a la idea de ser, que abarca a todas las entidades, a los géneros y a las especies de entidad, que puede apreciarse la preferencia o postergación de los entes y, por tanto, de sus bondades. Sólo así es posible percibir cuál es el objeto más valioso y cuál debe preferirse y cuál postergarse de manera natural. Sólo entendida la luz de la razón, que también Brentano rescata, como la idea de ser que ilumina a la inteligencia, y que equivale a una suerte de “rayo luminoso”, es que se explica el “amor justo naturalmente”.<sup>43</sup>

Además, a nuestro parecer, falta a Brentano subrayar la importancia de la voluntad como la potencia capaz de modificar el amor proporcional o justo hacia el objeto. Efectivamente, merced a que la voluntad es capaz de determinarse es que posee la fuerza para modificar la estimación que hace de las cosas que conoce, y puede incluso agregar o

---

43 Cf. los capítulos II y III de nuestra *Nomología y eudemonología*, ob. cit.

quitar, o simplemente pasar de largo, sobre lo que el objeto posee. La voluntad es la potencia capaz de deformar el ser de las cosas, subjetivamente consideradas, para apetercerlas por aquello que no son en sentido estricto, o bien para hacerlo de manera desproporcionada y, por consiguiente, injusta, pues la desproporción debida es ya una cierta injusticia. Ante las cosas conocidas, que son motivo para la apetencia racional, es precisa cierta “imparcialidad”, aun como si se tratara de un tercero en disputa, como retoma Ricœur a partir de Rawls.<sup>44</sup> Al juzgar a un ente en vistas a apetercerlo, es preciso, pues, ser imparciales, para que el juicio sea precisamente justo.

De esta manera es como entendemos la popular frase “ir a las cosas mismas”, que será la máxima fenomenológica de Husserl que también retoma la tradición; como se desprende de lo señalado por Antonio Ziri6n, tal consigna tiene una suerte de car6cter 6tico.<sup>45</sup> Y es que, si se hace caso a tal m6xima, en la filosofa moral rosminiana se propone algo an6logo o muy parecido: el principio de la moral consiste en ir a las cosas mismas pero, agregamos, reconoci6ndolas en su orden, o sea, reconoci6ndolas por lo que son, con el criterio de la idea de ser. Asa se sustenta una moralidad que se ajusta a las cosas mismas, y no pretende ajustar a 6stas a la propia conveniencia (que es lo que se seguiria de aceptar el giro copernicano de la gnoseologfa kantiana y que 6l mismo advierte como peligroso), que es lo que se llama egoismo. Ahora bien, si la m6xima de ir a las cosas mismas se complementa con la tesis gnoseol6gica que dice que no se debe creer nada hasta que no se haya comprobado en la evidencia originaria hasta el final y en persona,<sup>46</sup> entonces habria que a6adir que esta evidencia tiene su sede en la idealidad, en el ser ideal, como propone el rosminianismo.

---

44 Cf. Paul Ric6ur, *Lo justo*, pp. 23-24.

45 Antonio Ziri6n, *Actualidad de Husserl*, pp. 112 ss.

46 Miguel Garcfa-Bar6, *Vida y mundo: la pr6ctica de la fenomenologfa*, p. 94.

## 6. APUNTE FINAL

Buena parte de la ética fenomenológica toma sus principios de Brentano, especialmente de *El origen del conocimiento moral*, ya que, entre otras cosas, se destaca ahí la intencionalidad de los actos afectivos, como hemos estudiado aquí. Vemos muchas confluencias entre las éticas de Brentano y Rosmini, y nos parece que en este último muchas de las ideas del primero se hallan más desarrolladas y finamente enarboladas. Sobre todo encontramos coincidencias en el tema de la “intencionalidad”. En efecto, a pesar de que la intencionalidad o  $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\omega$  de Aristóteles está presente en la postura de Brentano, no se aprecia, al menos en *El origen del conocimiento moral*, por qué razón el intelecto es forma de todas las formas, de manera que puede referirse a cualquier otra forma. ¿Qué posee el intelecto, y en general la vida psíquica, como la denomina el austriaco, que hace que la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , o mejor el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , sea en cierta medida todas las cosas, todas las formas? No encontramos una explicación satisfactoria para este problema en la filosofía de Brentano, pero sí la hallamos en la filosofía de Rosmini. Para este último, la inteligencia (el entendimiento y la voluntad, el conocimiento y el apetito intelectuales) está informada a su vez por la idea de ser. Y debido a que el ser ideal es en su posibilidad todas las cosas, logra entenderse por qué puede ser todas las formas aprehendidas y apetecidas. La inteligencia, al conformarse justamente por la idea de ser, es en cierta medida “todas las cosas”, como diría Aristóteles.<sup>47</sup> Mas a esto ya no llega Brentano, en nuestra opinión.

Finalmente, cabría decir algo más a propósito de un reciente artículo de Ingrid Vendrell. En su excelente trabajo, esta autora llega a afirmar que

emociones, apetitos, voliciones se basan en y precisan de bases de carácter intelectual como representaciones y juicios para tener lugar.

---

47 Cf. Jacob Buganza, *Nomología y eudemonología*, cap. II.

Cualquier cambio en las bases intelectuales produciría un cambio en los fenómenos afectivos basados en ellas. Así, por ejemplo, si mi ira se basa en el juicio de haber sido injuriada, una vez cambie mi juicio acaso al darme cuenta de que la injuria no era intencionada, mi emoción va a modificarse.<sup>48</sup>

Y más adelante asienta

La tesis de que las emociones se basan en y dependen de actos cognitivos [muy en boga hoy en día] no es una tesis nueva en la historia de la filosofía. La podemos encontrar en los estoicos, en Descartes, en Spinoza y en Hume. Lo que es nuevo de la teoría de Brentano es que él fue el primero en formularla con tanta claridad al convertirla en un rasgo esencial de las emociones e integrarla en el marco de una nueva teoría de la psique especialmente en un momento dominado por teorías del sentir.<sup>49</sup>

En efecto, es mérito de Brentano el haber hecho de la emoción un ámbito “intencional”, en un contexto en el cual teorías como la de Wundt y James dominaban el panorama filosófico, y que Vendrell muy convenientemente denomina “teorías del sentir”, es decir, teorías según las cuales las emociones son meras reacciones de orden físico y no, como decimos hoy merced a la fenomenología, estados afectivos. En lo que estamos en desacuerdo con Vendrell es en la afirmación final del texto transcrito (se trata, ciertamente, de un desacuerdo más bien de carácter histórico y no doctrinal): no es verdad que Brentano haya sido el primero en formular con tanta claridad que las emociones, vistas especialmente desde una perspectiva moral, dependen de juicios intelectuales, aunque sería más exacto decir que de “juicios prácticos”. Hemos visto que ha sido más bien Rosmini el primero en formular, con

---

48 Íngrid Vendrell, “La ética de las emociones de Francisco Brentano”, *Anuario filosófico*, p. 158.

49 *Ibidem*.



toda diafanidad, esta tesis, que poco se le ha reconocido en la historia de la filosofía. Lo importante, al final de cuentas, es que tal tesis filosófica se enfrente al reduccionismo materialista que en tiempos de Brentano se identificaba con las teorías del sentir, pero que hoy continúa, por ejemplo, con el fisicalismo.



## VIII. RELECTURA ROSMINIANA DE LA AXIOLOGÍA PURA DE MAX SCHELER<sup>1</sup>

### 1. INTRODUCCIÓN

LA PREGUNTA POR LA FINALIDAD DE UNA COSA resulta ser, en casi todas las ocasiones, la más importante desde el punto de vista extrínseco. Esto no quiere decir que la formalidad o la materialidad no sean importantes en el constitutivo de una entidad. Lo son, pero desde un punto de vista intrínseco. En efecto, hablando de modo extrínseco, el porqué de una cosa, que es a lo que apunta la finalidad, ayuda a comprender lo intrínseco. Esta idea se aprecia también en las obras filosóficas y *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus* de Max Scheler, traducido en castellano simple y llano como *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, no es la excepción.<sup>2</sup>

Por lo anterior, hay que preguntarse cuál es la finalidad de esta obra de Scheler. En este caso, el filósofo alemán hace explícita su intención en el “Prólogo” a la primera edición alemana, donde asienta que el objetivo capital de su obra es “La fundamentación (*Grundlegung*) estrictamente científica (*streng wissenschaftlichen*) y positiva de la *Ética* filosófica, por lo que hace a todos sus problemas básicos y esenciales objeto de discusión”.<sup>3</sup>

- 
- 1 Este apartado tiene la intención de trabajar algunos aspectos en los cuales se entrecruzan las éticas de Max Scheler y Antonio Rosmini, principalmente, teniendo como fondo una postura tomista. El principal tema a tratar corresponde al valor (*Wert*) en Scheler; pretendemos mediar entre la postura del fenomenólogo alemán y la del filósofo roveretano. Lo hacemos a partir de confluencias y desemejanzas entre uno y otro, pero siempre con la firme intención de complementar ambas posturas, pues las dos poseen riquezas teóricas de gran alcance para la discusión contemporánea.
  - 2 Max Scheler, *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*. La traducción que seguimos es: Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*.
  - 3 Ídem, *Ética...*, p. 23.

Pretensión elevada, ciertamente, la que anima la obra de Scheler. Por su parte, en el “Prólogo” a la segunda edición alemana, asienta Scheler que lo que anima su obra es un espíritu objetivista y un absolutismo éticos rigurosos, al que él llama “intuitismo emocional” (*emotionaler Intuitivismus*) o “apriorismo material” (*materialiter Apriorismus*), los cuales se subordinan a los valores *personales*, por lo que él mismo considera a su obra un ensayo de *personalismo* (*Personalismus*).

Piensa que el relativismo y el subjetivismo éticos van de salida (escribe esto en 1921); piensa que el *desordre du coeur* va dando paso a un *ordre y logique du coeur*: “La juventud alemana, en especial, parece hallarse tan cansada del relativismo (*Relativismus*) inconsistente como del formalismo vacío y estéril de Kant”.<sup>4</sup> Así, la filosofía axiológica de Scheler pretende superar a Kant, pretende partir de Kant pero para ir más allá de él. Esta empresa intelectual busca esquivar el relativismo, como él mismo dice, y los peligros morales de un subjetivismo arbitrario de apreciaciones; no podría haber ninguna moral obligatoria si no hubiese valores universalmente válidos y toda decisión estuviese supe-  
ditada al capricho individual, como comenta Alfred Stern.<sup>5</sup>

Ahora bien, la referencia ya mencionada al *ordre du coeur* lleva irremediamente a Pascal, y antes de él a San Agustín.<sup>6</sup> En un comentario lúcido, aunque breve, contenido en sus “Estudios pascalianos”, el filósofo mexicano Antonio Gómez Robledo escribe, siguiendo a Romano Guardini, que “La axiología de Max Scheler [es] heredera, sin lugar a dudas, de la filosofía pascaliana del corazón”.<sup>7</sup> Citemos también el texto de Guardini que trae a colación Gómez Robledo:

---

4 Ibid., p. 30.

5 Alfred Stern, *Filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania*, p. 39.

6 “Pertenece a Pascal el mérito de haber otorgado a los actos emocionales un estatuto ontológico propio y considerar que los sentimientos constituyen un rasgo fundamental del hombre”, Jesús Adrián Escudero, “Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”, *Thémata. Revista de filosofía*, p. 266.

7 Antonio Gómez Robledo, “Estudios pascalianos”, *Obras*, p. 418. Resulta interesante el uso que se hace del concepto de corazón al hacer de él algo “recto” o “desviado”

El corazón es el principio de los actos que experimentan y se apropian los valores. Son fenómenos de orden espiritual, percepciones que fundan un conocimiento. Lo que lleva a cabo el *esprit de finesse* no es una intuición irracional, antes por el contrario hay una *logique du coeur* que guarda relación con aquél [...] Dicho de otro modo, el “corazón” no es un modo irracional de sentir, sino una experiencia espiritual que fundamenta un conocimiento en el sentido más riguroso del término, o sea, la lógica del corazón.<sup>8</sup>

Este breve comentario encierra muchos puntos interesantes que podrán irse aclarando a lo largo de este trabajo. Parece que la mejor manera de iniciar esta relectura rosminiano-tomista de algunas partes de la obra *Der Formalismus...* de Scheler es partiendo del concepto de valor, el cual anima la totalidad de la obra que, en su “Segunda parte”, se enfoca al personalismo como fuente de los valores y que nosotros no trataremos de manera explícita por el momento.

## 2. INTUICIÓN Y VALOR

El tema central de la ética scheleriana son los valores (*Werte*), pues a partir de ellos es que se puede fundamentar una ética material científica en el sentido de ser una ética objetiva y *a priori*. Al afirmar que busca cimentar su sistema en algo material, revela que busca fundamentar la ética en algo objetivo. Esta cimentación se vuelve clara precisamente ante la pregunta, formulada explícitamente por Scheler, de si los valores son dados (*gegeben*) o con anterioridad o con posterioridad, a lo cual

---

tal como se aprecia en *El rey Ricardo II* de Shakespeare cuando el demandante dice “No gozaría de privilegio alguno [de ustedes] ni haría doblegar en nada la inflexible firmeza de mi recto corazón”. La cita en: I, 1 (traducción de Luis Astrana para la editorial Austral).

8 Romano Guardini, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, pp. 25-26, citado por: Antonio Gómez Robledo, ob. cit., p. 419.

responde que se dan con anterioridad.<sup>9</sup> Esta es la razón por la que Mikel Santamaría, que ha dedicado varios estudios a la filosofía scheleriana, escriba que los valores “Sólo son reales en los bienes, pero su objetividad y validez no dependen de ese momento de realidad, sino que se sitúan en un plano ideal anterior”.<sup>10</sup>

La teoría de Scheler, aunque a simple vista parezca difícil de sostener, no es errónea, aunque, desde una perspectiva rosminiano-tomista sería preferible fundamentar que los valores se dan *a priori* o con anterioridad respecto a nuestra experiencia personal o individual del mundo de los bienes, mas se dan con posterioridad una vez que el entendimiento ha captado el ser del ente y, con ello, comprende su bondad (*Wert* o valor, en terminología scheleriana),<sup>11</sup> pues al conocer el ser de algo el entendimiento capta la bondad que le corresponde. Tal es la teoría ética que se halla en Rosmini. El roveretano asienta, en sus *Principi della scienza morale*, lo siguiente:

*Se dunque l'essere e il bene sono una medesima cosa, se ciascuna natura in tanto è buona, in quanto ella è, in tanto è mala, in quanto le manca qualche parte dell'essere che le conviene, se l'essere di ogni natura ha in sè un ordine intrinseco, che determina la necessità di certe parti, di certe qualità, le quali diventano appunto per questo i beni, le perfezioni di quella natura, come l'analisi fatta di ciò che intendono gli uomini colla parola bene dimostra: ne viene facilmente questa conseguenza, che io conoscerò il bene, il pregio, il grado di perfezione di qualunque natura, quando conoscerò il suo essere, quando saprò quanti gradi ella abbia di quella esistenza che le spetta, cioè quando mi sarà noto l'ordine che ha da sè l'essere di quella natura, e che è espresso nella sua essenza, e quindi è sempre com-*

9 Cf. Max Scheler, *Ética...*, p. 35.

10 Mikel Santamaría, “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, *Modelos antropológicos del siglo XX*, p. 16.

11 Todavía no introducimos la distinción entre bien y valor en Scheler, pero adelantemos que el primer término se aplica a los entes y el segundo a lo que viene dado a través de la intuición fenomenológica.

*preso nell'idea della medesima, tanto più espressamente compreso, quanto l'idea è più perfetta, e quando insieme mi sarà noto quanto quest'ordine dell'essere sia realizzato e sviluppato, sia pieno, o pure sia manchevole, mozzo, impedito nel suo compimento. La cognizione adunque dell'essere, del modo, dell'ordine dell'essere di una cosa è altresì la cognizione della bontà di esso; sicchè con una sola nozione, quella dell'essere, io misuro e rilevo ad un tempo, e i gradi di reale esistenza che s'ha la cosa, e i gradi di perfezione della medesima.*

*E veramente, se l'essere e il bene è il medesimo; la cognizione dell'essere debb'essere insieme la cognizione del bene, non avendo io che da considerare l'essere nel suo intrinseco ordine, perch'egli diventi e acquisti il nome di bene.<sup>12</sup>*

En efecto, una vez que el entendimiento capta el ser de una cosa, entonces también puede captar su bondad, su orden intrínseco e independiente del entendimiento. En este sentido, es cierto que la bondad es independiente del sujeto y, por lo tanto, es algo *a priori* o que viene dado con anterioridad. Lo que queda, a la inteligencia, es reconocer, volunta-

12 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, II, a. 3, n. 45. Nuestra traducción: "Si el ser y el bien son la misma cosa; si alguna naturaleza es buena en la medida en que es, y mala en la medida en que le falta una parte al ser que le pertenece; si el ser de cada naturaleza tiene un orden intrínseco que determina la necesidad de ciertas partes, de ciertas cualidades, las cuales se vuelven bienes para ésta, es decir, las perfecciones de tal naturaleza, como se demuestra con el análisis realizado sobre lo que entienden los hombres con la palabra *bien*; [entonces] se sigue fácilmente esta consecuencia. Yo conoceré el bien, el valor, el grado de perfección de cualquier naturaleza, cuando conozca su ser, cuando sepa cuántos grados tiene de la existencia que le corresponde. Es decir, cuando conozca el orden que posee el ser de aquella naturaleza y que se expresa en su esencia, la cual se entiende en la idea de ella misma. La comprendo mejor en cuanto que la idea es más perfecta. Al mismo tiempo, me será evidente cuánto de este orden del ser está realizado, desarrollado y completado, o justamente cuánto le falta, qué impide su cumplimiento. Por tanto, el conocimiento del ser, del modo, del orden del ser de una cosa, es lo mismo que conocer su bondad. Así, con una sola noción, que es la del ser, yo mensuro y conozco al mismo tiempo los grados de existencia real que tiene la cosa y los grados de perfección de la misma.

"Y, en verdad, si el ser y el bien son lo mismo, el conocimiento del ser debe ser al mismo tiempo conocimiento del bien, porque el ser sólo tiene que ser considerado en su orden intrínseco para ser llamado bueno".

riamente, el orden que tienen las cosas, orden que conlleva a las bondades. Este orden, a nuestro juicio, es *a priori* respecto a la experiencia del individuo concreto, particular y contingente. Mas el orden sí requiere, por otro lado, al entendimiento que lo capta, vislumbra, conoce y, libremente, reconoce. Para explicarlo mejor, puede decirse que la esencia de la cosa no requiere del entendimiento para existir concretizada en algo; la esencia abstracta, en cambio, sí.<sup>13</sup> Igualmente, las relaciones entre las esencias, que dan lugar a la jerarquía entre ellas (también objeto de estudio de la axiología pura), no requieren, ontológicamente, que un entendimiento las capte para que existan. La bondad ontológica de una cosa no requiere, en consecuencia, del entendimiento para adquirir su grado de bondad. Lo mismo sucede con las relaciones ontológicas entre las esencias, que dan lugar precisamente a la jerarquización, la cual trae el sello de la objetividad si es que la esencia de cada cosa se toma en su justa medida. Así, las relaciones abstractas entre las esencias sí requieren a la inteligencia, pero en cuanto ésta conoce y reconoce la esencia, la bondad, el orden y la jerarquía de los entes. Por ello pueden distinguirse dos planos, que a veces parecen entremezclarse en la argumentación de Scheler debido a que busca el fenómeno puro en su manifestación. Por un lado se halla el plano ontológico, compuesto por los innumerables entes, cada uno con su modo y grado de ser y las relaciones que entre ellos guardan. Este plano es, en estricto sentido, independiente de la inteligencia. Por otro lado, la esfera de los valores sí requiere de la inteligencia, que es la que capta las esencias de las cosas, a través de la cual vienen dados los valores y la relación jerárquica entre ellos. En consecuencia, lo que se da en el plano ontológico es *a priori* de la experiencia individual; mas desde el punto de vista de la inteligencia es *a posteriori* la captación de esencias (valores) y sus relaciones (jerarquías).

---

13 Para el concepto de esencia y su relación con la fenomenología y la ontología, cf. María del Carmen Paredes, "Fenomenología y ontología", *Azafea. Revista de Filosofía*, pp. 113-138. De manera especial, consultar las pp. 116-120.



Ahora bien, si Kant es un racionalista, Scheler es un emotivista, pues el valor no se da desprendido de la experiencia vivida, de la experiencia emocional. La esfera emocional del espíritu está presente en la captación de los valores. Esto se explica porque “Los actos afectivos intencionales revelan siempre una correlación con el valor objetivo. Por tanto, gracias a ellos se manifiesta al hombre todo el mundo objetivo de los valores”.<sup>14</sup> La percepción afectiva de los valores se lleva a cabo a través de los actos emocionales-cognoscitivos, cuyo origen es puramente emocional. Tienen su origen en el amor y el odio, que son dos actos en su totalidad opuestos, lo cual se aprecia en la experiencia vivida: el amor y el odio se contraponen. Son el amor y el odio los actos que ponen de manifiesto los contenidos que la razón puede extraer más tarde. En efecto, como sugiere Wojtyła, “El primado de las emociones se expresa en el sistema de Scheler de tal modo que para él el conocimiento emocional del valor precede al conocimiento intelectual de la ‘cosa’: en primer lugar, percibimos afectivamente el valor de un determinado objeto, y sólo en un segundo tiempo penetramos en su estructura concreta”.<sup>15</sup> Pero en los términos en que lo expone Wojtyła, resulta claro que la percepción afectiva implica ya un conocimiento, expresado al menos como “percepción”; al conocer la estructura de una cosa, es decir, al percibirla simplemente, puede causar que se le perciba afectivamente. Parece que es posible separar, al menos lógicamente, entre la percepción y el afecto. La relación que hay entre ambas es de anterioridad-posterioridad, pues es imposible que se tenga afecto por algo que no se ha percibido o que no ha sido *dado* en términos fenomenológicos.

El valor, para Scheler, se da en la intuición fenomenológica, que es la aplicación que hace al caso de la filosofía práctica de la metodología de Husserl. En este punto, como en otros que se aprecian a lo largo del *Der Formalismus...*, Scheler pretende complementar y corregir a Kant,

---

14 Karol Wojtyła, *Max Scheler y la ética cristiana*, p. 15.

15 *Ibid.*, p. 18.

de quien afirma desconoció la “experiencia fenomenológica”.<sup>16</sup> En efecto, sólo la experiencia fenomenológica brinda los valores materiales *a priori* capaces de no ser refutados por la observación y la inducción. Por supuesto que debe aclararse, aún más, qué entiende Scheler por *a priori*, pues se separa decididamente del filósofo de Königsberg. En el capítulo primero de la sección segunda del *Der Formalismus...*, Scheler escribe la siguiente definición:

Designamos como ‘*a priori*’ todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*.<sup>17</sup>

Dos cosas hay que subrayar de la definición precedente. La primera es que lo *a priori* se refiere a ideas y proposiciones independientes del sujeto que las piensa, con lo cual se aprecia con claridad la aplicación de la *εποχή* husserliana. En segundo lugar, lo *a priori* es brindado por una *intuición*, simple y llanamente, pues toda intuición es inmediata; si es mediata, deja de ser intuición.

Ahora bien, lo que es brindado por la intuición es lo que la fenomenología denomina *fenómeno*. La experiencia fenomenológica consiste precisamente en que el fenómeno se da en la intuición. Lo que es intuido y es, por tanto, objeto de la experiencia fenomenológica, es *lo dado*. Así, Scheler es muy cuidadoso al matizar su tesis, pues escribe que “Lo que es intuido como esencia o conexión de tales esencias no puede nunca, por tanto, ser anulado por la observación e inducción, ni nunca podrá ser mejorado o perfeccionado. Mas sí ha de *hallar cumplimiento* en la total esfera de la experiencia extrafenomenológica”.<sup>18</sup> La experiencia feno-

---

16 Max Scheler, *Ética...*, p. 101.

17 *Ibíd.*, p. 103.

18 *Ibíd.*, pp. 104-105.

menológica sólo brinda la cosa misma, pues es una experimentación inmediata (no simbólica); es una experiencia inmanente (no es trascendente); es una experiencia pura y no condicionada en la que aparece, por así decir, lo mentado material. Lo *a priori* no es, como en Kant, algo puro o formal, sino que la intuición brinda algo material. Puede ser formal en un cierto sentido, pero también trae consigo determinaciones de índole material. Es el caso de la proposición  $2 \times 2 = 4$  o de la simbolización  $p \rightarrow q$ ; tanto la proposición como la simbolización pueden llenarse de ciruelas o peras o ambas, etc. Por supuesto que, si se aplica esta teoría al caso ético, se sigue que la ética no es únicamente formal, con lo cual la filosofía scheleriana pretende contrarrestar a la kantiana.

La identificación kantiana de lo *a priori* con lo formal es, de acuerdo con Scheler, craso error. Pero es un error que tiene su origen en la identificación de lo material con lo sensible. A saber, según el fenomenólogo, la sensación depende del *cuerpo actual* del individuo y se refiere a la experiencia exterior. La experiencia fenomenológica no se reduce a la experiencia exterior, sino que implica a la conciencia; por eso se habla de una intuición fenomenológica que no es sensible. En consecuencia, la tarea de la filosofía no es la construcción de los contenidos de la intuición con las sensaciones, sino la *purificación* de esos contenidos. A la fenomenología le importan, pues, los contenidos y no propiamente los depositarios de esos contenidos. Los bienes nos son dados de manera natural y hasta sensible; pero es necesario para la ética alcanzar, mediante intuición, los valores mismos, los valores que muchas veces vienen dados por los bienes sentidos. De esta suerte puede fundamentarse el querer, pues éste requiere de al menos una materia sobre la cual situarse.

El querer se fundamenta en la materia, que en Scheler resultan ser los valores dados por la intuición. La parte emocional del espíritu, dice Scheler, tiene un contenido primigenio *a priori* que le viene dado independientemente del pensar y de la lógica. Es la *logique du coeur*, el *ordre du coeur* al que ya hemos hecho mención, y que Scheler explica como una “legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar, tan absoluta

como la de la Lógica pura, pero irreductibles a las leyes del intelecto”.<sup>19</sup> Este *a priori* de la parte emocional del espíritu se manifiesta en actos como el preferir y el postergar, en el amar y el odiar.<sup>20</sup> Hay un orden o una lógica sobre este asunto; hay un orden y una lógica que exigen la superación de dicotomías tales como “sensible”-“inteligible”. Es un orden que en cierto modo se revela y que puede ser amado; hay que evitar, según Scheler, el prejuicio kantiano de que el universo es caótico y que requiere ser organizado. Más bien, dice Scheler a lo largo del *Der formalismus...*, hay que amar al universo y no organizarlo o dominarlo. Ya hay, en otras palabras, un orden dado que no es accesible por completo a la inteligibilidad, sino que consiste en una experiencia distinta:

Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la “razón”; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos “objetivos” y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los *valores* y su orden jerárquico. El orden y las leyes de esta experiencia hállase determinado con tanta evidencia y precisión como el de la Lógica y la Matemática; es decir, hay conexiones y oposiciones evidentes entre los valores, las posturas valorativas y los actos de preferencia estructurados sobre aquellos, etc., en virtud de las cuales es posible y necesaria una verdadera fundamentación de las decisiones morales y sus leyes.<sup>21</sup>

Lo central consiste en que el orden es *a priori*, no en cuanto esté fundado en las cosas y los bienes, sino en las esencias o los valores. Así, las conexiones o relaciones entre las esencias vienen dadas por las mismas esencias; se intuyen, no se crean. A través de ellas puede aprehenderse el *lóγος* que “informa el universo”. Pero esta esfera, que corresponde al conocimiento moral, es independiente de la esfera de la proposición y

---

19 *Ibíd.*, p. 357.

20 *Cf. ibíd.*, pp. 121 y 123.

21 *Ibíd.*, p. 358.

el juicio, es decir, de la lógica. Sólo cuando se intenta formular lo que ha sido *dado* en la esfera del conocimiento moral, esto es, cuando se intenta poner en juicios lo que el conocimiento moral muestra, entonces es que se habla de Ética. Para decirlo de otra manera, el conocimiento moral viene dado a través de la intuición emocional, por lo que, en este sentido, viene a ser el fundamento de la ética.<sup>22</sup>

Para Rosmini, por su parte, también el orden es en cierto modo *a priori* y material a la vez. El filósofo roveretano asegura que la realidad está escalonada; ésta tiene un orden ontológico que debe ser respetado desde el punto de vista moral. Uno de los lugares donde se aprecia con mayor claridad esta tesis es en su *Compendio di etica...* Tras bambalinas, la tesis que sustenta la posición rosminiana es que existe la gradación de las perfecciones de los entes. En otras palabras, la tesis que está detrás de la teoría ética rosminiana es que los entes tienen grados, y dichos grados se conocen por su mayor o menor perfección respecto al ser. En Santo Tomás se puede encontrar igualmente esta tesis, pues el santo doctor escribe que “*Secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate*”.<sup>23</sup>

Esta gradación en los entes implica que tengan un orden, al que Rosmini llama *ordine dell'essere*. Es aquí donde la teoría del tirolés adquiere claridad, pues asume que el acto de la voluntad es bueno si con su afección conserva el orden del ser.<sup>24</sup> Empero, aquí se introduce un nuevo elemento: la *affezione*. En efecto, la afección es la manera con la cual la voluntad se une a sus objetos, es decir, a los entes conocidos: “*Laonde il bene della volontà e de'suoi atti consiste nel distribuire la sua affezione ai diversi enti conosciuti in proporzione e secondo l'ordine della loro entità*”.<sup>25</sup> El afecto que debe tener la voluntad por su objeto, que es el ente conocido, debe ser proporcional o corresponder al orden que

22 Cf. ibíd., pp. 127 y 129.

23 Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, I, 28.

24 Cf. Antonio Rosmini, *Compendio di etica e breve storia di essa*, I, c. 2, a. 1, n. 32.

25 Ibíd., I, c. 2, a. 1, n. 33. Nuestra traducción: “De donde el bien de la voluntad y de sus actos consiste en distribuir su afección a los diversos entes conocidos en proporción y según el orden de sus entidades”.

tiene en relación con el grado de perfección que posee. Con esto, la tesis rosminiana queda suficientemente clara: el bien honesto o bien moral, del que también habla Scheler, y en donde hay igualmente acercamientos, consiste en que “*l’ordine dell’affezione della volontà corrisponda all’ordine dell’essere, oggetto proprio di quella potenza e de’suoi atti*”.<sup>26</sup>

Rosmini y Scheler se acercan y alejan en sus tesis. La conexión se halla en que para ambos hay un orden real o jerarquía entre los entes; en ambos se trata de un orden material y *a priori*. Se separan en que para Scheler el orden se revela en la intuición fenomenológica, que tiene la característica en este caso de ser emocional, mientras que para Rosmini el orden proviene de la misma realidad y es captada por el entendimiento. La pregunta sería: ¿cuál de las dos tesis resulta más convincente en este punto de inflexión? Las críticas vertidas a la filosofía scheleriana resultan muy ilustrativas porque señalan las insuficiencias de su sistema. Tal vez la mayor insuficiencia es que la intuición emocional implica un dualismo, puesto que sigue manteniendo la facultad del conocimiento teórico. De acuerdo con la ética agustina, de la cual es deudora la rosminiana y también la scheleriana (en cierto grado), la captación de los valores no es aló-gica o irracional. Al contrario, lo que quiere indicar es que el  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  está “unido y subordinado” al  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , “y la vida afectiva no se desborda sino una vez que le ha abierto su debido cauce la inspección intelectual de un orden, el de la sabiduría, tan apriorístico e inmovible como el de la matemática”. Una vez que se descubre este orden que se aprecia en la concepción del ser de las cosas, “la moralidad consiste –continúa Gómez Robledo explicando a Agustín– formalmente no en el conocimiento, sino en el amor, en amar lo que se debe amar: *diligere quod diligendum est*”. Para decantarlo en términos rosminianos, el amor es afecto, y se sustenta en la recta estima de la cosa, es decir, en el juicio que *reconoce* al ser de la cosa, con lo cual el amor se cualifica como proporcional o prudencial, o

---

26 Ibid., I, c. 2, a. 1, n. 34. Nuestra traducción: “El orden de la afección de la voluntad corresponde al orden del ser, objeto propio de aquella potencia y de sus actos”.

sea, no como un amor desmedido, sino acorde al ser de la cosa que se conoce intelectualmente, conocimiento que implica el orden de lo conocido. Por eso asegura Gómez Robledo, en seguimiento del obispo de Hipona, que la virtud es esencialmente rectitud amorosa; la virtud es el orden del amor: *Definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris*, como asienta Agustín en el *De civitate Dei*.<sup>27</sup>

En Rosmini también puede haber rudimentos de una intuición sensible, en cuanto que, siguiendo a san Agustín en sus *Retractaciones*, asegura que el sentido también puede ser intelectual, al que llama *senso intellettuale*.<sup>28</sup> La inteligencia no es pura frialdad, cálculo y formalización, abstracción y razonamiento, sino que también implica la emoción, pues resulta evidente que tiene capacidad para gozar, no como goza el cuerpo ante un bien presente, pero sí se trata de un gozo de tipo intelectual. En este sentido, rosminianamente la intuición emocional no deja de ser intelectual, sino que se complementa con la emotividad que brinda tal captación esencial que se regodea una vez que se actúa de acuerdo con la jerarquía objetiva de las cosas.

Para concluir este punto, pensamos que la intuición, más que una cuestión de corazón o remitida a la sensibilidad sin posibilidad de salir de ella, es inteligible, es decir, se da en el entendimiento. Ambos aspectos son importantes. Es el entendimiento el que capta la esencia de cada ente y el que, razonando, argumenta para darle su lugar dentro del orden captado. Hay una complementación que consiste fenomenológicamente en la visión de un fenómeno bifronte. En el caso de la inteligencia, es patente cómo el entendimiento y la voluntad se relacionan de manera estrecha, pues esta última puede actuar en conformidad o no con el orden inteligible, motivando al entendimiento a que brinde un juicio práctico proporcional o no con el orden mencionado.

---

27 Antonio Gómez Robledo, ob. cit., pp. 420-421.

28 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, IV, a. 2.

### 3. LA AXIOLOGÍA O ESTIMATIVA PURA

Lo material *a priori* en la ética es lo que ha venido a denominarse Axiología o Estimativa pura. La axiología resulta ser el mayor aporte de la filosofía moral scheleriana y, también, lo más criticado. La axiología tiene por objeto el estudio de la esencia del valor y de sus relaciones o conexiones. Ya se ha visto que el valor viene dado por la intuición fenomenológica, pero hace falta explorar, aunque sea de manera breve, el asunto de la conexión apriórica que se da en los valores. Para comprender correctamente a Scheler, hay que tener presente que los valores pueden ser positivos y negativos; un valor positivo tiene su contrapartida en un valor negativo y viceversa. En este sentido, hay propiamente valores y desvalores.

Estos valores y sus contrapartes tienen conexiones entre sí, pero son conexiones que existen en los mismos valores aparte de si éstos existen o no en sus depositarios. ¿De dónde provienen dichas conexiones? A diferencia de Kant y del pensamiento lógico, es decir, del pensamiento deductivo, Scheler propone que se dan de manera inmediata con la captación fenomenológica del valor. Al captar fenoménicamente un valor se aprecian, también, las distintas relaciones que tiene éste con los otros valores. Esta tesis deja de lado, por supuesto, la idea de que los valores son cambiantes; lo que cambia son los depositarios, no los valores en sí mismos. Un valor siempre vale igual y tiene las mismas conexiones con los otros valores.

Estas conexiones pertenecientes a la Axiología o Estimativa pura constituyen una jerarquía. “Esta jerarquía, como la diferencia entre valores ‘positivos’ y ‘negativos’, reside en la *esencia* misma de los valores y no es aplicable meramente a los ‘valores conocidos’ por nosotros”.<sup>29</sup> ¿Cómo se aprecia esta conexión entre los valores, que engendra que unos sean superiores a otros y estos últimos sean inferiores a los prime-

---

29 Max Scheler, *Ética...*, p. 151.



ros? Se aprecia en el preferir y el postergar intuitivo o apriórico que Scheler distingue del preferir empírico enfocado a los bienes. En efecto, el preferir intuitivo se enfoca a los valores mismos, mientras que el preferir empírico a los bienes.<sup>30</sup> La jerarquía de valores, asegurada según el fenomenólogo alemán gracias a la preferencia y la postergación intuitivas, sustenta que la jerarquía de valores sea invariable, cualidad que no comparten, en principio, las “reglas de preferencia” que son cambiantes y mutables, tanto en los individuos como en las sociedades, tal como lo atestigua la historia (en este caso, la *historia morum*). Estas relaciones no son, en consecuencia, deducidas a través de la lógica; pueden serlo en un segundo momento, y es algo en lo que la filosofía de los italianos Tomás de Aquino y Rosmini pueden complementar a la de Scheler.

Pero antes de ello, sigamos el sendero marcado por el fenomenólogo alemán, para quien hay diversos criterios para establecer la altura o baja de los valores en sí mismos. Scheler los reduce a los siguientes:

Los valores parecen ser “*más altos*” cuanto más *duraderos* son; igualmente lo parecen cuanto *menos* participan de la “*extensión*” y *divisibilidad*; igualmente, cuanto *menos* “*fundamentados*” se hallen en otros valores; también, cuanto “*más profunda*” es la *satisfacción* ligada con su percepción sentimental; y, finalmente, tanto más altos parecen cuanto *menos relativa* es su percepción sentimental a la *posición* de depositarios concretos esenciales para el “percibir sentimental” y el “preferir”.<sup>31</sup>

Mencionemos algo breve sobre cada uno de ellos. Respecto a la duración, no hay que entender el criterio desde la perspectiva de los bienes, pues resultaría problemático para la axiología. Sería más conveniente para la sociología o la historia de las *mores*. La tesis de Scheler es que los

---

30 El preferir también se distingue del “amar”, puesto que, para Scheler, el preferir consiste en elegir entre una pluralidad, mientras que amar se enfoca a lo singular; cf. *ibíd.*, pp. 364-365.

31 *Ibíd.*, p. 155.

valores superiores se dan necesaria y esencialmente como duraderos respecto a los valores inferiores: “Es *duradero* el valor que tiene en sí el fenómeno de ‘poder’ existir a lo largo del tiempo independiente por completo del tiempo que exista su depositario objetivo”.<sup>32</sup> En contraparte, los valores inferiores son más fugaces; los valores superiores son, en cierto modo, “eternos”.

En referencia a la extensión y la divisibilidad del valor, mientras menos divisible es, entonces resulta más alto; mientras menos fraccionado pueda ser un valor, más alto es. Es lo que se ejemplifica con el trozo de tela: un trozo de tela es el doble de valioso que la mitad de ese mismo trozo. Pero esto no puede aplicarse, por ejemplo, al caso de la obra de arte, que es indivisible. Otro ejemplo es el que corresponde al pan y al conocimiento, pues mientras el primero se agota en la repartición de la pieza extensa, el segundo puede ser compartido por todos aquellos que se hallan potencialmente referidos a él.

El tercer criterio es el de la fundamentación. Mientras más fundamental es un valor, entonces resulta más alto. Así, por ejemplo, lo útil se fundamenta en lo agradable, pues lo útil es lo que sirve como medio para alcanzar lo agradable. Pero lo agradable a su vez está fundado en el valor vital, pues no puede existir lo agradable si no hay vida. La vida aparece como el valor más fundamental, pero esta jerarquía no es aprehensible solamente a través del criterio de la vida, sino que requiere de actos espirituales, los cuales, para Scheler, no están condicionados vitalmente: “La *vida sencillamente* tiene un valor solamente en cuanto que hay valores espirituales y actos espirituales que los aprehenden, prescindiendo de la diferenciación de las cualidades de valor vital entre sí”.<sup>33</sup>

El cuarto criterio es el de la satisfacción. La satisfacción hay que entenderla acompañada de la percepción sentimental. No es placer, aunque éste puede seguirse de aquélla. La satisfacción es una vivencia

---

32 *Ibid.*, p. 157.

33 *Ibid.*, p. 162.

de cumplimiento y acaece cuando se cumple una intención hacia un valor. El valor es más profundo cuando resulta más independiente de otra satisfacción. Un sujeto se siente más satisfecho cuando logra realizar un valor más fundamental, por ejemplo, cuando logra aportar algo a la humanidad. En este sentido, resulta una satisfacción más profunda que cuando se satisface, por ejemplo, un placer sensible.

El quinto criterio, y tal vez el más importante para Scheler, es la relatividad. Mientras más absoluto es un valor, entonces es más alto; mientras más relativo, más bajo. El valor de lo agradable, por ejemplo, es relativo a la sensibilidad; el valor absoluto, por el contrario, es independiente de la sensibilidad, como sucede con el valor moral. El fenomenólogo resume su tesis en estas líneas:

Sólo en *este* sentido las palabras “abstracto” y “relativo” afirmo que es una conexión de esencias el que sean dados “*como más altos*” en la intuición inmediata aquellos valores que *en* el sentir y preferir mismos (no a través de la reflexión) son dados los valores *más próximos* al valor *absoluto*. Existe una percepción sentimental *inmediata* de la “relatividad” de un valor, independiente por completo del “juicio” y la “reflexión”, para la cual es una *ratificación*, mas no una *prueba*, que varíe el valor relativo mientras, simultáneamente, se mantiene constante el menos “relativo”.<sup>34</sup>

La reflexión ética puede descubrir dos órdenes o jerarquías a partir de los criterios mencionados. El primer criterio es más formal y se refiere a los depositarios esenciales, mientras que el segundo es puramente material y se realiza en las modalidades de valor. De la primera clasificación, es decir, respecto a los depositarios esenciales, sólo destacaremos la distinción que realiza Scheler entre valores de personas y valores de cosas. Los valores de personas son los que pertenecen inmediatamente a la persona. Estos valores se subdividen en dos: los valores de la persona misma (el

---

34 *Ibíd.*, p. 166.

valor absoluto o infinito de la persona, decimos nosotros en seguimiento de Rosmini y Tomás de Aquino) y los valores de virtud. Estos valores son esencialmente más altos que los valores de cosas.<sup>35</sup>

Respecto a las modalidades del valor, la escala es más material y es donde Scheler se ha vuelto más célebre. La ordenación jerárquica de los valores son las diversas modalidades en que éstos vienen dados; forman el “auténtico *a priori material*” de la intuición de los valores. De hecho, dicha ordenación o jerarquía entre los valores constituye, para el fenomenólogo alemán, la refutación “más radical” a la teoría formal kantiana, la cual se centra, como es bien sabido, en la formalidad del imperativo categórico.

El estrato más bajo de los valores corresponde a los fenómenos de lo agradable y lo desagradable. En cuanto función, les corresponde el percibir afectivo sensible; en cuanto valores de estado, les corresponden el placer y el dolor sensibles. Este tipo de valores son relativos a una naturaleza sensible en general, pero no a una naturaleza sensible determinada, como puede ser la del hombre.

El siguiente estrato corresponde al percibir afectivo vital. Estos valores se comprenden en la antítesis “noble-vulgar” o “excelente-ruin”. Corresponden a esta estratificación axiológica los valores del bienestar. Se congregan aquí un sinnúmero de valores, que van desde la salud y la enfermedad hasta el agotamiento y el vigor, pasando por las reacciones instintivas como la venganza y la cólera. Estos valores no se reducen a la modalidad de lo agradable y lo útil, pues la vida constituye una “*esencialidad auténtica*” y no una nota común a los individuos que comparten dicha característica.

En tercer lugar aparecen los valores espirituales. De acuerdo con Scheler, estos valores “Incluyen ya en el modo de *ser dados* una separación e independencia peculiares frente a la esfera total del cuerpo y el contorno”. Son valores superiores a los agradables y vitales, y estos últi-

---

35 Cf. *ibíd.*, p. 168.

mos han de sacrificarse en pos de los espirituales. Esto en razón de que las leyes espirituales son distintas de las leyes biológicas; son irreductibles, pues, a estas últimas. Corresponden a una percepción sentimental espiritual, cuyos actos de preferir y postergar, amar y odiar, son de una índole diferente. Al interior de estos valores, hay que distinguir, primero, los valores estéticos expresados con el binomio “bello-feo”; segundo, los valores del derecho objetivo, cuyos binomios son “justo-injusto”; tercero, los valores del “*puro conocimiento de la verdad*”, que corresponden primariamente a la filosofía porque, a diferencia de las ciencias empíricas que buscan el conocimiento para dominar a los fenómenos, ésta busca el conocimiento sin más.

Para finalizar, Scheler sitúa por encima de todos los demás valores la modalidad de lo “santo-profano”. Se muestran como objetos absolutos y utilizan el símbolo para manifestarse. Son manifestaciones analógicas (los llama “valores simbólicos”) y no son meras arbitrariedades (es lo que Scheler llama “símbolos de valor”). Los estados que corresponden a este estrato son la felicidad y la desesperación, y las reacciones que pueden implicar son la fe, la incredulidad, la veneración, la adoración, etcétera.

Los estratos se superponen uno a otro y el último, el de la modalidad de lo santo y lo profano, corresponde a valores superiores a todos los demás. Lo sintetiza así Scheler: “Los valores de lo noble y lo vulgar son una *serie de valores más alta* que la serie de lo agradable y lo desagradable; los valores espirituales, a su vez, son una serie de valores *más alta* que los valores vitales; y los valores de lo santo son una serie de valores *más alta* que los valores espirituales”.<sup>36</sup> Para decirlo de manera compendiada al lado de Basave, puede afirmarse que los valores sensibles son valores de cosas, los vitales son valores de vivientes, los espirituales son valores humanos y los religiosos son valores que concluyen en Dios.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>37</sup> Cf. Agustín Basave, *Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo*, p. 13.

Para Rosmini, en cambio, la clasificación es mucho más sencilla y tal vez requiera complementarse con la axiología pura de Scheler, pues este último distingue una serie de matices de sumo interés que no vienen plasmados, de manera explícita, en la filosofía del tirolés. En efecto, para el roveretano la estratificación ontológica puede resumirse así: Dios, entes inteligentes y entes no-inteligentes. Dios tiene mayor valor que cualquiera de las criaturas; los entes inteligentes, por su parte, son más valiosos que los entes no-inteligentes. Por ello, el actuar moral debe tener clara esta jerarquización ontológica.<sup>38</sup> En efecto, Rosmini plasma esto con las siguientes palabras:

*1° Iddio, secondo la legge dell'onestà, deve essere apprezzato ed amato al disopra di tutti gli altri enti, e gli altri enti debbono essere apprezzati ed amati in ordine a lui;*

*2° Gli uomini debbono essere apprezzati ed amati sopra tutti gli enti irrazionali, e non possono mai a questi esseri appareggiati o posposti;*

*3° Gli enti irrazionali non debbono essere apprezzati ed amati per sè stessi, ma solamente in ordine all'uomo, in suo uso e vantaggio.*<sup>39</sup>

Puede complementarse esta visión ontológica de Rosmini con la axiología scheleriana (lo cual también puede darse, en la perspectiva fenomenológica, a través de la filosofía moral de Dietrich von Hildebrand, quien distingue entre valores ontológicos y cualitativos;<sup>40</sup> los primeros se enfocan más a la clasificación rosminiana, mientras que los segundos se acercan más a los schelerianos). Y esto puede ser en dos sentidos al

38 Cf. Antonio Rosmini, *Compendio di etica...*, I, c. 3, a. IV, n. 95.

39 *Ibid.*, I, c. 3, a. IV, n. 105. Nuestra traducción: “1° Dios, según la ley de la honestidad, debe ser apreciado y amado sobre todos los otros entes, y los otros entes deben ser apreciados y amados en orden a Él; 2° los hombres deben ser apreciados y amados sobre todos los entes irracionales, y no pueden jamás ser apreciados o puestos en razón de estos últimos; 3° los entes irracionales deben ser apreciados y amados por sí mismos, pero sólo en relación con el hombre, para su uso y ventaja”.

40 Sobre este tema abunda: Sergio Sánchez-Migallón, “Acerca de la objetividad y subjetividad de los valores”, *Anuario filosófico*, p. 698 ss.

menos. El primero es considerar los valores como personales. Así, Scheler insiste, a lo largo de su obra, en que los valores hacen referencia en último análisis a la persona. Alfred Stern explica con tino la tesis scheleriana en estos términos: “Todo acto que realiza un valor debe ser definido precisamente como manifestación de una persona. De esta suerte el verdadero soporte de los valores morales es la persona y sólo ella puede, esencialmente, ser buena o mala”.<sup>41</sup> En verdad es lo que Rosmini denomina la *legge dell'onestà*, pues sólo la voluntad puede adquirir la bondad moral u honesta; debido a que sólo el hombre tiene voluntad, se sigue que sólo el hombre puede ser, esencialmente, bueno o malo.<sup>42</sup>

El segundo sentido es complementando la jerarquía ontológica de Rosmini con la axiología pura de Scheler. De esta suerte, los valores sensibles son compartidos tanto por los entes inteligentes como por los no-inteligentes, y estos últimos pueden resultar valiosos para aquéllos (lo cual no anula la relación contraria); los valores vitales son compartidos, igualmente, por ambos; mas los valores espirituales sólo corresponden a los entes inteligentes. La nueva dimensión que abre Scheler es fundamental para ampliar el horizonte de los bienes humanos y en cierto modo se relacionan con los bienes inteligibles de la tradición escolástica. En efecto, en el hombre no sólo se dan los valores vitales y sensibles, sino también los espirituales. El conocimiento teórico, los ideales de justicia e igualdad, así como el valor de la belleza, sólo puede captarlos un ente inteligente. Pero la clasificación scheleriana encierra algunas dificultades en su compenetración con la jerarquía ontológica rosmiana. Veamos dos de ellas.

La primera es que, en Scheler, el asunto del valor de la persona humana, aunque tratado de cierta manera en varias partes de su obra, en cuanto que los valores se revelan en el hombre y en cuanto que han de distinguirse los valores de persona y los valores de cosa, no aparece

---

41 Alfred Stern, ob. cit., p. 55.

42 Para el fenomenólogo alemán, sólo el hombre puede ser feliz o desdichado (“desesperado”); cf. Max Scheler, *Ética...*, p. 471.

explicitado con claridad en su jerarquización material, con la reserva del criterio que distingue formalmente los valores. No quiere decir, por nada, que Scheler desconozca el valor de la persona (tratado en la segunda parte del *Der formalismus...*). Por el contrario, es un asiduo defensor de su valor absoluto. Lo que puede echarse de menos es, en el marco temático, su explicitación material. Por ello parece que más bien hay que situar de la siguiente manera los valores espirituales: valores estéticos, valores del conocimiento y los ideales de justicia e igualdad que se fundamentan y encarnan en el valor absoluto de la persona humana.

De esta suerte, los valores quedarían ordenados de la siguiente manera. Primero, como los valores más bajos, los correspondientes valores sensibles de lo agradable y lo desagradable; luego los valores vitales; inmediatamente después los espirituales, que se subdividen en estéticos, noéticos y el valor moral fundamental, que es el de la persona humana; finalmente, el valor objetivo absoluto de Dios.

Desde el punto de vista objetivo mediado por la perspectiva rosmiano-scheleriana, la anterior podría ser la jerarquía. Pero también hay que tener presente la circunstancia, de la cual no todos los axiólogos echan mano.<sup>43</sup> En efecto, en ciertas circunstancias algunos bienes adquieren una valoración superior a la que obtienen en un contexto distinto. Por ejemplo, puede resultar más valioso un vaso de agua para el científico sediento que el conocimiento de su especialidad en un caso determinado. Pero esto no significa que el conocimiento haya perdido su valor, sino que por unos momentos ha sido postergado en pos del agua, que resulta vital para el científico pues su vida, que es la vida de una persona humana, tiene mayor valor que el conocimiento.

La segunda dificultad adviene al considerar que Scheler parece confundir el valor vital con el valor objetivo u ontológico de vida. Esta dificultad entraña el problema del valor estético con respecto al valor de la vida. Así, lo bello puede hallarse concretizado en múltiples entidades,

---

43 Scheler brinda algunas ideas en las pp. 216-222 de la *Ética...*



que para la filosofía escolástica corresponde a un trascendental derivado de los clásicos *unum*, *verum* y *bonum*. Lo llamado *pulchrum* resulta ser un cierto “resplandor” de los trascendentales del ente.<sup>44</sup> Por ello, la belleza se halla plasmada no sólo en los vivientes, sino también en la producción humana, como en lo que popularmente se denomina “obra de arte”. Pero objetivamente la obra de arte tiene menos *ser* que un viviente, de donde surge el conflicto axiológico entre el valor de la vida y el valor de la belleza. Sí, la obra artística tiene menos ser o perfecciones en cuanto la obra de arte es un ente inerte y, si es el caso en la comparación, también es insensible; estas perfecciones sí las posee un viviente, y más todavía un ente dotado de sensibilidad. Por ello, el valor estético, aunque espiritual, debe subordinarse al valor vital y no al revés. Esto puede ejemplificarse a través del siguiente escenario imaginario: durante un incendio, un agente moral sólo puede salvar a uno de los dos siguientes entes, a saber, o una obra de arte (*La Mona Lisa*) o un animal. Si se sigue la axiología scheleriana, debe sacrificarse al animal en pos de la obra de arte, puesto que los valores estéticos son superiores a los vitales; si se sigue la axiología rosmianiana, debe sacrificarse la obra de arte en pos del animal, pues este último tiene más perfecciones ontológicas que aquélla.

Ahora bien, ambos coinciden en un punto importante, que es el reconocimiento de la conciencia moral de los valores y las “normas vigentes para todos”. Aunque pudiera haber divergencias (en cuanto Scheler sitúa el reconocimiento en la “conciencia moral” y Rosmini lo hace en la voluntad), la confluencia es clara en ambos autores. El reconocimiento resulta esencial, pues para Scheler pueden reconocerse (o no) los valores y las normas universales, dado que son accesibles a una intuición rigurosa independiente de la conciencia moral; aquéllos tienen un carácter independiente de obligatoriedad respecto a su recono-

---

44 Cf. la excelente obra de: Abelardo Lobato, *Ser y belleza*.

cimiento por parte de la conciencia moral.<sup>45</sup> A saber, para el fenomenólogo alemán, la conciencia moral “debe ser algo que, por su misma esencia, puede afirmar o negar ‘libremente’, acatar o recusar ‘normas y valores universalmente válidos’”.<sup>46</sup> Al igual, la escala ontológica del bien es accesible casi por intuición para Rosmini. Lo que queda es reconocer voluntariamente dicha jerarquía objetiva.

#### 4. VALOR MORAL

Estrechamente vinculado al aparado anterior se encuentra el presente, que trata del valor moral. Cuando se refiere a los valores que corresponden a la ética (*der etischen Sphäre*), consideramos que hay una cierta contradicción, tal vez salvable, en la postura de Scheler, pues escribe que “Basta, en ciertas ocasiones, una única acción o un hombre único para que podamos aprehender en ellos la *esencia* de esos valores (*das Wesen diser Werte*)”.<sup>47</sup> No queda claro a qué se refiere Scheler, pues si se hace caso a su teoría axiológica en general, los valores no son bienes, y los bienes son propiedades de las cosas; por eso, los valores, sugiere, son independientes de los bienes, por lo que la “aprehensión” de la “esencia” de éstos resulta ser incongruente con su propuesta misma. La incongruencia aparece porque, más adelante, Scheler critica la teoría que hace depender el valor de las cosas, que expone en estos términos: los valores “Podrían ser considerados como *fuerzas (Kräfte)* o *capacidades (Fähigkeiten)* o *disposiciones (Dispositionem)* ínsitas en las cosas, mediante las cuales serían *causados* en los sujetos dotados de sentimiento y apetición ciertos estados sentimentales, o bien ciertas apetencias.”<sup>48</sup> Su crítica es la siguiente: “Si esta teoría fuera exacta, toda percepción de los valores

---

45 Cf. Max Scheler, *Ética...*, p. 440.

46 *Ibíd.*, p. 441. Más adelante escribe que “Toda preferencia de un valor más alto a otro valor más bajo va acompañada por un aumento en la profundidad del sentimiento positivo”, *ibíd.*, p. 479.

47 *Ibíd.*, p. 59.

48 *Ibíd.*, p. 60.

debería depender, desde luego, de los efectos causados por esas ‘fuerzas’, o de la actualización de aquellas ‘capacidades’, o de la excitación de esas ‘disposiciones’”.<sup>49</sup> De ahí que “Los valores ya no *son* tales fuerzas, sino precisamente aquellos efectos, es decir, los deseos y los sentimientos *mismos*”. Los valores, pensamos nosotros, se dan justo en el entrecruce de esas fuerzas, capacidades o disposiciones de las cosas que se relacionan con un sujeto apetente, que encuentra en ellas algo apetecible. Siguen manteniendo su esencia, y por tanto su bondad, de manera independiente de si son captadas y reconocidas por el sujeto apetente. Empero, para que se conviertan en valores en sentido estricto se requiere que el sujeto los apetezca, con lo cual el valor, que generalmente aparece en la revelación sentimental de Scheler como algo abstracto pero alógico, se concretiza o, más bien, es ocasión para descubrir el bien ínsito en las cosas y, por tanto, su valor, pues la jerarquía axiológica se descubre en la realidad.

Sin embargo, Scheler, en el caso de las cosas que tienen ciertas disposiciones, argumenta que se trata de “materias” y “energías” químicamente definidas, y arguye que es “Completamente falso y expuesto a confusiones decir que el valor nutritivo *consista* en esas sustancias químicas particulares o en la existencia de esas sustancias en determinada proporción cuantitativa”.<sup>50</sup> Para él, las cosas del mundo son, más exacto, *depositarias* de los valores.

Todos los valores (incluso los valores “bueno” y “malo”) son *cualidades materiales* que tienen determinada ordenación mutua en el sentido de “alto” y “bajo”; y esto acaece con independencia de la forma de ser en que se presenten, sea, por ejemplo, como cualidades objetivas puras o como miembros de estados de valor (tal el ser agradable o el ser bello de algo), o como momentos parciales de bienes, o como el valor que “una cosa tiene”.<sup>51</sup>

---

49 *Ibidem*.

50 *Ibid.*, p. 62.

51 *Ibid.*, p. 63.

De acuerdo con Scheler, este hecho se manifiesta debido a que “Hay una fase en la captación de valores en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor”. Pero esto encierra una contradicción, porque el valor de una cosa hace referencia ya al mundo de los depositarios, siempre y cuando cosa y depositario, que son equivalentes a bienes, sean equiparables.

La teoría de Scheler puede salvarse si es que esta “fase” es distinta de otra donde los valores se dan intuitivamente con independencia de las cosas, pues, para él, “Los valores son *independientes en su ser* de sus depositarios”. Lo que no logra vislumbrar Scheler es que los valores sólo son independientes de sus depositarios en el entendimiento, en cuanto son abstraídos de las cosas mismas; de no ser así, su teoría se convierte en una actualización del platonismo de antaño, como tradicionalmente se ha clasificado. No creemos que sea desproporcionada una afirmación de tal naturaleza, puesto que, como escribe Santamaría,

La fenomenología le permitiría alcanzar –a Scheler– esos contenidos eidéticos y valores independientes de la experiencia inductiva que, manteniendo el carácter apriórico, no se redujeran a las puras formas de la actividad constructora del pensamiento, sino que se remitieran más bien a un mundo objetivo de valor absoluto, a ese mundo de esencias inmutables cuya intuición apriórica sería la verdadera condición real de posibilidad de toda la experiencia inductiva.<sup>52</sup>

Esta aprioridad es una experiencia pura e inmediata que ofrece una experiencia fenomenológica que busca las esencias absolutas y objetivas: “La experiencia fenomenológica prescinde de todos los elementos que introducen alguna relatividad en el contenido, para reducirse a la captación de las puras esencias a priori”.<sup>53</sup> Seguro que por eso la duda

---

52 Mikel Santamaría, art. cit., p. 13.

53 *Ibidem*.

no puede darse en el epíteto que le atribuye Ortega a Scheler, a saber, el “embriagado” de esencias,<sup>54</sup> pero esas esencias, en el sistema scheleriano, serían concebibles, en cuanto a su origen (y no en cuanto a su representación) con independencia de lo real. Empero, no es gratuito que el propio Scheler hable de “experiencia”; no es, pues, un innatismo, sino que los valores, para el fenomenólogo alemán, son objeto de la experiencia, a saber, de la experiencia fenomenológica. Esta no es una introspección, que constituye el método de la psicología experimental; la experiencia fenomenológica y su examen no se separan de su contenido, que es precisamente el valor. De esta manera, la experiencia fenomenológica permite captar el valor mismo de modo inmediato e intuitivo, con lo cual proporciona, en consecuencia, un *a priori* objetivo, pues es objetivo respecto al contenido de la intuición y *a priori* respecto al carácter inmediato e intuitivo de la conciencia.<sup>55</sup> En síntesis, es objetivo porque se refiere a un contenido y es *a priori* porque es inmediato.

Lo más rescatable, para una teoría axiológica actual, es la idea scheleriana de que los valores tienen objetividad, la cual viene dada con independencia de los depositarios. Pero es en los depositarios donde se concretizan, es decir, materializan dichos valores. Gnoseológicamente, el hombre requiere de los depositarios para extraer los valores. Esta es nuestra principal dificultad con la filosofía del alemán, y por lo cual, nos parece, hay que complementarla con las de Antonio Rosmini y Tomás de Aquino.<sup>56</sup> Empero, nos acercamos a la idea husserliana, expuesta por Gaos, de que la intuición empírica es necesaria para la intuición eidética.<sup>57</sup>

En el capítulo segundo de la sección primera de su *Ética...*, Scheler se plantea la cuestión de la peculiaridad que poseen los valores de “bueno” y “malo”. Retomando a Kant, Scheler sostiene que mientras los latinos sólo poseen un término para referirse a lo bueno (análogo a lo

54 José Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Scheler*, pp. 143-148.

55 Karol Wojtyła, ob. cit., p. 11.

56 Seguramente el rechazo de la abstracción provenga de un rechazo al positivismo; cf. José Gaos, *Introducción a la fenomenología*, pp. 61-63.

57 *Ibid.*, pp. 68-71.

que sucede en el caso de lo malo), los alemanes poseen dos. Para *bonum*, el alemán tiene *gut* y *Wohl*; para *malum*, *böse* y *Übel*. De acuerdo con Rodríguez, *gut* y *böse* se refieren al bien y al mal por sí mismos, es decir, en sentido objetivo; por su parte, *Wohl* y *Übel* se refieren a lo bueno y lo malo en relación con nuestro provecho o daño (en cierta manera, esta distinción sí se encuentra en Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*). Ahora bien, Scheler primero se refiere a *gut* y *böse* en su exposición, que son el bien y el mal por sí mismos. Afirma que Kant, al negar la materialidad de los valores bueno y malo, yerra, pues son “Valores materiales de índole propia *perceptibles claramente por el sentimiento*”.<sup>58</sup> Los valores bueno y malo no son susceptibles de definición, en un sentido estricto, porque es un “fenómeno último de valor” (*letzten Wertphänomenen*); lo único que resta es “Mirar exactamente lo que vivimos de inmediato cuando sentimos algo bueno o malo”. Pero, ¿qué son los valores bueno y malo en un sentido absoluto? En primer lugar hay que remitirse a la jerarquía de los valores materiales que ya se ha analizado en el tercer apartado (lo cual conecta de nuevo con la filosofía moral rosminiana): “el caso es que *existe* tal jerarquía”, por lo que “aparecen” con “toda claridad” la relación que hay entre bueno y malo y los demás valores. En un sentido absoluto, “bueno” es el valor que se manifiesta “Conforme a una ley de su esencia, en el *acto* de la *realización* de aquel otro valor que es el *más alto*”; lo bueno, desde el sentido absoluto, es lo más alto en la jerarquía de valores materiales. Lo malo, en un sentido absoluto, es el valor que se manifiesta “En el acto de la realización del valor más bajo”. En consecuencia, *gut* y *böse* se refieren a la escala objetiva material de los valores.

En segundo lugar, “bueno” y “malo” en un sentido relativo “Es el valor que se manifiesta en el acto dirigido a la realización de un valor *más alto* o *más bajo*”. Pero inmediatamente Scheler introduce una cláusula sin la cual se volvería incomprensible su tesis: “Nos es dada la supe-

---

58 Max Scheler, *Ética...*, p. 72.

rioridad de un valor en el acto de “preferir” (*Vorziehens*) y la inferioridad en el acto de “postergar” (*Nachsetzens*).<sup>59</sup> Scheler, entonces, afirma que el acto que se realiza de acuerdo con el valor preferido en lugar del postergado es bueno; malo es el acto que se lleva a cabo con el valor postergado en lugar del preferido. Bueno es un valor que se vincula al acto que realiza un valor *positivo* y malo uno que se relaciona con un valor *negativo*.<sup>60</sup> Scheler engloba su tesis con las siguientes palabras que critican a Kant:

*Existe, pues, la conexión de lo “bueno” y lo “malo” con los restantes valores que ha sido negada por Kant y, con ella, existe también la posibilidad de una Ética material que, en virtud de la jerarquía de los otros valores, puede determinar la clase de realizaciones de valor que constituyen lo “bueno” y lo “malo”. Hay una Ética material plenamente determinada para cada esfera material de valores de que dispone el conocimiento de un ser; Ética en la que han de mostrarse las leyes de preferencia objetivas que existen entre los valores materiales.*<sup>61</sup>

En efecto, la ética material debe mostrar cuáles son las leyes “objetivas” que rigen la “preferencia” y la “postergación” de un valor sobre otro, pues sólo así puede lograrse el objetivo final de la obra de Scheler. En primer lugar, supone Scheler que hay una jerarquía dada o “determinada” de los valores materiales. En segundo, debido a que hay una jerarquía de tal envergadura, entonces debe haber leyes “objetivas” que permitan “preferir” o “postergar” unos valores en lugar de otros. En la esfera de la voluntad, “El criterio de lo ‘bueno’ (y lo ‘malo’) consiste en la coincidencia (u oposición) del valor intentado en la realización con el valor que ha sido preferido, o, respectivamente, en la oposición (o coincidencia) al valor que ha sido postergado”.<sup>62</sup> En la esfera

---

59 *Ibid.*, p. 73.

60 *Cf. ibidem.*

61 *Ibid.*, p. 74.

62 *Ibidem.*

de la voluntad, donde en buena medida tiene asidero la ética, puede darse esta coincidencia u oposición con las leyes objetivas del preferir o del postergar.

Es la voluntad la que *quiere* y la que *elige*. Para Scheler, el bien más puro, así como el mal más puro, se hallan dados en “el acto *del querer*”. El acto de querer se “ajusta a la preferencia”,<sup>63</sup> y la preferencia, como se ha dicho, es el acto por el cual, de inmediato, se manifiesta un valor. Por eso Scheler sustenta su tesis de que en el querer se da más puramente el bien que en la elección, y ese querer es parecido, tal vez, al concepto de *intentio* de la ética clásica, pues para ella la *intentio* es la que pone de manifiesto el verdadero “querer” del agente.

Scheler intenta resumir, de manera apretada, su tesis acerca del bien y el mal. De hecho su tesis tiene tres aristas. La primera se da cuando afirma que “Lo que podemos llamar *originariamente* ‘bueno’ y ‘malo’, es decir, lo que lleva en sí el valor material ‘bueno’ y ‘malo’ independientemente y con anterioridad a todos los actos particulares, es la ‘*persona*’, el *ser* mismo de la persona [...] ‘*Bueno*’ y ‘*malo*’ son valores personales (*Gut und Böse sind Personwerte*)”,<sup>64</sup> en cuanto que la persona es la “Unidad concreta de todos los actos posibles” y, por tanto, no es en sentido estricto cosa.<sup>65</sup> Derisi complementa la explicación cuando escribe:

Ese contenido inicialmente dado en la intuición fenomenológica, fundamento de toda la moral, es el *valor*, o mejor, los valores; y el ser capaz de captarlos en sus exigencias de realización y de ser depositario a la vez de los tramos más elevados de su jerarquía, de los valores éticos, del bien moral, es el centro espiritual concreto de nuestros actos: *la persona*.<sup>66</sup>

---

63 Ibid., p. 75.

64 Ibid., p. 76.

65 Ibid., p. 77.

66 Octavio Nicolás Derisi, *Filosofía moderna y filosofía tomista*, t. II, p. 260.



Además, como un supuesto complemento a Kant, Scheler sostiene que el valor de la persona no se define sólo por el valor de su voluntad, sino que el valor de la voluntad se define por el valor de la persona. En segundo lugar, los actos *individuales* y concretos de la persona no son los depositarios de los valores morales; estos valores morales son, más bien, las *direcciones* del “poder” moral de esa persona. Este poder se refiere “A la capacidad de realización de los dominios del deber ideal, diferenciados por las clases últimas de cualidades valiosas; y direcciones que, consideradas como afectadas por los valores morales, se llaman ‘virtudes’ (*Tugenden*) y ‘vicios’ (*Laster*)”. Pero lo más importante de la tesis de Scheler es que “Este poder *precede* a toda idea de deber como condición de posibilidad”.<sup>67</sup> En tercer lugar, “Son depositarios de lo ‘bueno’ y lo ‘malo’ los *actos* de una persona, entre los que contamos también los del querer y el obrar”. Según Scheler, no sólo los actos de la voluntad son depositarios de lo bueno y lo malo, sino que otros actos de la persona son también depositarios del bien y el mal morales, como acontece con el “perdonar”, el “ordenar”, etc., aunque la tesis de que estos actos no sean de la voluntad es discutible. Por poner un ejemplo, perdonar parece ser un acto voluntario, pues a pesar de que otras facultades participan en el acto, es la voluntad la que impera realizarlo. Para decirlo con mayor claridad, perdonar es un acto que realiza un agente al momento de que algún otro pide la absolución, al menos en la intención, de un daño o perjuicio realizado en su contra. Quien perdona puede hacerlo o no, y para ello el entendimiento le indica si lo debe hacer o no; por eso, es una decisión personal, y decidir o elegir es un acto de la voluntad. Luego, la voluntad sí tiene injerencia en el perdón.

Tal vez el valor moral adquiere mayor claridad en la filosofía moral de Antonio Rosmini. Ahí se encuentra en un estado más diáfano. En efecto, para el roveretano el bien moral (*bene morale*) consiste en reconocer, primero, la bondad que tiene un ente gracias a la cantidad de ser

---

67 Max Scheler, *Ética...*, p. 77.

que tiene; en segundo lugar, este reconocimiento implica que el agente moral a través de su voluntad sepa apreciar la jerarquía ontológica y, por lo tanto, axiológica. En este punto de nuevo hay confluencias entre Rosmini y Scheler (y también con el Aquinate como se revela en la cita ya traída a colación de la *Summa contra gentiles*). Así, para el fenomenólogo alemán el bien moral consiste en preferir el valor más alto y postergar el más bajo, lo cual equivale a la tesis de Rosmini que afirma que debe amarse al ente de forma proporcional a lo que es; no debe amarse más de la cuenta y tampoco debe amarse menos. El imperativo rosminiano consiste en amar al ente tomando como medida aquello que es. Para Rosmini, la medida para amar un ente viene dada por el mismo ente conocido (*cognizione diretta*); amar al ente conocido tal cual es reside en la libertad de la voluntad, que motiva la reflexión sobre lo conocido (*cognizione riflessa*). Si el conocimiento reflejo está de acuerdo con lo conocido, entonces consiste en un conocimiento racional; si no, es uno irracional. Lo explica así Rosmini:

*La stima è seguita dall'affetto, ed essendo quella volontaria, è volontario anche questo, e l'affetto è seguita dall'azione esterna, ed essendo quello dipendente della volontà, egli è anche questo: la stima è libertà per sé, essenzialmente; l'affetto è libero della libertà della stima: e l'azione esterna è libera perchè partecipa della libertà dell'affetto da cui necessariamente dipende. Quella persuasione e stima che noi formiamo in noi stessi coll'efficacia della nostra volontà riflettente è ragionevole, se è consentanea alla quale quella persuasione si forma: è irragionevole, se ella non è consentanea a quella cognizione diretta, ma da quella si toglie e parte.<sup>68</sup>*

---

68 Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, V, a. IV, n. 159 y 160. Nuestra traducción: "La estimación es seguida por el afecto, y siendo aquella voluntaria, también es voluntario éste; del afecto se sigue la acción externa, y siendo aquél dependiente de la voluntad, también lo es ésta. La estimación es libre por sí, esencialmente; el afecto es libre por la libertad de la estima, y la acción externa es libre porque participa de la libertad del afecto del que necesariamente depende. La persuasión y

La buena voluntad de Rosmini, que también parece tener raíces kantianas, puede verse plasmada asimismo en Scheler, aunque este último echa mano del concepto de “disposición de ánimo”. Éste puede ser bueno, al igual que la voluntad: “Es indudable que el valor moral de la disposición de ánimo *fundamenta* el valor moral del obrar. No hay buena acción sin una buena disposición de ánimo”.<sup>69</sup> En efecto, el fundamento de la acción moral buena es la buena disposición del agente moral, el cual puede sustentar su fin y deber gracias al valor, como se verá en el apartado que sigue.

## 5. VALOR, FIN Y DEBER

Por último, veamos algunos aspectos en los que se entrecruzan valor, fin y deber. En el capítulo tercero de la Primera parte de su *Ética...*, Scheler se pregunta por la relación que hay entre los conceptos de fin (*Zweck*) y valor. Por fin entiende, en su sentido más formal, “Un ‘contenido’ cualquiera [...] que está dado como *a realizar*”.<sup>70</sup> El fin es, pues, algo que puede realizarse y que aparece, por ello, como consecuencia. Esta es su primera característica. Un segundo aspecto es que el contenido del fin pertenece a la esfera de los “*contenidos de imagen*” (*Bildinhalte*, ideales o intuitivos), lo cual es diferente a los valores, que están desprovistos de imagen. Una tercera característica, que se deriva de lo anterior, es que el concepto de fin conlleva el que “algo deba ser” o “no deba ser”, es decir, en el concepto de fin hay una relación de *deber-ser* (*Seinsollen von etwas, Nichtseinsollen von etwas*).<sup>71</sup>

---

la estima que formamos en nosotros mismos con la eficacia de nuestra voluntad reflexiva es *razonable* si armoniza (*consentanea*) con el conocimiento directo de la cosa acerca de la cual formamos la persuasión; es *irrazonable* si no está conforme al conocimiento directo”.

69 Max Scheler, *Ética...*, p. 186.

70 *Ibid.*, pp. 79-80.

71 Cf. *ibid.*, p. 80.

El fin de la voluntad o los fines que la voluntad presenta, no son sino una aplicación de la noción general de fin, pues este no es exclusivo de los entes inteligentes, donde se da una suerte de varios niveles que van desde la tendencia en general hasta tendencias más específicas, que no hacen sino poner de relieve la complejidad del hombre. Es evidente que hay diferencias y que el fin de la voluntad no es necesariamente el mismo que el objetivo de la tendencia, aunque ésta tenga un contenido inmanente: “Esta tendencia que tiene ya un *objetivo*, o digamos esta ‘*apetición*’, puede ser *juzgada* a su vez como ‘conforme al fin’ o ‘no adecuada al fin’, como, por ejemplo, acontece con las apeticiones instintivas”.<sup>72</sup> Sobre este punto preciso cabe criticar a Scheler el concepto de *bonum*. Consideramos que el *bonum* es el objeto del apetito, sea cual fuere este último. Ahora bien, para el *appetitus* el *bonum* no es sino un objetivo, como él mismo dice, lo cual no es otra cosa que un *τέλος*, pues todo *τέλος* es objetivo de algo; todo *τέλος* es objetivo de un *appetitus*.

Ahora bien, sobre el concepto de “objetivo” Scheler distingue el “*componente de valor*” (*Wertkomponente*) del “*componente de imagen*” (*Bildkomponente*). El componente de imagen parece no tener claridad como definición (igual a lo que sucede en este punto con la exposición de Scheler, a nuestro juicio); en cambio, los componentes de valor “Están dados ya *perfectamente* claros y distintos”. Parece que la relación entre el componente de imagen y el componente de valor es de dependencia, en cuanto que el primero depende del segundo: “Los componentes de imagen están *fundados* siempre sobre los componentes de valor; es decir, que el componente de imagen es elegido para realizar el componente de valor *según la medida* de su posible aptitud”.<sup>73</sup> En este sentido, los contenidos de imagen son elegidos, desde el punto de vista de la voluntad, entre un número indeterminado de posibles contenidos, por

---

72 *Ibíd.*, p. 83.

73 *Ibíd.*, p. 84.

lo que permanecerían en el plano de la contingencia o de la no-necesidad.<sup>74</sup> Tal parece que esta es la naturaleza de los fines de la voluntad, pues “Sólo los fines son los que contienen necesariamente tales contenidos de imagen”, lo cual hace que el fin se vuelva, por ello, dependiente de la experiencia de los objetos. En cambio, el valor está presente como fundamento de los contenidos de imagen, aunque los contenidos en los cuales se realiza tal valor, es decir, como imagen, no se dan en la experiencia extrafenomenológica de manera necesaria. Por eso es que los contenidos de imagen no son claros de manera necesaria, aunque el valor, para Scheler, sí.

Empero, sobre esta concepción de la voluntad puede realizarse la siguiente observación. La voluntad tiende a los contenidos de imagen, pero estos últimos no son necesariamente objetos o cosas que provengan de la experiencia inmediata, es decir, como un objeto concreto, sino que pueden ser construcciones de la propia inteligencia, como sucede cuando la voluntad tiene como fin la justicia cuya noción se construye a partir de distintas circunstancias. Así, la imagen de la justicia es independiente de su contenido axiológico. Lo importante en este punto, a nuestro juicio, es que Scheler acentúa que el contenido axiológico es inteligible. Esta inteligibilidad, para el fenomenólogo alemán, es clara a partir de la experiencia fenomenológica del valor; puede ser confusa, en cambio, la imagen de la cual se echa mano para representar al valor mismo.

Pero, ¿por qué el contenido del valor es claro? Aquí, Scheler brinda una de sus tesis más conocidas y más criticadas: “Los valores nos son dados primeramente en el *percibir sentimental* (*Werte sind uns im Fühlen zunächst gegeben*)”.<sup>75</sup> Un valor puede percibirse sentimentalmente sin que se apetezca en ese momento o se manifieste en una tendencia actual. Gracias a la *percepción sentimental* puede preferirse y

---

74 Cf. *ibid.*, p. 90.

75 *Ibid.*, pp. 84-85.

postergarse el valor sin elegirlo simultáneamente. Esta percepción también debe distinguirse del engaño estimativo en el que puede caerse si se sobreestima o subestiman los valores que se presentan a través de la tendencia, como se apuntaría desde una perspectiva rosminiana.<sup>76</sup> Sin embargo, la percepción sentimental es algo distinto. El valor está más allá de la apetencia o su satisfacción.<sup>77</sup> La percepción sentimental, efectuada mediante la reducción fenomenológica en la vivencia intencional, entrega o brinda, de modo inmediato, una esencia alógica y puramente valiosa, que es con certeza el valor. Es una esencia o contenido irreductible: “Algo que vale y que vale en sí, independientemente de ese conocimiento, un valor con su ser o cuasi-ser trascendente propio, que se impone como tal”.<sup>78</sup>

Es claro que en este asunto Scheler sigue muy de cerca a Kant y su crítica al eudemonismo, puesto que el deber, para el prusiano, está más allá de la utilidad que pueda reportar un acto bueno; asimismo para Scheler el valor está más allá de la utilidad que pueda tener una apetencia o satisfacción, tesis en la cual también podría situarse al propio Rosmini. Es más, el valor está más allá de los depositarios o las cosas. Por eso es que la ética material de los valores es por completo, a juicio de su arquitecto, independiente de la experiencia de los objetos sensibles, pero no por ello la intuición fenomenológica deja de ser experiencial;<sup>79</sup> es una ética material y no formal: “Una Ética material de los valores es *a priori* frente a todos los contenidos *de imagen* de la experiencia”.<sup>80</sup>

Pero lo que resulta más importante de la percepción sentimental es lo que lleva a otra de las tesis más difundidas por Scheler en *Der formalismus...* y que ya se ha adelantado en el segundo apartado de este trabajo: la percepción sentimental es la que permite la captación de los valores, así como la razón es la que permite la captación de las esencias.

76 Cf. Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, V, a. IV, n. 161.

77 Cf. Max Scheler, *Ética...*, p. 88.

78 Octavio Derisi, *ob. cit.*, p. 261.

79 Cf. Max Scheler, *Ética...*, p. 245

80 *Ibíd.*, p. 92.

En otros términos, así como en el caso del conocimiento éste se dirige hacia esencias, así el sentimiento, mediante la intuición emocional o afectiva, se dirige a valores. Es el *coeur* el que busca el *ordre* de los valores. ¿Cómo complementar esta postura con una visión racional de los valores que no los deje solamente en el orden sentimental, que no quiere decir de forma arbitraria, sino que puedan comprenderse racionalmente? Seguro que la sugerencia de Gómez Robledo puede tener sentido para responder a tal interrogante, pues “El *Fühlen* [...], por más que muchos hayan querido reducirlo al *Gefühl*, es algo por completo diferente, en cuanto que es una verdadera percepción afectiva intencional e inmediata de un correlato preciso, sin mediación alguna de una representación ajena de una especie cualquiera”.<sup>81</sup> Gómez Robledo sugiere que el *Fühlen* puede tener cierto paralelismo con la  $\varphi\rho\acute{o}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  aristotélica, pues esta última motiva las virtudes de la parte irracional del alma mediante el imperio de la razón; pero no es una virtud matemática, sino a lo sumo aritmética.

La  $\varphi\rho\acute{o}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  aristotélica se intenta retomar en la filosofía contemporánea, pues consiste en la habilidad moral para escoger o elegir entre orientaciones de valor conflictivas (*conflicting value-orientations*) e interpreta la acción (*action-interpretations*) más conveniente moralmente hablando en el contexto plural en que se halla situado el sujeto.<sup>82</sup> La  $\varphi\rho\acute{o}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  es la sabiduría de lo práctico; es la “llave de las virtudes”, pues la virtud es término medio, y la prudencia la habilidad para encontrar el medio adecuado para alcanzar el fin. De acuerdo con Mauricio Beuchot, la  $\varphi\rho\acute{o}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  consiste en la deliberación acerca del término medio de las acciones (ponderación) y acerca de los medios conducentes al fin (previsión). Dice este filósofo que la llave de las virtudes “Conduce a un juicio prudencial, del que resulta una elección, ya sea de los medios

---

81 Antonio Gómez Robledo, ob. cit., p. 434. En la misma página escribe que *Gefühl*, por su parte, “Es un estado de la sensibilidad y no está por sí mismo orientado a ningún objeto”.

82 Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity*, p. 26.

conducentes a un fin, ya sea de la medida o mesura de una acción, para que resulte conveniente (tanto moral como técnicamente)".<sup>83</sup> En efecto, la φρόνησις parece acercarse mucho al *esprit de finesse* de Pascal, y al preferir y postergar de Scheler, pues parece que equivalen a saber escoger lo conveniente en el καιρός.

Ahora bien, el deber-ser se relaciona con el fin o τέλος. Y esto se aprecia desde muchas perspectivas. Pero tal vez la más inmediata sea la siguiente: el deber-ser se orienta hacia un fin, el cual, en la ética al menos, muchas veces adquiere el ropaje de "ideal".

De acuerdo con Scheler, el deber se fundamenta en el valor. Y como el valor es material, entonces el deber también lo es. "Siempre que se habla de un deber, ha de haberse realizado la aprehensión de un *valor*. Siempre que decimos: 'tal cosa debe ser, debe ocurrir', va aprehendida ahí una *relación* entre un valor positivo y un eventual depositario real de ese valor, sea una cosa, un acaecimiento, etc."<sup>84</sup> Para repetirlo, la estructura propuesta por Scheler, en síntesis, es que el valor precede o es fundamento del deber. En efecto, si el deber-ser se funda en los valores, para Scheler quedan fundados en algo originario cuyo correlato antropológico es precisamente la intuición fenomenológica sentimental del valor. El querer de la voluntad, en este sentido, está motivado por el valor.<sup>85</sup> Al mismo tiempo, el deber-ser puede ser o ideal o real, siendo ejemplo de lo primero "debe hacerse lo justo", y ejemplo de lo segundo "lo justo debe realizarse de este modo en esta circunstancia". En este segundo caso, el deber-ser se reduce a una suerte de imperativo y es lo que viene a expresarse en las distintas normas.<sup>86</sup> De ahí que Scheler se vincule a los actos del habla llamados después por Searle y Austin perlocutivos. Así, el deber-ser real expresa que algo debe-ser, y ese algo es un valor; o bien

---

83 Mauricio Beuchot, *Ética*, p. 114.

84 Max Scheler, *Ética...*, p. 271.

85 Sergio Sánchez-Migallón, "La intención y el corazón en la estructura de la moralidad de la persona. Una contribución desde la fenomenología", *El primado de la persona en la moral contemporánea*, p. 311.

86 Cf. Max Scheler, *Ética...*, p. 295.



expresa que algo no debe-ser, y en este sentido ese algo es un valor negativo. Es más, el deber-ser se reduce simplemente a lo bueno, y no es necesario hacer referencia a él si el agente ya sabe qué es lo bueno. “Si yo sé, por ejemplo, lo que para mí es bueno hacer, no me preocupo ya lo más mínimo de ‘lo que debo’. El deber-ser supone que yo sé con plenitud y de modo inmediato lo que es bueno, y este mi saber determinará *inmediatamente* mi querer, sin que necesite tomar un rodeo por el ‘yo debo’.”<sup>87</sup>

En este sentido, es posible obrar por deber y con gusto. Por ello puede decirse, al lado del Aquinate, que el bien se apetece y por ello se sigue. Un agente moral que ha encontrado esta relación resulta ser un agente moral que no encuentra resistencia ante el bien. De aquí se genera una paradoja, pues “La persona es tanto más valiosa cuanto *menos* le cuesta la ‘prestación de la obediencia’ a la ley. El valor de la ‘obediencia’ es en todo caso *el mismo*. Pero, en cambio, la ‘acción’ es tanto más valiosa cuanto *más* ha ‘costado’”.<sup>88</sup> Esta paradoja se disuelve teniendo en mente que quien actúa moralmente puede hacerlo con gusto, con placer, con gozo. Actúa de acuerdo con el amor, con el *amor universalis*, con el *ordo amoris* del que habla San Agustín. Actuar bien moralmente equivale a actuar amando en la justa medida con que debe hacerse. “*Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene*”. Por eso dice que, para él, “*quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris*”.<sup>89</sup>

## 6. CONCLUSIÓN

En este trabajo se han revisado varias tesis. Las principales parecen ser las que se recuerdan a continuación. Lo primero es que deben distin-

87 *Ibíd.*, p. 302.

88 *Ibíd.*, p. 327.

89 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XV, 22. La traducción de Morán es formidable: “El amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existiría en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien [...] La definición más breve y acertada de la virtud es esta: la virtud es el orden del amor”.

guirse dos planos en el campo de la gnoseología del valor, a saber, el plano ontológico y la esfera axiológica. La aprioridad de los valores puede referirse a los entes que componen el mundo, que es a partir de los cuales el hombre, una vez conociendo la esencia de estos entes, puede captar la bondad o el valor (haciendo equivalentes estos términos, lo cual no es enteramente justo con Scheler) que cada uno de ellos posee. Al relacionar los valores de los entes entre sí, se aprecia de forma intelectual la jerarquía que tienen; mas es una jerarquía basada en lo ontológico y no en lo puro vivencial o emocional.

Cabe recordar que ciertos valores, aunque tengan su origen en los entes conocidos, no se equiparan con ellos, sino que pertenecen a lo que Scheler llama la esfera espiritual de los valores. El valor de la fidelidad conyugal, por ejemplo, se revela fenomenológicamente al entendimiento y aparece revestido como más importante respecto, por ejemplo, a un valor sensible. La experiencia humana no se limita a los entes sensibles, sino que debido a que posee inteligencia puede acceder a entidades inteligibles que puede concretizar mediante su actuar en el mundo.

En segundo lugar, hay que complementar a Scheler afirmando que en la percepción ya se implica un conocimiento, confuso si se quiere, pero al fin y al cabo conocimiento. Éste da pie para que el sujeto se sienta afectado por el objeto, es decir, el objeto puede causar una percepción afectiva en el sujeto, cosa que acentúan Pascal y Scheler. Al menos lógicamente es posible separar estos dos momentos. El valor no se presenta frío o rígido, sino afectando al sujeto desde el punto de vista emocional. La intuición emocional es un aspecto de la filosofía de Scheler que vale la pena tener presente al hablar de los valores; pero ello no invita a cerrar las puertas al entendimiento, que puede ser vista como una inteligencia afectiva, como llega a sugerir Rosmini. Así se abre la puerta a la argumentación en torno a la superioridad o inferioridad entre los valores, pues una pugna entre intuiciones no tiene solución alguna.

En tercer lugar, cabe subrayar que el afecto debe ser proporcional al objeto del cual se tiene el sentimiento, como bien destaca Rosmini. El

ente conocido debe amarse en relación con la cantidad de ser que posee; así puede amarse al objeto honesta o moralmente. Lo bueno moralmente consiste en preferir lo que es más bueno o valioso. La filosofía rosmianiana puede estar de acuerdo con esta tesis matizando que lo que es más bueno es lo que objetivamente tiene más ser. Gracias a la *cognizione diretta* es que puede, el hombre, captar el grado de ser que tiene un ente y, con ello, jerarquizarlo. Corresponde a la libre voluntad, en cuanto construye una *cognizione riflessa* a partir de la *cognizione diretta*, mantenerse fiel al ser de la cosa y no desproporcionarla, no darle o quitarle más ser del que tiene y que es mostrado por el entendimiento.

En cuarto lugar, una tesis muy profunda de Scheler es que los valores, como esencias, son inteligibles. Nos parece que, una vez intelectualizados a partir de los bienes, donde seguimos más bien a Rosmini, Derisi y Tomás de Aquino, son en parte independientes de sus depositarios. Pero es a partir de los depositarios, mejor dicho, que se extraen. Por ejemplo, el valor de la fidelidad matrimonial, intelectualizado, es independiente de si es realizado o no por los agentes; pero es a partir de los actos concretos, de fidelidad marital, de donde se extrae intelectualmente dicho valor. Éste, pues, no nos parece independiente en su totalidad del depositario, como sí parece sugerir Scheler.

Para finalizar, la acción del hombre, si quiere adecuarse a la bondad moral, ha de buscar seguir la jerarquización axiológica, una jerarquización anclada en la ontología, fuente de los valores, pues el valor sin el ser no existe. Asimismo, la acción del hombre siempre se enfoca hacia algo, siempre tiende a un *τέλος*. Esta finalidad puede ser el valor. El valor, en este sentido, se convierte en un deber-ser; se vuelve un deber-ser que se ha de realizar teniendo presente que ese valor ha de actualizarse, ha de concretizarse en la realidad. Seguro que así el agente moral puede actuar de acuerdo con el deber, amando a los entes en su justa proporción, en su justo orden, lo que es lo mismo que decir que de acuerdo con el *ordo amoris*.



## IX. LAS ÉTICAS FENOMENOLÓGICA Y DE LA RAZÓN CORDIAL EN PERSPECTIVA ROSMINIANA

### 1. INTRODUCCIÓN

BUENA PARTE DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, en especial de la llamada tardomodernidad o posmodernidad, ha renunciado a los principios.<sup>1</sup> En otros términos, ha renunciado a pensar en perspectiva genuinamente filosófica para instalarse en una postura que, seguro lo dirían los antiguos, medievales y modernos, no es de hecho filosófica, sino que pertenecería a una ciencia más restringida o menos abarcante, siendo que la característica de la filosofía es justo que busca abarcar la totalidad del ser.

Sin embargo, no toda la filosofía contemporánea, en bloque, ha desechado la reflexión filosófica en su expresión genuina, esto es, la reflexión desde la perspectiva de los principios a la luz de los cuales se pretende dar cuenta del ser. Muchas son las posturas filosóficas hodiernas que, al igual que el rosminianismo, proponen ciertos principios a partir de los cuales dar cuenta del ser, que en nuestro caso se refiere al ser moral. Con razón Adela Cortina, en su famoso libro *Ética sin moral*, asegura que han sido los pensamientos “fuertes”, en oposición a los “débiles”, los que han permitido que la filosofía ejerza su tarea, porque brindan un “criterio racional para la crítica” y una “orientación para la acción”.<sup>2</sup> Las filosofías debilitadas en poco o nada pueden ayudar, pues sus criterios son movedizos o endebles y sus principios (por llamarlos así) no permiten orientar la acción humana. *De facto*, en muchas ocasiones no soportan el análisis lógico y caen por su propio peso.

---

1 Así se ve ya en la obra de Lyotard bajo la idea de “metarrelato”; cf. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*. Cf. también Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*.

2 Cf. Adela Cortina, *Ética sin moral*, p. 31.

Entre las filosofías que cabría catalogar de “fuertes”, en el sentido de que siguen proponiendo criterios y principios orientadores, habría que colocar a la ética fenomenológica y a la hermenéutica inspirada en Ricœur. Nos proponemos en este momento comentar algunos puntos esenciales de la ética fenomenológica de Dietrich von Hildebrand que vienen a complementar, y en algunos casos a llenar, puntos que en la ética de Rosmini se pueden echar de menos. Ahora bien, bajo un prisma fenomenológico, pero más asentada en la ética dialógica o del discurso, la propuesta de Adela Cortina merece ser revisada y lo haremos también en este momento, luego de hacer lo anunciado en torno a la ética de Von Hildebrand, de quien complementaremos algunas tesis con lo sustentado por fenomenólogos más recientes, a saber, Natalie Daprez y Roberta de Monticelli.

## 2. LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA DE DIETRICH VON HILDEBRAND

Es preciso señalar que analizamos las éticas fenomenológica y cordial en un mismo momento, debido a que nos parecen estrechamente vinculadas, y lo están justo por recurrir en ambos casos al concepto de “corazón”. Ahora bien, el mayor estudioso de estas éticas cordiales, a saber, Dietrich von Hildebrand, efectúa sus investigaciones en el marco de la fenomenología de su maestro Husserl. En sus obras *El corazón y Ética*, así como en *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, el papel que juega el “corazón” es mayúsculo, dando incluso origen a unas respuestas particulares, es decir, las “respuestas afectivas”, que se distinguen a su vez de las “respuestas teóricas” y las “respuestas volitivas”. Mientras que el entendimiento es el que responde teóricamente y la voluntad lo hace volitivamente, el corazón responde afectivamente, según esta teoría. Aunque su distinción entre respuestas afectivas y volitivas no deja de estar ensombrecida por una cierta artificialidad, no deja de ser verdadera en algún modo. Veamos, como ya anunciamos,

cuáles son los argumentos de Von Hildebrand y prestémosles atención desde una visión rosminiana.

Es de sobra conocido, y por ello resulta el punto de inicio también para nosotros al exponer la ética fenomenológica de Von Hildebrand, su tesis sobre la importancia (*Bedeutsamkeit*). El fenomenólogo florentino afirma, en su *Ética*, que la importancia puede definirse como aquello que motiva una respuesta. La importancia puede ser tanto positiva como negativa, y es a lo que la tradición suele llamar bajo los términos “bien” y “mal”. Es evidente que la importancia se contrapone a lo “neutral”, pues esto último no es capaz de motivar respuestas, sean estas volitivas o afectivas (aunque eventualmente podrían agruparse aquí las teóricas, pero bajo otra perspectiva, ciertamente, que se relacionaría con lo verdadero y lo falso). Esto se corrobora cuando el florentino asegura que “los conceptos de bien (*bonum*) y de mal (*malum*) designan con exactitud la propiedad de un ser gracias a la cual este ser es capaz de motivar nuestra voluntad o de provocar en nosotros una respuesta afectiva”.<sup>3</sup>

Ahora bien, la importancia ha sido distinguida por el fenomenólogo en una tripartición de categorías irreductibles entre sí, aunque puedan estar relacionadas entre ellas. Expliquemos más este punto. En efecto, Von Hildebrand distingue entre el “valor”, “el bien objetivo para la persona” y lo “sólo subjetivamente satisfactorio”. Ninguna de estas tres categorías de importancia puede reducirse a alguna de las otras, aunque puedan vincularse.<sup>4</sup> Y es que el valor es definido como lo que importa *per se*, en sí mismo, mientras que el bien objetivo para la persona lo es en cuanto viene a perfeccionar a un individuo en particular; para finalizar, lo sólo subjetivamente satisfactorio es visto no como una perfección objetiva, sino como un beneficio placentero para el agente.

---

3 Dietrich von Hildebrand, *Ética*, p. 33. Sobre la *Ética* de este autor, cf. Jacob Buganza, *Rosmini y Von Hildebrand*, Segunda parte.

4 Cf. Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, caps. II y III.

Este último bien no viene obligado a perfeccionar al agente, sino que le produce de manera simple y llana un placer. Es cierto, lo sólo subjetivamente satisfactorio puede ser legítimo, siempre y cuando no contravenga a un valor.

Esta tesis de la importancia, y dentro de ella la de valor, ha sido en amplitud aprovechada en la filosofía contemporánea. Al menos la ética fenomenológica de orientación realista la utiliza en buen grado. En efecto, el valor, al ser definido como lo importante de manera intrínseca, significa que algo es importante independiente del efecto que produzca en el agente. Este efecto puede considerarse, por tanto, como un añadido del valor. Por ello, el valor ha de realizarse por sí mismo, aparte del efecto que produzca. De ahí que Von Hildebrand llega a estimar que el valor viene a romper con el egoísmo, característica común de los centros concupiscente y orgulloso del hombre. La adhesión al valor, puede decirse, eleva al agente, en cuanto lo libra del cerrado círculo de sí mismo, pues lo transporta a un orden independiente de sí. Por lo anterior es que el florentino anota, al distinguir entre el valor y lo sólo subjetivamente satisfactorio, que “el valor es aquí el *principium* (lo determinante) y nuestra felicidad el *pricipiatum* (lo determinado), mientras que en el caso de lo subjetivamente satisfactorio, nuestro placer es el *principium* y la importancia de lo agradable o satisfactorio del objeto, el *pricipiatum*”.<sup>5</sup>

Pero lo anterior no es suficiente, pues los valores pueden ser de diverso tipo, a saber, morales, estéticos e intelectuales. Por ello es que tiene sentido que diga, en su libro *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, que “no tiene relevancia moral la realización de cualquier valor”.<sup>6</sup> Ahora bien, si hay algo en lo que Von Hildebrand profundiza mucho más que Rosmini es en el tema de la “circunstancia” y en la relevancia que, en ciertos momentos, poseen ciertos objetos que, aunque

---

5 Dietrich von Hildebrand, *Ética*, p. 45.

6 Ídem, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 23.



ontológicamente superiores en relación con los inferiores, pierden parte de su interés debido a la urgencia que es necesario depositar en objetos que ontológica y relativamente son inferiores a los primeros. Esto último nos parece que puede relacionarse muy bien con la relevancia moral que tiene la realización de cierto valor. En ciertas circunstancias es preciso actualizar ciertos valores que, aunque ontológicamente inferiores, son más relevantes en su actualización por el momento o circunstancia en que se encuentran. Por ello es que asienta Von Hildebrand que “sólo un determinado grupo de valores de estado de cosas, que caracterizábamos nosotros mismos como valores *moralmente relevantes* en contraposición a los valores morales personales, se encuentra en esta peculiar relación con la moralidad”<sup>7</sup>.

En este punto específico se puede situar un particular sesgo de la respuesta al valor o *Wertantworten*, que en general consiste en la libertad para responder al mundo objetivo de los valores. En verdad, la respuesta al valor viene a ser el elemento subjetivo del momento ético, en cuanto el agente libremente responde al valor o no, que por su parte es objetivo. En términos rosminianos, el ser moral o moralidad se da en el entrecruce tanto del ser ideal (el valor, en este caso) como del ser real (la libre voluntad que responde al valor). Para que se dé la moralidad es preciso que la respuesta al valor sea adecuada o proporcional a éste. El valor mantiene su importancia intrínseca independiente de la respuesta; pero si el agente moral quiere ser bueno, habrá de responder a aquél de forma adecuada. Aquí podemos hallar dos temas de la ética hildebrandiana que se entrelazan, pero nos es más imprescindible en este momento el segundo de ellos, lo cual no quiere decir que no digamos algo en torno al primero: la “ceguera al valor” (*Wertblindheit*) y la “urgencia” de responder a un valor moralmente relevante que objetivamente puede ser inferior a un valor ontológicamente más importante.

---

7 Ibídem.

Sobre la ceguera al valor, habría que analizar a detalle los planteamientos que Von Hildebrand deja plasmados en el segundo capítulo de su obra *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, lo cual no haremos aquí. Empero, puede decirse que, por la sistematicidad de sus reflexiones en torno a la ceguera al valor, Von Hildebrand es un innovador, pues muchas veces, si no es que en la mayoría, el agente moral es responsable de su propia visión limitada en torno a los valores objetivos. Como dijimos, no nos adentraremos a fondo en su doctrina, mas para resumir, digamos que el florentino piensa que hay hombres que carecen de comprensión, y por ello están “ciegos” (que es la metáfora que viene a explicar esa falta de comprensión) para ciertos valores morales (o bien para la esfera moral en general), como la pureza o la humildad. “Don Juan, por ejemplo, no siente la belleza de la pureza y no se preocupa por ella, pues no lo permiten sus apetitos, sino que es completamente insensible y ciego a ella, como un ciego al color lo es a las cualidades cromáticas.”<sup>8</sup> Pero la ceguera al valor no es una carencia de capacidad; más bien se halla “fundada en el ser moral, en la posición y la actitud fundamental de la persona, y es por ello siempre culpable en cierto sentido, frente a lo que sucede con los talentos antes considerados, de cuya posesión o no posesión nadie es responsable”.<sup>9</sup> La ceguera al valor no es una falta de “talento” o la carencia de una “capacidad”, sino algo de lo cual es responsable en cierta medida aquel que posee esta ceguera (así se explicarían conversiones como la que plasma Manzoni con el *l’Innominato* de su célebre *I promessi sposi*).<sup>10</sup>

En torno a la urgencia de responder a un valor moralmente relevante que objetivamente puede ser inferior a un valor ontológicamente más importante, la postura de Von Hildebrand viene a complementar a la rosminiana en varios puntos. Veamos, para ello, el texto que parece central de la Ética hildebrandiana, teniendo en cuenta que lo que intenta

---

8 Ibid., p. 44.

9 Ibid., p. 45.

10 Alessandro Manzoni, *I promessi sposi*, caps. xx ss.

esquivar este autor es el rigorismo moral. Para ello, hace referencia a la categoría de “circunstancia”, a la que ya referimos, y que ha de tenerse en cuenta al momento de aplicar la tesis general que dice que ha de preferirse el valor más alto al más bajo, en terminología fenomenológica, que es la que proviene de Max Scheler. Tal principio no queda anulado, sino disminuido, por decirlo de alguna manera. Por ello dice que

... el tema de una situación determinada puede incluso hacer que sea moralmente mejor decidirse por el bien inferior. Esta modificación, sin embargo, únicamente cambia la aplicación del principio general, pero en ningún modo lo invalida. La cuestión de qué valor sea superior conserva siempre su importancia esencial y sigue siendo verdad que, *ceteris paribus*, es mejor elegir el valor superior.<sup>11</sup>

Esta tesis se complementa con otra más que, poco más adelante, enuncia el florentino al referirse a lo moralmente relevante, lo cual no siempre exige, de manera categórica o rigorista, su cumplimiento. “Mi obligación moral de intervenir queda anulada solamente cuando el sacrificio implicado rebasa un cierto límite. En tales casos, la intervención sería moralmente noble, pero la abstención no sería moralmente mala.”<sup>12</sup> Y es algo que el propio sentido común, en la acepción cartesiana de lo mejor repartido en el mundo, atestigua con fidelidad. Por ejemplo, en un incendio, un espectador impotente que visualiza la escena desde fuera y no corre a salvar a una persona que se encuentra obstaculizada en el interior de la estructura en llamas, no podría decirse que la abstención de correr a salvarla sea una acción moralmente mala. Puede ser noble moralmente que vaya a su rescate, sí, pero no efectuarla no lo convierte en moralmente malo. En cambio, la circunstancia cambia si quien está obstaculizada en el incendio es, por ejemplo, la propia hija;

---

11 Dietrich von Hildebrand, *Ética*, p. 373.

12 *Ibid.*, p. 379.

la obligación, en este caso, puede cambiar, y verme moralmente obligado a intervenir, incluso sacrificando mi propia vida. En tal caso, el “límite” al cual se refiere Von Hildebrand se establece merced la circunstancia y, por tanto, la obligatoriedad moral tiene también un movimiento considerable de acuerdo con ella.

De esta forma, la ética del florentino permite escapar al rigorismo moral, denominación que podría adquirir la ética rosminiana (bajo una lectura sin duda alguna parcial). Por ello es que Von Hildebrand asienta que

... únicamente cuando otros motivos, además de la respuesta al valor, entran en juego, es posible elegir el inferior. Si estos motivos se refieren al sacrificio, a la pérdida o al riesgo de bienes objetivos para la persona, la elección del inferior puede estar moralmente permitida. Si estos motivos están relacionados con lo sólo subjetivamente satisfactorio o se derivan de la concupiscencia o del orgullo, la preferencia del bien inferior es, entonces, un caso típico de una acción moralmente mala.<sup>13</sup>

Hay mucho que decir sobre este asunto a la luz de la reflexión hildebrandiana. Pero en síntesis puede afirmarse que la elección del bien inferior está justificada siempre y cuando se ponga en riesgo algún bien objetivo para la persona; mientras que, por otra parte, no está justificada tal elección si lo que mueve al agente en su decisión es lo subjetivamente satisfactorio o el predominio de los “centros” llamados concupiscencia y orgullo.

Para entender más esto último, hay que recurrir a la distinción de los tres “centros” interiores del hombre que distingue Von Hildebrand, a saber, el “reverente”, que responde de manera adecuada al valor, y el concupiscente y orgulloso (provenientes de la tradición agustina que señala la *cupiditas* y el *amor sui* como raíces del mal moral), que res-

---

13 Ibid., p. 380.

ponde siempre buscando el bien sólo subjetivamente satisfactorio.<sup>14</sup> En efecto, visto desde más cerca, estos centros no son sino una suerte de “unidad cualitativa” de una “actitud fundamental” de la persona, a partir de la cual se deriva una serie amplísima de actitudes.<sup>15</sup> La actitud del hombre bueno moralmente es la que promueve la reverencia a los valores morales, así como la búsqueda del amor y la humildad, en cuanto entendemos que el amor consiste en romper las barreras de la subjetividad para alcanzar al objeto por aquello que es, y la humildad consiste en el reconocimiento de lo que es uno mismo, especialmente de las limitaciones. Pero este centro reverente coexiste en el hombre concreto con los centros concupiscente y orgulloso y, por ello, hay veces en que el agente responde con reverencia al valor, y otras donde busca su bien sólo subjetivamente satisfactorio. Por tanto, es posible decir que aunque prevalezca la actitud reverente, ello no equivale a eliminar por completo los centros concupiscente y orgulloso. De ahí que el florentino diga que los “centros existen por esencia en cada ser humano, los tres tienen en la mayoría un relativo dominio y, en algunos casos, *uno* de ellos una prominente supremacía”.<sup>16</sup>

Baste decir, por el momento, que estos centros concupiscente y orgulloso, a los que llega a tildar de “perversos”, motivan ciertas respuestas que se relacionan con el placer individual o bien con la soberbia. Es lo que, a nuestro parecer, Von Hildebrand expresa como “concupiscencia” y “orgullo”. En relación con el primero de estos centros, puede decirse que “las diversas clases del apetito *sensible*, el afán de placeres, la indolencia, el dejarse ir, la comodidad, se pertenecen en ese sentido, fluyen de uno y el mismo centro”.<sup>17</sup> Por tanto, el mundo es visto por el concupiscente como un medio para su propia satisfacción.<sup>18</sup> Y en rela-

---

14 Cf. William Babcock, “*Cupiditas e charitas*. Il primo Agostino su amore e realizzazione”, *Agostino oggi*, p. 12.

15 Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ética*, ob. cit., p. 402.

16 Ídem, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, pp. 186-187.

17 *Ibid.*, p. 186.

18 Cf. ídem, *Ética*, pp. 419-420.

ción con el segundo, puede asegurarse que “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, están todos también ya íntimamente relacionados entre sí, porque proceden de uno y el mismo centro orgulloso.”<sup>19</sup> La ética de Rosmini bien podría suscribir estos centros perversos de la persona, en cuanto que estima que la raíz del mal moral está en una suerte de egoísmo que produce un enjuiciamiento voluntario injusto de los entes, pues como bien dice el roveretano, a la justicia “*si oppone il vizio dell’ingiustizia che si dice anche egoismo, cioè l’abito che inclina l’uomo ad infrangere l’altrui diritto ogniqualvolta il bene eudemonologico del proprio individuo lo dimanda*”.<sup>20</sup> Nos parece que de esta injusticia habitual también se percata Von Hildebrand, cuando escribe que “hay, ciertamente, un hombre en nosotros, el auténtico egoísta en sentido propio, que consiste en una reunión de estos dos centros o se constituye sobre ambos”,<sup>21</sup> aunque estima que el egoísta no se da sino basado en los dos centros fundamentales que son raíz del mal moral.

Empero, en varias partes de sus obras, en especial en las que hemos citado, el florentino señala repetidas veces que el orgullo es un centro más profundo que la concupiscencia, pues aquel es capaz de lograr por sí solo el dominio, aunque muchas veces aparezca unido a la concupiscencia. La raíz más profunda de lo malo, sin embargo, está en el orgullo, pues el concupiscente se hunde en lo sólo subjetivamente satisfactorio, mientras que el orgulloso “se caracteriza por una mirada reflexiva sobre sí mismo”.<sup>22</sup>

---

19 Ídem, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 186.

20 Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 555. “Se opone el vicio de la injusticia que se llama también *egoísmo*, esto es, el hábito que inclina al hombre a infringir el derecho de otro toda vez que el bien eudemonológico del propio individuo lo pide.”

21 Dietrich von Hildebrand, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 193.

22 Ídem, *Ética*, p. 428. Rosmini habla del orgullo en relación con el egoísmo, como hemos ya asentado. Empero, en su *Teodicea*, y ya en relación con la teología, estima que el orgullo es la tendencia continua a lisonjear de las propias fuerzas; cf. Antonio Rosmini, *Teodicea*, n. 255.

Hay coexistencia, como dijimos, entre los centros concupiscente y orgulloso con el centro que responde en pos de los valores con reverencia. En síntesis, y en términos más rosminianos, puede decirse que hay relación entre el egoísmo y la actitud de reconocimiento voluntario de los entes. Esta relación es de coexistencia y no de cooperación, pues “en el hombre medio encontramos normalmente un conocimiento del bien y del mal moral, una cierta disposición de corresponder a los valores moralmente relevantes y, simultáneamente, un deseo de satisfacer su orgullo y su concupiscencia”.<sup>23</sup> Las palabras de Von Hildebrand son por mucho reveladoras y habrá que citarlas:

El yo que busca valores, que ve valores y que responde a valores se caracteriza por su *actitud fundamentalmente buscadora de valores y abierta*; el yo orgulloso, hostil a los valores y específicamente ciego en su materia al valor, por su actitud fundamental *orgullosa* y hostil al valor; el yo concupiscente, indiferente al valor y obtuso y ciego a éste, por su actitud fundamental concupiscente e indiferente al valor. A pesar de ese *carácter* de una persona en particular, los centros no representan ningún inmutable ni constitutivo ser de la persona. No se sustraen por completo al ámbito de poder de la persona, si bien lo hacen al yo actual. En una conversión los centros negativos pueden perder su dominio. La persona es responsable del dominio de éstos, tiene siempre la culpa de que dominen, aunque no tenga la capacidad de liberarse perfectamente de ellos por sus propias fuerzas.<sup>24</sup>

El hombre, entonces, se entrega a la concupiscencia, a lo sólo subjetivamente placentero; se entrega al orgullo, a alimentar su *ego*; o bien se entrega al valor, al que responde con libertad. Nos parece que, mientras que en los dos centros perversos la actitud fundamental es la de estar

---

23 Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ética*, p. 403.

24 Ídem, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, p. 195.

cerrado sobre sí mismo, en el caso del centro que responde al valor la actitud fundamental es la de aquel que deja que el ente le hable, esto es, está en una actitud abierta o de apertura hacia el ser del ente. Por ello es que la ética de Rosmini puede verse, bajo este prisma, como una doctrina moral que pide que el hombre esté fundamentalmente abierto a que el ser le hable, le diga lo que es, para así reconocerlo en pleno. La maldad moral, por el contrario, se sitúa en el egoísmo, en deformar la verdad para convertirla en mentira, en no reconocer prácticamente a los entes, y ello habla justo de un buen o mal corazón, de un emocionarse que ha de ser moldeado por el ser moral.

En la línea de la ética fenomenológica de inspiración cordial puede situarse asimismo la propuesta de Depraz, que ve como punto central a la “emoción”. En efecto, el corazón, el *cor* latino, es visto como “foco de las emociones”, y es algo que se aprecia ya desde Platón. Según Depraz, la raíz griega que le correspondería al *cor* sería θυμός,<sup>25</sup> pues, como bien dice Cooper, el θυμός es el aliado natural (*the natural ally*) de la razón, un auxiliar de la razón.<sup>26</sup> Por lo mismo, Depraz dice que ya desde Platón es posible descubrir “en qué medida el corazón es irreductible tanto a la sensibilidad puramente corporal (el *epithymeticon*) como al espíritu o a la inteligencia (el *nous*). El *thumos* apunta a esa parte intermedia del alma que hace de reguladora de los deseos y que asiste al espíritu, como principio racional en la carnalización armoniosa de los mismos”.<sup>27</sup>

Mediante una argumentación un tanto apresurada, que nosotros por nuestra parte no retomaremos, sobre los criterios taxonómicos y cientificistas que se hacen sobre la emoción, Depraz sostiene una postura básicamente fenomenológica, que busca conjuntar el aspecto objetivo, el intersubjetivo y el subjetivo, o sea, el que se da a partir de la intuición de la vivencia interna. Siguiendo en parte a Husserl en su

25 Natalie Depraz, “Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón”, *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, p. 42.

26 John Cooper, *Reason and Emotion*, p. 263.

27 Natalie Depraz, art. cit., p. 42.



caracterización del *Stimmung*, retoma la idea de que la emoción es una suerte de “unidad de los sentimientos” que hace que cada vivencia aparezca bajo una “tonalidad” o “color”, que tiene la característica de ser “unificante”.<sup>28</sup> Quien también ha visto esto en el contexto de la filosofía latinoamericana es Zirión, el cual vincula la emoción al valor (al modo de la ética fenomenológica) cuando afirma que “el valor suscita alegría, y la alegría ilumina el valor. La alegría es la dadora de luz”.<sup>29</sup> En este sentido es que la emoción, a diferencia de la sola afección (que es caracterizada fenomenológicamente pasiva por Depraz), tiene una cualidad mucho más permanente en el tiempo, aunque eventualmente se concrete en ciertos momentos, en ciertos acontecimientos.<sup>30</sup> Por ello nos parece que la fenomenóloga francesa asegura que

La temporalidad emocional encierra los siguientes rasgos específicos: 1) a diferencia del afecto o la afección, que se impone y se revela en mí de un modo brutal, suscitando una *repentina toma de conciencia*, la emoción bien podría permanecer en el ámbito de lo *pre-consciente*: la emoción está ahí, pero todavía no la he destacado como tal; ella impregna mis palabras y mis gestos, e incluso el tono de mi voz, pero se mantiene como una base continua de mis actividades, y pasa las más de las veces desapercibida: yo *vivo* una emoción antes de aperecibirla como tal. Por ejemplo, yo me encuentro invadida por un deseo amoroso que sin embargo no reconozco, el cual sólo se volverá objeto de una toma de conciencia con motivo de un acontecimiento añadido que lo destaque, bien sea un accidente, un alejamiento, una ausencia, una desaparición. 2) A diferencia de la afección, que se da *de un solo golpe y en un instante*, nuestro régimen emocional es fluyente [*fluctuant*], cambiante, hecho de *variaciones infinitesimales*, de lo que se sigue que cada emoción es extremadamente fugaz, y muy difícil, por tanto, de captar en sí misma. En

---

28 *Ibíd.*, p. 53.

29 Antonio Zirión, art. cit., p. 149.

30 Cf. Natalie Depraz, art. cit., p. 59.

otros términos, el afecto parte el tiempo en dos, mientras que la emoción posee la cualidad continua de una duración conformada por ínfimas variaciones.<sup>31</sup>

Así, puede entenderse que la emoción esté presente, de una u otra forma, en la vivencia del individuo de manera continua e ininterrumpida, aunque no invariable, ciertamente. A nuestro juicio, esta emoción y su continuidad temporal se vinculan con los centros personales de los que habla Von Hildebrand, porque implican una continuidad de respuestas afectivas hacia los distintos objetos, y que se manifiestan con distintas tonalidades. Así, las distintas respuestas al valor pueden apreciarse, según la metáfora que Zirión retoma de Husserl, como distintas tonalidades de un mismo color. Y estas distintas tonalidades hacen referencia, nos parece, a esta continuidad temporal de la emoción a la cual se refiere Depraz, y esto porque ella misma estima que la emoción no es necesariamente algo desprovisto de toda forma de “centración”. Más allá de una condición de posibilidad *a priori* al estilo kantiano, o bien de inmanentización o naturalización de la emoción, Depraz sostiene que “este centro de las emociones corresponde a su misma dinámica de engendramiento, de emergencia y de vibración. Es, con justicia, trascendental, puesto que proporciona la regla unificada y constitutiva de su aparecer, pero en el sentido de una regulación dinámica que abraza su movilidad y su generación”.<sup>32</sup> Por ello es que este centro se descentra y recentra, como ella misma dice, y aquí es en donde nos parece embona con los planteamientos de Von Hildebrand, en cuanto este último estimaría que la “descentración” o “recentración” no sería sino un cambio de centro que se justificaría a partir de su propia tripartición.

Y es que estos centros emocionales que Von Hildebrand distingue pueden comprenderse bajo el concepto de “corazón”, pues el corazón es,

---

31 *Ibíd.*, pp. 60-61.

32 *Ibíd.*, p. 63.

para el florentino, la fuente última de las respuestas emocionales (o afectivas, aunque Depraz distingue, como hemos ya citado, entre emoción y afecto). Y si esto es así, entonces embona dicha tesis con la de Depraz, para quien el corazón es la estructura dinámica de centración funcional de las emociones, de manera que es una suerte de foco móvil, fluyente y refluyente; el corazón es, como dice ella misma, “como la fuente de la que emergen las vivencias emocionales”.<sup>33</sup> Aunque ella ensaya varias analogías para explicar este fenómeno, nosotros, por nuestra parte, vinculamos su postura a las tesis hildebrandianas, pues nos permiten no salirnos de la reflexión ética y, además, permiten vincular sus ideas con las de la ética cordial y el rosminianismo.

Y es que precisamente mediante el análisis del corazón es que podemos conocernos a nosotros mismos, como pide la fenomenología. Las vivencias del corazón son parte integrante de las vivencias egológicas que, de acuerdo con De Monticelli, son la manera en que uno mismo se hace presente, viene “dado”.<sup>34</sup> En la esfera de la afectividad (o emoción, como hemos dicho) es justamente una instancia de la experiencia a través de la cual uno mismo se conoce y experimenta. Por eso es que Roberta de Monticelli ha escrito que

... es en el sentir, no en el sentir dolor o placer físico, sino al sentir el valor relativo de las cosas, incluido el dolor y los placeres físicos, donde cada uno se encuentra a sí mismo. Es en el *asentimiento* y en el *disentimiento* donde cada sentimiento se activa en el contacto de las cosas o de las personas que lo suscitan o lo alimentan, donde me doy, más o menos profundamente a mí mismo. Lo soy más o menos profundamente en función del *grado de valor* que estos consentimientos y estas desaprobaciones me revelan en su objeto.<sup>35</sup>

---

33 Ibidem.

34 Roberta de Monticelli, *El futuro de la fenomenología*, p. 178.

35 Ídem, “El continente sumergido. Notas sobre los fundamentos fenomenológicos de una teoría de la persona”, *Azafea*, p. 161 (subrayados del original).

Y esto mismo en razón de que, como bien llega a decir Von Hildebrand, somos libres cooperativamente para sancionar nuestros sentimientos, para evaluar nuestras emociones. Así, por ejemplo, aunque sienta alegría por la desgracia del enemigo, he de sancionar o desaprobar ese sentimiento o emoción para estar concorde con el valor de las cosas. Por eso es que esta filósofa italiana asienta, muy en la línea de San Agustín y Scheler, que es la senda también de Von Hildebrand, que “son nuestros amores los que nos revelan a nosotros mismos y a los demás, o mejor, son nuestras tomas de posición afectivas las que nos revelan el orden de lo que nos llega al corazón. Y no existe ningún otro acceso al corazón de una persona que el orden de sus amores: su *ethos*, como lo llamaba Scheler”.<sup>36</sup>

Esto mismo puede encontrarse en Rosmini, para quien los afectos que provienen de la estimación de las cosas pueden ser racionales o irracionales. El afecto, en cuanto es el movimiento que nace del ánimo (en el corazón, podría decirse), el afecto racional proviene de la fuerza práctica, esto es, y moralmente hablando, de la voluntad, pues sería imposible que juzguemos de hecho una cosa que nos es buena y que no sintamos, de inmediato, la esperanza, el gozo, el coraje, etcétera, que se refieren directamente al objeto.<sup>37</sup> Del juicio evaluativo que se efectúa sobre los objetos conocidos se desprende el afecto racional o irracional, por ser moral o inmoral, hacia tal objeto. Por ello es que puede conocerse el corazón de una persona observando qué afectos prueba ante los objetos que conoce, esto es, y en la línea agustiniana, conociendo su corazón. Si son afectos que son proporcionales a los objetos, entonces se trata de un corazón bueno, es decir, de un corazón que se afecciona como debe ante lo que conoce.

---

36 *Ibidem* (subrayado del original).

37 Cf. Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 558.

### 3. LA ÉTICA CORDIAL-PROCEDIMENTAL DE ADELA CORTINA

Teniendo presente, pues, las ideas expuestas provenientes de la fenomenología, que vienen a complementar en algunos aspectos a la teoría rosminiana, detengámonos ahora en algunos de los aportes de la ética de la razón cordial de Adela Cortina, que más que provenir de la fenomenología (a la que no desecha, por cierto, y a la que sigue en ciertos puntos, como en la doctrina del valor) lo hace de la ética dialógica o ética del discurso, en especial la de inspiración apeliana. En efecto, la ética de la razón cordial, como la viene llamando Cortina, es una reformulación de su propuesta, lanzada ya desde los años ochenta en España, de “ética mínima”. Estima que es una ética procedimental o trascendentalista (en un sentido kantiano, como bien se sabe), como propone la ética del discurso, a lo que agrega que es en la vida diaria donde es posible encontrar algún hecho indiscutible y significativo, que sirva para reflexionar sobre las condiciones racionales sin las cuales carecería de sentido tal hecho.<sup>38</sup>

Empero, la ética de la razón cordial, además del procedimentalismo o trascendentalismo señalado, implica también la idea clásica de que es preciso formar el ἦθος o carácter de la persona, que es el agente primario del mundo moral, y por ello una ética de la razón cordial se vincula con la doctrina de la virtud moral.<sup>39</sup> De ahí que la filósofa valenciana escriba que

... las éticas procedimentales deberían reflexionar sobre su propia oferta y reconocer que, aun sin decirlo en abierto, están proponiendo un carácter dialógico, un conjunto de excelencias del carácter que predisponen a dialogar y dialogar bien. Estar dispuesta al diálogo con los afectados por las normas en las condiciones más próximas posibles a la simetría, deján-

---

38 Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, p. 21.

39 Cf. Jacob Buganza, *Sobre la virtud moral*.

dose convencer sólo por la fuerza del mejor argumento, requiere voluntad decidida y excelencias dialógicas.<sup>40</sup>

Por tanto, la ética de la razón cordial es una propuesta que recobra tanto enseñanzas que provienen de la ética clásica como del giro pragmático de las éticas procedimentalistas, aunque también se vincula a la ética fenomenológica, como veremos, y donde nos parece puede entroncar con el rosminianismo.

Es pertinente ingresar a la ética que propone Cortina a partir del tema de la “obligación moral”, pues permite de hecho caracterizar el tipo de propuesta que ella presenta. En efecto, y como bien advierte esta filósofa, lo debido o la obligación reposa sobre el “reconocimiento de un vínculo, de una *ligatio*, de la que se sigue una *ob-ligatio*, y entonces la obligación puede ser o bien un *deber*, es decir, la respuesta a una *exigencia*, o bien el *regalo* que hace quien se sabe y siente ligado a otro. Sin ese reconocimiento del vínculo, el deber o el regalo carecen de sentido”.<sup>41</sup> Resulta muy sobresaliente que Cortina haga depender la obligación, y la obligación moral en este caso, del acto de reconocimiento, que permanece prácticamente sin explorar en su trabajo, aunque remita de manera constante a la tradición inaugurada por Hegel y profundizada en amplitud por Honneth y Ricœur. Ella misma insiste en el reconocimiento como fundamento para caer en la cuenta de la obligación moral; por tanto, resulta esencial, a pesar de que no defina propiamente qué cosa es el reconocimiento y por qué es moral este acto. Así pues, sin el reconocimiento del vínculo, como ella misma indica, sería ininteligible (carente de sentido) el deber o lo que ella denomina “regalo”. Y es que la ética clásica ya ha señalado este fenómeno, máxime Antonio Rosmini, quien estima que el reconocimiento voluntario de los entes es el origen de la *moralis obligatio*, pues es en dicho reconocimiento donde se logran

---

40 Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, p. 24. Cf. también, Adela Cortina, *Justicia cordial*, p. 16.

41 *Ibíd.*, p. 46.

apreciar los vínculos morales que tenemos hacia ellos.<sup>42</sup> Pero hay que tener presente, para precisar, que es el objeto el que, ante un agente moral, funge de fundamento para el reconocimiento. Es el objeto el que, ante una voluntad, tiene ciertos deberes, de manera que el reconocimiento de tal obligación es el acto moral originario de la voluntad.

Por otro lado, ese reconocimiento puede dar origen, y es lo que se desprende de la cita anterior, a una obligación que es moralmente exigida, y que veremos se relaciona con los bienes de justicia, o bien a un “regalo”, pero en el sentido, nos parece, de la supererogación. No se trata este “regalo” de otra cosa que algo que está permitido, creemos, pero que no es moralmente obligatorio, en un sentido fuerte, como sacrificar la propia vida por un desconocido. Es lo que hemos llamado, junto a Von Hildebrand, un acto noble. Sin embargo, nos parece que Cortina no llega de hecho a la médula de la obligación moral al no aclarar el papel subjetivo del reconocimiento y el rol objetivo del ente que vincula al agente moral. Pero, a pesar de ello, parte de su propuesta engarza con este reconocimiento del que hablamos, pues afirma que el “*reconocimiento recíproco y cordial* es el vínculo, la *ligatio* que genera una *obligatio* con las demás personas y consigo mismo; un reconocimiento que no es sólo lógico, sino también com-pasivo”.<sup>43</sup>

Exploremos más esta última idea, pues tiene amplias resonancias fenomenológicas y, a nuestro parecer, también rosminianas. Las resonancias fenomenológicas se visualizan a partir del valor, de la preferencia subjetiva y desde la forja del buen carácter, pues la preferencia subjetiva no es sino una valoración, la cual se realiza a través de la “razón evaluadora” que implica la interpretación que se da sobre los hechos y a partir de la orientación axiológica que visualiza como relevantes el agente moral. Esto último, a su vez, se vincula con el buen carácter, pues “saber elegir los mejores valores exige forjarse un buen carácter”.<sup>44</sup>

---

42 Cf. Antonio Rosmini, *Principios de la ciencia moral*, caps. I y II.

43 Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, p. 51.

44 *Ibid.*, p. 133.

Ahora bien, el reconocimiento que ha de darse moralmente al valor de la persona humana o dignidad se vuelve con particularidad significativo en este contexto, en cuanto tal reconocimiento, tomando la terminología rosminiana, no es sino voluntariamente conocer lo que ya se encuentra dado en el objeto, a saber, en este caso, la dignidad. Pero no se trata, para Cortina, sólo de un reconocimiento lógico, sino también compasivo, o sea, cordial. Es, creemos, un reconocimiento amoroso, como ya se dibuja desde la perspectiva de Husserl,<sup>45</sup> y que podría vincularse con la propuesta de Cortina, pues la formación del carácter que propone la filósofa valenciana se revela en el amor que se tiene en particular con los otros, y en general con los objetos que son motivo de *obligatio*. Por tanto, podría suscribirse que el corazón del agente moral se revela en sus amores, en el amor que tiene hacia los objetos.

En sintonía con lo anterior, es posible entender que este reconocimiento compasivo que viene a constituir o conformar el carácter del agente moral, no es sólo un reconocimiento lógico, sino que implica también las “razones cordiales”. En palabras de Cortina, “*es preciso contar con razones de la razón y con razones del corazón para hablar de justicia; no se puede reducir la comunicación al discurso lógico*”.<sup>46</sup> En otros términos, es preciso introducir la emoción al discurso ético, como hemos visto lo propone la ética fenomenológica, y como ya se hace desde antiguo.<sup>47</sup> Por ello, el reconocimiento recíproco de la tradición hegeliana de la que se alimenta también la ética del discurso puede adquirir tintes cordiales. Se trata de un reconocimiento, entonces, cordial. En sus propios términos, la *ethica cordis* se empeña en mostrar

cómo el vínculo comunicativo no sólo cuenta con una dimensión argumentativa, no sólo revela una capacidad de argumentar sobre lo verda-

---

45 Cf. Mariano Crespo, “El amor como motivo ético en la fenomenología de E. Husserl”, *Anuario filosófico*, pp. 15-32.

46 Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, p. 161.

47 Cf. Jacob Buganza, “El carácter retórico de la ética a partir de Aristóteles”, *Devenires*.



dero y sobre lo justo, sino que cuenta también con una dimensión cordial y compasiva, sin la que no hay comunicación. O mejor dicho, una ética empeñada en mostrar que *para argumentar con éxito sobre lo justo ha de hundir sus raíces en su vertiente cordial y compasiva*. La razón íntegra es entonces razón cordial, porque conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón.<sup>48</sup>

El corazón no es, para Cortina, sede de afectos irracionales, como lo es para Rosmini. El corazón no es la sede de una “imprecisa intuición”, sino que es el motor para concebir ciertos hechos bajo una cierta mirada; por ejemplo, para concebir una injusticia, es la apuesta de Cortina, es preciso indignarse por ella, y esta indignación brota de la visión que el corazón tiene sobre el hecho, sobre el objeto considerado, y donde se revela, insistentemente, el talante cordial del agente moral. Las razones arraigan en el corazón, y por ello es fundamental para la ética. El corazón permite, pues, conocer de otra forma a como nos lo permite la lógica; permite conocer de forma arraigada, que para Cortina viene a ser el reconocimiento basado en la compasión. Por eso es que la *ethica cordis* de la valenciana busca ir más allá de la ética procedimental, e implica, a nuestro parecer, la dimensión fenomenológica, especialmente a través del *datum* del valor, pues además de las reglas para el diálogo y su carácter ético de la ética del discurso, la ética cordial implica la capacidad para estimar valores, el sentir común que sintoniza con los demás afectados, las narraciones que dotan de fuerza a los argumentos, la capacidad para reconocer la alteridad, pero en especial un profundo sentido de compasión “que brota del reconocimiento recíproco entre los que se saben, no sólo interlocutores válidos, sino carne de la misma carne y hueso del mismo hueso”.<sup>49</sup>

Esta compasión está en la base de la propuesta cortiniana, en cuanto implica que lo justo exige más que el simple dominio de una técnica,

---

48 Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, p. 191.

49 *Ibid.*, p. 196.

pues incluso esta última está preñada de valores. En efecto, los procedimientos técnicos para establecer el diálogo no son neutrales, sino que implican ciertos valores, por ejemplo el de la dignidad humana. Es una ética basada, para repetirlo, en el reconocimiento recíproco: el reconocimiento de la dignidad personal y, también, de la propia vulnerabilidad.<sup>50</sup> Pero también implica otros valores más, tales como la apertura, que presupone un cierto carácter de humildad al reconocer que los intereses propios no son los únicos o no son universalizables por completo, pues incluso pueden ser falibles. Implica reconocer los derechos de los demás miembros de la comunidad, así como el compromiso con la justicia que se halla en la discusión abierta; finalmente, también implica la esperanza de poder alcanzar algún consenso sobre intereses universalizables. Por ello la afectividad está presente en el diálogo; no dialogan máquinas, sino seres humanos, o sea, entes a la vez racionales y afectivos, pues “razón e inteligencia están ligadas a los afectos, que impregnan la dimensión del deseo. Constituir al sujeto que afectivamente desea argumentar en serio porque le importa averiguar qué es más justo para los seres humanos es una de las grandes tareas de la educación moral”.<sup>51</sup>

La compasión que señala Cortina es la manera en que se despliega el “reconocimiento cordial”, en cuanto aquella es el sentimiento que urge a la preocupación por la justicia. Cualquiera puede constatarlo, pues ante una grave injusticia, el compasivo se percató, no sólo a través de la razón, sino sobretudo del corazón, de la gravedad de la falta, y es ello lo que le urge a preocuparse por la justicia, pues el otro es, en cierto modo, también parte de la *obligatio*, sea en la vertiente de los bienes de justicia o de los bienes de gratuidad (bienes que engloba bajo el concepto de “sabiduría moral”), que son los que leemos en clave supererogatoria, y que también señala la ética fenomenológica de Von Hildebrand. Los bienes de justicia son los básicos, son los que uno se exige a sí mismo y

---

50 Cf. *idem*, *Justicia cordial*, p. 144.

51 *Ídem*, *Ética de la razón cordial*, p. 212.

que deberían ser también los bienes para los otros (alimento, vivienda, etc.).<sup>52</sup> Pero también están los otros bienes, que ella llama de gratuidad, y que son más nobles que los bienes de justicia, porque la exigencia no es patente como en estos últimos. Se trata de actos nobles, que no implican una exigencia moral y, sin embargo, son moralmente relevantes. Por eso es que Cortina escribe que los bienes gratuitos “nunca pueden exigirse como un derecho; que los comparten quienes los regalan no por deber sino por abundancia del corazón”.<sup>53</sup>

Esta abundancia del corazón precisamente desborda ya a la ética meramente discursiva y se inserta en una dimensión mucho más radical de la moralidad. Una dimensión más profunda como la propuesta por las éticas fenomenológicas, que señalan el deber de cumplir con los bienes justos, pero al mismo tiempo indican lo loable y noble de efectuar actos gratuitos, ni mandados ni prohibidos, que es lo que la tradición ha llamado supererogatorios.

Estos actos nobles constituyen, a nuestro parecer, el carácter de la persona, y son esenciales para la ética. En consonancia con esto, desde el pensamiento de Rosmini, atento siempre a la tradición, pues nos hace recordar los actos de la ley, apunta que unos son los actos debidos moralmente, o sea, que poseen obligatoriedad moral, que son los actos que Cortina llama de “justicia”, y otros los que ya la tradición misma designa bajo el rótulo de supererogatorios, que se acercan a los que la española denomina de “gratuidad”. Los actos supererogatorios tienen un especial valor moral, pues van más allá de la sola exigencia moral. Con esta distinción puede entenderse que cuando alguien lleva a cabo el deber, y ese deber lo hace con mayor celo, o sea, cuando lo lleva a cabo con un amor y apreciación más elevado, obtiene, desde el punto de vista subjetivo, un mayor bien moral que el bien que obtiene al efectuar algo por el solo deber, y a ése se le llama bien moral de supe-

---

52 Cf. *ibíd.*, pp. 261-262.

53 Ídem, “Educación y sociedad”, *Sinéctica. Revista electrónica de educación*, n. 23, s. a., p. 8.

rerogación. La obligación moral consiste en conservar el orden de los entes, mientras que la supererogación “*consiste nel conservare il detto ordine in un modo più eccellente e perfetto, con atti della volontà più pieni, più frequenti, più accesi. Questi secondi non solo conservano l’ordine morale, ma lo aumentano, ne creano quasi essi stessi colla loro attività una parte; si fanno non solo seguaci del bene, ma autori del bene stesso*”.<sup>54</sup>

Así pues, nos parece que en Rosmini la doctrina que Cortina ha desarrollado se encuentra también plasmada. Para el roveretano, el bien moral no es sólo asunto de deber, de justicia; es también asunto de un desbordamiento de la bondad que alcanza notas altísimas, de un bien que se difunde de manera progresiva, y lo hace con alegría, prontitud y celo. Se trata de ser autores del bien, como atinadamente dice Rosmini, y como Santo Tomás de Aquino también lo señala, pues el principio metafísico que dice *bonum est diffusivum sui* agrega la idea de causa eficiente; “*ergo bonum habet rationem causae efficientis*”.<sup>55</sup> Es la abundancia de corazón, que Cortina indica, algo que la tradición ha señalado con pertinencia, y que en Rosmini, buen seguidor del tomismo en cuanto innova sobre él, adquiere tintes especiales.

#### 4. CONCLUSIONES

Como hemos visto, la ética de Rosmini puede complementarse en mucho con las aportaciones de las éticas fenomenológicas y cordiales. Aunque

---

54 Antonio Rosmini, *Compendio di ética*, n. 116. “Consiste en conservar el mencionado orden de un modo más excelente y perfecto, con actos de la voluntad más plenos, más frecuentes, más encendidos. Estos segundos no sólo conservan el orden moral, sino que lo aumentan, casi puede decirse que crean una parte de este orden con sus actividades; se hacen no sólo secuaces del bien, sino autores del bien mismo.”

55 Cf. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4. Para visualizar este principio desde una postura histórica (neoplatónica primordialmente), cf. Leo Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, pp. 121 ss; por su lado, el gran historiador francés de la filosofía medieval no duda del origen platónico de tal principio; cf. Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 100.

la doctrina de Rosmini tiene los visos de una teoría metafísica sobre la moralidad que nos parece verdadera en sus puntos esenciales, viene a recibir muchas puntualizaciones sobre todo a partir de la respuesta al valor, que por su relevancia no siempre es urgente u obligatoria, como sucedería en el caso de socorrer a alguien que se desmaya en plena misa, siendo que la atención de aquel que está en ella debe tener prioridad en la liturgia. Pero la urgencia de la situación vuelve moralmente relevante la atención del desmayado. Al igual, la ética de Von Hildebrand aporta luces nuevas a las raíces del mal moral, que en Rosmini estarían sintetizadas por el egoísmo soberbio. En el florentino hay una profunda investigación fenomenológica sobre la concupiscencia y el orgullo que vuelve patentes las raíces precisamente del mal moral. Para finalizar, la emoción, como la conceptualiza Depraz, es también objeto de sanción moral, y como diría Von Hildebrand, la libertad, que en este caso específico es la libertad que él denomina “cooperadora”, tiene la función de efectuar dicha sanción.

En relación con la ética procedimental que se ensancha por la introducción del corazón, en especial de la compasión, como la sostiene Adela Cortina, también la ética de Rosmini obtiene ciertas puntualizaciones. En efecto, de la obligación se sigue el reconocimiento de que, frente al objeto, se tienen ciertos deberes, en nuestro caso deberes morales. El vínculo moral, que está implicado en el concepto de “reconocimiento”, da origen a los bienes de justicia, pero también a los bienes de gratuidad o supererogación. Agrega Cortina que se trata este reconocimiento de uno en particular “amoroso”. Así, de nuevo, el “corazón”, fenomenológicamente considerado, aparece en la ética de la filósofa valenciana, en cuanto que el corazón se muestra tal como es a través de su amor, y así da cuenta del talante moral del agente o sujeto en cuestión. El sujeto moral se revela a través de sus afectos, que son el movimiento que se desprende de las valoraciones que hace de los objetos.

De todas formas, no hay, desde una visión rosminiana, que tiene la intención de colocar en la voluntad al principio supremo de la persona,

rompimiento o discontinuidad entre las facultades, como a veces da la impresión de suscribir Cortina. Hay, más bien, continuidad entre ellas. Para usar los términos de esta filósofa, y no del todo su idea, aunque muchas aseveraciones las compartimos, razón y corazón, espirituales ambas, están compenetradas de forma íntima, pues lo que ama con justicia el corazón es algo razonable, algo inteligible, aunque supere a la esfera de la sola racionalidad.

## X. JUICIO MORAL Y CORAZÓN: COORDENADAS A PARTIR DEL ROSMINIANISMO EN EL CONTEXTO DE LA FENOMENOLOGÍA

### 1. INTRODUCCIÓN

EL TEMA DEL SENTIMIENTO, la afección o la emoción (como bien se sabe, guardan diferencias entre sí estos conceptos, pero en este momento los tomamos de manera general), englobado a veces bajo el término de “corazón” en relación con el juicio moral, ha tenido una impresionante recepción y desarrollo en la filosofía contemporánea, con énfasis en la fenomenología. Varios son los filósofos que se han volcado a este asunto que, *per se*, reclama toda la atención, ya que se refiere de manera directa a nuestro modo de relacionarnos con los objetos y, por supuesto, con la dimensión de la vida humana que solemos llamar “moral”.

Aunque el tema de la afección y su estrecho vínculo con el juicio moral no ha estado del todo ausente en la historia de la filosofía, parece que es en la Modernidad cuando adquiere un resplandor especial, el cual podemos ubicar en la filosofía inglesa moderna. David Hume, como en muchos otros casos, se vuelve paradigma imprescindible para esta cuestión, por lo que deberemos referirnos a él, aunque sea para apreciar algunas tesis de lo que más adelante en la historia de la filosofía se llamará “emotivismo”, con el fin de no caer en ciertos escollos que, en vez de encontrar un equilibrio, puede llevarnos a una suerte de irracionalismo moral.

Por otra parte, en Kant parece hallarse un acento especial no a la emoción o al sentimiento moral, como lo hacen los ingleses, sino al imperativo categórico de la razón práctica (aunque, en honor a la verdad, también en la filosofía moral del prusiano está presente la afección, pero

desde un punto de vista secundario).<sup>1</sup> Mucho se siguió la filosofía kantiana hasta muy temprano del siglo xx, aunque poco se le ha sostenido luego de los años treinta del siglo pasado, siendo la última etapa importante de tal corriente de pensamiento lo que se conoce como “neokantismo”, que adquiere distintos matices.<sup>2</sup> Por su parte, y justamente en la primera mitad del siglo xx, la filosofía analítica, muy volcada al análisis del lenguaje, ha redescubierto que los enunciados morales parecen implicar siempre emociones y, además, que se trata de enunciados que buscan universalizar en cierto modo lo que se afirma en ellos.

Así, encontramos que en la filosofía de inspiración empirista el tema de la emoción se encuentra fuertemente presente gracias a la obra de Hume; en Kant encontramos más bien un apelo a la razón práctica como legisladora que pretende la universalidad de la máxima erigida como ley moral; y en la filosofía analítica hallamos que los enunciados morales implican emociones con pretensiones universales.

Tal parece que algunos filósofos más cercanos a nosotros en el tiempo buscan rescatar, de alguna manera, ambas vertientes; es decir, tanto la parte emotiva como la racional en el campo de la filosofía moral. Pero las preguntas no dejan de sucederse unas a otras, como ocurre con la siguiente: ¿cuál de los dos ámbitos juega el papel primordial, si es que acaso uno de ellos lo desempeña? Creemos que una distinción a la que poco se recurre, y que sería del todo provechosa para la filosofía moral, es la que se da entre el *principium essendi* y el *principium cognoscendi* de la esencia de la moralidad, que es la exigencia moral. No distinguir entre ambos principios, que ya la escolástica destacaba en su tiempo y que también en algunos filósofos modernos tiene sus cultivadores, puede acarrear o implicar ciertas confusiones que entorpecen el discurso ético. Para decirlo con brevedad, como ya sus nombres revelan de qué se trata, el *principium cognoscendi* ha de soportarse en el *principium*

---

1 Cf. Eduardo Charpenel, art. cit., pp. 5-29.

2 Aunque resulta muy común encontrar citado a Kant en relación con la dignidad de la persona humana, que él encuentra en la autonomía.



*essendi*, pues el ser tiene primacía sobre el conocer, dado que todo lo que se conoce presupone el ser y no viceversa.<sup>3</sup> Con estas coordenadas, en este trabajo tenemos la intención de repasar y revisar algunos argumentos de interés de lo que ha venido a llamarse el papel del corazón o sentimiento o emoción en el juicio moral.<sup>4</sup>

## 2. EL EMOTIVISMO Y LA ÉTICA

El emotivismo está asociado al empirismo y al nominalismo, cuyo máximo exponente, dijimos, es Hume. El razonamiento de este filósofo escocés es *in nuce* de suma simpleza, y en ello radica su fuerza. En efecto, de la experiencia no puede obtenerse el concepto de obligación o exigencia moral que, aunque análoga a otro tipo de exigencias, como las físicas o naturales, que más tarde serán equiparadas por Kant al asunto del imperativo categórico, no parece encontrarse en el mundo a través de los sentidos. En otras palabras, la exigencia moral no se encuentra en la experiencia sensible como sí puede hallarse la exigencia natural, por ejemplo que los cuerpos caigan al suelo (aun en Hume encontramos problematizada esta misma exigencia). Los hechos, para Hume, son como son y nada se puede obtener de ellos; por consiguiente, tampoco puede extraerse la exigencia moral de ellos mismos. Si se obtiene o extrae una exigencia moral a partir de los hechos, se cae en lo que los continuadores de esta escuela llaman “falacia naturalista”. Los sistemas morales que dan el paso del ser al deber-ser cometen semejante falacia, de acuerdo con la visión emotivista, ya que, como afirma Hume, no hay

---

3 De todas formas, es posible todavía distinguir entre *principium essendi*, *principium cognoscendi* y *essentia obligationis*, de suerte que la esencia de la moralidad se concentraría en esta última; cf. Antonio Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. VII, a. 2. De todas maneras, nosotros en este trabajo no haremos la triple, sino la doble distinción, de suerte que en el *principium essendi* implicamos la *essentia obligationis*.

4 Las denominaciones son varias y tienen sus distintos matices, como sucede con la “ética cordial” (Cortina), “ética del corazón” (D. Von Hildebrand) o “razón del corazón” (De Monticelli).

causalidad, sino que se trata de una costumbre, de tal suerte que no hay forma de deducir el deber-ser del ser. A lo sumo, queda un sentimiento de aprobación o desaprobación, como sostiene este autor en su *A Treatise of Human Nature*.

Es verdad que, como otros autores han sostenido ya, la supuesta falacia naturalista de Hume no puede ser más que falaz en sí misma. La razón también es simple: no se encuentra título suficiente alguno para asegurar que no hay por qué no extraer la exigencia moral a partir de los hechos. Nosotros preferimos hablar, en el caso de la filosofía moral, en vez de “hechos”, de objetos, pues la primera denominación puede implicar equívocos desde el punto de vista gnoseológico. En este sentido, consideramos que es del todo legítimo obtener algunos deberes a partir de ciertos objetos, los cuales, en sí mismos, primero, o bien por convención, en segundo lugar, poseen ciertas cualidades o características que exigen, frente a un agente moral, cierto respeto, de donde surgen sus derechos y consecuentes deberes para el agente moral. En otros términos, estos deberes hacia los objetos dan origen a los derechos que éstos tienen, de igual suerte que estos deberes, constituidos también como derechos, generan que el agente moral deba cumplirlos o respetarlos ya que, de lo contrario, violaría o denigraría de alguna manera al objeto.<sup>5</sup> En consecuencia, es a partir de los objetos que encontramos los deberes o las exigencias morales. Así sucede que, en el caso de captar o percibir un objeto que resulta ser un hombre, distinguimos en él ciertas características que lo hacen digno de ser sujeto de determinados derechos por el hecho de ser tal; estos derechos, a su vez, engendran el deber de respetarlos en el agente moral, que ha de limitarse a reconocerlos y a actuar en consecuencia. Pero que no se confunda esta afirmación: es el deber

---

5 En la ética fenomenológica es posible hallar autores que se acercan a esta postura, que es más rosminiana que fenomenológica. El texto central de Rosmini, de donde se desprende esta idea, es *Principios de la ciencia moral* (traducción de J. Buganza). Sin embargo, en la fenomenología es posible encontrar también esta tesis, por ejemplo, como respuesta adecuada al valor; cf. Dietrich von Hildebrand, *Ética*, p. 232.

de respetar al objeto el origen del derecho, y este último tiene su sede en el objeto.

Ahora bien, el emotivismo nos resulta yerro en la premisa que lleva a la conclusión de que sólo quedan determinados sentimientos de aprobación o desaprobación hacia ciertos actos y, por tanto, en relación con tales objetos o “hechos”. Entonces, si la premisa es errada, puede ser que la conclusión también lo sea. Sin embargo, nos parece, no es así, porque dichos sentimientos o afectos hacia el objeto sí constituyen buena parte del mundo moral del agente. Empero, y he aquí la distinción que buscamos subrayar, el sentimiento va acompañado de algo más, que es el conocimiento del objeto. Sin objeto, no hay ni conocimiento ni tampoco emoción o afección. El conocimiento y la emoción (o afección) son intencionales, esto es, se refieren al objeto. En otros términos, el conocimiento y la emoción acaecen en el sujeto, pero se refieren siempre a un objeto; y este objeto es, como su nombre mismo lo señala, objetivo y, en cierto modo, independiente del sujeto. Es el sujeto el que lo constituye en objeto, pero el conocimiento y la afección del sujeto se refieren sin duda a un objeto, a algo que no es el sujeto mismo, sino a algo que lo trasciende o está más allá de él. El error del emotivismo, en nuestra opinión, reside en elevar a *principum essendi* de la moral a la emoción, en vez de visualizarla como un *principium cognoscendi*. No es la emoción la que constituye la moralidad de algo, sino un efecto, eso sí importante, para conocer la moralidad. Este es el matiz que buscamos distinguir frente al emotivismo, que en el siglo xx ha tenido importantes cultivadores, y que deja sentir su influencia también en la filosofía del siglo xxi.

En efecto, parece que el emotivismo se acepta hoy en día como la doctrina práctica a seguir. Atrás han quedado los tiempos en los cuales seguir la razón y sujetar las propias pasiones era el ideal a imitar. La razón, desprestigiada ya en la filosofía contemporánea por ser incapaz, dicen, de dirigir la actividad del hombre, y de ser culpable de las grandes catástrofes humanas y ambientales que enfrenta la humanidad desde

finales del siglo XIX, pretende ser dejada de lado y sustituida por algo más inmediato. En consecuencia, esta razón, entendida en su vertiente instrumental, ya ha sido criticada por la filosofía, y hasta equiparada con la “metafísica” por ser su más alto culmen, como se muestra en la filosofía de Hegel. Así, es frecuente escuchar que la metafísica es culpable de tan terribles crímenes, cuando en realidad la metafísica como tal no existe. Pero dicha crítica a la razón ha buscado su sustitución por algo adyacente. ¿Qué de más inmediato queda que no sean las propias sensaciones? Asimismo, la sensación y su consecuente emoción son elevadas en la cultura contemporánea a los lugares que antes ocupaba la sola razón, la razón que no se afecciona, sino que se muestra siempre fría y rígida, inflexible y dominante.

Como ha dicho Michel Lacroix, se ha pasado de un *homo sapiens* a un *homo sentiens*. Tanto desde el punto de vista de la política, en donde las “emociones políticas” toman un puesto privilegiado, pasando por los medios de comunicación o *mass media* que indican lo que los usuarios han de sentir con cada noticia, con cada acontecimiento, hasta el ecologismo con estados emotivos de pertenencia (*New Age*) y la música que es utilizada como liberación de las emociones. Como bien afirma Giacomo Samek Lodovici, “Muy a menudo el hombre contemporáneo va en busca de vibraciones emotivas, busca alimentar las continuas y siempre más intensas emociones, su valor-fin consiste en estar emocionado”, de igual suerte que *sentio ergo sum*, o sea, “ser significa sentir”, implicando el imperativo de “libera tus emociones”, que se vuelve la norma a seguir.<sup>6</sup> Pero, en verdad, ¿es posible y hasta deseable que el comportamiento humano, y más todavía las acciones éticas, sean guiadas por la sola emoción? ¿No nos lleva una postura de tal cuño a los callejones del relativismo que, en términos morales y legales, resulta sumamente peligroso para la convivencia humana?

---

6 Para la inspiración de este párrafo, cf. Giacomo Samek Lodovici, “Considerazioni teoretiche preliminari ad una paideia della virtù”, *Rivista di Scienze dell’Educazione*, p. 374.

Finalmente, ¿el hombre puede perfeccionarse como hombre siguiendo sus emociones?

Curiosamente, ha sido la fenomenología la que ha venido a renovar la valoración sobre la experiencia en el ámbito filosófico, no circunscribiéndola a la recepción sensible, es decir, a la sola sensación, que es a lo que llevaron, en el ámbito de la filosofía inglesa, el empirismo y su consecuente sensismo. En este sentido, la filosofía continental ha apostado, aunque no lo demostraremos, por una visión amplia de la experiencia, en contraposición a una más estrecha que podría denominarse, por razones sintéticas, anglosajona. No obstante, y como hemos visto, el asunto de los sentimientos en el campo moral no ha estado fuera del ámbito anglosajón, pero ha sido la fenomenología (la filosofía continental), la que de manera más fructífera la ha trabajado.

### 3. EL PAPEL DEL CORAZÓN EN LA ÉTICA A PARTIR DE LA FENOMENOLOGÍA

Creemos del todo cierto que las emociones o afectos, que tradicionalmente se ha englobado como “el papel del corazón” en la ética, juegan un rol de primera línea en dicho ámbito. Pero hay que tomar estas afirmaciones con cautela, debido a que pueden incluir ciertas confusiones. En efecto, el agente moral, una vez que capta un ente, cualquiera que este sea, capta lo que es; sobre este conocimiento, y respetando el principio evidentísimo de la sindéresis, ha de reconocer el ser que posee tal ente, que es en lo cual consiste la exigencia moral, es decir, la exigencia que tiene el ente u objeto frente al sujeto o aquel que conoce. El conocimiento directo, que es la manera sintética de llamar al primer acto, es el fundamento ontológico para hablar del segundo acto, que es el reconocimiento del ser del ente en cuestión; este segundo acto es ya un acto voluntario, o reflexión voluntaria, ya que se vuelve libremente sobre lo conocido. En este punto, el hombre, como agente libre, es capaz de seguir o no voluntariamente el conocimiento directo, que se constituye,

así, en norma próxima del juicio moral o estima práctica, con lo cual se obtiene un deleite o dolor intelectual, pues a partir del reconocimiento se sigue un vivo placer o un vivo dolor, dependiendo de si la aprehensión ha sido sobre el bien o sobre el mal. El juicio moral tiene aparejado, entonces, un amor o un odio prácticos, que dan origen, por último, al acto externo, que es el que comúnmente calificamos de moral, por ser público; sin embargo, y como vemos, el origen del acto moral no está en el acto externo, sino que este último es la conclusión de un acto que se origina con la reflexión (voluntaria), ya que es ahí donde el hombre es capaz de seguir o no el conocimiento directo. En este esquema que hemos reproducido también se aprecia el lugar o papel que desempeña el sentimiento o el corazón en la ética, el cual es, como vemos, secundario respecto al juicio o la estima práctica, pero primario desde el punto de vista de su efectividad en relación con el acto externo. Con estas anotaciones, revisemos, primero, qué afirma sobre este asunto Mario Boies; luego, veremos qué dice sobre este mismo tema Roberta de Monticelli en su libro *L'ordine del cuore*, en reciente edición. De esta manera, el lector podrá tener alguna claridad en la postura que sostenemos.

Cierta tradición filosófica, que vemos expuesta en el pensamiento de Mario Boies, relacionada sobre todo con la fenomenología de los afectos, pareciera pretender la autonomía de las emociones morales, cuando en realidad esos “afectos morales”, como resulta conveniente denominarlos, pueden reducirse al menos de forma parcial al conocimiento y a la voluntariedad, por lo que uno y otro son igualmente intencionales, es decir, se refieren a un objeto, a algo distinto, pues, del sujeto. El apetito, como nos parece mejor denominar a esta “esfera” que pretende autonomía en Boies, puede ser algo que recibe el paciente (el agente moral, en este caso, recibe cierto afecto o es afectado por el objeto), o bien tiende activamente hacia un objeto. Pero en ambos casos, el sujeto es el mismo y el objeto también.

Por tanto, puede decirse que el sujeto es afectado por un objeto y, por ello, tiende hacia él. Esta afectación de la que hablamos puede ser

entendida en términos de motivación. En un laudable artículo, Boies explica lo siguiente:

Una de las mayores aportaciones de la PC [psicología cognitiva] post-kohlbergiana a la TMP [teología moral post-conciliar] es haber contribuido a entender mejor la influencia del factor afectivo en el juicio moral y en la toma de decisión ética. En efecto, la TMP considera que la afectividad es preponderante en la conducta humana y no puede ser disociada del comportamiento moral responsable. Los sentimientos y las emociones impregnan los actos del sujeto moral, la sensibilidad moral, el temperamento, la personalidad moral (o *ethos-carácter*), etc. De esta manera, una decisión moral no es solamente un proceso racional, sino también emotivo. Desde esta perspectiva es posible afirmar que las emociones pueden instruir a la razón e, inversamente, que la razón puede instruir las emociones. Al insistir sobre la preponderancia de la esfera afectiva y emotiva en el juicio moral y la toma de decisión ética, la TMP preconiza la armonía entre la razón y la afectividad.<sup>7</sup>

Examinemos las siguientes afirmaciones: (i) asegura que la afectividad es “preponderante” en el juicio moral (y por consiguiente, a nuestro juicio, en relación con la decisión ética, el juicio equivale en cierto modo a la decisión tomada). Pero el término preponderante tiene una connotación que consideramos incorrecta, ya que quiere decir “superioridad”; si es así, este autor estaría afirmando que la afectividad es aquella instancia definitiva que gobierna el juicio moral, y esto es precisamente lo que creemos debe revisarse. Si el juicio moral es consecuencia de la afectividad, y la afectividad es algo que acaece en el sujeto sin que en ella medie el uso libre de la razón, no se aprecia cómo es que puede llamarse a semejante juicio moral “decisión”, porque en realidad no se ha decidido,

---

7 Mario Boies, “Hacia una comprensión psico-teológico-moral del juicio moral”, *Moralía. Revista de ciencias morales*, p. 43.

debido a que para decidir es necesario que haya libertad en el agente; mas la afectividad por sí misma no es un acto libre; luego, el juicio moral tampoco. Esto impacta en la afirmación sucesiva: (ii) la afectividad no puede ser dissociada del comportamiento moral responsable. Es verdad, la afectividad está presente en el comportamiento moral responsable, y en esto tiene toda la razón Boies. Empero, una cosa es que la afectividad esté presente en el comportamiento moral responsable y otra que sea la instancia “preponderante”; la afectividad no puede llamarse libre en sí misma si no está precedida por el juicio moral. Tiene razón Boies al decir (iii) que la decisión moral no es sólo un proceso racional, sino también emotivo. Sin embargo, no nos parece del todo claro la siguiente parte de su afirmación: (iv) las emociones pueden instruir a la razón e, inversamente, que la razón puede instruir a las emociones; pero, en el caso del juicio moral, ¿cómo es que la razón puede ser instruida por las emociones? Opinamos que, únicamente, es aceptable esta tesis si se entendiera que las emociones son un *principium cognoscendi*, pero nunca un *principium essendi*, de igual suerte que ante el asesinato de un ser humano, del todo injustificado, sin más por sentir o tener el afecto o la emoción del desagrado o la repugnancia ante semejante acto, se diga que el acto es malo. Tal sentimiento, afecto o emoción es sólo *principium cognoscendi*; si alguno no sintiera repugnancia por dicho acto, no por ello el acto deja de ser malo, sino simplemente no es capaz de conocer la maldad del acto a partir del sentimiento. En consecuencia, no vemos cómo infiere Boies (v) que la preponderancia de la esfera afectiva y emotiva en el juicio moral y la toma de decisión ética permita a la teología moral post-conciliar preconizar la armonía entre la razón y la afectividad; por el contrario, parecerían hasta encontrarse una frente a la otra sin armonía.

La tesis de Boies nos resulta, en el fondo, correcta, pero invirtiendo los términos, o sea, afirmando la preponderancia del juicio práctico de la razón sobre el afecto, ya que este último da lugar a equívocos. Creemos que puede haber armonía entre la esfera racional y la afectiva siem-



pre y cuando la esfera afectiva se refiera a los afectos racionales y no a los afectos animales, que sólo por participación podrían ser racionales. En consecuencia, si es verdad que el juicio moral es la conclusión de la deliberación en orden a la *praxis*, nos resulta igualmente cierto que en este juicio está implicada la afectividad o *cor*, que es la dimensión afectiva del hombre, que estimamos intermedia entre el conocimiento y la voluntad, aunque no una facultad autónoma.

Y es que el juicio práctico no es otra cosa que una estimación sobre el objeto, misma que no es otra cosa, a su vez, que un juicio con el cual se expresa el amor hacia un objeto. Pero este juicio o estimación es libre; de lo contrario, no habría forma de exigir responsabilidad moral por los actos que siguen a este juicio o estimación. En consecuencia, habría que sostener que hay libertad en los afectos (en el amor hacia el objeto), y sólo así nos parece que puede llamarse autónoma, en cuanto que es el sujeto quien decide si ama más o menos a un objeto cualquiera. Cuando un objeto es presentado intelectualmente al sujeto, este último es capaz de afeccionarse por el primero. Si se ejercita una afección correspondiente o adecuada al objeto, puede hablarse de una afección racional; si se ejercita una afección inadecuada al objeto, entonces se trata más bien de una afección irracional, pues seguir a la razón en este caso equivale a una afección racional. Sólo así, a nuestro juicio, el juicio moral implica a los afectos. Si no es así, se trata de afectos sin más, los cuales no pueden ser imputados moralmente y, por tanto, no exigen responsabilidad (moral).

No negamos, entonces, el papel de la afectividad, que incluso ya desde la fenomenología puede rastrearse, porque al describir un objeto, aunque este sea distinto del sujeto, no dejan de estar unidos, al menos intencionalmente, y esta unión, además de cognoscitiva, es afectiva. Pero esta afectividad se explica, en el campo del contexto moral, a partir de lo que la tradición denomina voluntad, que es la facultad humana para afeccionarse con el bien en universal, el cual está estrechamente vinculado con el ser en universal que intuye el entendimiento. El enten-

dimiento, al estar conformado por la intuición del ser en universal, presta el objeto afectivo a la voluntad, la cual se afeciona con este ser al que ve desde la perspectiva del bien. La voluntad es, en este sentido, el amor habitual o actual hacia el ser, por lo cual se sigue que si el entendimiento posee sus leyes objetivas en torno al ser, éstas traspasan también a la voluntad, debido a que la voluntad es, por decirlo así, el despliegue afectivo del mismo entendimiento, la misma inteligencia capaz de afecionarse por el objeto.<sup>8</sup> Si esto es así, y si el hombre es capaz de conocer objetivamente, entonces lo será de afecionarse de la misma manera. Por lo cual no hay por qué aceptar que los afectos, aquellos que llamamos racionales, que son los que se desenvuelven en este ámbito propiamente humano, tengan que ser incognoscibles. Por el contrario, son susceptibles de ser explicados, o sea, es posible dar razones de ellos, pues se basan en el juicio práctico de la razón práctica que puede entenderse en la tesitura de una explicitación del amor que se tiene por el objeto.

El bien moral no está separado de las emociones, pero se trata de una emoción espiritual a la que llamamos, en general, amor. Y es que el bien moral implica que la cosa amada se ame de acuerdo con lo que ella es, es decir, de manera objetiva, y no de acuerdo con mis propias preferencias o mis deseos; el bien moral se deriva de amar a la cosa tal como es en sí misma, sin inmiscuir mi propia utilidad en la valoración o juicio que hago sobre ella. El juicio o valoración no es otra cosa que la expresión que se efectúa en torno al amor que se tiene por el objeto, que puede ser objetivo y, en consecuencia, bueno moralmente; o bien subjetivo y, por lo general, aunque no siempre, malo moralmente en cuanto a las acciones externas que el hombre lleva a cabo sobre ella, que son, para ser precisos, las acciones susceptibles, en el mundo público, de ser evaluadas moralmente. Empero, estas acciones externas tienen su fundamento o su raíz en la valoración libre que se efectúa sobre los objetos,

---

8 Cf. Jacob Buganza, *El ser y el bien*, y Jacob Buganza, *Nomología y eudemonología*.

en el amor libre que se les confiere, y este amor estará conforme al objeto si se ajusta a él, si lo ama de acuerdo con lo que es; y será disconforme si no lo ama de acuerdo con lo que es, sino sólo por la sola y propia utilidad.

Es cierto que sobre el tema del objeto el debate ha estado y sigue estando abierto. Mas la fenomenología, que en buena parte creemos que recupera tesis clásicas, afirma que “el objeto se da o brinda a través del fenómeno, que es lo que nos aparece a la conciencia, de manera que ‘silla’ y ‘persona’ tienen dos modos muy diversos de aparecer y darse a conocer. A estos modos corresponden también dos diversos estilos de trascendencia, dos diversos modos de ser”.<sup>9</sup> En efecto, la fenomenología ha rescatado lo que la tradición ya había denominado “conocimiento directo” o “experiencia inmediata”, que no se limita sólo a la intuición o el conocimiento sensorial, sino que la experiencia es mucho más amplia, de modo que abarca tanto a la experiencia intelectual como a la emotivo-volitiva. El sentir, para De Monticelli, pertenece también a esta especie de conocimiento directo, de manera que, para ella, una buena parte de las cualidades que pertenecen a las cosas se da a través del acto de “sentir”. Examinemos su interesante tesis:

*El sentir es esencialmente percepción de cualidades de valor, positivas o negativas, de las cosas. Podemos llamarla la primera tesis fenomenológica sobre la vida afectiva. El sentir es el modo de presencia o dadidad (datità) de las más variables cualidades axiológicas o de valor. Esta apertura a las cualidades axiológicas es la intencionalidad (o sea, el tipo de relación con la realidad) característica de todas las experiencias de la esfera afectiva.*

Para el fenomenólogo, el sentir es, por tanto, una modalidad de nuestra experiencia de lo real, y para nada un reino de la arbitrariedad subjetiva, y mucho menos un mero sistema de alarmas o incentivos funcionales para la supervivencia del organismo.

---

9 Roberta de Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, p. 41.

También aquí como en el dominio sensorial, la reflexión puede ayudar a corregir una percepción errónea; pero es una nueva percepción que confirmará provisionalmente la corrección. [...] *El sentir constituye el modo de evidencia o de “llenado intuitivo” característico de ciertos juicios (los juicios de valor), así como la percepción sensorial es el modo de evidencia de otros juicios.*<sup>10</sup>

Esta autora estima que la percepción del valor se encuentra en el sentir. He aquí el punto que requiere mayores precisiones, pues si en el sentir se dan las esencias axiológicas de manera inmediata, habrá que ver qué se entiende por sentir. Si sentir quiere decir el acto a través del cual se nos brinda un ente cualquiera, es decir, si se refiere al acto con el cual un sujeto entra en contacto inmediato con un objeto, entonces nos parece certera su tesis, porque es en el momento en que el objeto se da o brinda al sujeto cuando este último es capaz de apreciar las cualidades (valores) que posee el primero. Pero si el sentir implica algo ajeno a la razón, o sea, si el sentir es algo irracional o que acaece sólo en el plano sensitivo, no podemos aceptar la tesis de De Monticelli. En otros términos, si el sentir es la pura experimentación sensible sin que en tal acto entre la razón, entonces no habría manera de caer en la cuenta de que lo que se “siente” sea algo perteneciente o no al objeto. Este acto de sentir, por el cual el objeto y el sujeto entran en relación, implica a la inteligencia; y es que ésta puede asimismo sentir, que es lo que nosotros estimamos sucede justo en el ámbito axiológico. La inteligencia, al tener la presencia de un objeto inteligible, lo siente, en cuanto éste está presente en ella, pues el sentir hace referencia a algo singular, en este caso a un objeto. Creemos que De Monticelli concuerda con esta tesis, porque ella de inmediato habla de la “intencionalidad” de las cualidades axiológicas, y esta intencionalidad por tradición se asocia a un objeto: la cualidad que se percibe en el objeto pertenece realmente a éste.

---

10 Ibid., pp. 71 y 72 (subrayados del original).

Consideramos que De Monticelli se acerca a lo que exponíamos en líneas anteriores cuando afirma que el sentir no es un reino de la “arbitrariedad subjetiva”, y mucho menos es un “sistema de alarmas” o “incentivos funcionales” que la evolución nos ha colocado. Sin embargo, no queda claro del todo su posición en torno a este “sistema de alarmas”, porque bien puede ser que este sea objetivo, pues se refiere con precisión a un objeto de la realidad, de modo que un animal, o incluso el hombre mismo, poseen este “sistema” para escapar o para acercarse de manera instintiva a los objetos que tienen ciertas cualidades dañinas o benéficas; lo que ya no podría ser este “sistema de alarmas” sería una cuestión moral, pues para que el ámbito moral se dé, es forzoso que el acto con el cual tiene su origen algo que es cualificado dentro de tal ámbito sea un acto libre. El sentir no es un reino de la arbitrariedad subjetiva en cuanto el valor que posee el objeto permanece incólume y no está supeditado al capricho del sujeto; lo que es arbitrario es el reconocimiento que se le brinda a tal valor objetivo, lo cual es ya un asunto precisamente subjetivo, ya que es voluntario.

En este sentido, opinamos que el sentir es un modo de “evidencia” para los juicios de valor, pues es en el contacto directo con el objeto que éste revela al sujeto sus características y, basadas en ellas, sus valores. Ahora bien, aun con todo nos parece un equívoco hablar del juicio moral y la afección o sentimiento (el “sentir” del que habla De Monticelli) sin distinguir entre uno y otro. Porque a veces da la impresión de que, para evitar el “racionalismo”, se quiere recurrir al “sentir” como si fuera equivalente a juicio, lo cual podría llevar al emotivismo, que es equívoco. Es cierto, primero, que el “sentir” puede equivaler al juicio, pero en sentido muy lato. Puede decirse que cuando un sujeto efectúa un juicio sobre el valor de un objeto, se habla de manera impropia de “sentimiento”; sin embargo, es posible decir que el juicio de valor efectuado equivale al sentimiento que tiene el sujeto por el valor que posee el objeto. Pero es sólo una manera aproximativa de aferrar el problema, aunque es verdad que el sentimiento hacia el objeto implica de una u

otra forma al juicio que se efectúa sobre él, pues el juicio efectuado implica de una u otra manera el sentimiento que guarda el sujeto hacia el objeto. Nos parece mejor, y hasta conveniente, distinguir entre el juicio y el sentimiento o afición o sentimiento que se tiene hacia el valor del objeto. Porque, por otra parte, también resulta del todo posible sostener que los sentimientos no pueden ser justos o injustos sino a condición de que sean precedidos por un juicio de valor sobre el objeto; y estos sentimientos, o este sentir, como a veces se le llama, no es justo o injusto sino en la medida en que hay un juicio práctico que lo precede; juicio que podemos cualificar, moralmente, como libre y, en consecuencia, como bueno o malo. Sólo así aconsejamos que es propio hablar de la “justicia del sentir” (*giustizia del sentire*), debido a que el sentir no puede ser justo o injusto *per se*, sino que es justo o injusto el juicio previo que da la pauta para un sentir racional o recto.

Esta concepción entre el juicio moral y el afecto nos ayuda a escapar del relativismo, que también Roberta de Monticelli aprecia como un problema central de la ética contemporánea. Ella visualiza el problema en relación con las normas morales, las cuales tienen un fundamento en la diversidad de maneras en que pueden jerarquizarse los valores. En este sentido, se daría un

... relativismo moral si se sostuviese que ninguna de las normas está mejor fundada que la otra, o fundada sobre el orden *justo*. He aquí por qué es de manera absoluta indispensable que una teoría de la conciencia moral indique *dónde buscar la evidencia* para dirimir casos como éstos –aunque no es necesario que quiera dirimirlos ella misma: no es esto, en definitiva, su objetivo.<sup>11</sup>

En efecto, el apelo a estas evidencias parece ser el punto de partida para zanjar parte de los problemas en los que se inmiscuye el relativismo,

---

11 *Ibíd.*, p. 117 (subrayados del original).

siempre volcado a cuestiones de carácter particular o circunscrito. Mas, en última instancia, la ética se juega o dirime en relación con los objetos hacia los cuales se ejercitan los deberes morales, que poseen ciertas exigencias. Empero, no deja de haber resquicios de relativismo una vez que se busca aplicar la ley moral a los casos muy concretos y específicos. Aquí entra en juego la lógica moral, que se sirve de la conciencia moral, y la retórica que da forma a esta lógica, no siempre matemática, sino un tanto movediza y persuasiva. Expliquemos más nuestra tesis.

La ética se refiere primero a la esencia de la obligación moral, que tiene su sede en la exigencia moral de los entes en relación con el agente moral o libre. En este sentido, la ética no deja de ser formal, aunque tiene también cierta materialidad, la cual se expresa en los objetos que poseen lo que llamamos exigencia moral. Pero el elemento formal, que pretende el carácter absoluto, está esencialmente presente en la ética, y muchas veces en la filosofía contemporánea esto ha sido olvidado. Ahora bien, la aplicación de las normas universales, esto es, formales, a los casos concretos, no es ya una cuestión de ética general, sino de lógica moral, la cual labora con la noción de conciencia moral, ya que es la facultad de la que se sirve el hombre para aplicar las fórmulas morales a las acciones, advirtiendo (por ello es conciencia) el acto moral que se efectúa. Sin embargo, nos parece que la lógica moral no es del todo apodíctica, sino que posee cierta retórica, lo cual equivale a la conciencia de que, al tratarse de asuntos humanos en los que la ley general busca aplicarse a los casos particulares, entra en juego cierta relatividad (y hermenéutica, en cuanto se interpreta la ley general o universal en los casos concretos) para aterrizar, por decirlo así, aquélla en éstos, mas no corresponde a carencia de objetividad.<sup>12</sup>

Gracias a la conciencia moral, nos percatamos de la serie de inferencias, no siempre apodícticas, que efectuamos para aplicar las leyes o

---

12 Cf. Jacob Buganza, "El carácter retórico de la ética a partir de Aristóteles", art. cit., pp. 128-148; cf. Mauricio Beuchot, *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*.

normas morales generales a los casos particulares. ¿Cuál es el papel del corazón en este contexto? Nos parece que queda claro: en la serie de inferencias, en algunos argumentos está presente el sentimiento (moral, como veremos); de aquí que el razonamiento moral, aunque lógico, no sea apodíctico o matemático en todo momento, pero sí implica lo que hemos llamado “afectos racionales”. Por eso es que el razonamiento moral está atento a la circunstancia, al momento, al sentimiento que puede despertar en el agente cierto argumento. Y de ahí que la retórica, una retórica moral, como lo es la aristotélica, ayude tanto desde el punto de vista de su manejo como a partir de la comprensión; desde el punto de vista del manejo, la razón es que la retórica de Aristóteles no está despojada de la moralidad, como sí lo están otros modelos retóricos; desde la comprensión, el modelo aristotélico nos ayuda a entender el proceso subjetivo que se efectúa en el agente al momento de tomar una decisión moral. Entendido así el papel del corazón o sentimiento, veamos lo que al respecto dice Jesús Conill en su *Ética hermenéutica*: “El sentimiento moral es la capacidad sensible, física, de recibir el impulso racional y transformarlo en motivo”.<sup>13</sup> Efectivamente, esta sentencia del profesor español nos resulta del todo certera, porque el sentimiento moral, que es importante, como hemos visto, para comprender el mundo moral, no se instaura como *principium essendi*, sino como *principium cognoscendi*, dado que es la capacidad, nos dice él, física, de recibir el impulso racional, que no es otro que el juicio que efectúa la razón práctico-moral en orden al bien de tal naturaleza, el cual no nos sume en la irracionalidad, pero sí nos permite comprender por qué el hombre alcanza ciertas conclusiones morales.

Aunque las conclusiones a las cuales se llega a través del razonamiento moral pueden ser consideradas relativas, no implica necesariamente un relativismo extremo ni mucho menos, porque la misma realidad, es decir, el ente, posee exigencias objetivas que el agente moral

---

13 Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, p. 48.



debe “reconocer” y “respetar”. Además, desde el punto de vista formal, la ética no es necesariamente relativa, sino precisamente absoluta y objetiva, como nos lo hace ver en los tiempos contemporáneos la fenomenología de Roberta de Monticelli. En este sentido, opinamos, hay que leer lo que esta filósofa nos dice acerca de una ética objetiva hodierna que, por un lado,

mantiene las *normas* obligantes precisamente en virtud de los *valores* que las fundan, y correspondientes a las *exigencias* que la realidad precisamente en cuanto cargada de cualidades de valor *pone: valores y exigencias que son parcialmente, o sea, inadecuadamente, pero progresivamente, cognoscibles*. Una ética que se confiesa, por tanto, lo hemos visto, incluso en este campo, persuadida de que se da una realidad y es respetuosa de sus exigencias. Y esto sería su primer principio.<sup>14</sup>

Siendo así, es claro que lo que desde Pascal, y antes de él en San Agustín, y luego en la filosofía de Max Scheler, hemos conocido como *l'ordre du coeur*, no es por fuerza una tesis que se abra al relativismo extremo.<sup>15</sup> El orden del corazón es el orden en el cual, desde el punto de vista moral, deben amarse y respetarse los entes. En otros términos, desde el punto de vista de la moralidad, el corazón ha de amar al ente por aquello que este es, y por ello se habla de un *ordre*, de una congruencia no sólo personal (congruencia consigo mismo), sino una congruencia hacia las cosas mismas, porque el orden moral no es otra cosa que la proporción que debe tener la justa apreciación de los entes, la cual sirve de base para las acciones humanas.<sup>16</sup> Este orden del corazón, este orden de los afectos o de los sentimientos hacia las cosas, hacia los entes, es expresión del

---

14 Roberta de Monticelli, *L'ordine del cuore...*, p. 207 (subrayados del original).

15 Creemos que Scheler, en buena medida, sigue las normas de San Agustín y Pascal, como se revela en su *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...* Nos parece que en nuestro artículo se encuentran suficientes claves para visualizar la ética fenomenológica de Scheler a la luz de la de Rosmini.

16 Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 106.

bien moral. Desde el punto de vista moral, entonces, y teniendo presente la esfera afectiva o emocional relacionada con dicho punto de vista, nos parece que el sentimiento moral que está en la base del “reconocimiento” del ser de los entes, no es otro que el “respeto”, como dijimos en el párrafo anterior. En efecto, el reconocimiento y el respeto van de la mano; el reconocimiento del ser de los entes expresa justo la esencia de la obligación moral o su *principium essendi*, mientras que, desde el punto de vista del sentimiento moral, dicho reconocimiento exige que el hombre sienta respeto por el ser del ente, lo cual se expresa en el reconocimiento. El respeto es equivalente a la deferencia hacia el ente en cuanto tal, de manera que, como implica en su definición, la deferencia es la adhesión hacia lo otro, hacia el objeto; y desde el punto de vista moral, la exigencia que posee el ente pide su reconocimiento de parte del agente moral, el cual se afecciona racionalmente así, respetándolo.

#### 4. CONCLUSIÓN

Consideramos que puede darse un equilibrio entre el juicio moral, que tiene implicaciones intelectuales, y el sentimiento, que implica una esfera esencial para comprender el fenómeno moral. Empero, desde el punto de vista formal, el principio que rige el ámbito moral, porque expresa la esencia de la obligación de tal cuño, es el reconocimiento del ser de los entes. Desde el punto de vista del sentimiento, este reconocimiento exige que el ente sea respetado en sí mismo, esto es, objetivamente, en lo cual vemos cómo se implican la parte intelectual y afectiva en la moralidad. Si el acento pasa más bien a la parte afectiva, e incluso se hace caso omiso de la intelectual, entonces el emotivismo se acerca y propone, en última instancia, la irracionalidad de los afectos morales; irracionalidad que, como el mismo nombre indica, pide la separación entre la razón y el mundo afectivo. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, parte de la vida afectiva del hombre se vincula a la razón, por lo cual puede hablarse de “afectos racionales”, es decir, emociones que

están en conformidad con lo que la razón indica. Se trata de ciertos afectos, sí, y no de todos, ya que los hay independientes de la razón, aunque a veces puedan sujetarse a ella, como sucede con los afectos animales.

Asimismo, y aunque no hayamos tratado el tema en este trabajo, creemos que las virtudes morales no son otra cosa que expresión o desenvolvimiento del amor libre, que reconoce y respeta a los objetos. Las virtudes, máxime las cardinales, eminentemente morales, son el amor puesto en práctica a través de los actos externos que el hombre lleva a cabo. Pero también la vida afectiva es expresión de las virtudes, si por vida afectiva se entiende la “manifestación” de un sentir que es experiencia, más o menos adecuada, de valores en sus variedades y en sus importancias, de manera que la vida afectiva se entienda como las respuestas personales a la experiencia de los valores.<sup>17</sup> De ahí que el corazón debe amar moralmente al ente, respetando siempre el orden objetivo que éste posee desde el punto de vista moral, que no es más que la justa estima que debe tenerse hacia él. De esta manera, el juicio moral y el sentimiento que viene aparejado a él debe ser de congruencia y respeto hacia las cosas mismas.

---

17 Roberta de Monticelli, *L'ordine del cuore...*, p. 85.



## XI. LA ÉTICA NARRATIVO-HERMENÉUTICA DE RICŒUR Y LA ÉTICA ROSMINIANA

### 1. INTRODUCCIÓN

TRAZAR UNA LÍNEA DIVISORIA TAJANTE entre la fenomenología y la hermenéutica parece que es del todo imposible, e incluso indeseable. Es imposible porque de una postura se da el tránsito a la otra, y de hecho históricamente así ha ocurrido; y es indeseable por el empobrecimiento conceptual y semántico que tal empresa representaría. Un claro caso para visualizar por qué es imposible e indeseable tal divorcio es el de Paul Ricœur, quien ha transitado por ambos bandos; a veces lo vemos más cargado del lado de la fenomenología, y otras más del lado de la hermenéutica.<sup>1</sup> Por ello sus propuestas representan un nutrido conjunto de conceptos, análisis e interpretaciones que permiten concebir y explicar, con gran provecho, la riqueza de las regiones ontológicas que el francés ha estudiado. Por lo mismo, un repaso de algunas de sus tesis éticas primordiales viene a enriquecer un sistema fuerte y sólido como el rosmíniano, de hecho en su ética. Y esto último en razón de que a partir de la hermenéutica de Paul Ricœur es posible decir que esta manera de entender la filosofía es eminentemente ética. El propio Ricœur, cuyo filosofar inicia con el tema de la voluntad, dedica serios esfuerzos a la filosofía moral en varios trabajos que, a la distancia de veinte años, todavía pueden considerarse recientes por la vitalidad de sus propuestas. Pretendemos revisar a continuación sólo algunas de sus ideas principales para

---

1 José María Melero, "Paul Ricœur: la hermenéutica como esperanza crítica", *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, pp. 69-70. Según Tomás Domingo, la fenomenología hermenéutica es posible una vez que se supera al idealismo husserliano; cf. Tomás Domingo Moratalla, "La fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur: mundo de la vida e imaginación", *Investigaciones fenomenológicas*, pp. 291-302.

conectarlas con las rosminianas, sin profundizar mucho en estas últimas, a las que remitiremos mediante el aparato crítico.

Muchos ya han dedicado serios y fructíferos esfuerzos para sistematizar, desde diversas perspectivas, la ética de Ricœur. Algunos lo han hecho desde la narratividad, mientras que otros a través de la dilucidación de la “sabiduría práctica”, o bien desde el tema de la justicia (en diálogo con Rawls, por cierto).<sup>2</sup> Mas, y en razón de que estos temas están interconectados, todos estos esfuerzos son provechosos y nos permiten percibir en Ricœur a un pensador que da la pauta para escapar del inmovilismo posmoderno y apreciar a un filósofo moral que echa muchas luces para la reflexión ética contemporánea, como lo hace ver la estudiosa del pensamiento rocoeriano Beatriz Contreras. Ahora bien, nosotros nos limitaremos, en este momento, a dilucidar y discutir sobre dos aspectos básicos de la ética de Ricœur, a saber, (i) sobre la concepción narrativa de la ética, pues nos parece que atraviesa prácticamente toda su visión moral; y (ii) sobre el tema de la justicia en su triple dimensión, a saber, la bondad, la legalidad y la equidad. Quedará un tanto entre líneas lo importante que es para este autor el concepto de “reconocimiento”, tanto en la vertiente clásica, que podría identificarse con Hegel (el conocido “reconocimiento recíproco”), como en la más contemporánea, paradigmáticamente en la de Hans Jonas. No pretendemos exhaustividad, ni mucho menos, pero sí poner en diálogo la ética de Ricœur con la de Rosmini, a la que iremos remitiendo conforme avancemos.

---

2 Se trata de dos vías interconectadas, como puede verse en: Agustín Domingo Moratalla y Tomás Domingo Moratalla, *La ética hermenéutica de Paul Ricœur*; Guillermo Zapata, “Ética narrativa en Paul Ricœur”, *Signo y pensamiento*, pp. 80-91; Beatriz Contreras, *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*, y Tomás Domingo Moratalla, “Hermenéutica y sabiduría práctica”, *Investigaciones fenomenológicas*, pp. 131-146. Cf. Enrique López Castellón, “Sobre lo bueno y lo justo: Rawls en Ricœur”, *Cuaderno gris*, pp. 333-351.

## 2. LA ÉTICA NARRATIVA

En torno al asunto de la ética narrativa de Ricœur, nos parece pertinente retomar algunos de sus planteamientos contenidos en *Sí mismo como otro*, que es donde se halla lo que se ha venido a conocer como la “pequeña ética” de este autor. En efecto, ahí el hermeneuta francés se pregunta de manera explícita por las relaciones entre la teoría narrativa y la teoría ética. Parte de la hipótesis de que la función narrativa tiene en efecto implicaciones éticas, donde se aprecia fuera de duda el vínculo de su tesis con los planteamientos de Walter Benjamin, pues de acuerdo con este último la narración consiste en el intercambio de experiencias, esto es, el ejercicio “popular” de lo que Ricœur denomina la “sabiduría práctica”, tercer nivel de lo justo, como tendremos oportunidad de revisar. Pero esta sabiduría práctica no es neutral, sino que, más bien, “no deja de entrañar apreciaciones, valoraciones, que desembocan en las categorías teleológicas y deontológicas [...] en el intercambio de experiencias que realiza el relato, las acciones no dejan de ser aprobadas o desaprobadas, y los agentes, alabados o censurados”.<sup>3</sup>

El relato o narración, además de su aspecto estético, posee también una dimensión en suma ética.<sup>4</sup> Con la narración se experimenta, además de un placer estético particular, un nuevo modo de evaluar moralmente a las acciones y a los personajes. Por ello asienta Ricœur que “las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal”.<sup>5</sup> Por tanto, en la narración la experiencia del sujeto se ensancha de tal manera que es capaz de experimentar vivencias que, de otro modo, y con mucha dificultad, le estarían vedadas. En consecuencia, la narración ejerce una función “transformadora” y de “descubrimiento”

---

3 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 166.

4 Cf. Francesca Cattaneo, *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporáneo*.

5 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 167.

en el lector. Ni siquiera la historia, entendida como narración de los eventos pasados, alcanza el “grado cero” de la “estimación”, en particular de la estimación moral. No deja de ser curioso que el propio Ricœur, en una nota a pie de página, haga referencia, por un lado, a MacIntyre (básicamente un neoristotélico), y por otro a Peter Kemp, autor de un interesante trabajo intitulado “Ethics and Narrativity” (publicado en la revista *Aquinas* de la Universidad de Letrán, y que tiene referencias a Ricœur).<sup>6</sup> Hace uso del pensamiento de ambos autores para sostener que la imaginación ética tiene como sustento la imaginación narrativa, que es propia, a nuestro juicio, de la fantasía o imaginación, en el sentido preciso en el cual el tomismo entiende esta facultad.<sup>7</sup>

Y es justo esta imaginación una facultad del sujeto por la cual, entre otros aspectos, se constituye precisamente en “sí”, en un “sí mismo”, de suerte que viene a ser fundamental para la constitución de la “identidad” personal, la que, a su vez, tiene resonancias éticas, pues la identidad personal es el fundamento de la responsabilidad moral. Así se entiende que Ricœur, haciendo eco de la ética de Levinas, asegure que “el término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea *de una respuesta* a la pregunta: ¿Dónde estás?, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: ¡Heme aquí! Respuesta que dice el mantenimiento de sí”.<sup>8</sup>

De acuerdo con nuestra interpretación, para poder responder “heme aquí” es preciso poseer una identidad personal, y ésta a su vez se constituye (no exclusivamente, por supuesto) a través de la imaginación

6 Cf. Pedro Enrique García Ruiz, “Hermenéutica del sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricœur”, *Theoría*, pp. 166-167.

7 Cf. Jacob Buganza y Rafael Cúnsulo, ob. cit.

8 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 168. “El primer otro, si es que se puede hablar así, se ofrece en su rostro, en su voz, que, porque se dirige a mí, me designa como segunda persona del singular. Este otro es el de las relaciones interpersonales. Y la amistad, opuesta en este contexto a la justicia, es la virtud emblemática de esta relación inmediata que realiza el milagro de un cambio de papeles entre los seres insustituibles. Tú (tu) es el “tú” (*toi*) que me dice tú (*toi*) y al que, como gusta repetir Emmanuel Levinas, yo le respondo: “Heme aquí”, donde el me *-moi-* es un yo en el caso de acusativo”, Paul Ricœur, *Lo justo*, p. 26.



narrativa, que a su vez es fundamento de la imaginación ética. No es que el sujeto sea el mismo por perpetuidad, sino que su ipseidad mantiene una cierta continuidad temporal, continuidad que está sujeta a mutaciones, e incluso, nos parece, a transformaciones radicales, como el “Innombrable” de la novela cumbre de Manzoni. Hay, para Ricœur, creemos, una suerte de dialéctica, una suerte de movimiento que posee tensión en su seno, entre la posesión de uno mismo y el propio desposeimiento, entre lo que ya es uno mismo y lo que uno puede llegar a ser.

En cierto modo, este movimiento dialéctico puede ser interpretado como una narración. Por ello Agustín Domingo Moratalla, en su libro *La ética hermenéutica de Paul Ricœur*, asevera que la ética narrativa de Ricœur es original en relación con las éticas discursiva y meramente hermenéutica: “Mientras la ética discursiva plantea al sujeto como persona-interlocutor y la ética hermenéutica lo plantea como persona-autor, la ética narrativa lo plantea como persona-personaje”.<sup>9</sup> La narratividad que imprime Ricœur a la ética no pretende diluir al sujeto y, por tanto, la responsabilidad individual frente a las cosas y uno mismo. Más bien, apoyándonos en los hermanos Domingo, es posible decir que la ética narrativa es de sujetos, de suerte que la acción no es impersonal; el sujeto es moral en cuanto es capaz de dar cuenta de su vida, y esta no es sino una continuidad narrativa.<sup>10</sup> Es análogo a lo que MacIntyre, en su célebre *Tras la virtud*, afirma en torno a la narratividad de la vida y su centralidad fincada en el yo. Es preciso, dice el escocés, “un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como un comienzo, desarrollo y fin de la narración”.<sup>11</sup> La vida es, según esta manera de verla, una narra-

9 Agustín Domingo Moratalla y Tomás Domingo Moratalla, ob. cit., p. 41.

10 Cf. ibíd., p. 44.

11 Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 254. Beuchot explica, muy sutilmente, que para MacIntyre “la narratividad ilustrada [pretende que] el pasado es solamente el preámbulo del presente, no hay nada que sacar de él, sino, antes bien, deshacerse de él. Para la narrativa genealógica, el pasado es algo que hay que combatir, todo en el pasado debe quedar abolido, nos sirve únicamente para darnos cuenta del origen de lo que hay en el presente y para desenmascarar su mala intención. En cambio,

ción continua, ininterrumpida, aunque pueda poseer multiplicidad de facetas, cuyos términos no son otros que el nacimiento y la muerte. Una tesis semejante puede hallarse asimismo en Martha Nussbaum, quien estima que la vida buena, bajo el prisma aristotélico, “es una obra de arte literaria”.<sup>12</sup>

Como puede verse, también Ricoeur suscribe tesis análogas a las de MacIntyre y Nussbaum, pues el sujeto es autor y actor, por decirlo de alguna manera, de su propia historia, de su propia narración. La narración, además, hace referencia a la sucesión, y la sucesión a la temporalidad. No otra cosa ha señalado asimismo Beuchot al decir que a Ricoeur le interesa nuestra relación con el tiempo narrativo, del yo con la temporalidad o con la sucesión temporal que se da en la narración, pues de hecho es en dicha relación con el tiempo narrativo como se da la percepción del yo, percepción que no es solamente cognoscitiva, sino también afectiva,<sup>13</sup> o como diríamos nosotros, estimativa desde una perspectiva moral. En efecto, y como explica Cattaneo, “si el *logos* humano, el pensamiento pensante es la condición del darse de la experiencia, la narración (*il racconto*) es el lenguaje que, dando testimonio de ella, la constituye por completo en cuanto confiere unidad de sentido y coherencia a los eventos y, al mismo tiempo, dota de una identidad al sujeto que toma consciencia de ella”.<sup>14</sup> Se subraya así el carácter unitario y global de la experiencia humana. En el sujeto humano, expresado mediante la narración, confluyen sus diversas facetas, sus múltiples dimensiones cognitivas, afectivas y relacionales. La narración viene a particularizar

---

para la narrativa tomista, el pasado no es algo que hay que desechar ni la sola explicación de lo que hay ahora y que, por ello, hay que combatir, sino que el pasado es algo de lo que debemos sacar lecciones, nos enseña a aprender”, Mauricio Beuchot y Fernando Álvarez, *Actualidad de lo pasado*, p. 29.

12 Martha Nussbaum, “Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and the Moral Task of Literature”, *The Journal of Philosophy*, p. 516.

13 Mauricio Beuchot, *El hombre y el símbolo*, p. 56.

14 Francesca Cattaneo, “Narrazione ed esperienza tra antropologia ed etica”, *Acta philosophica*, p. 13.

la identidad subjetiva. Siendo así, la narración es importante porque, como dice Cattaneo, ancla la ética en la experiencia.

Rosmini mismo visualiza esto en su profunda *Psicología*, pues asegura

*Io sento in diversi modi, io fo diversi pensieri, io patisco, io godo, io medito, io opero, e sono sempre quell'io medesimo, che fo tutto ciò. Dunque quel sentimento che giace nell'io da una parte è identico, dall'altra continuamente si cangia. Non è questa una contraddizione? Ovvero giacciono forse nell'io due sentimenti, l'uno de'quali stia immutabile, l'altro si muti?*<sup>15</sup>

Es esta experiencia, esta concreción, este hecho constatable, el que la ética narrativa busca sobrepasar y dar cuenta. No es una contradicción, como atinadamente pregunta Rosmini, sino una dialéctica, una en la cual los diversos modos, las diversas facetas tanto de lo que en mí sucede como de lo que hago tienen su punto de unión en el “yo”, en la “identidad”, en el “sí mismo”, como diría Ricœur.

Por las referencias a la narratividad de la vida de MacIntyre y Nussbaum, vemos que derivan algunas de sus tesis del aristotelismo, que también una veta aristotélica puede hallarse en Ricœur desde *Tiempo y narración*.<sup>16</sup> En verdad, la constitución de la subjetividad hermenéutica tiene como componente la dimensión ético-moral pues, siguiendo la inspiración de Aristóteles, puede decirse que el hombre tiene como horizonte la aspiración de una vida buena en el contexto de instituciones justas. A esto es a lo que Ricœur llama horizonte o visión

---

15 Antonio Rosmini, *Psicología*, t. 1, n. 140. “Siento de diversos modos, tengo distintos pensamientos, padezco, gozo, medito, actúo, y soy siempre el mismo que hace todo eso. Por tanto, aquel sentimiento que yace en el yo por una parte es idéntico, pero por otra cambia continuamente. ¿No es esta una contradicción? ¿O bien yacen tal vez en el yo dos sentimientos, uno de los cuales es inmutable y otro que cambia?”

16 Cf. Mauricio Beuchot, *El hombre y el símbolo*, pp. 57-59.

ética (*visée éthique*).<sup>17</sup> Como bien lo explica la filósofa argentina Marie-France Begué,

... la ética, de herencia aristotélica, se caracteriza por su perspectiva *teleológica* y considera lo que es *estimado* como *bueno* en la orientación de una vida cumplida. Esta *dimensión* otorga sus datos en forma intuitiva, como totalizaciones intencionales cargadas de significación. Estas globalizaciones tienen su propia exigencia cualitativa que inspira nuestra vida interior y exterior. La exigencia se presenta como una ponderación teleológica aplicada a toda acción o padecimiento cuyas consecuencias son iluminadas intuitivamente por la orientación a la ‘vida buena’. Ella se alimenta con aquellos puntos de vista fundamentales que tenemos acerca de la felicidad, de lo justo y de lo injusto, del bien o del mal, que se reflejan en el *éthos* a lo largo de la existencia.<sup>18</sup>

Así, puede apreciarse que la estructura de la ética es ternaria, pues implica a la felicidad, lo justo y lo injusto, y el bien y el mal. Todo ello, como también menciona Begué, en el marco de instituciones justas.

Empero, también es ternaria en otro sentido pues, al distinguir Ricœur entre ética y moral, atribuye a la primera lo que la tradición filosófica ha llamado “intencionalidad ética”, entendiendo por ella lo que Rosmini concibe en el *Compendio di etica*, a saber, “*il movimento della volontà che ordina l’atto a un fine*”;<sup>19</sup> y a la segunda, más en sentido kantiano, la “normatividad”. En este sentido puede interpretarse por qué el propio Ricœur, en *Sí mismo como otro*, hace mención de su herencia aristotélica, al compararla con la tradición kantiana. Estima que la teleología aristotélica tiene una cierta supremacía sobre la deontología kantiana, aunque esta última puede venir a complementar a la

17 Cf. Guillermo Zapata, “Ética, fenomenología y hermenéutica en Paul Ricœur”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, p. 759.

18 Marie-France Begué, *Paul Ricœur: la poética del sí-mismo*, p. 285.

19 Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 231. “El movimiento de la voluntad que ordena el acto a un fin.”

primera, en especial teniendo en cuenta la necesidad de pasar por el tamiz de la norma moral.<sup>20</sup> Pero también hay un tercer nivel, como adelantamos, y como veremos enseguida, que se refiere a una suerte de fusión, que es a lo que con propiedad Ricœur alude como “sabiduría práctica”. Lo teleológico y lo deontológico encuentran su equilibrio en la sabiduría práctica. Pero en estos tres niveles, así lo estimamos y suscribimos, la narratividad de la ética se encuentra presente. Puede decirse que es una narratividad que se despliega en un triple nivel.

### 3. LA INTENCIONALIDAD ÉTICA Y EL TRIPLE NIVEL DE LO JUSTO

En relación con la intencionalidad ética, que ha venido a ser considerada la definición estándar de ética de Ricœur, es concebida como “*la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas*”.<sup>21</sup> Con sólo analizar los constitutivos de esta definición, brotan los tres elementos de esta “intencionalidad”: el autor de las acciones (el sujeto, fundamento de la autonomía kantianamente hablando), el otro (la dignidad de la persona) y las instituciones justas (estadio procedimental, donde se apreciaría la teoría de la justicia de Rawls). Todo esto, sin embargo, está unido por la “vida buena”, el “vivir-bien” o lo que Ricœur llama “verdadera vida”, tesis que acompaña todas sus reflexiones morales, a nuestro juicio.

En *Lo justo*, Ricœur precisa lo anterior haciendo referencia a tres niveles de predicados morales. El primero se refiere al predicado “bueno”, que se vincula con lo teleológico, en sentido aristotélico, o sea, como aspiración a una vida buena. Se trata del nivel primario y, por tanto, fundamental de la vida moral. De hecho, como hemos visto, es el apetito de esta vida buena, en “instituciones justas”, como se lee en *Sí mismo como otro*,

---

20 Cf. Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, pp. 174-175 y pp. 214-215. En esta última página se afirma que “Si la ética se orienta hacia el universalismo mediante los rasgos que acabamos de recordar, la obligación moral tampoco carece de lazos con el objetivo de la vida buena”.

21 *Ibid.*, p. 176 (subrayados del original).

el fundamento de la búsqueda moral. Por ello se comprende que escriba que “la aspiración a vivir en instituciones justas pertenece al mismo nivel de moralidad que el deseo de plenitud personal y el de reciprocidad en la amistad. Lo justo es primero objeto de deseo, de carencia, de anhelo. Y se enuncia en modo optativo antes de enunciarse en un imperativo.”<sup>22</sup> Así pues, lo justo es primero lo “bueno”, en cuanto esto último viene a llenar una carencia ontológica inicial en el agente moral.<sup>23</sup> Empero, en el caso institucional, Ricœur no distingue entre el “bien común” y el “bien público”, como sí lo hace Rosmini en su *Filosofía del Diritto*, en tanto el bien común es el bien de todos los individuos que componen el cuerpo social, y que son sujeto de derechos; mientras que el bien público es el bien social tomado como un todo, o bien tomado en su organización.<sup>24</sup> No sabe, bien a bien, a cuál se refiere Ricœur, quien en esto adolece de *finesse*.

El segundo nivel es el deontológico, o sea, el nivel de la obligación; es el nivel de la norma, del deber y de la prohibición. Este nivel es igual de imprescindible que el anterior, pues, como dice el hermeneuta francés, “por la razón fundamental de que la acción implica una capacidad de hacer que se efectúa en el plano interactivo como *poder* ejercido por un agente *sobre* otro agente que es el receptor.”<sup>25</sup> Generalmente, la ley es visualizada bajo el prisma de la prohibición, aunque no sea su única forma; pero la prohibición es prioritaria en cuanto el agente, frente al otro, tiene prohibidas ciertas acciones. La ley adquiere carácter universal, o de “validez universal”, por la obligación que ciertas acciones (y los objetos a ellos referidos) implican. Es precisamente por ello, a nuestro juicio, que Ricœur estima que el objeto, y por tanto el bien, es el que implica ciertas obligaciones que la ley tutela y no al revés. En otros términos, la ley tutela al bien y no al revés; si no hubiera bien, la ley sería por completo arbitraria, como se desprendería de cierto contractualismo.

---

22 Ídem, *Lo justo*, p. 28.

23 Algo análogo en: Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 28 y Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, II, a. 1.

24 Cf. ídem, *Filosofía del Diritto*, t. II, n. 1644.

25 Paul Ricœur, *Lo justo*, p. 29.

El tercer nivel es el que Ricœur llama “sabiduría práctica”. En efecto, ante la incertidumbre, es preciso “decidir”, esto es, determinarse. La conciencia moral se determina a través del juicio práctico de la razón; efectuar un juicio adecuado es precisamente efecto de la sabiduría práctica, que se pone de manifiesto en la *φρόνησις* aristotélica, reinterpretada por Heidegger pero, sobretudo, por Gadamer. Hay aquí, a nuestro juicio, un vínculo entre la vida buena y la sabiduría práctica que, en lo anterior, hemos puesto de manifiesto. Se trata de la instancia donde lo teleológico y lo deontológico se funden, sin confundirse, pues “el punto de vista deontológico no puede eclipsar el punto de vista teleológico en el plano de una teoría general de la justicia, [antes bien] encuentra también un complemento en aquella según la cual lo justo califica en última instancia una decisión singular tomada en un clima de conflicto y de incertidumbre”.<sup>26</sup> Así pues, en el juicio práctico que se ejercita *hic et nunc*, o sea, para un caso particular que reclama el interés inmediato, es donde la ética llega a su punto culminante, de acuerdo con Ricœur, que de esta forma busca sintetizar, sin la connotación hegelizante, lo material y lo formal, lo teleológico con lo deontológico.<sup>27</sup>

Lo justo, según Ricœur, y a la luz de lo precedente, adquiere tres acepciones, que vale la pena recuperar literalmente:

El término [justo] se aplica a personas, acciones e instituciones. De todas ellas podemos decir que son justas o injustas. Pero desde otro punto de vista, el del nivel en el que se forma el *acto de juzgar*, el mismo predicado se deja distribuir entre varias acepciones. En el plano teleológico del

---

26 *Ibíd.*, pp. 34-35.

27 En Rosmini encontramos más precisión al respecto, pues la sabiduría la relaciona con la prudencia, en cuanto esta última presupone dos hábitos de la razón, a saber, la “ciencia” y el “arte dialéctico”, de manera que la prudencia, haciendo uso de estos otros dos hábitos, “*trova i mezzi oportuni al fine onesto che l'uomo si propone di conseguire*”, Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 559. La prudencia presupone un bien honesto y medios honestos, igualmente, mientras que los fines adecuados (incluso deshonestos) para alcanzar un fin (que puede ser deshonesto también), es más bien “astucia” y no prudencia propiamente hablando.

deseo de vivir bien, lo justo es este aspecto de *lo bueno* relativo al otro. En el plano deontológico de la obligación, lo justo se identifica con *lo legal*. Queda por dar un nombre a lo justo en el plano de la sabiduría práctica, aquel donde se ejerce un juicio en situación; propongo la respuesta: lo justo no es, entonces, ni lo bueno ni lo legal, es *lo equitativo*. Lo equitativo es la figura que revela la idea de lo justo en las situaciones de incertidumbre y de conflicto o, para decirlo todo, bajo el régimen ordinario o extraordinario de *lo trágico de la acción*.<sup>28</sup>

Es precisamente por lo trágico de la acción, por la urgencia de la respuesta, que el juicio que se efectúa sobre lo que debe hacerse ha de estar mediado por la prudencia, esto es, por la sabiduría práctica, entendida muy rosminianamente, como hemos ya indicado. Ahora bien, estos distintos niveles de lo justo (lo bueno, lo legal y lo equitativo) se hallan interrelacionados. Pueden separarse, al menos lógicamente, pero en la realidad se encuentran entremezclados. Lo que haremos en este momento es recorrer el camino trazado por Ricœur que va del individuo, pasa por la relación interpersonal y desemboca en la comunidad.

#### 4. VIDA BUENA, LEY E INSTITUCIONES JUSTAS

Aristóteles es precisamente el paradigma filosófico que reúne o compendia la moralidad en la intencionalidad de la vida buena. Así se entiende que estructura teleológicamente la moralidad lo que el estagirita llama “vida buena”. Con esta finalidad se efectúa el acto de la deliberación, atravesada por la “sabiduría práctica” (a la que entendemos en sus términos rosminianos, como ya indicamos). La φρόνησις que ejerce el φρόνιμος consiste en la determinación del juicio práctico aprehendiendo con justicia la situación en su plena singularidad.<sup>29</sup> Y es que

28 Paul Ricœur, *Lo justo*, p. 37.

29 Cf. ídem, *Sí mismo como otro*, p. 180. Véase y compárese con las palabras de Rosmini, que traducimos de inmediato: “Práctico es aquel juicio que es el más



este juicio práctico establece lo que MacIntyre llama “*standards of excellence*”, tal como lo recuerda Ricœur. Estos patrones de excelencia, piensa el hermeneuta francés, “son reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y virtuosos de la práctica considerada”.<sup>30</sup> Estos patrones, como es bien sabido, pues es tesis muy conocida de *After Virtue*, no los establece aisladamente el sujeto, sino que los asume de la comunidad (comunitarismo), pero ello no implica que no puedan entrar en controversia.

Sin embargo, bien lo advierte Ricœur, ¿qué relación tienen estos patrones de excelencia con el objetivo ético de la vida buena? Se relacionan de dos maneras. Los patrones de excelencia dan sentido a la idea, de MacIntyre, de “bienes inmanentes” a las prácticas. Afirma MacIntyre que “toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios”.<sup>31</sup> Cabe interpretar esto diciendo que es gracias al patrón de excelencia, que podría leerse en términos paradigmáticos, como lo haría Mauricio Beuchot, los bienes que se realizan a través de las acciones morales, las cuales adquirirían sentido por su referencia al paradigma (dejaremos para otro momento la referencia a las normas morales).<sup>32</sup> En otros términos, las acciones morales, que pretenden ciertos bienes que son justamente inmanentes a los actos mismos, tienen sentido en relación al paradigma al cual se dirigen o enfocan. Y, por otra parte, el patrón de excelencia se relaciona con la vida buena en cuanto “el concepto de bienes inmanentes debe mantenerse en reserva para una recu-

---

particular de todos, y que precede próximamente a la acción; esto es, aquel juicio que determina el bien particular, el bien resultante de todas las circunstancias en el cual nos encontramos”, Antonio Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, t. I, l. III, cap. VII, a. 3, § 3.

30 *Ibíd.*, p. 181.

31 Alasdair MacIntyre, *ob. cit.*, p. 236.

32 Por ejemplo, cf. Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*.

peración posterior dentro de la concepción propiamente normativa de la moral”, que podría denominarse, sólo por contraposición conceptual al primer momento (que podríamos llamar teleológico o aristotélico), momento kantiano o nivel normativo. Así se entiende que el patrón de excelencia juegue un doble papel dentro de la ética de Ricœur.

Igualmente, se comprende por qué los patrones de excelencia se relacionan con la teoría narrativa, pues las acciones concretas, que actualizan bienes inmanentes, tienen sentido en el marco de proyectos globales de vida. El plan de vida viene a ser un concepto cuasi-equivalente al de patrón de excelencia. Y si esto es así, propone Ricœur que el plan de vida puede elegirse; se delibera acerca del plan de vida a seguir, y luego se elige uno entre tantos, esto es, se elige un patrón de excelencia o paradigma al que se imita, lo cual no cancela que se intersecten entre sí, por cierto. Siguiendo a Aristóteles, esta deliberación sobre el plan de vida ha de estar dirigida, y eventualmente mediada, por la *φρόνησις*, que ya hemos mencionado. A propósito de esto, Ricœur explica con amplitud cómo enfoca el problema:

En un lenguaje más moderno, diríamos que es en un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas. Hay varias formas de introducir en este estadio final el punto de vista hermenéutico. En primer lugar, entre nuestro objetivo ético de la vida buena y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico en virtud del objeto de vaivén entre la idea de vida buena y las decisiones más notables de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre, etc.). Sucede como en un *texto* en el que el todo y la parte se comprenden uno a través del otro. En segundo lugar, la idea de interpretación añade, a la simple idea de significación, la de significación para alguien.<sup>33</sup>

---

33 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 185 (subrayado del original).

Este magnífico texto posee una importante cantidad de aristas a comentar. Pero nos limitaremos a dos de ellas, que el propio Ricœur señala como más preclaras. En primer lugar, el círculo hermenéutico que señala el filósofo francés, pues es claro que las acciones morales particulares tienen sentido, como habíamos ya apuntado, en el marco del objetivo de vida buena que se delibera y eventualmente elige. Es cierto que los ideales de vida buena no siempre se presentan con toda diafanidad, y que a veces dicha falta de lucidez es la que imposibilita apreciar en su justa dimensión el acto moral concreto (piénsese en un acto externo moral). Así se entiende que actos tan radicales e importantes en la vida de una persona, como el amor o la profesión, tengan sentido en el marco del ideal de vida buena que se elija (diríamos, siguiendo a Rosmini, mediante la voluntad, principio supremo del actuar de la persona).<sup>34</sup> Y, en segundo lugar, aunque apuntado por Ricœur, la significación de los actos morales particulares no sólo es significativo, sino significativo para alguien, esto es, para el sujeto actuante, sobre todo, pero también puede serlo para el espectador. De lo contrario, no tendría sentido que se subraye la palabra “texto”, pues así como el lector de una obra literaria comprende el sentido que posee la acción de un personaje, así también un espectador puede comprender el sentido que posee la acción moral particular llevada a cabo por una persona real.

Esto último nos vincula al otro. No se trata de un solipsismo moral el que propone Ricœur, sino que postula visualizar tanto a uno mismo como al otro, que en Rosmini también se logra ver desde un punto de vista teosófico,<sup>35</sup> como desde el punto de vista del *essere morale*.<sup>36</sup> De

---

34 Cf. Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 501.

35 “Nella detta locuzione, l’altro è in qualche modo simile al primo [al uno]. Infatti se non ci fosse qualche omogeneità, non si potrebbe mai dire: l’uno e l’altro. Almeno in questo devono assomigliarsi”, ídem, *Teosofia*, n. 675.

36 Cf. íbid., n. 880. En el caso de la subjetividad, desde el rosminianismo se ha escrito poco en torno al tema; se le vincula a Levinas en: Michael Schulz, “L’essere iniziale. Il confronto di Antonio Rosmini con l’ontologia hegeliana e la necessità di una fondazione ontologica del pensiero cristiano”, *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, pp. 569-588.

ahí que Rosmini no esté desvinculado de la discusión actual en torno a la alteridad, tanto desde el punto de vista ontológico como moral. Ahora bien, en el particular caso de Ricœur, la importancia de la alteridad se vislumbra ya en el título de su célebre *Sí mismo como otro*, pues no se habla de “mí mismo”, sino de “sí mismo”, en cuanto implica a cualquier sujeto, a cualquier *ego*. Para explicar este asunto, Ricœur recurre al concepto de amistad (φιλία) de Aristóteles, de quien recuerda su distinción, primero, entre diversos tipos de amistad, y, segundo, subraya el carácter de reciprocidad de la amistad que tiene su fundamento en lo “bueno” (fundamento de la “verdadera amistad”). Araiza indica por qué es importante el estudio de la amistad para la ética en la época actual, argumentando a partir precisamente del pasaje esencial de Aristóteles, de acuerdo con el cual concibe a la amistad como una virtud, esto es, ή φιλία ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις. En suma, la amistad es importante porque se estudia bajo el prisma de la virtud, o sea, μετ’ἀρετῆς,<sup>37</sup> a partir de lo cual tiene resonancias éticas en especial desde la alteridad, pues la amistad es aquel sumo grado de mutua benevolencia y confianza que nace entre personas que tienen algo en común (que en Aristóteles es la bondad moral), y por la armonía del carácter moral (*carattere morale*).<sup>38</sup>

Así como para Aristóteles y para Rosmini la amistad se da a partir de la bondad moral, para Ricœur la amistad tiene también un vínculo con la justicia, “ya que cada uno de los dos amigos da al otro como recibe. La amistad no es, sin embargo, la justicia, en la medida en que ésta rige las instituciones, y aquélla las relaciones interpersonales.” De ahí que la justicia sea más amplia que la amistad; incluso, y siguiendo el argumento aristotélico-rosminiano, la justicia es igualdad proporcional, mientras que la amistad se da entre los iguales (entre los buenos moralmente hablando, de forma primordial). Pero aun con todo, la amistad no deja de ser importante para la ética actual, pues en la genuina amistad,

37 Cf. Jesús Araiza, “Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles”, *Nova Tellus*, pp. 130-131.

38 Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 441.

es decir, en la amistad verdadera, el amigo es visto como otro “sí mismo”, como “otro sí”: “El amigo, en cuanto que es ese otro sí, tiene como función proveer a lo que uno es incapaz de procurarse por sí mismo (*di’hauton*) (IX, 9, 1169b6-7).”<sup>39</sup> Siendo así, el hombre bueno, que vendrá a equivaler al hombre virtuoso y feliz moralmente hablando, requiere del amigo para completarse, para alcanzar la bondad moral en toda su amplitud y, así, la felicidad en grado sumo. “Por tanto, la amistad colabora en las condiciones de efectuación de la *vida*, considerada en su *bondad intrínseca y en su atractivo fundamental*”.<sup>40</sup> Esta bondad no es otra cosa que el vivir-con, el vivir-juntos, que es lo que Ricœur entiende por el término συζῆν de Aristóteles. Y parece que da en el blanco el hermeneuta francés, pues Aristóteles subraya la importancia de la vida en común para la felicidad.<sup>41</sup>

Sin embargo, Ricœur no deja de advertir las limitaciones del planteamiento de Aristóteles, que habría que enriquecer con la *charitas* cristiana, o con el reconocimiento recíproco de Hegel, o bien con la primacía del otro en la ética de Levinas.<sup>42</sup> Son temas a los que Ricœur mismo dedica mucha atención en *Sí mismo como otro* y en *Lo justo*, y a los que habremos de dejar de lado en vistas a cumplir con el propósito de este trabajo. No obstante, vendría muy bien, en este momento, recuperar la interpretación que hace Ricœur de Levinas, contenida en el célebre “Séptimo estudio” de *Sí mismo como otro*. Ahí recuerda la tesis, vuelta ya clásica, del rostro del otro, que es más epifanía que fenómeno. Pero esta epifanía que se da mediante el rostro del otro rompe con la disime-

39 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 192 (subrayado del original).

40 *Ibid.*, p. 193 (subrayado del original).

41 Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IX, 9, 1170b 9-11. Cf. Jacob Buganza, *Navegaciones*.

42 En relación con el reconocimiento de la responsabilidad, compartimos la tesis de Conill que afirma que “el hilo de toda la investigación de Ricœur tiende hacia una ética del reconocimiento, sustentada en una noción renovada de persona y en sus últimas obras en una antropología fenomenológica de las capacidades humanas”, Jesús Conill, “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, *En-claves del pensamiento*, p. 63.

tría que podría darse en la amistad, donde el “dar” y el “recibir” podrían mantener cierto equilibrio. Es lo que hemos ya señalado párrafos atrás. Lo que el otro hace, de acuerdo con la interpretación de Ricœur a partir de la postura levinasiana, es mantener una posición de superioridad, en terminología gadamereana, esto es, en cuanto autoridad, para dar origen, nos parece, a la relación de justicia.<sup>43</sup> De hecho, así puede entenderse que del otro, antes que del fuero interno, es de donde proviene o procede la prescripción moral, de manera que el otro es fuente de moralidad.<sup>44</sup>

Hay un movimiento que va de la estima de sí hacia la solicitud del otro; en términos de Ricœur, “a la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de vida buena, la solicitud añade esencialmente la de la *carencia*, que hace que *necesitemos* amigos; por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo *como* otro entre los otros”.<sup>45</sup> El paso indicado por Ricœur no deja de poseer un cierto equívoco, aunque la intención de su autor sea loable. El equívoco está preciso en los términos subrayados: esta carencia de la que nos habla el filósofo francés, si es connatural, y por fuerza nos lleva al otro, ¿qué carácter ético podría tener, si la moralidad se finca en lo que no es necesario físicamente? Tal vez, creemos, quiera indicar Ricœur una “necesidad moral”, con lo cual se despejaría de forma parcial su postura, pues la necesidad moral consiste en efectuar el bien moral libremente en vistas a ser bueno de manera absoluta.<sup>46</sup> Si esto es así, entonces resulta más

---

43 Respecto a la lectura ética que hacemos de Gadamer, cf. Jacob Buganza, “Algunas consecuencias de los conceptos de prejuicio, tradición y método de Gadamer para la reflexión moral”, *A cincuenta años de Verdad y método. Balance y perspectivas*. También cf. Jacob Buganza, “La rehabilitación de Aristóteles en la ética contemporánea”, *Iustitia*.

44 Cf. Paul Ricœur, *Lo justo*, p. 68.

45 Ídem, *Sí mismo como otro*, pp. 200-201 (subrayado del original).

46 Así parece sugerirlo Ricœur al exponer a Kant; cf. *ibid.*, pp. 216-217. En quien sí aparece con mayor claridad el planteamiento de la necesidad moral es en: Antonio Rosmini, *Filosofía del Diritto*, t. 1, secc. 1, 7, p. 65, donde dice: “De aquí la fuerza de la obligación moral: la obligación no es otra cosa que esta especie de necesidad para obrar en un modo más que en otro modo, con la pena de la pérdida de la dignidad

inteligible que deba estimarse al otro como a uno mismo, pues el sí es uno entre los otros, es como otro entre los otros, ha escrito Ricœur; empero, este “como a uno mismo” quiere significar “tú *también* eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo [...] De este modo, se convierten en equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*”.<sup>47</sup>

La tesis de Ricœur resplandece, como puede verse con pulcritud, en las últimas líneas del párrafo anterior: “En la noción misma del otro está implicado que el objeto del bien-vivir incluya, de alguna manera, el sentido de la justicia”.<sup>48</sup> Pero Ricœur entiende que hay dos aserciones implicadas en su postura. Por un lado, que el bien-vivir no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende hasta las instituciones. Por el otro, que la justicia no se limita a la solicitud del otro, sino que exige la “igualdad”. En síntesis, la institución viene a ser el lugar de aplicación de la justicia, mientras que la igualdad es el contenido ético de aquélla.

Las instituciones son las comunidades históricas en las que se enmarcan las relaciones interpersonales, y que vienen a plasmar un ἦθος particular (incluso en sentido hegeliano). Hay pluralidad, pero también hay unidad en ellas. Y además incluyen al “tercero”, no sólo al “yo” y al “tú”, sino al anónimo, al que no tiene rostro, pero está presente.<sup>49</sup> En el complejo de las relaciones interpersonales que se desenvuelven bajo amplio espectro de las instituciones, es que se da la dimensión de la justicia. Ya desde *Sí mismo como otro*, Ricœur tiene muy presente el diálogo y discusión con John Rawls, lo cual se prolonga hasta obras como *Lo justo y Amor y justicia*. Pero también Aristóteles está presente

---

personal, o sea, del bien propio de la persona”. Cf. Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 47.

47 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 202 (subrayado del original).

48 *Ibidem*.

49 Con base en esto, la figura del juez tiene fundamento.

en la discusión, y Ricœur recurre mucho al estagirita durante la argumentación. Del filósofo estadounidense, cabe recordar las palabras iniciales de *A Theory of Justice* que asientan que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, de manera análoga a como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento.<sup>50</sup>

Esta indicación de Rawls, que se ha vuelto fundamental para la ética y la filosofía política contemporánea, es interpretada por Ricœur de este modo: “Lo *justo* comprende dos aspectos: el de lo *bueno*, del que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción”.<sup>51</sup> A Ricœur le interesa, al menos en *Sí mismo como otro*, particularmente el aspecto “bueno” de lo “justo”, pues es visto por el francés desde el prisma de la virtud, de la ética, tal como ha sido transmitida por Aristóteles. Lo que pretende el hermeneuta francés es subrayar el aspecto “institucional” de la justicia; en otras palabras, busca Ricœur destacar el ámbito público de la justicia, no sólo el privado. Y este aspecto viene indicado por la “distribución” de los bienes. Es lo que está en Aristóteles, pasa por los medievales, y se halla también en Rawls. Pero esta distribución tiene un doble aspecto, advierte Ricœur, a partir de repartición de los bienes, pues “tener parte en” es una cosa, mientras que “recibir una parte”, es otra. La institución tiene el papel ético fundamental en ello, de manera que el objetivo ético es tomado, así, en toda su amplitud. Es el estado final en una cadena que va de lo individual, pasa por lo interpersonal y llega hasta la sociedad.

La justicia, desde Aristóteles, es vista como proporcionalidad. Pero la proporcionalidad requiere igualdad o *ισότης*. No puede haber proporcionalidad si no hay término medio que medie en la relación. Es en efecto la relación de analogía, pues ésta requiere de un punto en común,

---

50 Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*. Hemos expuesto, a nuestro parecer, y en apretada síntesis, la propuesta del filósofo estadounidense en: Jacob Buganza, *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX*, pp. 147-155.

51 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 206 (subrayado del original).



de igualdad, para que pueda darse precisamente la relación proporcional. “La igualdad, cualquiera que sea el modo como la maticemos, es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales”.<sup>52</sup> La manera en que Ricœur destaca la justicia en *Sí mismo como otro* es a través de la proporcionalidad, dado que las instituciones han de promover la igualdad, así como en la vida interpersonal cada individuo ha de promover la solicitud del otro. La justicia, al darse en las relaciones institucionales de acuerdo con el sentido impuesto por Rawls, presupone la solicitud, “en la medida en que considera a las personas como irreemplazables [; es más] la justicia acrecienta la solicitud, en cuanto que el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad”.<sup>53</sup>

Esta humanidad, atribuida por Ricœur en el tamiz de la justicia, representa, a nuestro juicio, el momento de universalidad, en el sentido kantiano del reino de los fines. De hecho, el propio Ricœur afirma tal tesis cuando comenta las dos primeras formulaciones del imperativo categórico kantiano. Pero más allá de ello, nos interesa en este momento el tema de la justicia. Puede decirse, según nuestra interpretación, que Ricœur busca rescatar el sentido teleológico de la justicia, aun sirviéndose del sentido deontológico que la escuela contractualista le ha dado a dicho concepto ético capital. Incluso, bajo tal perspectiva habría que entender que el legado principal de la ética es precisamente la idea de lo justo, entendido en un doble sentido: (i) del lado de lo “bueno”, en cuanto solicitud hacia todos y cada uno; y (ii) del lado de lo “legal”, sin descartar, como estamos por ver, (iii) lo equitativo (el *fairness* de Rawls). Ricœur parece compendiar su postura al decir que él se pregunta si lo puramente procedimental (de la escuela contractualista) “no deja un

---

52 Ibid., p. 212 (subrayados del original). Ya Tomás de Aquino habla de esta igualdad en seguimiento de Aristóteles, pues dice: “Iustitia importat aequalitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat. Dicuntur enim vulgariter, ea quae adaequantur, iustari”, *Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 1. También Rosmini subraya la importancia de la igualdad: Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 521.

53 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, ob. cit., p. 212.

residuo que exige cierto retorno a un punto de vista teleológico, no al precio de negar los procedimientos formalizadores, sino en nombre de una *exigencia* a la que estos procedimientos mismos *prestan una voz*".<sup>54</sup> En otros términos, Ricœur pretende rescatar, a nuestro parecer, lo bueno, el aspecto de bondad o exigencia moral de la justicia (pero también lo supererogatorio, como veremos más abajo). Creemos que Ricœur, en este pasaje, que adelanta su tesis, dice mucho: ¿hay alguna exigencia previa que los procedimientos presuponen? La apuesta del hermeneuta francés es afirmativa. Y esto en el marco, como hemos ya subrayado, institucional, o sea, en las diversas estructuras mediante las cuales se quiere vivir juntos.

Como adelantábamos, Ricœur se suma a quienes afirman que Rawls ha sido quien con mayor seriedad y rigor ha rehabilitado la teoría de la justicia en el marco del procedimentalismo. En efecto, la equidad o *fairness* caracteriza la situación original del contrato social, que es de donde deriva la justicia de las instituciones a las que da origen. Así, la teoría de Rawls pareciera desembarazarse de cualquier presuposición teleológica, aunque estuviera dirigida prioritariamente al teleologismo utilitarista, a saber, el que pretende la maximación del bien para la mayoría, como puede leerse en John Stuart Mill.<sup>55</sup> ¿Por qué sucede esto? Según la interpretación de Ricœur sobre Rawls, "es la función del contrato social el derivar los contenidos de los principios de justicia de un procedimiento equitativo (*fair*) sin ningún compromiso respecto a criterios supuestamente objetivos de lo justo, so pena, según Rawls, de volver a introducir al final algunas presuposiciones sobre el bien".<sup>56</sup> De hecho, en la situación original, que se acompaña del velo de la ignorancia, supone Rawls que se escogerían los principios de justicia que él propone en su *Teoría*. El velo de la ignorancia, así como la posición original, presupondrían que los participantes conocen las pasiones y motivaciones

---

54 Ibid., p. 243 (los subrayados son nuestros).

55 Cf. John Stuart Mill, *El utilitarismo*, p. 32.

56 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 246.

fundamentales del hombre, esto es, que cada individuo poseería un conocimiento bastante claro de la naturaleza humana (muy en el sentido de Hume, según reconocería Rawls), así como igualdad de información entre los miembros, etcétera.

Tales presuposiciones concretadas en la posición originaria implican utilizar la noción de justicia procedimentalmente. Los principios de justicia que propone Rawls son de distribución: “la justicia, en cuanto distributiva, se extiende a todo tipo de ventajas susceptibles de ser tratadas como partes que hay que distribuir: derechos y deberes, por una parte; beneficios y cargas, por otra”.<sup>57</sup> Rawls pretendería no considerar las cosas a distribuir como “bienes”, so pena de implicar un principio teleológico que a su vez traería atemáticamente el conflicto entre bienes distintos, conflicto que podría ser irreductible. Por eso es que Ricœur señala que “el formalismo del contrato tiene como efecto neutralizar la diversidad de bienes, incluso la de conflictos irreductibles entre bienes”.<sup>58</sup> De ahí la primacía del procedimiento, de la formalidad, por encima del contenido, de la materialidad, en sentido kantiano.

Luego de explicar los dos principios de justicia de Rawls: (i) el primero hace referencia a que cada persona tiene igual derecho al mayor esquema extensivo de iguales libertades básicas; (ii) el segundo propone que las desigualdades sociales y económicas deben corregirse en lo posible de acuerdo con “la igualdad de oportunidades” y el “principio de diferencia”.<sup>59</sup> El *maximin*, afirmación consistente en argumentar que por el hecho de que ninguno sabe qué lugar le tocará ocupar en la sociedad (sacar lo máximo de lo mínimo), da la base a Rawls para aseverar que los principios que propone su teoría serían los que cualquiera, en la situación original y con el velo de la ignorancia, escogería. Pero es aquí donde Ricœur se cuestiona: “¿una concepción puramente procedimen-

---

57 Ibid., p. 249.

58 Ibidem.

59 Cf. Jacob Buganza, *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX*, n. 160.

tal de la justicia logra romper sus amarras con un sentido de la justicia que la precede y la acompaña de principio a fin?”.<sup>60</sup> En nuestros términos: la justicia procedimental, ¿no implica acaso una idea de justicia previa que da sentido a los principios de justicia rawlsianos?

Ricœur, como adelantábamos, responde de manera afirmativa a dicha pregunta. La respuesta ricoeriana presupone lo dicho antes acerca de la conjunción entre lo teleológico y lo deontológico. Es una “ambición” la superación de lo teleológico merced lo deontológico. Y es que esta supuesta superación del procedimentalismo tiene su base en la autonomía de la razón; en otros términos, la hipótesis contractualista tiene su base en la atestación que se encuentra al inicio de la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, a saber, que no hay nada bueno sin restricción, sino sólo una “buena voluntad”: “El contrato viene a ocupar, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía reivindica en el plano fundamental de la moral”.<sup>61</sup> Pero mientras que la autonomía puede ser considerada, en términos kantianos, un “hecho de la razón”, el contrato social no deja de ser una “ficción”. No obstante, Ricœur va más allá, ¿no será que también la ficción del contrato social, que tiene la intención de fundamentar al conglomerado político, afecte de igual manera a la atestación de la autonomía? En términos más rosminianos: ¿es verdaderamente autónoma la razón en relación con los bienes? ¿No es, más bien, la razón la instancia que conoce el bien y, conociéndolo, lo reconoce o no, hace el bien que corresponde o no?<sup>62</sup>

Rawls se inclina en demasía al polo kantiano, esto es, al ámbito deontológico, y pareciera no advertir dicha pregunta. Se desmarca del polo aristotélico o teleológico. Pero en Rawls la justicia, más allá del

---

60 Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, p. 253.

61 *Ibíd.*, p. 256.

62 Aquí Ricœur no llega, lamentablemente. No es capaz de observar el hermeneuta francés lo que el filósofo de Rovereto hace mucho que ya ha dicho: “La virtud universal se llama entonces justicia, considerándose el primer acto suyo que es el reconocimiento de los entes, mediante el cual se hace de ellos una justa estima”, Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 522.

kantismo y la tesis de que la justicia se aplica a las relaciones interpersonales, se aplica primero a las instituciones. Esta idea se apoya, como hemos visto, en la “ficción” del “contrato social”.<sup>63</sup> Para completar su propuesta, Ricœur recurre a los trabajos de Walzer, Boltanski y Thévenot (aunque no siempre estimándolos de forma positiva). Retomaremos lo concerniente a Walzer en este momento, pues de lo contrario nuestro trabajo se extendería en demasía. Es de sobra conocida la tesis central de Walzer en torno a las “esferas” o instancias de la justicia. Hay, según el filósofo estadounidense, heterogeneidad de los bienes sociales, y esto es un hecho;<sup>64</sup> sin embargo, desde la lectura de Ricœur “lo político” reasume en sí y constituye en sí una esfera de la justicia entre otras que engloba a todas las demás.<sup>65</sup> De ahí la importancia de la esfera política institucionalmente hablando.

Ricœur propugna por una igualdad proporcional, más allá de la igualdad aritmética, en la distribución de los bienes. En efecto, en una concepción distributiva de la sociedad, la justicia ha de ser proporcional, disminuir la desventaja del menos favorecido, en términos rawlsianos. Pero tampoco significa esto olvidar la igualdad aritmética, por ejemplo, de los derechos (todos son iguales ante la ley positiva). Pero estas igualdades no son suficientes si no se explicitan desde el amor, y en esto radica la originalidad de Ricœur en el contexto actual, a nuestro parecer. La lógica de la equivalencia ha de superarse por la “lógica de la sobreabundancia”. La lógica de la equivalencia es la lógica de la justicia, que puede ser vista como una reformulación de la Regla de Oro.<sup>66</sup> De hecho, incluso el *maximin* de Rawls requiere o implica al mandamiento del amor, o sea, es necesaria la lógica de la superabundancia, que leemos en clave de supererogación, de benevolencia.

---

63 Paul Ricœur, *Lo justo*, p. 75.

64 Cf. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*.

65 Cf. Paul Ricœur, *Lo justo*, p. 124.

66 Cf. ídem, *Amor y justicia*, p. 28.

De ahí que lo más interesante de la postura de Ricœur, más allá de sus finos análisis de los filósofos sociales contemporáneos, es que no puede hacerse caso omiso a las relaciones interpersonales, es decir, al nivel deontológico de la ética, muy en la línea de Levinas, como hemos visto, ni al individual, esto es, al de la vida buena. Así, regresamos a la vida buena y a la ley, de suerte que no quedamos perdidos en el *maremágnum* de la sociedad y sus instituciones. En el caso de *Lo justo*, estos temas aparecen en los capítulos IX y XI que, por cierto, se vinculan medularmente.

El acto de juzgar, además de su acepción débil de opinar, puede adquirir mayor peso. Juzgar puede equivaler a estimar, de manera que implica un orden jerárquico; juzgar puede representar el encuentro entre los aspectos objetivo y subjetivo, en donde este último se adhiere a aquél; y juzgar puede ser, también, la conjunción entre el entendimiento y la voluntad. En este último sentido, primordialmente, juzgar equivale a adoptar una posición.<sup>67</sup> ¿Cómo se adopta una posición, en sentido fuerte? Demos una respuesta animada por el rosminianismo, según la cual al juicio, al juicio práctico en este caso, se llega después de la deliberación. Y, ¿en qué consiste la deliberación? En términos morales, consiste en que la conciencia moral aplique, a un caso concreto, a un caso que reclama su aplicación *hic et nunc*, en la tragicidad de la acción, como hemos dicho, la ley o norma moral.

En efecto, la conciencia moral engloba, de alguna manera, el polo subjetivo dentro del espacio moral, mientras que la ley engloba, en esta tesitura, el polo objetivo de discriminación entre el bien y el mal.<sup>68</sup> Siguiendo al connotado Charles Taylor, Ricœur propone que el ser moral se orienta, instala y mantiene a través de su conciencia moral en el “espacio moral”, o sea, se identifica a sí mismo en su raíz última, que no es otra que la raíz moral.<sup>69</sup> Lo interesante de la propuesta ricoeriana es que propone que la deliberación es una suerte de interpretación que

---

67 Cf. ídem, *Lo justo*, p. 177.

68 Cf. Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, cap. VII.

69 Cf. Paul Ricœur, *Lo justo*, p. 199.

supera al silogismo práctico tradicional.<sup>70</sup> La aplicación es un cruce de una doble cadena de interpretaciones:

... por un lado de los hechos, por el otro el de la regla; el juicio en situación sobreviene en el punto de intersección de estas dos líneas de interpretación. Se puede decir que argumentación e interpretación son inseparables, constituyendo la trama lógica de la argumentación, y la interpretación la trama inventiva del proceso que conduce a la toma de decisión.<sup>71</sup>

¿Cómo se relacionan, en esta visión, conciencia y ley?

Cuando la ley se vuelve una convicción íntima del sujeto que juzga, se relaciona con la conciencia. El juicio subjetivo deja de ser meramente arbitrario; no por ser subjetivo es arbitrario, sino que el juicio, cuando es equitativo, o sea, cuando es conforme con la cosa juzgada, en términos rosminianos, aplica el derecho con propiedad. Asimismo, se relacionan conciencia y ley cuando el aspecto trágico de la acción invoca a “juzgar sabiamente” (τὸ φρονεῖν); “es la virtud que Aristóteles elevará a un rango superior bajo el nombre de *phronesis*, término que los latinos tradujeron por *prudencia*, y que se puede traducir por sabiduría práctica o, mejor todavía, por sabiduría del juicio”.<sup>72</sup> Como puede verse, de nuevo volvemos al tercer nivel de la ética en la estructuración ricoeriana, aquella que viene a sintetizar tanto lo teleológico como lo deontológico. Lo trágico se da cuando se vinculan bienes heterogéneos y a veces en conflicto. Por ello la teleología está presente, como ética material, que a diferencia de la ética formal o el procedimentalismo, se involucra en este tipo de conflictos morales, que cabe llamar “trágicos”. De ahí que la tarea del moralista, análoga a la del juez, “de cara a lo trágico de la acción, dice lo mejor o lo menos malo, tal como aparece al término

70 Cf. *ibid.*, p. 204.

71 Cf. *ibid.*, pp. 204-205.

72 *Ibid.*, p. 205.

de un debate donde las normas no han tenido menos peso que las personas".<sup>73</sup>

Por lo mismo, y para ir concluyendo, el juicio moral situado puede visualizarse asimismo desde la perspectiva del amor, como sugiere Ricœur, a nuestro juicio, en *Amor y responsabilidad*. Parecería absurdo mandar el amor, o sea, que el amor se volviera un mandamiento, como *de facto* se desprende de los mandamientos bíblicos (tanto en el Viejo Testamento como amor a Dios y al prójimo, como en el Nuevo con la ley de amar incluso a los enemigos pues, como dice San Antonio de Padova, no hay nadie con el cual se deba obrar mal).<sup>74</sup> Parecería encontrarse un cierto escándalo en mandar el amor, como si los afectos pudieran imperarse. Pero no debe verse el mandato del amor en la tesitura del imperativo kantiano, por ejemplo.<sup>75</sup> Ricœur, creemos, y en este caso, se queda corto al no señalar la razón antropológico-moral por la cual puede mandarse precisamente el amor. Éste se manda, desde una perspectiva rosminiana, porque el afecto racional se desprende del juicio práctico de la razón, y este juicio, siempre situado, es libre.<sup>76</sup> Enjuiciar a un ente por aquello que es, es amarlo; distorsionar el juicio haciendo entrar en el ente aquello que no tiene, es no amarlo, sino más bien odiarlo.

Falta señalar la importancia de la lógica de la sobreabundancia que en Ricœur todavía queda corta, pero ha sido fundamental en la ética contemporánea que alguien la señale. La indica Ricœur, pero su desarrollo no es del todo claro. No deja de ser, pues, importante que el hermeneuta francés lo indique en la actualidad, caracterizada por los mínimos de justicia. Es preciso retomar la sobreabundancia del corazón en términos morales, como desdoblamiento del amor, como difusión del amor. Así tendría todo el sentido afirmar la justicia, pero también al amor, a la sobreabundancia de la bondad moral. Una voluntad es buena ya con

---

73 Ibid., p. 207.

74 San Antonio de Padua, *Escritos selectos*, p. 148.

75 Cf. Paul Ricœur, *Amor y justicia*, pp. 15-16.

76 Cf. Antonio Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. 1.



efectuar el bien moral, con dar a cada cosa lo suyo; pero es todavía mejor, una voluntad sobreabundante de amor, cuando da más allá de lo que en justicia se le pide, de lo que la obligación moral le exige. Se trata de un bien arduo aquel al que aspira una voluntad sobreabundante; es un bien difícil de alcanzar, más allá del bien exigido moralmente.<sup>77</sup> El bien arduo no se exige, pero sí que es meritorio, más incluso que el bien exigido.<sup>78</sup> Es más laudable, pues consiste en entregarse más de lo legalmente exigido. Por ello, el bien supererogatorio tiene un especial y sobreabundante valor moral.

## 5. CONCLUSIONES

Cabría agrupar las reflexiones morales de Paul Ricœur como de lo más granado en la ética contemporánea. Nos hace captar aspectos que pasan desapercibidos para otros, como la necesidad de implicar a la vida buena en la discusión ética hodierna, y lo hace desde el amplio abanico de la filosofía práctica. Por ello nos parece pueril que se quiera sintetizar, en un breve texto, lo que Ricœur explora en multiplicidad de trabajos; pero asimismo sería infantil querer sintetizar, en las conclusiones, los aspectos más contundentes del trabajo de Ricœur que hemos analizado en este trabajo. Sin embargo, nos aventuramos a señalar tres de ellos.

El primero se relaciona con la narratividad, lugar común en la época presente, pues vincula lo exterior y lo interior de una persona, de un sujeto.<sup>79</sup> Desde una perspectiva más clásica, puede decirse que la

---

77 Cf. James Opie Urmson, "Saints and Heroes", *Essays in Moral Philosophy*, pp. 196-216. El caso más claro de supererogación, para la filosofía anglosajona, es el héroe; cf. José Tasset, "Introducción a la filosofía de la religión de David Hume", *Escritos impíos y antireligiosos*, p. 55, nota 108.

78 Cf. Antonio Rosmini, *Compendio di etica*, n. 116-117.

79 Jean-Philippe Pierron, "De la fondation à l'attestation en morale. Paul Ricœur et l'éthique du témoignage", *Recherches de Science Religieuse*, p. 436. Téngase presente que, como bien dice Cattaneo, "la unidad de la experiencia como una unidad narrativa y la identidad subjetiva como una historia narrable" son importantes para apreciar el juicio moral en situación; cf. Francesca Cattaneo, art. cit., pp. 25-28.

narración de una vida es, en su fundamento último, la narración de una voluntad. Es decir, una vida, una narración, consiste en las querencias y decisiones que un ente inteligente efectúa. Por tanto, se trata de la historia de una voluntad, pues la voluntad, como dice Rosmini, es el principio supremo de la actividad de la persona. Es verdad que otros aspectos de la vida o narración tienen importancia, y resultan por mucho interesantes, como el contexto en el cual se desenvuelve una persona; pero lo más interesante de la narración es lo que tal persona ama y elige, y en ello radica lo que llega a ser. Y es que la persona, en su culmen, en su punto más alto, en la “ciudadela del alma”, es su voluntad. Es a través de su voluntad que llega a ser el individuo que es, y este individuo se caracteriza por lo que ama y elige amar.

Es también muy sugerente la tripartición de niveles de la “pequeña ética” de Ricœur. Se aprecia en ella la importancia y la relación que hay entre los niveles individual o de la vida buena; el interpersonal, que puede desembocar, más allá de la justicia, en la benevolencia, en la supererogación, además de en la amistad, como hemos visto; y el de la colectividad, muy en la línea de la justicia, especialmente de la distributiva, lo cual no niega la conmutativa y la legal. Ricœur aglutina muy bien los tres aspectos en su ética, y destaca sus confluencias con Aristóteles y la escolástica, con la primacía de la ética de la escuela judía contemporánea, de Rosenzweig a Levinas, así como sus puntos de unión y separación con la filosofía política contemporánea, en particular con Rawls. Sin embargo, desde una perspectiva netamente judeo-cristiana, que es también la de Ricœur, hace falta explicitar, además de los deberes hacia uno mismo y hacia los otros, los deberes hacia Dios, que sólo vienen mencionados en *Amor y justicia*.

Finalmente, es preciso destacar que las acciones supererogatorias, aunque no son obligatorias, tienen una excelencia moral incuestionable, como vemos con frecuencia afirmar a Rosmini. Seguro que a ello apunta Ricœur con la petición de ir más allá de la justicia. La supererogación no es otra cosa que dar más allá de lo debido, de lo obligado. *Supererogare*

no es otra cosa que pagar más de la cuenta. De hecho, los actos supererogatorios conllevan a una perfección moral igualmente superlativa, esto es, el bien al que accede la voluntad, que es el bien moral, es mucho mayor por la realización de tales actos no obligados. Por ello, y como dice Felipe Calvo, las acciones que superan el límite de lo justamente exigido, son acciones en especial bondadosas, ejemplares y meritorias. ¿Por qué razón? Por obtener un bien arduo al cual no está obligado el agente moral.<sup>80</sup> Este tipo de actos, que se encuentran plasmados en la ética de Ricœur bajo la lógica de la benevolencia, además de ser “sabios” en el sentido de la sabiduría práctica o φρόνησις, y que son superlativamente generosos, están muy bien indicados por la ética cristiana, sobre todo en la rosminiana.

---

80 Felipe Calvo, “La naturaleza práctica de los actos supererogatorios”, *Civilizar. Ciencias sociales y humanas*, p. 236.



## XII. CONCLUSIONES

EL SISTEMA FILOSÓFICO DE ANTONIO ROSMINI está fuertemente engarzado. Cada una de sus partes tiene relación con las restantes, de suerte que tomando una arista del sistema es posible adentrarse en las demás, de manera que una ayuda a explicar o dar cuenta de la otra. Pero parece que todas se compendian en la ontología, es decir, tienen su fundamento último en el ser. Y no puede ser de otra forma, pues la ontología resulta que es el corazón de la filosofía, aquella parte que nutre a las otras y que le brinda sustento a una filosofía entera, de modo que filosofía y ontología aparentan en ciertos casos ser sinónimos. En efecto, hacer filosofía es equivalente a hacer ontología, a reflexionar sobre el ser de algo, y esto tiene aspecto de ser constante por dos razones estrechamente vinculadas. La primera es que no hay filosofía consistente sin una ontología, sea del cuño que sea; por ejemplo, el materialismo suele reducir todo el ser, todo lo existente, a la *res extensa* y, a partir de tal concepción ontológica, construye las restantes ramas de la filosofía, de manera que la ontología viene a ser la toma de postura consciente frente al ser de las cosas. Por otra parte, toda reflexión filosófica circunscrita, o sea, toda filosofía particular, no es sino una ontología concretizada o regional; por ejemplo, la moral se pregunta por una región del ser y lo hace desde el punto de vista del ser. Así, la filosofía moral se pregunta explícitamente por el “ser moral”.

La ontología de Rosmini es una compleja construcción teórica que versa sobre los modos primordiales o supremos del ser. Hemos visto en este libro cuál es la esencia del ser de acuerdo con el tridentino, y cómo esta esencia, que es única, se distiende en tres formas o categorías ontológicas, irreductibles entre sí pero que contienen cada una de ellas a las otras dos. El ser ideal es siempre uno, inmutable y eterno, y desde el punto de vista de la mente que lo piensa (teosofía) se identifica con un ser

real o subsistente que es asimismo uno, inmutable y eterno. Pero este ser ideal, desde el punto de vista real, no es sólo eterno o necesario, sino que puede ser contingente, como en el caso de las criaturas. Sin embargo, es este ser ideal el que da forma o constituye a la inteligencia, y es el objeto material de la metafísica.

La caracterización del ser ideal, del cual participa el hombre, viene a ser la condición de posibilidad del conocimiento en cuanto tal. Al igual puede decirse que el conocimiento requiere de la sensación y, por tanto, de lo subsistente. Demanda al menos un ente que sea. Pero el ente inteligente, como diría Heidegger, es un existente, en el sentido ec-sistencia del hombre que se da cuando éste está en la iluminación del ser. El hombre es, ante todo, un ec-sistente en su esencia, en la apertura al ser, el cual ilumina el “ente” dentro del que se da la “referencia” del sujeto al objeto.<sup>1</sup> Esta tesis, indicada por Heidegger, está mucho mejor desarrollada en Rosmini en el marco de una filosofía cristiana, que el filósofo de Messkirch rechaza pero que, en mucho, por más que quiera “destruir” la tradición, viene asumida, como acontece en quien reflexiona sobre la pregunta fundamental de la ontología.

El ser moral, por su parte, consiste en la relación que se da entre el ser ideal y el ser real. El ser moral, elevado a categoría suprema por Rosmini, viene a ser la unión armoniosa entre la idealidad y la realidad. Como la escuela franciscana ha expuesto a menudo, la cumbre de la vida racional de la persona se finca en la bondad moral. No se finca la perfección de la persona, por tanto, en la contemplación o *visio*, resultado de las virtudes intelectuales. Más bien, son los valores morales, y las virtudes que los cultivan, la cumbre de la perfección de la persona. Y esto se desprende del hecho de que la forma moral del ser es la forma perfectiva del ser mismo.<sup>2</sup> Por ello, para Rosmini el ser moral viene a ser la síntesis ontológica, la síntesis de la realidad y la idealidad.

---

1 Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 19 y 50.

2 Lino Prenna, *Dall'essere all'uomo*, p. 179.

En Rosmini también vemos un fuerte vínculo entre las partes material y espiritual del hombre. Tanto, que se aplicarían las palabras del axiólogo Fritz von Rintelen, a saber, que se trataría de “una auténtica *sublimación*: espíritu y cuerpo procuran abrirse el uno hacia el otro, trabar amistad, tenderse la mano, alimentando por igual las fuerzas del instinto, la vida orgánica y la vida intelectual”. Incluso, como dice él mismo, “la inteligencia es íntima a la sangre”.<sup>3</sup>

Por eso es que sendos filósofos rosminianos, como lo es Michelle Federico Sciacca, afirman que el hombre no es principio de su existencia, y por ello es contingente. En el caso del hombre, la existencia o ser real y la esencia o ser ideal no guardan adecuación, esto es, no forman una sola cosa, como en el caso de Dios. El hombre es, más bien, síntesis de finitud e infinitud; por ello hay un desequilibrio en él, y de ahí su enigma: “La idea desborda la existencia y la pone como tensión hacia lo Infinito, que la trasciende; la idea hace que el existente participe de Dios a través de ella y constituido por lo divino en que ella consiste, tienda hacia el Ser absoluto, hacia Dios”.<sup>4</sup> En síntesis, el hombre no es Dios porque no es infinito bajo todo aspecto; posee, más bien, un elemento divino o infinito, que es lo que distiende hacia Dios, que es el Ente infinito bajo todo aspecto.

Por otra parte, el ser moral se concreta perfectamente en la filosofía moral, en la deontología que hemos llamado “humana”. En efecto, en la ética se analiza cómo es que el ser ideal es la ley moral, mientras que el ser real es el hombre, y en este caso específico la persona es su voluntad. La moralidad se da cuando se armoniza el ser real con el ideal, esto es, la voluntad con la ley moral. Esta armonización viene a aplicarse concretamente al caso de los bienes objetivos y subjetivos, pues el ser moral viene a ser un encuadre del bien subjetivo al objetivo. Pero también nos permite explicar en la ética rosminiana el vínculo que hay entre la nomología y la eudemonología, entre la ley y la felicidad. Cómo

---

3 Las dos citas en: Fritz von Rintelen, *Humanidad y espíritu occidental*, pp. 106 y 107.

4 Michele Federico Sciacca, *Sísifo sube al Calvario*, pp. 163-164.

es que la ética persigue al bien, al deber, a lo correcto, pero trae aparejada la beatitud del agente, que ontológicamente ha de ser feliz por contribuir, con sus actos morales, al bien del universo entero.

Hemos visto, asimismo, cómo es que en el ámbito moral la inteligencia no está desprovista del afecto. Mucho se insiste hoy, especialmente gracias a las éticas de corte fenomenológico, en la importancia de la afectividad para el acto moral. Rosmini permite dar cuenta de la afectividad moral, sin descuidar la parte racional y libre de dicho acto. En el filósofo roveretano encontramos muy bien vinculados el juicio práctico de la razón, con los afectos que se siguen, los cuales pueden ser racionales o irracionales, dependiendo de si se ajustan o no al ser de las cosas, y esta adecuación depende del juicio o estimación práctica que se haga de ellas. Por tanto, del juicio práctico se sigue el afecto racional o irracional, que a su vez es motor para el acto externo, al que suele llamarse acto humano o acción. De esta suerte, el rosminianismo permite dar cuenta de la razón y el afecto en la moralidad, sin caer en el rigorismo, y mucho menos en el sentimentalismo o emotivismo de las éticas sensistas.

La ética de Rosmini no se queda únicamente dando cuenta del principio supremo de la moral, sino que desciende hasta el acto concreto, hasta el acto externo particular. Y para ello el filósofo tridentino nos ha legado su *Trattato della coscienza morale*, donde demuestra la primacía de la moralidad sobre la conciencia moral. Esta no es sino el juicio especulativo que se lleva a cabo sobre el juicio práctico de la razón. La conciencia puede acompañar al juicio práctico, pero su función es más bien la de sancionarlo. Gracias a la luz de la conciencia, es posible justificar o rechazar al juicio práctico, que es el juicio efectivo que lleva hacia el acto externo. Además, la conciencia moral es la instancia de aplicación del principio supremo de la moral, consistente en el reconocimiento voluntario de los entes conocidos, a los casos concretos, es decir, a los diversos momentos de la vida cotidiana donde es preciso elegir entre el bien y el mal moral, que es donde se juega la perfección o imperfección absoluta del hombre.



En este libro, comenzamos el diálogo entre las éticas rosminiana y fenomenológica a través de la discusión en torno al sujeto inteligente, esto es, respecto al problema de la conceptualización de la persona. Muchos personalismos contemporáneos se alimentan de la fenomenología, en particular de la que ha venido a llamarse “realista”, como es el caso de Joseph Seifert. Vimos cómo Rosmini sostiene los puntos esenciales de un personalismo ideal o completo, y además señala, con mucha mayor fortuna, la fuente de la dignidad de la persona humana, que se finca en la participación que tiene de lo divino. El hombre no es Dios, que es infinito bajo todo aspecto; el hombre es divino porque posee alguna infinitud, merced a la idea de ser que intuye, de manera que al poseer algo infinito es imposible compararlo con las cosas finitas. De ahí su dignidad, pues esta es un valor absoluto que escapa a cualquier medida, y lo que escapa a cualquier medida es precisamente lo que no tiene confines, o sea, lo infinito, de lo cual participa el hombre.

En la “Segunda parte” de este libro se hizo el esfuerzo por poner en diálogo la ética rosminiana, expuesta en sus puntos esenciales en la “Primera parte”, con diversos modos de entender la ética fenomenológica contemporánea. Iniciamos retomando al proto-fenomenólogo Franz Brentano, maestro de Husserl, de quien este último retoma la idea de “intencionalidad” de la consciencia. Efectuamos una revisión doctrinal de la ética brentaniana, haciéndole observaciones desde la visión rosminiana. En muchos puntos pueden encontrarse semejanzas y coincidencias, como demostramos, pero en otros hay discrepancias y hasta enfrentamientos. Luego de ello, hicimos lo correspondiente en relación con la ética de Max Scheler, tal vez el más preclaro representante de la ética fenomenológica. Ahí propusimos una relectura rosminiana de la axiología pura de Max Scheler, que viene a completar, a nuestro juicio, con una buena dosis de ontología lo que en Scheler parece quedarse en la mera idealidad.

De inmediato, hemos puesto en diálogo a Rosmini con las éticas de Dietrich von Hildebrand y Adela Cortina. Vemos muchos puntos de

confluencia con las filosofías morales de ambos autores. Von Hildebrand completa, en algunos puntos, a la ética rosminiana, en especial en lo referente a la “urgencia” de la valoración, pues muchas veces es preciso, y hasta moralmente relevante, preferir un valor menor a uno mayor. No es que en Rosmini el tema de la circunstancia y su urgencia esté ausente, pues de hecho pueden hallarse directrices sobre él en el *Compendio di etica*; empero, en Von Hildebrand adquiere una mayor importancia y, por ello, viene a señalar algo que en el rosminianismo a veces se echa en falta. En relación con la ética dialógico-cordial de Cortina, vemos también muchas coincidencias, y cómo en Rosmini algunos temas que esta filósofa valenciana propone son tratados *in extenso*. Pusimos en diálogo a Rosmini también con la ética de Roberta de Monticelli, a la que hicimos una crítica en este trabajo a partir del concepto fenomenológico de “corazón”. Nos parece que en Rosmini está mucho más claro el vínculo entre el juicio práctico de la razón y el corazón, como hemos visto en la “Primera parte”, en relación con la ética fenomenológico-cordial de De Monticelli. Empero, la ética de esta última viene a reforzar muchos puntos de la ética rosminiana, como hemos ya demostrado.

Por último, expusimos en sus líneas generales la ética de Paul Ricœur, indicando en algunos puntos cómo puede enriquecerse con la ética de Rosmini. En especial, nos parece importante destacar cómo la ética de Ricœur, que se mueve en la línea de la narratividad, puede indicar una senda a la filosofía moral rosminiana que se vincula con los paradigmas de acción, que en Rosmini no están del todo ausentes, si se recuerda cómo él señala la existencia de la telética en el marco de la deontología. Empero, en las éticas narrativas, la importancia del paradigma de acción es mucho más nítida, pues se vincula a la unidad de la vida humana que, en su centro, es la vida de una voluntad que tiene como misión perfeccionarse moralmente. En esto está la virtud moral, pues, en efecto, para Rosmini la virtud no es otra cosa que un

hábito para obrar según la ley, y la ley no es sino la verdad de los entes.<sup>5</sup> Tal vez así pueda sujetarse la virtud, como tanto ha pedido el hermenéuta Mauricio Beuchot.<sup>6</sup> Y es que este último, muy en la línea de Ricœur, ha propuesto que la virtud es modélica, icónica, de manera que el hombre puede educarse en la virtud al imitar al modelo, al que sigue, al que persigue amándolo. En esta trama, en esta narración que es la vida, los modelos fungen como orientaciones para el perfeccionamiento moral de la voluntad, lo cual se vincula con la telética rosminiana.

Finalmente, tenemos la impresión de que, una vez finalizado este recorrido sobre la ética rosminiana, hemos logrado el propósito inicial de este libro, que era introducir al lector contemporáneo en las tesis metafísico-morales de Antonio Rosmini. Lo hicimos siguiendo sus propias huellas, e intentamos mostrar la pertinencia de un filosofar “fuerte” como el de nuestro autor para discutir con distintas corrientes hodiernas. Nos parece que la ética de Rosmini, que es fuertemente metafísica, nos permitió efectuar tal labor, y lo hemos hecho a través fundamentalmente de la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas. Vemos cómo estas éticas vienen a llenar huecos que se encuentran en la ética de Rosmini, y cómo esta última complementa en mucho, por su fuerte componente ontológico, a aquéllas. No quiere decir esto que complementando una con las otras se obtenga una teoría de la moral completa y definitiva. Nada sería más ingenuo que eso. La teoría de la moral consagrada parece quedar fuera del alcance de la mente humana, pues la moralidad implica a todo ente inteligente. Pero sí es posible una teoría filosófica de la moral en sus líneas generales, que es lo que hemos buscado aquí a través de la filosofía de Rosmini, y en este caso llevando a cabo el diálogo entre éste y las éticas fenomenológicas.

---

5 Cf. Jacob Buganza, *El ser y el bien*, pp. 25 ss.

6 Cf. Mauricio Beuchot, *Ordo analogiae*, p. 126.

En definitiva, la ética de Rosmini se sirve muy bien de las éticas fenomenológicas aquí analizadas. Pero también estas últimas pueden enriquecerse con la ética del filósofo roveretano. Nos parece que, aunque muchos cabos queden sueltos, en el sentido de que sólo han quedado trazados o indicados, era preciso dar inicio, con mayor determinación, a un diálogo entre la ética rosminiana y las éticas fenomenológicas, pues ambas están animadas por un objetivo común, a saber, la búsqueda de la perfección del hombre, que es la perfección moral. La perfección moral presupone la unidad de la persona, pues ésta, cuando cumple la ley moral, y además efectúa actos supererogatorios, perfecciona a la totalidad de la persona, esto es, a su entendimiento, voluntad y corazón.

## APÉNDICE: Ἐποχή, RENOVACIÓN Y VIRTUD MORAL EN HUSSERL

### 1. INTRODUCCIÓN

HACIENDO ECO DE LO QUE VARIOS ESTUDIOSOS de la fenomenología de Husserl afirman, es posible decir que la ética del padre de esta corriente filosófica asiste a una suerte de rehabilitación, no sólo por la asiduidad y fecundidad con la que se publica sobre su filosofía moral en particular, sino sobre todo, y hay que decir que por encima de cualquier cosa, por las temáticas que aborda y por el proceder y propuestas que ahí se advierten. Los estudiosos de la ética husserliana suelen ver ya esta renovación en los estudios de su filosofía moral, concibiéndola como el paso de los intereses meramente abstractos del valor (*Wert*), que representarían la primera fase del trabajo del austriaco, al concepto justamente de “renovación” (*Erneuerung*) de la cultura y la persona que seminalmente aparecen plasmados en los artículos preparados por el propio Husserl entre 1923 y 1924, destinados a la revista japonesa *Kaizo*, y que en la hodierna versión castellana de Agustín Serrano de Haro llevan por título *Renovación del hombre y de la cultura*. Es cierto que se puede destacar una tercera etapa en los trabajos de Husserl, que Hoyos identifica con la tesis del ἦθος, según la cual la comunidad es de quienes comparten el ideal de autonomía, autocomprensión y responsabilidad.<sup>1</sup> Esta tercera etapa ya se visualiza en la segunda, que es propiamente en la cual se centra este trabajo.

En este texto nos proponemos, en primer término, retomar la periodización de la ética de Husserl, deteniéndonos en la segunda etapa, que

---

1 Cf. Guillermo Hoyos, “Introducción”, Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. IX ss.

es la que nos interesa, pues ahí se inserta la *Renovación del hombre y de la cultura*, libro al cual dedicaremos algunas consideraciones. Pues bien, después de la periodización que traeremos a colación, partiremos, como lo han hecho otros, de la subjetividad, característica de la reducción fenomenológica, especialmente de la indicada en las *Conferencias de París*, que vienen muy a bien para ver el paso del yo al mundo y los otros, de manera análoga a como lo hiciera al inicio de la modernidad el genial Descartes. Por último, retomaremos algunas de las tesis que nos parecen principales de la *Renovación del hombre y de la cultura*, bajo una mirada ciertamente clásica, como tendrá oportunidad de constatarse.

## 2. DE LA PRIMERA A LA SEGUNDA ETAPA DE LA ÉTICA DE HUSSERL

Como ya se adelantó, es posible concebir al menos tres grandes etapas en la reflexión ética de Husserl, aunque nosotros en este documento nos centraremos en reflexionar casi de manera exclusiva en la segunda, que seminalmente contiene a la tercera. Cabe decir, además, que el padre de la filosofía fenomenológica no se dedicó sólo a las cuestiones de orden gnoseológico y lógico, también concentró esfuerzos para aclarar su visión filosófica sobre el hombre y la moral. Este cambio notable y decisivo se debe a la edición y la publicación por la Husserliana de las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* en 1988. En efecto, a partir de entonces se multiplicaron los estudios sobre la ética husserliana, descollando nombres como los de Ulrich Melle, Rainer Sepp, Julio Vargas, Roberto Walton, Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón. Estos últimos, incluso, han dedicado ya un trabajo consagrado al tema, cuyo título es *La ética de Edmund Husserl*.<sup>2</sup>

---

2 Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl*, 214 p.

Para poseer sólo una visión panorámica, puede decirse que la ética husserliana de la primera etapa (llamada por Melle *pre-war ethics*)<sup>3</sup> consiste en desarrollar una ética cuya base doctrinal es el concepto de valor (*Wert*). Hay analogía o paralelismo entre la intuición categorial (o de la esencia, podría decirse) con la intuición del valor,<sup>4</sup> un tanto a la manera en como también lo haría, por aquellos años, su discípulo Max Scheler. En efecto, así como a través de la intuición categorial es posible acceder a dimensiones no empíricas de la realidad, y que empero poseen un estatuto propio de realidad, como las formas “todos”, “algunos”, “el ser”, etc., asimismo es posible obtener una percepción de los valores y, a partir de ella, regir la acción.<sup>5</sup>

Es evidente que Husserl depende claramente de la posición de Brentano, expuesta en la célebre conferencia *Sobre el origen del conocimiento moral*, y de acuerdo con la cual los actos psíquicos tienen por base “representaciones”,<sup>6</sup> y los juicios, entre los que se hallan la valoración y la volición, no serían sino actos fundados en tales representaciones. Según Vargas, Husserl mantiene esta misma tesis en la “Quinta” de las *Investigaciones lógicas*, pues ahí distingue entre actos objetivantes y no-objetivantes, teniendo prioridad los objetivantes, pues son condición de posibilidad para los últimos. Ejemplos de actos no-objetivantes serían la valoración, la volición y las acciones en general.<sup>7</sup>

También a esta primera etapa corresponde el imperativo formal categórico que indica que, “entre las opciones posibles, debe elegirse siem-

---

3 Cf. Ulrich Melle, “The Development of Husserl’s Ethics”, *Etudes phénoménologiques*, p. 115. La distinción entre *pre-war* y *post-war ethics*, en el caso de Husserl, sigue teniendo validez, pues se ha vuelto un lugar común para los estudiosos de su filosofía.

4 Cf. David Woodruff Smith, *Husserl*, p. 355.

5 Cf. Julio César Vargas, “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la *renovación* y ética personal”, *Estudios filosóficos*, p. 64.

6 Para una revisión muy actualizada sobre el concepto de representación en Husserl, y cómo es que Brentano se halla como precursor de él, cf. Miguel García-Baró, *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*, pp. 93-97, 119-133.

7 Cf. Julio César Vargas, art. cit., p. 65.

pre la mejor”, cuyo complemento es la ley de absorción que indica que, entre dos bienes, uno mayor y otro menor, la elección por el mejor incluye al menor;<sup>8</sup> en otros términos, que es necesario preferir al bien mayor y postergar al menor, como dirían también Brentano y Scheler.<sup>9</sup> Los valores, en este sentido, “pertenecen a una esfera de la realidad, es decir, constituyen una región objetiva cuyos elementos constitutivos pueden ser aprehendidos de manera análoga a la percepción”, la cual Husserl denomina *Wertnehmung* o “aprehensión del valor”, de manera que los valores “son concebidos en este contexto como realidades objetivas de carácter universal que pueden aprehenderse con el correspondiente acto de conciencia”.<sup>10</sup>

Pero la sola reflexión sobre la axiología y la práctica formal serían insuficientes para Husserl, al menos por tres razones. Como relata Vargas, Husserl en primer lugar advierte que no encuentra el puente que une los actos objetivantes con los no-objetivantes, aunque parece no abandonar por completo el esquema brentaniano. En segundo, y derivado de lo anterior, todo indicaría que los actos se constituyen unos sobre otros, lo cual metafóricamente se entendería haciendo referencia a una superposición al modo de placas tectónicas. Pero los actos no están por completo divididos o escindidos, y ahí radicaría la objeción. Y en tercer lugar exige Husserl que el concepto de valor, como una entidad objetiva, requiere un reexamen, pues en la práctica la referencia y postergación de un acto, al modo del imperativo formal ya indicado, está sobrentendido (así, la madre, ante el peligro inminente en que se encuentra su hijo, no requiere deliberar si lo socorre o no). Esto no quiere decir que los temas de la primera etapa del pensamiento husserliano desaparezcan en las subsiguientes.

---

8 Esta formulación puede hallarse en los textos de la segunda etapa, por ejemplo, cf. Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 33.

9 Cf. La “Segunda parte” de este libro.

10 Julio César Vargas, art. cit., p. 66.



En efecto, Vargas también asegura que algunos de los conceptos fundamentales de la primera etapa de la ética de Husserl entran en la segunda, asumiendo en algunos casos matices nuevos, como el acento que le imprime al concepto de intencionalidad la fuerza volitiva o pulsional;<sup>11</sup> en otros casos se introducen nuevos conceptos que vienen a agregar novedades a su planteamiento (el concepto de persona, por ejemplo,<sup>12</sup> y la intersubjetividad,<sup>13</sup> influenciado por la lectura de su discípulo Scheler):

Esta reinterpretación de los conceptos fundamentales de la fenomenología llevará a una transformación del sentido general de la misma que se refleja en el primado de la razón práctica sobre la razón teórica, esto es, de la voluntad sobre los actos teóricos. Esta nueva apreciación de la intencionalidad ya no se restringe a la constitución o donación de sentido objetivo mediante actos dóxicos, sino que en este proceso participan también pulsiones, instintos, tendencias volitivas, habitualidades, quinesias, entre otros.<sup>14</sup>

En este sentido, hay que tener presente en todo momento que la razón es, más allá de una facultad meramente mecánica, justo la conducción al bien. Así, la razón involucra también la voluntad y su libertad.

Ahora bien, antes de adentrarnos en algunos puntos que consideramos principales de la segunda etapa de la ética de Husserl, nos parece

---

11 Esto resulta claro porque Husserl, por citar sólo un caso, habla de las vivencias intencionales, con lo cual el concepto de intencionalidad, que proviene de la escolástica como él bien afirma, consiste en el ser como consciencia, como aparición de algo, pues ya desde “el irreflexivo tener con[s]cientes cualesquiera objetos, estados dirigidos a éstos, nuestra *intentio* va hacia ellos”, Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, n. 280, p. 61.

12 Cf. Henning Peucker, “From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl’s Ethics”, *The Review of Metaphysics*, pp. 307-325.

13 La intersubjetividad está sustentada por el paso de la fenomenología estática a la fenomenología dinámica; cf. Janet Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity*, 197 p.

14 Julio César Vargas, art. cit., p. 69.

pertinente ver cómo se da el paso del yo al mundo y los otros, que es lo que cabría llamar aquí “intersubjetividad”. No lo haremos a partir de los textos más canónicos de Husserl, sino a través de las *Conferencias de París...*, que aunque más radicales en ciertos puntos en relación con las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, no dejan de ser significativas por la fuerza con que se afirma la subjetividad, pero que a final de cuentas permite el regreso al mundo y a la intersubjetividad que, a nuestro entender, se daría en la actitud “natural” una vez que se vuelve de la actitud “fenomenológica”.<sup>15</sup>

### 3. DEL YO AL MUNDO Y LOS OTROS

Sobre las *Conferencias de París...* cabe advertir que, aunque podrían situarse en las antípodas de la segunda etapa de la reflexión ética de Husserl, es posible tomarlas como base para dar cuenta del paso que el filósofo austriaco establece entre el solo yo al mundo y los otros. En este sentido, y como se ha repetido hasta la saciedad, la filosofía de Husserl tiene paralelismos con la filosofía de Descartes.<sup>16</sup> No es ninguna novedad, pues el propio austriaco lo afirma en sus famosas lecciones compendiadas en el tomo que lleva por nombre *Conferencias de París...*, donde asienta que las *Meditaciones metafísicas* del francés tienen como finalidad la “reforma completa de la filosofía”, en cuanto que en ella se hallan todas las ciencias; asimismo, la fenomenología trascendental tiene como meta un “giro subjetivo” análogo al del padre de la filosofía moderna. Este “giro subjetivo” tiene dos etapas de acuerdo con Husserl. La primera se refiere a la labor del filósofo, que es precisamente filosofar acerca de los fundamentos retrotrayéndose, es decir, volviendo sobre sí

---

15 En apretado resumen, pero manteniendo lo esencial de la postura, me he servido siempre de: José Gaos, *Introducción a la fenomenología*, para distinguir nitidamente entre las actitudes “natural” y “fenomenológica”.

16 Cf. Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, pp. 19-27 (aquí también se incluye la lectura de Lyotard sobre el *moi pur* o yo puro).

mismo, poniendo en duda todo saber hasta encontrar un asidero tal que permita la construcción (o reconstrucción) del saber científico. Debido a esta cualidad de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes en cuanto a su radicalidad para encarar el problema de los fundamentos, Husserl la encuentra paradigmática: “Las meditaciones cartesianas no pretenden ser, pues, un asunto privado del filósofo Descartes, sino el prototipo de las meditaciones necesarias para todo filósofo que de nuevo comience”.<sup>17</sup>

La segunda etapa de las *Meditaciones metafísicas*, y que resulta ser el “giro subjetivo” completo, es el asidero encontrado por Descartes: el *ego cogito*. El *ego cogito*, explica Husserl, es lo “Único apodíctica y ciertamente existente”. Ahora bien, ¿qué actualidad puede tener, para Husserl, el “giro subjetivo” de Descartes? ¿Qué sucede ahora y que reclama, en cierta manera, un “giro” de esta naturaleza? Según Husserl, “En nuestro tiempo dichas ciencias [las ciencias positivas] se sienten, a pesar del brillante desarrollo de estos tres siglos, muy entorpecidas debido a la falta de claridad de sus fundamentos”.<sup>18</sup> Por eso la fenomenología trascendental, en boca de su más preclaro representante en el siglo xx, asume que hay que reflexionar como filósofos, es decir, como Descartes, para intentar hallar el fundamento (o los fundamentos) de las ciencias actuales, sumidas en la terrible crisis que consiste en la falta de claridad sobre dónde se encuentra parada o sostenida. Dentro de esta fuerte crisis cabría situar a la ética, cuyas arenas movedizas (la moral) lo son aún más hoy que en tiempos pasados.

Al igual que Descartes, Husserl sostiene que a pesar de que el mundo sea evidente o pre-dado, en último análisis toda filosofía radical debe verter su mirada en el yo, en la subjetividad trascendental. Es el giro al *ego cogito* como “base de juicio última y apodícticamente cierta”. Pero, ¿cómo es que puede darse radicalmente este giro subjetivo? ¿Cómo llegar, en palabras simples y llanas, al yo? La propuesta fenomenológica

---

17 Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, p. 4.

18 *Ibid.*, p. 5.

es la conocida ἐποχή, que es, en general, una suerte de puesta entre paréntesis de la existencia, lo sea fáctica o meramente posible, para alcanzar el εἶδος; y de manera todavía más “radical”, como la filosofía que pretende Husserl, es una puesta entre paréntesis de todo aquello que no es el yo. Es una suerte de “inhibición universal”, como él la llama. Husserl explica con estos términos la antedicha inhibición:

Esta inhibición universal de toda toma de posición sobre el mundo objetivo, que llamamos *epojé fenomenológica*, se convierte precisamente en el medio metódico mediante el cual me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de con[s]ciencia en los cuales y mediante los cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí.<sup>19</sup>

Pero, ¿cómo es posible una inhibición de tal magnitud? ¿Cómo es posible aprehenderse puramente? Husserl pretende que el *ego* puede situarse por encima de la vida entera y se abstiene de cualquier creencia en el ser; si se logra esto, “me obtengo como el *ego* puro con la corriente pura de mis cogitaciones”.<sup>20</sup> En esto se aprecia ya una cierta separación con Descartes; es más, el propio Husserl así lo advierte y lo promueve. Es cierto, la filosofía cartesiana es un punto de partida nítidamente filosófico; pero no logra la radicalidad que Husserl pretende imprimir en la filosofía. Sucede que Descartes, de acuerdo con la lectura husserliana, convierte al *ego* en *substantia cogitans*, es decir, en una suerte de *animus* humano separado, tesis divulgada con amplitud como la teoría trisubstantialista cartesiana (*res cogitans*, *res extensa* y *Deus*). Lo que Husserl pretende haber ganado es al *ego puro*, con sus capacidades puras, es decir, sin necesidad de estar mediadas por algo *a posteriori*. El *ego puro* no es otra cosa que lo trascendental, seguramente en términos kantianos.<sup>21</sup>

---

19 Ibid., p. 10.

20 Ibídem.

21 Cf. ibíd., p. 13.

La radicalidad impresa por Husserl en la filosofía le lleva a afirmar que lo que puede emprenderse desde ella a partir del ego trascendental es, en el orden del conocimiento, a todo ser objetivo. Por supuesto que, al menos en *Las conferencias de París...*, la objetividad a la que se refiere Husserl es muy oscura, pues presupone que el objeto es lo presente a la consciencia. Sólo así podría entenderse la tesis que afirma en estos términos el austriaco: “Debo alcanzar una ciencia, una ciencia inauditamente peculiar, pues, creada exclusivamente por mi subjetividad trascendental y en ella, debe valer también –por lo menos de momento– solamente para ella: una ciencia solipsista-trascendental”.<sup>22</sup> ¿Esta ciencia solipsista-trascendental es objetiva? Parece que en términos husserlianos lo es, pues lo que aparece a la consciencia tiene tal característica. No consiste, como en Descartes, en el *ego cogito*, sino en una *egología pura*.<sup>23</sup>

Ahora bien, tal egología pura sólo podría tener sentido si se presupone el concepto de intencionalidad que, como bien se sabe, Husserl retoma de varios insignes filósofos anteriores, entre los que se cuenta Franz Brentano. Véase el siguiente ejemplo traído a colación por el propio Husserl: “La percepción de la casa, aun cuando me abstenga de poner en acción la creencia propia de la percepción, es, tomada como yo la vivo, precisamente percepción de esta y exactamente de esta casa que aparece así y así y se muestra exactamente con estas determinaciones, de lado, de cerca o de lejos”. Por eso, con tal ejemplo, no le queda más que admitir la intencionalidad, como unas pocas líneas más abajo asienta: “*La característica fundamental de los modos de con[s]ciencia en los cuales yo vivo como yo, es la denominada intencionalidad; es el respectivo tener con[s]ciente (sic) algo*”.<sup>24</sup> Al qué de la consciencia pertenecen los modos de ser, como existente, no existente (*nulamente existente*), aparentemente existente (*parecer-existente*), bueno, valioso, entre otras.

22 Ibid., pp. 15-16.

23 Cf. *ibid.*, p. 16.

24 *Ibid.*, p. 17.

Pero si se pretende la congruencia o coherencia lógica, no queda más que aceptar la “bilateralidad” que exige la intencionalidad, pues la consciencia es consciencia de esto y aquello.<sup>25</sup> ¿No es esto precisamente lo que afirma la “actitud natural” ante el mundo? ¿Qué aporta, entonces, la fenomenología trascendental? ¿No llega, en definitiva, a lo que quería superar? Según Husserl, hay una suerte de mutación cualitativa motivada por el cambio de actitud que va de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Sus palabras son las siguientes:

Como ego fenomenológico me he convertido en espectador puro de mí mismo, y no tengo como válido nada más que lo que encuentro inseparable de mí mismo, nada más que mi vida pura y lo que encuentro inseparable de ella misma, y por cierto exactamente del modo como la reflexión primigenia, intuitiva, me descubre para mí mismo. Como hombre en actitud natural, como era yo antes de la epojé, me encontraba ingenuamente viviendo en el mundo; al experimentar valía para mí, sin más, lo experimentado, y conforme a ello llevaba a cabo mis otras tomas de posición. Todo ello, sin embargo, ocurría en mí sin que yo estuviera entonces dirigido a ello; mi interés era lo experimentado por mí, las cosas, los valores, las metas, y no empero mi vida experimentante, mi estar-interesado, tomar posición, lo subjetivo mío.<sup>26</sup>

Husserl se lanza en la búsqueda de la pureza del yo; empresa complicada que consiste en situar la mirada en la subjetividad sin tener, por decirlo de alguna manera, contaminación o elementos *a posteriori*. La ἐποχή es, en este sentido, una conversión, un cambio de posición con el que se alcanza la perspectiva última, que es la de la filosofía radical: “La actitud fenomenológica, con su epojé, consiste en *que conquisto el último punto de vista pensable de la experiencia y el conocimiento, en el cual me*

---

25 Ibid., p. 19.

26 Ibid., p. 20.

*convierto en el espectador no partícipe de mi yo y de mi vida-de-yo naturales-mundanos*".<sup>27</sup> La *epojé fenomenológica* es, por lo tanto, el punto de vista del *ego a priori*, que ya se adelantaba como *ego puro*. Más claro se encuentra en el propio Husserl:

El espectador trascendental se sitúa sobre sí mismo, se mira, y se mira también como el yo entregado antes al mundo, se encuentra por ende en sí, en cuanto *cogitatum*, como hombre, y encuentra en las *cogitationes* correspondientes el vivir y el ser trascendentales que componen "lo" mundano en su totalidad. Si el hombre natural (incluido en él el yo que es en última instancia trascendental, pero que no sabe nada de ello) tiene un mundo existente en ingenua calidad de absoluto y una ciencia del mundo, entonces el espectador trascendental, vuelto consciente de sí como yo trascendental, tiene el mundo sólo como *fenómeno*, esto es, como *cogitatum* de la respectiva *cogitatio*, como lo que aparece en las respectivas apariciones, como mero correlato.<sup>28</sup>

El sujeto, el yo, entonces, debe superarse mediante la *epojé fenomenológica*. Debe ponerse entre paréntesis. Esto significa que, mediante dicha *ἐποχή*, debe eliminarse cualquier carga afectiva y fin práctico del sujeto, de tal forma que ante el objeto quede o se dé solamente la pura contemplación. Esto implica, como se interpreta a partir de la cita anterior, poner entre paréntesis la propia existencia del yo en cuanto realidad psíquica o cosa pensante.<sup>29</sup> Por ello es que supera a Descartes, en cuanto Husserl pretende superar la realidad pensante para situarse en ese *ego puro* o privilegiado. Empero, si la fenomenología asegura que la consciencia tiene objetos, sean realidades o idealidades, los tiene como modos respectivos de consciencia. De esta suerte, la descripción feno-

---

27 *Ibidem*.

28 *Ibid.*, p. 21.

29 Me ha resultado muy sugerente la exposición de: Alfredo Cruz, *Historia de la filosofía contemporánea*, p. 146.

menológica, que tiene como cometido la aprehensión del fenómeno en la cogitación, debe volver “constantemente la mirada” desde la parte objetiva a la parte de la consciencia “y perseguir las correspondencias que se hallan aquí de cabo a cabo”.<sup>30</sup> Hay, de esta manera, una síntesis en la consciencia, pues de un polo se dirige al otro, como dijimos en relación con la intersubjetividad

Al igual, “la vida de la consciencia” no puede someterse a los cánones metodológicos que sirven como pauta en las ciencias objetivas exactas. ¿Por qué escapa a dichos cánones? De acuerdo con Husserl, porque la vida de la consciencia es un fluir constante, “todo cogito es fluente” y, además, carece de “elementos últimos [y de] relaciones últimas que puedan fijarse”.<sup>31</sup> Para complementar esta idea con otras palabras, puede decirse que la vida de la consciencia, que se halla en el flujo interminable, no tiene pautas ni un orden necesario, por lo cual su estudio escapa a las leyes fisicalistas, modelo de los cánones metodológicos de las ciencias exactas. Evidentemente no es un caos, pues al menos es posible nombrar la subjetividad, y esto hace ver que hay ya cierta unidad; pero también hay que admitir que las pautas se borran con mucha facilidad en la consciencia. Es a lo que apuesta la fenomenología al decir que la subjetividad trascendental, donde por trascendental hay que entender la intencionalidad que escapa a lo puramente subjetivo, es una “síntesis de múltiples niveles”.<sup>32</sup>

Tal vez esta síntesis sea lo que Husserl denomina precisamente el “yo”. El yo resulta ser una síntesis con esas características, el punto que tienen en común la multiplicidad de maneras o modos que adquiere el cogito; es, como diría Husserl, el punto de “identidad” de la diversidad de *cogitationes*. En efecto, el yo es una “centralización en el hecho de que yo, el mismo yo, soy el que lleva a cabo una vez el acto *yo pienso*, y luego el acto *yo estimo ilusorio*”. De ahí que “Todas las cogitationes

---

30 Edmund Husserl, *Las conferencias de París...*, p. 21.

31 Cf. *ibid.*, p. 27.

32 Cf. *ibid.*, p. 29.



y desde luego todas mis tomas de posición tienen la forma estructural (ego) cogito: tienen la poralización-yo".<sup>33</sup> El yo es el centro, es lo que aparece como sustrato a las *cogitationes*, pero también, y esto es lo importante para la ética, las valoraciones y decisiones. Evidentemente el problema que se plantea la fenomenología es cómo salir de la "isla" del yo, de la isla de la consciencia en la que algunos idealismos parecen encerrarse; cómo lograr, pues, la trascendencia. Es el problema clásico de la filosofía moderna, esto es, el problema pontificio. Pero la fenomenología no se queda en dicha isla o mónada, para decirlo también en los términos de Leibniz ("sin puertas ni ventanas"). Según Husserl, la fenomenología sale de la isla de la consciencia tan pronto como el yo se "apercibe como hombre natural", pues de esa manera ha percibido, de antemano, el "mundo espacial", con lo cual sale de sí.<sup>34</sup> Apunta casi enseguida:

Pues yo, por cierto, experimento a los otros realmente y los experimento no sólo al lado de la naturaleza, sino entrelazados en unidad con la naturaleza. Sin embargo, experimento a los otros de una manera con certeza particular: no los experimento sólo presentándose psicológicamente entrelazados en el espacio en el nexo de la naturaleza, sino que los experimento experimentando también este mismo mundo que yo experimento, y así mismo experimentándome como yo los experimento.<sup>35</sup>

Husserl propone la "intrafección", en la cual la vida ajena se coexperimenta debido a cierta similitud, que no es sino cierta analogía.<sup>36</sup> El ego trascendental pone en sí necesariamente un *alter ego* trascendental.<sup>37</sup> El *alter ego* resulta distinto de la constitución de la naturaleza, que ya tiene un sentido de ser para el ego, mas no tiene un sentido intersubjetivo que

33 *Ibid.*, p. 35.

34 *Cf. ibid.*, p. 43.

35 *Ibid.*, p. 46.

36 *Cf. ibidem.*

37 *Cf. ibid.*, p. 47.

se relacione con la construcción del mundo espiritual.<sup>38</sup> Dice en definitiva que “Lo verdaderamente existente, sea real o ideal, tiene por ende significado sólo como un correlato particular de mi propia intencionalidad, de la actual y de la trazada como potencial”.<sup>39</sup> En efecto, para la fenomenología lo realmente existente tiene como garante al yo, a la consciencia intencional, y de esta manera escapa al aislamiento al que conduciría casi irremediabilmente el idealismo.

De lo anterior puede extraerse que “La fenomenología trascendental desarrollada de modo sistemáticamente completo sería *eo ipso* la ontología universal verdadera y genuina; pero no meramente una ontología vacía, formal, sino a la vez una ontología tal, que encerraría en sí todas las posibilidades de ser regionales, y según todas las correlaciones inherentes a ellas”.<sup>40</sup> Es una ontología entendida como “lógica universal del ser”, que supere la ingenuidad; es una ontología que de lo inicialmente monádico pasa a lo intermonádico, de tal suerte que la sentencia délfica γνῶθι σεαυτὸν cobra un significado nuevo: “Hay que perder primero el mundo por medio de la epojé para después recuperarlo en el autoexamen universal. *Noli foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*”.<sup>41</sup> Así, y en definitiva y concordia con esta idea agustina, Husserl puede regresar al mundo luego de la *reditio* que se ejecuta mediante la ἐποχή. Y este mundo no es sólo el mundo del *ego*, sino que lo comparten numerosos *egos*, es decir, los otros, las otras personas en concreto, subjetividades como el yo, aunque no tenga acceso a ellas sino sólo mediante una suerte de analogía.

Hay continuidad en este sentido en el pensamiento de Husserl, pues ya en un texto anterior a las *Conferencias de París...*, el austriaco había indicado que, mediante la ἐποχή, aunque se ponga entre paréntesis el mundo natural entero, esto es, el mundo que está “para nosotros

---

38 Cf. *ibidem*.

39 *Ibid.*, pp. 31-32.

40 *Ibid.*, p. 50.

41 *Ibid.*, p. 51. La cita es de: San Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72.

ahí delante”, lo seguiré estando como “realidad” de la que tenemos consciencia. Aunque se coloque entre paréntesis el mundo, “Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* este mundo, como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la ἐποχή fenomenológica que me *cierra por completo todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo*”.<sup>42</sup> La actitud fenomenológica, en este sentido, sólo lo coloca entre paréntesis, y aunque dude de él o se cuestione su existencia, al final nos lleva de nuevo a su encuentro, y con él, nos parece, al encuentro con los otros, que es lo que con Scheler, según lo vimos guiados por Vargas, se llama intersubjetividad.

#### 4. RENOVACIÓN, FE EN LA RAZÓN Y LA ÉTICA

Así pues, y por decirlo lacónicamente, vueltos al mundo y a la intersubjetividad,<sup>43</sup> ya que lo que es aplicable a mí, dice Husserl, es aplicable a los demás hombres que encuentra en el mundo circundante,<sup>44</sup> revisemos algunos de los temas centrales de la segunda etapa de la ética husserliana. En primer lugar, Husserl advierte la crisis general de la huma-

---

42 Ídem, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, cap. I, § 32, p. 73.

43 Husserl argumenta que, para escapar del *solus ipse* que representaría la reducción fenomenológica del *ego* trascendental absoluto, cabe citar lo siguiente: “¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros? ¿No habremos sido injustos con el realismo trascendental? Quizá le falte fundamentación fenomenológica; pero en la cuestión de principio tiene aún razón, en la medida en que busca una vía desde la inmanencia del *ego* a la trascendencia del otro [...] Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el sueño de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido de otro *ego* y, bajo el título de experiencia unánime de lo otro, se verifica como existiendo –y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo–. Estas experiencias y sus rendimientos son en efecto hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica”, Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 149-150.

44 Ídem, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, cap. I, § 29, p. 68.

nidad, que se logra percibir justamente en una crisis moral. De lo contrario, no tendría sentido hablar de “renovación” alguna, como *de facto* lo hace el filósofo austriaco. Y esta tarea es precisamente la que la filosofía ha de emprender, si de algo quiere ser ayuda.

En efecto, el concepto de *Erneuerung* tiene un sentido moral de manera marcada, incluso cristiano y hasta paulino, como sostiene con tino Vargas.<sup>45</sup> ¿En qué consiste, pues, la renovación? No puede darse ésta si no es partiendo de la crisis en la cual se encuentra, primero, un individuo, y después un conglomerado intersubjetivo, crisis esta última que se visualiza en la cultura (y en la moral, en particular). La renovación no es sino el hecho de someter o transformar, en alguna medida, la vida (en un sentido muy amplio, que abarque como dijimos al individuo y a la colectividad) bajo una dirección asumida con voluntad. Para ello es preciso tomar consciencia de la crisis, y esto sólo se logra mediante el ejercicio del pensar, máxime de la filosofía, cuya tarea consiste en tomar consciencia de lo que, de manera muchas veces atemática o implícitamente, está presente. Por ello la referencia a las *Conferencias de París...*, que indican la radicalidad de este pensar que se vuelca sobre uno mismo, sobre el sujeto, para luego salir al encuentro con los otros, o sea, a la intersubjetividad, en eso que abarca todo y que suele llamarse mundo. Y es que, como bien dice Tom Nenon al explicar a Husserl, para ser un sujeto es necesario adquirir consciencia de uno mismo (*it involves self-awareness or self-consciousness*).<sup>46</sup>

Ahora bien, la crisis, que es ese movimiento ininterrumpido y a veces opresivo por el que pasan tanto los individuos como la sociedad (o las naciones en general), suele equivaler a la pérdida de motivación o de las fuerzas que animaban a conseguir las metas propuestas. Por ello, “la renovación se plantea como un intento de salir de la crisis”.<sup>47</sup> No

---

45 Julio César Vargas, art. cit., p. 74.

46 Tom Nenon, “Freedom, Responsibility, and Self-awareness in Husserl”, *Edmund Husserl*, p. 144.

47 Julio César Vargas, art. cit., p. 75.

pide Husserl una conversión, que consistiría en cambiar los ideales que guían el actuar; ni tampoco pide una revolución (colectivamente hablando), pues sería análoga a la conversión antedicha. Lo que pide Husserl es una “renovación”, la cual “presupone la fe o creencia en los ideales hasta ahora seguidos”. Se trata de los ideales “entendidos como metas perseguidas, [y que] no consisten tan sólo en conceptos vacíos o proyectos que los sujetos colocan ante sí para lograrlos, sino que están dirigidos a metas aprehendidas como valores y con las cuales los sujetos se sienten a gusto”.<sup>48</sup>

¿Cuáles son, pues, estos ideales? Ya Husserl lo indica desde el inicio de su trabajo. Esta crisis, marcadamente espiritual, pero que también podría implicar otro tipo de crisis (económica, política, etc.), es a la que están sometidos los ideales que hicieron posible el surgimiento y desarrollo de Occidente. “Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea”.<sup>49</sup> Estos ideales tienen un carácter universal y rigen el despliegue de la cultura. La renovación, en este sentido, es una vuelta al origen, y este origen de la cultura occidental no es otro que la fe en la razón. Esta razón es la que nos permite unirnos a los otros; es la razón que se vincula a los demás, y la que permite al yo ser consciente de la experiencia común que vive y lo vincula con los otros.<sup>50</sup>

En efecto, si la cultura puede definirse, aunque no exhaustivamente, como el conjunto de los ideales comunes que funcionan como fuerza vivificante en una cierta dirección o *τέλος*, entonces se trata de una fuerza que impulsa a los individuos que la constituyen, los cuales son sus auténticos cultivadores.<sup>51</sup> Los individuos son cultivados y culti-

48 *Ibidem*.

49 Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 1.

50 *Ídem*, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 277 ss.

51 “El *telos* constituye el *ethos*, y este es sólo como entidad teleológica, equivalente a la apropiación de la estructura teleológica del ser humano en un proceso teleológico: la estructura teleológica fundamental de la praxis humana, a saber, su estar dirigida de continuo a alcanzar satisfacción, debe ser regulada en el horizonte de su dimensión teleológica profunda de tendencia racional no acabada y, con ello, debe ser

vadores, y de ellos depende que una cultura florezca y se desarrolle, o bien muera o perezca. Que los ideales de la cultura occidental están en crisis significa, en este sentido, que están en proceso de desaparecer, de morir. Si la sociedad es como una “gran persona”, y la persona es susceptible de consciencia, ¿es acaso la colectividad susceptible de lo mismo? La respuesta husserliana es afirmativa: tanto el sujeto como la sociedad son susceptibles de tomar consciencia de sí. En otros términos, tanto los sujetos como las sociedades y sus culturas son capaces de apereibir sus ideales, y cómo es que ellos guían sus acciones. Pero así como un ideal puede perder fuerza en un individuo, lo mismo ocurre con un valor comunitario. Puede morir o desaparecer, de manera que se pierde el sentido de las acciones. Esto mismo lo advierte MacIntyre tiempo después en su célebre *After Virtue*, al señalar que la destrucción de los ideales conlleva la destrucción de las prácticas mismas, pues por práctica se entiende “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad”.<sup>52</sup>

La expresión de Husserl es sintomática, pues escribe que es preciso escapar de esta crisis. “*Algo nuevo tiene que suceder, tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros, por medio de nosotros como miembros de la humanidad que vive en este mundo, que da forma a este mundo, como también él nos da forma a nosotros*”.<sup>53</sup> La crisis, pues, consiste en la pérdida de la fe en la razón, y esta pérdida produce malestar (no serían gratuitas las alusiones a Spengler). ¿Por qué, pues, apostar por la razón? La fenomenología misma es una apuesta por la razón, que

---

radicalizada en su eficiencia teleológica. La ética pura se convierte, así, en ciencia que revela meramente la facticidad teleológica de la subjetividad en su consideración práctica y que formula las apelaciones implícitas inherentes a esta facticidad”, Hans-Reiner Sepp, “Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl”, *Anuario filosófico*, p. 27.

52 Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 233.

53 Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 2.

en el caso que nos ocupa debe entenderse como la capacidad para orientar la acción merced a ideales que, en efecto, les brindan sentido, como diría MacIntyre. La razón, que se traduce en términos de libertad (“somos sujetos de voluntad libre”,<sup>54</sup> dice nuestro autor) es la que nos permite escapar de cualesquiera *fata*, pues, de lo contrario,

... ¿qué le diríamos nosotros a un ser humano que en vista de lo inalcanzable del ideal ético renunciase al fin moral y no hiciese suyo el combate moral? Nosotros sabemos que este combate moral, en la medida en que es serio y es continuado, tiene en toda circunstancia un significado generador de valores; que incluso por sí solo el combate moral eleva la personalidad de quien en él se debate, al nivel de la verdadera humanidad. ¿Quién negará, sobre ello, la posibilidad de un progreso ético continuado bajo la guía del ideal de la razón?<sup>55</sup>

El ideal es, como puede verse, la razón, pilar de Occidente desde los griegos, al menos. Y es que desde la razón es posible dar cuenta de otros ideales o principios, tales como la responsabilidad, la autonomía, la autocomprensión, etc. O en las palabras de Vargas:

La razón en perspectiva fenomenológica tiene como origen la experiencia vivida en el mundo y por ello no equivale plenamente a los criterios propuestos por la razón moderna, pues no está dirigida al dominio de la naturaleza mediante el cálculo y la objetivación. Se trata más bien de la capacidad para orientar la vida personal y social según fines o ideales tales como la responsabilidad, la autonomía y la autocomprensión.<sup>56</sup>

Así pues, la renovación de la fe en la razón es la “exigencia ética absoluta”, pues sólo así puede alcanzarse una “humanidad mejor” y una

---

54 Ibidem.

55 Ibidem.

56 Julio César Vargas, art. cit., p. 73.

“cultura auténticamente humana”.<sup>57</sup> Esta es, en consecuencia, la fe en la cultura occidental; es la actitud de confianza en el ideal de Occidente. Y es fe en cuanto hay una participación, como es obvio, tanto del entendimiento como de la voluntad. Es fe porque es un acto intelectual el dejarse guiar o creer en el ideal; y es también un acto voluntario, porque se “quiere” ese ideal, o sea, se apuesta por él. Siguiendo la analogía entre individuo y sociedad, es posible decir, en consecuencia, que la renovación de la fe en la razón comienza a nivel individual, y aquí se halla con toda propiedad la exigencia ética fundamental; sólo después, a nuestro juicio, se da el salto a la universalización de esta confianza, y ésta se da merced a la intersubjetividad.

Lo anterior pone de manifiesto que es preciso retornar a la confianza en la razón, lo cual se expresa como racionalización de lo empírico, a saber, el “*enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales que pertenecen a la esencia apriorica de la condición humana racional, y la dirección de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica*”.<sup>58</sup> En efecto, esta normatividad racional general que gobierna la praxis, tanto individual (que es propiamente ética) como colectiva (la propiamente política), está sujeta a la razón. Como dice Ferrer: “El querer *racional* valioso es el que no sólo pretende un fin al alcance, sino también por motivos racionales, constituyéndose originariamente en la voluntad la rectitud del fin”.<sup>59</sup> Y es que la razón, como hemos dicho ya, es la que permite escapar del *fatum*, de manera que es la condición de posibilidad de la autonomía. De ahí que para Husserl la ética sea la disciplina filosófica o racional cuyo tema verse sobre la subjetividad, tanto individual como colectiva, que se autodetermina racionalmente. Pero que “la subjetividad logre autodeterminarse racionalmente significa a su vez que ella logra identificar un ideal de vida. Gracias a éste le resulta

---

57 Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 2.

58 *Ibíd.*, p. 5 (subrayados del original).

59 Urbano Ferrer, “La ética en Husserl”, *Revista de filosofía*, p. 463.



posible unificar y dar sentido a sus acciones y *aspirar o tender* a regir toda su existencia”.<sup>60</sup>

Estos ideales son aquello valioso que “motiva” al agente racional a actuar de una manera determinada o, más bien, autodeterminada. Es primero en la subjetividad donde se da cita esta motivación,<sup>61</sup> cuyo polo objetivamente valioso atrae la atención del agente racional (polo subjetivo, por cierto). Y es que lo específico o peculiar de la vida espiritual se manifiesta en la intimidad de la consciencia, esto es, del mundo interior. Mas los ideales, que producen las motivaciones, “pertenecen asimismo [a] las figuras normativas de la razón; y existe *a priori* además la posibilidad de pensarlas libremente en general, y de determinarse uno mismo en la práctica y con generalidad de acuerdo con leyes normativas aprióricas reconocidas por uno mismo”.<sup>62</sup> Este mundo interior es, como se aprecia, condición de posibilidad de la autodeterminación. Y esta autodeterminación, hay que apuntarlo de una vez, es lo que condiciona la responsabilidad, la capacidad de dar respuesta, de dar razón, por los ideales que producen la motivación subjetiva. Por eso Hoyos ha dicho que lo más interesante hoy por hoy de la segunda etapa de la ética husserliana es el tránsito del análisis intencional de los valores a la ética como asunto de personas que son responsables histórica y culturalmente, y lo son tanto desde el punto de vista individual como social.<sup>63</sup>

La normatividad, la autolegislación, es una forma del espíritu, pues es la manera en que éste se norma a sí mismo; se trata, en definitiva, de una razón estimativa y una razón práctica. Es una razón que enjuicia y que hace que el sujeto, como dice Husserl, la siga *in praxi*. Es la tarea de la ética estudiar cuáles son estas normas racionales aprióricas sobre las cuales se fundan las normas de la dirección racional de la praxis.<sup>64</sup> Vargas advierte que la autodeterminación, tal como la visualiza Husserl, a

60 Julio César Vargas, art. cit., p. 78 (subrayados del original).

61 Cf. Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 6.

62 Cf. *ibíd.*, p. 7.

63 Guillermo Hoyos, “Introducción”, art. cit., p. IX.

64 Cf. Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 8.

saber, como una toma de posición volitiva, no es producto de una posición voluntariosa, o mero resultado del azar; por el contrario, esta toma de posición supone una suerte de “autoexamen personal”.<sup>65</sup> En efecto, como vimos a propósito de las *Conferencias de París...*, Husserl mismo señala que la capacidad de autoconsciencia, de *inspectio sui*, es lo que permite tomar una posición reflexiva sobre uno mismo y, por tanto, sobre la propia vida. Es la manera en que uno se valora a sí mismo y adquiere cada vez mayor consciencia de su posición en el mundo, de sus talentos, capacidades y habilidades,<sup>66</sup> y de cómo le es posible encauzarlas de la mejor manera desde el punto de vista racional para dirigir su acción. Es, pues, la experiencia de “verse” a uno mismo, de atreverse a pensar sobre sí y sobre su papel en el mundo y la colectividad.

Vivir bajo este continuo autoexamen, bajo esta constante visión de uno mismo y del papel que tiene uno al interior de la sociedad, y vigilando las acciones que se conducen de acuerdo con el ideal que sirve de motivación para ellas, es lo que puede llamarse “vivir ético”. Dice Husserl a este respecto que “la vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar”.<sup>67</sup> Por tanto, se trata de una vida regida por la consciencia que se dirige, como consciencia moral plena, al valor; y este valor, como bien explica Vargas, es incondicionado y absoluto, de manera que “la renovación consiste en una determinación voluntaria para regir la vida de un modo absoluto según el ideal que el sujeto se ha trazado”.<sup>68</sup>

Esta forma de vida ética está más allá y, entonces, es más fundamental que la vida vocacional que cada uno asume, y que también

---

65 Cf. Julio César Vargas, art. cit., p. 79.

66 Cf. Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 24.

67 *Ibíd.*, p. 21. En la página siguiente Husserl vuelve equivalentes “ética” y “razón práctica”. Pero se trata de un error evidente. La ética es la ciencia de las condiciones aprióricas del actuar moral, mientras que la razón práctica es una facultad racional. Es verdad que ambas están vinculadas por la “razón”, pero de ahí no puede seguirse la equivalencia.

68 Julio César Vargas, art. cit., p. 83.

requiere de un fuerte proceso consciente y una toma de posición fuerte. Por ello, a nuestro juicio, Husserl indica que

... la forma de vida propia del hombre ético no es sólo la que tiene un valor relativamente más alto frente a otras formas de vida profesional-vocacional [...] sino que es la única *absolutamente* valiosa. Para el ser humano que se ha elevado al estadio ético, todas las formas de vida susceptibles de valoración positiva pueden seguir siendo valiosas sólo en razón de que se ordenan a la forma de vida ética y de que en ella encuentran no ya una conformación adicional sino también la norma y el límite de su último derecho.<sup>69</sup>

Husserl, a nuestro juicio, pone en circulación una tesis clásica, y que nos permite ir cerrando el presente trabajo, a saber, la supremacía y carácter absoluto de la forma de vida ética por encima de las otras vocaciones. Analicemos desde dos puntos de vista la última cita. En efecto, en primer lugar hay una diferencia entre las formas de vida vocacional y la forma de vida ética. No quiere decir esto, a nuestro parecer, que se den de manera aislada, sino que se trata de una dimensión más fundamental que la otra, a saber, la forma de vida ética es más fundamental que las otras formas de vida, como podría ser por ejemplo la de un pintor. Es más absoluta porque simple y llanamente es una vida que todo ser racional está llamado a cumplir, independientemente de su vida vocacional. Así pues, no es necesario que alguien se perfeccione como pintor, pero sí que lo haga como agente racional, esto es, como sujeto ético.

Y en segundo lugar, Husserl señala con toda precisión, y debido a la primera consideración, que el límite de la multiplicidad de formas de vida vocacionales se encuentra justamente en la vida ética. De ahí que escriba, casi de inmediato el filósofo de Prossnitz, que “el auténtico

---

69 Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 30 (el subrayado corresponde al original).

artista, por ejemplo, no es aún, como tal, un hombre auténtico en el sentido más alto. En cambio, el hombre auténtico puede ser artista si y sólo *si* la autorregulación ética de su vida así lo *exige* de él”.<sup>70</sup> Y esto último recalca lo antedicho, pues el hombre se vuelve hombre en realidad cuando su vida es auténticamente ética; quien se perfecciona en cuanto tal, es decir, en cuanto ser humano, como ser racional, es aquel que se perfecciona éticamente; podrá perfeccionarse como artista, pero si no lo hace éticamente renuncia a su auténtica vocación de ser humano. Sólo se puede ser un verdadero hombre, es decir, un hombre bueno sin más, “en la medida en que voluntariamente se somete a sí mismo al imperativo categórico; a este imperativo que, por su parte, no dice otra cosa que *Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica*”.<sup>71</sup> En términos más sintéticos, el hombre verdaderamente tal es aquel que vive conscientemente, siendo capaz de dar cuenta de sus acciones a la luz de la razón, que es lo universal del ser humano y con lo que se establece la intersubjetividad.

Podría decirse, por lo anterior, y teniendo en cuenta que la virtud es una suerte de perfección de la cual se habitúa el individuo o sujeto, pero también la colectividad, que la renovación es una suerte de virtud, por su carácter de búsqueda de perfección en relación con el examen de los ideales, que sería su parte más intelectual, pero sobre todo por su vínculo con la volición y motivación, que desembocan en la acción. Se trata, en este sentido, de una acción razonada, o sea, bien ponderada y pensada, que ha partido de la toma de consciencia, tanto individual como colectiva, como dijimos. ¿No será por esto que Husserl mismo escribe en el primer párrafo de la *Renovación del hombre y de la cultura*, que hay que buscar ser un miembro digno de la colectividad humana, un miembro que trabaje junto con los otros a favor de una cultura que

---

70 *Ibidem* (subrayados del original).

71 *Ibid.*, p. 38 (subrayados del original).

tenga fe en sí misma y en el buen sentido y belleza de su cultura? ¿No es, pues, este individuo el que practica la “virtud”? Nos parece que, en efecto, así lo es, y que queda claro que este individuo es un virtuoso, en el sentido más clásico del término,<sup>72</sup> y que las colectividades que así se conducen lo son igualmente.

## 5. CONCLUSIÓN

Como hemos visto, para Husserl la vida auténticamente ética, que nosotros estimamos como vida auténticamente virtuosa, no es otra cosa que la exigencia de regulación de “*toda* la vida individual de acuerdo con el *imperativo categórico* de la razón: exigencia de que la vida sea la mejor posible delante de la razón y a propósito de *todos* los actos personales posibles”.<sup>73</sup> No parece ser otro el τέλος al cual apunta la vida humana, para ser considerada efectivamente tal. Se trata de una vida sometida al acto de renovación continua, es decir, de una vida en la cual la voluntad se renueva a sí misma. Lo dice con mucho tino Sepp al escribir que “esta actitud crítica permanente de los propios fines caracteriza para Husserl el ideal de la vida ética, su adopción es lo propio de la decisión por la renovación”.<sup>74</sup>

El propio Husserl caracteriza esta vida en sentido kantiano, en sentido ilustrado, al verla como una suerte de mayoría de edad.<sup>75</sup> La mayoría de edad equivale, en definitiva, a la vida ética formal o conscientemente asumida. Lo importante es que cada uno reconozca la norma moral por la cual se guía, y que esta sea justa, de suerte que actúe en consecuencia. Por ello se habla de un hombre bueno que actúa en el pleno sentido de la palabra, es decir, sin someterse del todo o dejándose

---

72 Sobre el concepto de virtud, específicamente de virtud moral, cf. Jacob Buganza, *Sobre la virtud moral*.

73 Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 43 (subrayados del original).

74 Hans-Reiner Sepp, art. cit., p. 26.

75 Cf. Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 45.

llevar pasivamente por la inclinación; se trata de un ser humano, y por extensión de una sociedad, que se guía por su libre querer, y este querer se decide por el bien, por lo que, como el propio Husserl apunta, “cognoscitivamente reconoce como el bien. Sólo así puede ser *hombre bueno*”. Esto último, con lo que podría concluirse este trabajo, es de suma importancia: finalmente, la normatividad, la bondad, hay que reconocerla. Ya se le conoce; lo que el hombre que vive en la constante renovación debe hacer, moralmente hablando, es reconocerla, o sea, debe reconocer el bien ahí donde ya lo conoce. En el reconocimiento del bien se halla, pues, fincada la moralidad esencial. No deja de ser cierto, para finalizar, que es necesario retornar al pensamiento ético de Husserl, y hacerlo desde una visión de la ética clásica, que permita ver en qué medida la ética del filósofo de Prossnitz se vincula con la tradición y cómo es que ésta puede aprovechar las potencialidades que el fundador de la fenomenología posee. Es cierto, se trataría de otro trabajo, pero al menos con dejarlo apuntado es suficiente para regresar a él en un futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

### RECOLECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- BERGAMASCHI, Cirillo. *Bibliografia degli stritti editi di Antonio Rosmini Serbati*. T. I: *Opere* (1815-1971), Marzonati, Milano, 1970.
- . *Bibliografia degli stritti editi di Antonio Rosmini Serbati*. T. II: *Lettere*, Marzonati, Milano, 1970.
- . *Bibliografia degli stritti editi di Antonio Rosmini Serbati*. T. III: *Opere* (1818-1989), Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa, 1989.
- . *Bibliografia degli stritti editi di Antonio Rosmini Serbati*, T. IV: *Opere* (1989-1998), Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa, 1999.
- . *Bibliografia degli stritti editi di Antonio Rosmini Serbati*. T. V: *Scritti di Antonio Rosmini* (1999-2003), Cirillo Bergamaschi, *Bibliografia Rosminiana*. Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa, 2005.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. I: (1814-1934), Marzorati, Milano, 1967.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. II: (1935-1966), Marzorati, Milano, 1967.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. III: (1821-1915), Marzorati, Milano, 1974.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. IV: (1916-1973), Marzorati, Milano, 1974.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. V: (1973-1981), La Quercia, Genova, 1981.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. VII: (1981-1989), Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa, 1989.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. VIII: (1989-1995), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 1996.

- BERGAMASCHI, Cirillo. *Bibliografia rosminiana*. T. IX: (1995-1998), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 1999.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. X: (1998-2003), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2005.
- . *Bibliografia rosminiana*. T. XI: (2004-2010), Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2011.

## BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

- BERGAMASCHI, Cirillo. *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*. 4 t, Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma, 2001.
- ROSMINI, Antonio. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Pogliani, Milano, 1836, 712 p.
- . “Epistola ad Alessandro Manzoni a Milano; Trento, 16 agosto di 1831”, *Epistolario completo*. T. IV, let. 1498.
- . *Filosofia del Diritto*. T. I, Pogliani, Milano, 1841, 802 p.
- . *Filosofia del Diritto*. T. II, Pogliani, Milano, 1843, 998 p.
- . *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell’umana educazione*. Società Editrice Libri di Filosofia, Torino, 1857, 366 p.
- . *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell’umana educazione. Opera postuma di Antonio Rosmini-Serbati*. Società Editrice Libri di Filosofia, Torino, 1857, 366 p.
- . *Epistolario completo di Antonio Rosmini, prete roveretano*. T. VIII, Giovanni Pane, Casale Monferrato, 1891, 800 p.
- . “Lettera a Pietro Corte a Torino”, *Epistolario completo*. T. VII, let. 4134, p. 49.
- . “Epistola a Felice Sola a Biella”, *Epistolario completo*. T. VIII, let. 4534.
- . *Compendio di etica e breve storia di essa*. I, c. 2, a. 1, n. 32, Desclée/Lefebvre, Roma, 1907.



- ROSMINI, ANTONIO. *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Fratelli Bocca, Milano, 1941, pp. 127-393.
- . “Risposta al finto Eusebio Cristiano”, Bessero Belti, R. (ed.), *Opuscoli morali editi ed inediti*. Cedam, Padova, 1965.
- . “La società ed il suo fine”, el mismo, *Filosofia della politica* (al cuidado de Mario D’Addio). Marzorati, Milano, 1972, pp. 123-563.
- . *Teodicea* (al cuidado de Umberto Muratore). Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma, 1977, 701 p.
- . *Antropologia in servizio della scienza morale*, (al cuidado de F. Evain). Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma, 1981, 590 p.
- . *Antropologia soprannaturale* (al cuidado de Umberto Muratore). T. I, Centro Internazionale di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma, 1983, 497 p.
- . *Antropologia soprannaturale* (al cuidado de Umberto Muratore). T. II, Centro Internazionale di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma, 1983, 459 p.
- . *Logica* (al cuidado de V. Sala). Città Nuova, Roma, 1984, 696 p.
- . *Psicologia*. T. I, Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma, 1988, 357 p.
- . *Principi della scienza morale*, Umberto Muratore (ed.). Città Nuova, Roma, 1990.
- . *Dell’educazione cristiana/Sull’unità dell’educazione*. Città Nuova, Roma, 1994, 314 p.
- . *De la conciencia ética*. PPU, Barcelona, 1996, 250 p.
- . *Saggio storico-critico sulle categorie*. Centro di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma, 1997, 285 p.
- . *Compendio di etica* (al cuidado de Maria Manganelli). Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa, 1998, 244 p.
- . *Nuovo saggio sull’origine delle idee* (al cuidado de G. Messina). T. II, Città Nuova, Roma, 2004, 464 p.

- ROSMINI, Antonio. *Breve esquema de filosofía moderna y de mi propio sistema*. Trad. de Jacob Buganza, Verbum Mentis, Córdoba, Ver., 2007.
- . *Sistema filosófico*. Trad. de Jacob Buganza, Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés, México y Madrid, 2010, 147 p.
- . *Principios de la ciencia moral*. Trad. de Jacob Buganza, Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés, México y Madrid, 2010, 174 p.
- . *Teosofía* (al cuidado de S. F. Tadini). Bompiani, Milano, 2011, 2942 p.
- . *Trattato della coscienza morale* (al cuidado de Umberto Muratore y S. F. Tadini). Città Nuova, Roma, 2012, 572 p.
- y Niccòlo Tommaseo. *Carteggio edito e inedito*, (al cuidado de Virgilio Missori). T. II, Marzorati, Milano, 1968.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ALVIRA, Rafael. *Filosofía de la vida cotidiana*. 2a. ed. Rialp, Madrid, 2001, 112 p.
- AMATO, Carmelo. “Heidegger e il Rosmini del Novecento”, *Itinerarium*. XIV/32, pp. 227-240, 2006.
- AQUINATIS, Thomae. *In II Sententiarum*.  
 ————. *Summa theologiae*. Marietti, Roma y Torino, 1950 ss.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra gentiles*. Taurini y Romae, Marietti, 1954.
- ARAIZA, Jesús. “Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles”, *Nova Tellus*. XXIII/2, pp. 125-159, 2005.
- ARISTÓTELES. *Metafísica* (edición trilingüe de García Yebra). 2a. ed., Gredos, Madrid, 1982, 830 p.
- . *Ética eudemia*, A. Gómez Robledo (ed.). UNAM, México, 1994, 140 y XXXIX p.
- . *Ética nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí, Gredos, Madrid, 2000, 300 p.
- . *De Anima* (al cuidado de Giancarlo Movia). Bompiani, Milano, 2001, 379 p.

- BABCOCK, William. “*Cupiditas e charitas*. Il primo Agostino su amore e realizzazione”, Richard John Neuhaus (ed.), *Agostino oggi*. Jaca Books, Milano, pp. 1-33, 2000.
- BASAVE, Agustín. *Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1977.
- BEGUÉ, Marie-France. *Paul Ricœur: la poética del sí-mismo*. Biblos, Buenos Aires, 2002, 378 p.
- BENEDICTO XVI. *Porta fidei*. 5a. ed., San Pablo, México, 2012, 24 p.
- BENNARDO, Michele. *Uno e trino*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2007, 190 p.
- BERGAMASCHI, Cirillo. *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*. Centro Internazionale di Studi Rosminiani y La Quercia Edizioni, Stresa y Genova, 1982, 250 p.
- BERTI, Enrico. “La persona nella filosofia di Antonio Rosmini”, Valerio Bortolin y Franco Todescan (coords.), *La persona in Antonio Rosmini tra etica, diritto e teologia*. LVI/3, Studia pataviana, 2009, pp. 533-538.
- BETTI, Emilio. *Teoria generale della interpretazione*. (Nueva edición corregida), Giuffrè, Milano, 1990, XXV y 1114 p.
- BEUCHOT, Mauricio. *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. Miguel Ángel Porrúa, 1996, 181 p.
- . *Ética*. Editorial Torres Asociados, México, 2004.
- . *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Universidad Santo Tomás, Santafé de Bogotá, 2006, 190 p.
- . *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Caparrós, Madrid, 1999, 111 p.
- . *El hombre y el símbolo*. Démeter, México, 2011, 134 p.
- BEUCHOT, Mauricio y Fernando Álvarez. *Actualidad de lo pasado*. Universidad Iberoamericana, México, 2012, 179 p.
- . *Ordo analogiae*. UNAM, México, 2012, 126 p.
- BOCH, Emilio. *Le tre forme supreme dell'essere*. Tipografia Romana, Roma, 1913, 65 p.

- BOIES, Mario. “Hacia una comprensión psico-teológico-moral del juicio moral”, *Moralia. Revista de ciencias morales*. XXXI/117, pp. 39-64, 2008.
- BONAFEDE, Giulio. *La percezione intellettuale in Rosmini*. Boccone del Povero, Palermo, 1955, 286 p.
- BONVEGNA, Giuseppe. “Rosmini *naturalista*? Note sul ruolo delle scienze naturali nell’antropologia filosofica rosminiana”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*. CV/1, pp. 131-150, 2013.
- BRENTANO, Franz. *El origen del conocimiento moral*. Trad. de García Morente, Bachiller, México, S. A., 127 p.
- BUGANZA, Jacob. *La evolución del concepto de alma en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino*. Seminario Arquidiocesano de Xalapa, Xalapa, 2001, 54 p.
- . *Navegaciones*. Verbum Mentis, Córdoba, Ver., 2007.
- . *Introducción a la ética general*. 2a. ed., Verbum Mentis, Córdoba, Ver., 2008, 162 p.
- . “Cuestiones filosóficas acerca del darwinismo”, *Stoa. Revista de filosofía*. I/1, 2010.
- . “La Ética de Antonio Rosmini a partir del *Sistema filosófico*”, *En-claves del pensamiento*. IV/8, 2010.
- . *El ser y el bien*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2010, 116 p.
- . “Crítica al papel del corazón en la antropología y la ética de Dietrich von Hildebrand”, *Dikaiosyne. Revista de filosofía práctica*. XXIV/26, 2011.
- . “Algunas consecuencias de los conceptos de prejuicio, tradición y método de Gadamer para la reflexión moral”, Rafael Cúnsulo (ed.), *A cincuenta años de Verdad y método. Balance y perspectivas*. UNSTA, Tucumán, Argentina, 2011.
- . “La rehabilitación de Aristóteles en la ética contemporánea”, *Iustitia*. Núm. 23, ITESM Campus Monterrey, 2011.
- . “Rosmini, ¿ontologista?”, Ildefonso Murillo (ed.), *La filosofía primera*. Diálogo Filosófico, Madrid, 2011.
- . *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX*. Rihe, México, 2011.

- BUGANZA, Jacob. *Un imperativo ético hermenéutico analógico*. Universidad Santo Tomás, Santafé de Bogotá, 2012, 209 p.
- . *Sobre la virtud moral*. Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2012, 215 p.
- . “Hombre, voũç y iusnaturalismo”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. xxxii/105, Universidad Santo Tomás, Santafé de Bogotá, Colombia, 2012.
- . “El carácter retórico de la ética a partir de Aristóteles”, *Devenires*. xii/24, 2012.
- . “Relectura rosminiana de la axiología pura de Max Scheler”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. cvi/1, pp. 13-42, 2012.
- . *Rosmini y Von Hildebrand*. Verbum Mentis, Córdoba, Ver., 2013, 332 p.
- . *Nomología y eudemonología*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, 320 p.
- . “La ontología de Heidegger frente a la crítica tomista”, Julio Quesada (coord.), *Heidegger: la voz del nazismo y el final de la filosofía*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013.
- . *Filosofía de la mente, voũç y libertad*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 2014, 166 p.
- y Rafael Cúnsulo. *Breve esquema de antropología filosófica*. Agape, Buenos Aires, 2013, 172 p.
- BURGOA, Lorenzo Vicente. “El problema acerca de la noción de intuición humana”, *Sapientia*. lxi/223, pp. 29-87, 2008.
- . *Mitos y problemas de la intuición humana*. UCAM, Murcia, 2010, 236 p.
- CALÒ, Giovanni. “Concezione tética e concezione sintetica del giudizio”, *La cultura filosofica*. ii/8-9, 1908.
- CALVO, Felipe. “La naturaleza práctica los actos supererogatorios”, *Civilizar. Ciencias sociales y humanas*. vii/13, 225-237, 2007.
- CANTILLO, Giuseppe. “Antonio Rosmini: i principi della morale”, G. Beschini y L. Cristellon (eds.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*. Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 165-183.

- CATTANEO, Francesca. *Ética e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*. Vita e Pensiero, Milano, 2011, 253 p.
- . “Narrazione ed esperienza tra antropología ed ética”, *Acta philosophica*. XXII/1, pp. 11-34, 2013.
- CHARPENEL, Eduardo. “Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant”, *Open Insight*. III/2, pp. 5-29, 2011.
- CLEARY, Denis. *Antonio Rosmini: Introduction to his life and teaching*. Rosmini House, Durham, 1992, 80 p.
- CONIGLIARO, Francesco. “Teología trinitaria e comunità politica nel pensiero di Antonio Rosmini”, *Syntaxis*. XXV/1, (2007), pp. 45-87.
- CONILL, Jesús. *Ética hermenéutica*. Tecnos, Madrid, 2006, 288 p.
- . “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, *En-claves del pensamiento*. II/4, pp. 47-66, 2008.
- CONTRERAS, Beatriz. *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2012, 456 p.
- COOPER, John. *Reason and Emotion*. Princeton University Press, New Jersey, 1999, 588 p.
- CORETH, Emerich. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Herder, Barcelona, 1972, 263 p.
- CORTINA, Adela. *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid, 1990, 318 p.
- . *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Taurus, Madrid, 2009, 240 p.
- . *Ética de la razón cordial*. 2a. ed., Nobel, Oviedo, España, 2009, 270 p.
- . *Justicia cordial*. Trotta, Madrid, 2010, 152 p.
- . “Educación y sociedad”, *Sinéctica. Revista electrónica de educación*. Núm. 23, s. a., pp. 1-8.
- CRESPO, Mariano. “El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler”, Ignacio García de Leániz (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*. Encuentro, Madrid, 2011, pp. 207-224.
- . “El amor como motivo ético en la fenomenología de E. Husserl”, *Anuario filosófico*. XLV/1, pp. 15-32, 2012.

- CRUZ, Alfredo. *Historia de la filosofía contemporánea*. 2a. ed., Eunsa, Pamplona, 1991.
- CRUZ CRUZ, Juan. “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, *Anuario filosófico*. XLI/1, pp. 155-179, 2008.
- DARÓS, William. *La epistemología de la filosofía teológica en el pensamiento de A. Rosmini*. UCEL, Rosario, Argentina, 270 p., 2004.
- . “¿La filosofía rosminiana puede llamarse cristiana? Estructura y contenido de un saber”, *Pensamiento*. LX/227, pp. 279-300, 2004.
- . “El aporte rosminiano a la filosofía hoy”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. XCIX/4, pp. 419-423, 2005.
- . “Importancia del cuerpo y del sentimiento en la filosofía de A. Rosmini”, *Pensamiento*. LXIII/235, pp. 145-163, 2007.
- DE MONTICELLI, Roberta. *El futuro de la fenomenología*. Cátedra y Universitat de València, Madrid, 2002, 208 p.
- . “El continente sumergido. Notas sobre los fundamentos fenomenológicos de una teoría de la persona”, *Azafea*. Núm. 4, pp. 139-161, 2002.
- . *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*. Garzanti, Milano, 2012, 311 p.
- DEPRAZ, Natalie. “Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón”, *Investigaciones fenomenológicas*. Núm. 9, pp. 39-68, 2012.
- DERISI, Octavio Nicolás. *Filosofía moderna y filosofía tomista*. T. II, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1945.
- DI GIAIMO, Maria Concetta. “El concepto de persona en Rosmini”, Juan Francisco Frack (ed.), *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 65-80.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín y Tomás Domingo Moratalla. *La ética hermenéutica de Paul Ricœur*. Hermes, Madrid, 2013.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás. “La fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur: mundo de la vida e imaginación”, *Investigaciones fenomenológicas*. Núm. 3, pp. 291-302, 2001.

- DOMINGO MORATALLA, Tomás. “Hermenéutica y sabiduría práctica”, *Investigaciones fenomenológicas*. Núm. 4, pp. 131-146, 2005.
- DONOHUE, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity*. Humanity Books, New York, 2004, 197 p.
- DOSSI, Michele. “Ethik und Objekt: Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität”, *Rosmini: Wegbereiter für die Theologie des 21. Jahrhunderts*. Jahrgang, München, 2005, pp. 49-62.
- ELDERS, Leo. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Brill, Leiden/New York/Köln, 1993, 317 p.
- ENRÍQUEZ, María Teresa. *De la decisión a la acción: estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*. Georg Olms, Zurich y Nueva York, 2011, 412 p.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. “Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”, *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 39, 2007.
- EVAÏN, François. “Signification métaphysique du corps dans l’Antropologie d’A. Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. LXX/3, pp. 220-228, 1976.
- . *Genèse et structure métaphysique de la personne chez Antonio Rosmini*. Université de Lille III, 1980, 528 p.
- . “Impératif catégorique et problématique de l’être. Rosmini entre Kant et Heidegger”, *L’Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. M. Régnier*. Beauchesne, Paris, 1982, pp. 211-220.
- . “Être homme après Kant: L’anthropologie d’Antoin Rosmini et la restauration ontologique de la personne”, *Anthropologie et Humanisme*. N. 39-40, pp. 141-150, 1985.
- FABRIS, Adriano. “Testimonianza, santità ed essere morale nel pensiero di Antonio Rosmini”, *Etica contemporanea e santità*. Centro Internazionale di Studi Rosminiani y Spes, Stresa y Milazzo, 2006, pp. 39-47.
- FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Francisco Cristóbal. “Estudio preliminar”, Antonio Rosmini, *De la conciencia ética*. PPU, Barcelona, 1996, pp. 7-90.
- FERRARA, Alessandro. *Reflective Authenticity*. Routledge, New York, 1998.
- FERRER, Urbano. “La ética en Husserl”, *Revista de filosofía*. IV/6, p. 463, 1991.
- . *Desarrollos de ética fenomenológica*. PPU, Murcia, 1992.



- FERRER, Urbano y Sergio Sánchez-Migallón. *La ética de Edmund Husserl*. Thémata y Plaza y Valdés, Sevilla y Madrid, 2011, 214 p.
- FIUTAK, Stefan. *Dobroczyenne myślenie* (al cuidado de Antoni Siemianowski). S. e., Gniezno, 2000, 106 p.
- FRANCK, Juan Francisco. “Las categorías del ser según Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. XCVII/1, pp. 7-29, 2003.
- . “La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini”, *Sapientia*. LX/218, pp. 349-362, 2005.
- . *From the Nature of the Mind to Personal Dignity*. The Catholic University of America Press, Washington DC, 2006, 209 p.
- . “Antonio Rosmini. Carácter de su filosofía”, Juan Francisco Franck (coord.), *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*. Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 9-22.
- . “El problema del innatismo en Rosmini (II)”, *Sapientia*. LXII/221-222, pp. 53-76, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Trad. de Agustín Domingo Moratalla, Tecnos, 1993, 116 p.
- . *Verdad y método*. 9a. ed., t. I, Sígueme, Salamanca, 2001, 697 p.
- GAOS, José. *Introducción a la fenomenología*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*. Tecnos, Madrid, 1993.
- . *Introducción a la teoría de la verdad*. Síntesis, Madrid, 1999, 268 p.
- . *Vida y mundo: la práctica de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 1999, 315 p.
- . *Elementos de antropología filosófica*. Jitanjáfora, Morelia, 2012, 228 p.
- GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. “Hermenéutica del sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricœur”, *Theoría*. 16-17, pp. 159-173, 2005.
- GILSON, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid, 2004, 448 p.

- GIOBERTI, Vincenzo. *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* (al cuidado de Ugo Redanò). 2 t, 1939-1940, Frateli Boca, Milano, XXIII y 303 p. y 260 p.
- . *Del buono* (al cuidado de E. Castelli). Fratelli Bocca, Milano, 1939, 270 p.
- GOGGI, Giulio. “Rosmini e l’idealismo tedesco. Sull’intuito dell’essere”, *Saggi su Rosmini: Per la filosofia: filosofia e insegnamento*. xxv, Pisa, pp. 11-31, 2008.
- GOMARASCA, Paolo. *Rosmini e la forma morale dell’essere*. Facoltà di Teologia di Lugano e Franco Angeli, Milano, 1998, 193 p.
- GÓMEZ, Carlos. “Conciencia moral”, Adela Cortina (dir.), *Diez palabras clave en ética*. 4a. ed., Verbo Divino, Estella, 2002, pp. 17-69.
- . “Una reivindicación de la conciencia”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. Núm. 36, pp. 167-196, 2007.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. “Estudios pascalianos”, Antonio Gómez Robledo (ed.), *Obras*. T. II, El Colegio Nacional, México, 2001, p. 418.
- GRANDIS, Giancarlo. “Pulsioni, intelligenza e libertà”, Emilio Butturini y Germana Canteri (eds.), *Le ali del pensiero: Rosmini e oltre*. Mazzaniana, Verona, 2009, pp. 197-203.
- . “La prospettiva personalistica dell’etica rosminiana”, Valerio Bortolin y Franco Todescan (coords.), *La persona in Antonio Rosmini tra etica, diritto e teologia*. Studia pataviana, LVI/3, (2009), pp. 617-626.
- GRAVE, Crescenciano. “Habitar el asombro”, Ricardo Guerra y Adriana Yañez, *Martin Heidegger: Caminos*. UNAM, México, 2009, pp. 95-103.
- GUARDINI, Romano. *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*. Seuil.
- GUENZI, Pier Davide. “La realtà della beatitudine e la lezione delle beatitudini in Antonio Rosmini”, Francesco Compagnoni y Salvatore Privitera (eds.), *Vita morale e beatitudini. Sacra Scrittura, storia, teoretica, esperienza*. San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 2000, pp. 99-129.
- GUERRA, Ricardo. “Ontología: ser, lenguaje e historia”, Ricardo Guerra y Adriana Yañez, *Martin Heidegger: Caminos*. UNAM, México, 2009, pp. 105-117.
- GUERRA, Rodrigo. *Afirmar a la persona por sí misma*. CNDH, México, 2003, 219 p.

- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. de Ramón García, 3a. ed., Península, Barcelona, 2000, 219 p.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de Eliane Cazenave Tapie, FCE, México, 1998, 338 p.
- . *La filosofía como modo di vivere*. Trad. de Ana Chiara Peduzzi y Laura Cremonesi, Einaudi, 2008, 280 p.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, 483 p.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1959, 73 p.
- HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Encuentro, Madrid, 2009.
- HERRERO, Montserrat. “Voluntad, razón, corazón”, Javier Aranguren (ed.), *La libertad sentimental*. Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 71-94.
- HILDEBRAND, Dietrich von. *Ética*. Trad. de J. J. García Norro, Encuentro, Madrid, 1983, 462 p.
- . *El corazón*. Trad. de Juan Manuel Burgos, Palabra, Madrid, 1996, 224 p.
- . *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Trad. de Juan Miguel Palacios, Cristiandad, Madrid, 2006, 214 p.
- HOCEDÉZ, Edgar. *Histoire de la Théologie au XIXE siècle*. T. II, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, 418 p.
- HOYOS, Guillermo. “Introducción”, Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*. Anthropos, Madrid, 2002, pp. ix ss.
- HOYOS, Luis Eduardo. “Tres críticas a la filosofía práctica kantiana”, Luis Eduardo Hoyos et al. (eds.), *Vigencia de la filosofía crítica kantiana*. Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 279-297.
- HUNT, Royden. “Entendiendo al ser humano: la antropología metafísica y sobrenatural de Rosmini”, Juan Francisco Franck (ed.), *La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*. Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 139-156.

- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos, 3a. ed., FCE, México, 1986, cap. I, § 32, p. 73.
- . *Meditaciones cartesianas*. Quinta meditación, § 42, pp. 149-150.
- . *El artículo de la Encyclopædia Britannica*. Trad. y edición de Antonio Ziri6n, UNAM, México, 1990, n. 280, p. 61.
- . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. de Jacobo Mu6oz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona, 1991, 73, pp. 277 ss.
- . *Las conferencias de París. Introducci6n a la fenomenología trascendental*. Trad. de Antonio Ziri6n, UNAM, México, 1998.
- . *Renovaci6n del hombre y de la cultura*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, Ánthropos, Barcelona, 2002, 103 p.
- JUAN PABLO II. *Evangelium vitae*. 14a. ed., San Pablo, México, 2012, 195 p.
- KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, Frankfurt, 1968, 885 p.
- KRIENKE, Markus. “La concezione rosminiana dell’unità ontológica tra anima e corpo come sviluppo moderno di un concetto medievale”, Anna Vittoria Fabriziani, *Corpo e anima oggi*. Centro studi filosofici di Gallarate, CLEUP, Padova, 2004, pp. 277-294.
- . “Il concetto di verità in Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. XCIX/4, pp. 377-395, 2005.
- . *Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*. Verlag Karl Alber, München, 2008, 238 p.
- . “Ama agli esseri tutti. Il problema della fondazione dell’etica in Antonio Rosmini”, *Rivista teologica di Lugano*. XIV/1, pp. 151-176, 2009.
- . “Per una nuova l6gica dell’esistenza: Rosmini interprete di Hegel”, Gianni Picenardi (ed.), *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell’essere*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, pp. 131-164.
- KRIENKE, Markus y Nicola Salato. “A proposito di ontologia trinitaria. Il contributo di Antonio Rosmini-Serbati ed Edith Stein, per una fondazione

- in chiave teosofia e fenomenologica della filosofia cristiana”, *Rassegna di Teologia*. Núm. 49, pp. 227-261, 2008.
- LECLERCQ, Jacques. *Las grandes líneas de la filosofía moral*. Trad. de José Pérez, 3a. ed., Gredos, Madrid, 1956, 431 p.
- LOBATO, Abelardo. *Ser y belleza*. Herder, Barcelona, 1965.
- LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique. “Sobre lo bueno y lo justo: Rawls en Ricoeur”, *Cuaderno gris*. Tercera época, III/2, pp. 333-351, 1997.
- LORIZIO, Giuseppe. “Theologie und Metaphysik der Agape im Denken Antonio Rosminis”, *Rosmini: Wegbereiter für die Theologie des 21. Jahrhunderts*. Jahrgang. München, 2005, pp. 63-76.
- LOTTIN, Odon. “Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen age”, *Revue néo-scholastique de philosophie*. XXVIII/12, pp. 422-454, 1926.
- LYOTARD, Jean-François. *La phénoménologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1956, pp. 19-27.
- . *La condición posmoderna*. Trad. de Mariano Antolín Rato, 4a. ed., Cátedra, Madrid, 2006, 120 p.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Trad. de Amelia Valcárcel, 2a. ed., Crítica, Barcelona, 2004, 350 p.
- MANGANELLI, Maria. *Persona e personalità nell’antropologia di Antonio Rosmini*. 2a. ed., Marzorati, Milano, 1991, 131 p.
- MANZONI, Alessandro. *I promessi sposi*. Mondadori, Milano, 2010, 704 p.
- MARCOLUNGO, Ferdinando Luigi. “L’antropologia di Antonio Rosmini”. G. Beschin y L. Cristellon (eds.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*. Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 137-149.
- MARITAIN, Jacques. *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*. Gallimard, Paris, 1960, 588 p.
- MATTAI, Giuseppe. “Introduzione”, Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*. Fratelli Bocca, Milano y Roma, 1954, 492 p.
- MELERO, José María. “Paul Ricoeur: la hermenéutica como esperanza crítica”, *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*. Núm. 8, pp. 69-82, 1993.

- MELLE, Ulrich. "The Development of Husserl's Ethics", *Etudes phénoménologiques*. Núms. 13-14, p. 115, 1991.
- MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Trad. de Ramón Castilla, 6a. ed., Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- MONDIN, Battista. "Metafisica e antropologia nella filosofia cristiana di Antonio Rosmini", *Città di vita*. LXV/4, pp. 303-320, 2010.
- MORÁN, Jorge. "Los indivisibles para Aristóteles en *De Anima* III, 8 y *Metaphysica* IX, 10", *Tópicos*. Núm. 16, pp. 125-145, 1999.
- MORRA, Gianfranco. "Dieci motivi di perennità", *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. XCIX/4, pp. 463-467, 2005.
- MURATORE, Umberto. *Antonio Rosmini: vida y pensamiento*. Trad. de Bartolomé Parera, BAC, Madrid, 1998, 318 p.
- . "L'uno e i molti dell'ontologia rosminiana", G. Beschin, y L. Cristellon (eds.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*. Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 89-105.
- . "Introduzione storico critica", Antonio Rosmini, *Trattato della coscienza morale*. Città Nuova, Roma, 2012, pp. 9-37.
- . "Coscienza morale e dottrine di uomini", Gianni Picenardi (ed.), *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, pp. 159-178.
- MUSCOLINO, Salvatore. *Il problema della legge naturale in San Tommaso e Rosmini*. Mazzone editore e Uliano Greca, Palermo y São Paulo, 2003, 159 p.
- NAVE, Rinaldo. "Rosmini filosofo del cuore", *Speranze. Note di Vita e di Spiritualità Rosminiana*. Núm. 150, pp. 12-14, 1999.
- NENON, Tom. "Freedom, Responsibility, and Self-awareness in Husserl", Rudolf Bernet et al. (cords.), *Edmund Husserl*. Taylor and Francis, New York, 2005, p. 144.
- NOCERINO, Giulio. *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2004, 83 p.
- . "I fondamenti ontologici della morale nel pensiero di Rosmini", *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. C/3, pp. 285-297, 2006.

- NOCERINO, Giulio. “Forma e concretezza nell’ontologia rosminiana”, Umberto Muratore (ed.), *Antonio Rosmini: Verità, Ragione, Fede. Attualità di un pensatore*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2008, pp. 65-96.
- NUSSBAUM, Martha. “Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and the Moral Task of Literature”, *The Journal of Philosophy*. Núm. 82, pp. 516-529, 1985.
- O’REILLY, Francisco. *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Molina*. Eunsa, Pamplona, 2006, 102 p.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Kant, Hegel, Scheler*. Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid, 1983.
- OTTONELLO, Pier Paolo. *L’essere iniziale nell’ontologia di Rosmini*. Marzorati, Milano, 1967, 96 p.
- . *L’ontologia di Rosmini*. Japadre, L’Aquila y Roma, 1989, 184 p.
- . *Rosmini. L’ideale e il reale*. Marsilio, Venezia, 1998, 184 p.
- . *Saggi rosminiani*. Marsilio, Venezia, 2005, 245 p.
- PALACIOS, Juan Miguel. *Bondad moral e inteligencia ética*. Encuentro, Madrid, 2010, 160 p.
- PALACIOS, Leopoldo-Eulogio. “Cuatro aspectos de la sindéresis”, Fausto Rodríguez (coord.), *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches*. UNAM, México, 1980, pp. 689-697.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Metafísica e idea de Dios*. Trad. de Manuel Abella, Caparrós, Madrid, 1999, 108 p.
- PAOLINI, Merlo Silvio. “Sulle moderne origini del problema normativo. Questioni di deontologia trascendentale in Kant”, *Idee*. Núm. 40-41, pp. 155-187, 1999.
- PAREDES, María del Carmen. “Fenomenología y ontología”, *Azafea. Revista de Filosofía*. Núm. 6, pp. 113-138, 2004.
- PEARCE, Joseph. *El viaje de Bilbo*. Palabra, Madrid, 2012, 148 p.
- PEUCKER, Henning. “From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl’s Ethics”, *The Review of Metaphysics*. LXII/2, pp. 307-325, 2008.
- PIEMONTESE, Filippo. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Marzorati, Milano, 1966, 238 p.

- PIERRON, Jean-Philippe. “De la fondation à l’attestation en morale. Paul Ricœur et l’étique du témoignage”, *Recherches de Science Religieuse*. xci/3, pp. 435-459, 2003.
- POSSENTI, Vittorio. “Anima, mente, corpo e immortalità. La sfida del naturalismo”, *Sapientia*. LXVII/229-230, pp. 65-109, 2011.
- PRENNA, Lino. *Dall’essere all’uomo*. Centro Internazioanle di Studi Rosminiani y Città Nuova, Roma, 1979, 239 p.
- PRINI, Pietro. *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*. Sodalitas, Domodossola y Milano, 1953, 84 p.
- PUTNAM, Hilary. *La filosofía judía, una guía para la vida*. Trad. de Albert Fuentes, Alpha Decay, Barcelona, 2011, 192 p.
- RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. T. II, Taurus, Madrid, 1963, 374 p.
- RASCHINI, Maria Adelaide. *Rosmini oggi e domani*. Marsilio, Venezia, 1999, 351 p.
- . *La filosofía dell’Illuminismo*. Marsilio, Venezia, 2000, 582 p.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, 1999 (revised edition).
- RICCO, Annalisa. “Senso, intelletto, ragione in Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofía e di cultura*. xcviii/1, pp. 55-84, 2004.
- RICŒUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. de Agustín Neira, Siglo XXI, México, 1996, 415 p.
- . *Lo justo*. Trad. de Agustín Domingo, Caparrós, Madrid, 1999.
- . *Amor y justicia*. Trad. de Tomás Domingo Moratalla, 2a. ed., Caparrós, Madrid, 2000, 115 p.
- RINTELEN, Fritz von. *Humanidad y espíritu occidental*. Universidad de Nuevo León y Jus, México, 1962, 124 p.
- ROSENZWEIG, Franz. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Trad. de A. del Río, 2a. ed., Caparrós, Madrid, 2001, 101 p.
- ROSSI, Guido. *Giudizio e racionio. Studi sulla logica dei brentaniani*. Sodalitas, Milano, 1926, 214 p.
- SALAS, Víctor. “Thomas Aquinas’ Metaphysics of the Person and Phenomenological Personalism”, *Gregorianum*. xcvi/3, pp. 573-592, 2013.



- SALERNO, Gustavo. "Rigorismo y pluralidad de principios en ética", *Anuario filosófico*. XL/3, pp. 697-717, 2007.
- SALMERÓN, Fernando. *Filosofía y educación. Obras*. T. III, El Colegio Nacional, México, 2000, 566 p.
- SALVINI, Anton Maria. *Discorsi accademici*. T. II, Discurso VIII, Angelo Pasinelli, Venezia, 1735.
- SAMEK LODOVICI, Giacomo. "Considerazioni teoretiche preliminari ad una paideia della virtù", *Rivista di Scienze dell' Educazione*. XLIX/3, pp. 372-389, 2011.
- SAN AGUSTÍN. *De vera religione*. J. Tedeschi, Placentiae, 1775, 136 p.
- . *De civitate Dei*. Caroli Tauchnitii, Lipsiae, 1825, 430 p.
- SAN ANTONIO DE PADUA. *Escritos selectos*. Apostolado Mariano, Sevilla, 2007, 199 p.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Trad. de José Oroz, t. II, BAC, Madrid, 1994, 614 p.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. "La intención y el corazón en la estructura de la moralidad de la persona. Una contribución desde la fenomenología", Antonio Quirós et al. (coords.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*. Eunsa, Pamplona, 1997, p. 311.
- . *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Rialp, Madrid, 2003, 235 p.
- . "Acerca de la objetividad y subjetividad de los valores", *Anuario filosófico*. XXXVI/3, pp. 698 ss., 2003.
- SANTAMARÍA, Mikel. "El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler", Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*. Eunsa, Pamplona, 2003, p. 16
- SCHELER, Max. *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*. Francke Verlag Bern, 1954.
- . *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. de Hilario Rodríguez, Caparrós, Madrid, 2001.

- SCHIAVONE, Michele. *L'etica di Rosmini e la sua fondazione metafisica*. Marzorati, Milano, 1962, 200 p.
- SCHULZ, Michael. "L'essere iniziale. Il confronto di Antonio Rosmini con l'ontologia hegeliana e la necessità di una fondazione ontologica del pensiero cristiano", Markus Krienke (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*. Rubbettino, Sovera Mannelli, 2008, pp. 569-588.
- SCHWAIGER, Georg. *Die lehre vom sentimento fondamentale bei Rosmini nach ihrer anlage*. University of Michigan, 1914, 140 p.
- SCIACCA, Michele Federico. "El pensamiento filosófico de Rosmini", *Diánoia*. III/3, pp. 259-275, 1957.
- . *La interioridad objetiva*. Trad. de Juan José Ruiz, Luis Miracle, Barcelona, 1963, 137 p.
- . *Sísifo sube al Calvario*. Luis Miracle, Barcelona, 1964.
- . *La filosofía morale di Antonio Rosmini*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 1999, 204 p.
- SEIFERT, Josef. *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Vita e Pensiero, Milano, 1989, 621 p.
- . *What is Life. The Originality, Irreducibility and Value of Life*. Rodopi, Amsterdam, 1997, 163 p.
- . "El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos", Augusto Sarmiento *et al.* (eds.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*. Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 33-61.
- . "Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana", *Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea*. Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 17-37.
- SEPP, Hans-Reiner. "Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl", *Anuario filosófico*. Núm. 28, 1995, p. 27.
- SIRICO, Robert. "Le ragioni politiche ed economiche della sussidiarietà: il personalismo liberale di Rosmini", *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. xcVIII/2-3, pp. 119-128, 2004.

- SPAEMANN, Robert. *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*. Rosenberg y Sellier, Torino, 164 p.
- SPIRI, Silvio. *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*. Città Nuova, Roma, 2004, 288 p.
- STERN, Alfred. *Filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania*. Trad. de Humberto Piñera, 2a. ed., Fabril, Buenos Aires, 1960.
- SWARTZ, Nico. "Rosmini: Thomist or Neo-Thomist? The Debates Continues", *Journal of Politics and Law*. II/2, pp. 120-131, 2009.
- TADINI, Samuele Francesco. *La teosofía di Rosmini*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2012, 242 p.
- . "Presentazione dell'edizione critica del *Trattato della coscienza morale* di Rosmini", Gianni Picenardi (ed.), *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2012, pp. 33-42.
- TASSET, José. "Introducción a la filosofía de la religión de David Hume", J. Tasset (ed.), David Hume, *Escritos impíos y antirreligiosos*. Akal, Madrid, 2005, pp. 9-73.
- TOLKIEN, J. R. R. *El señor de los anillos: la comunidad del anillo*. Minotauro, Barcelona, 2002, 477 p.
- . *El hobbit*. Minotauro, Barcelona, 2002, 283 p.
- URMSON, James Opie. "Saints and Heroes", A. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*. University of Washington Press, Seattle, 1958, pp. 196-216.
- VALLVERDÚ, Jordi. *Una ética de las emociones*. Ánthropos, Barcelona, 2007, 111 p.
- VARGAS, Julio César. "La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la *renovación* y ética personal", *Estudios filosóficos*. Núm. 36, p. 64, Universidad de Antioquía, 2007.
- VECCHIET, Christian. "Rosmini profenomenologo", *Sacra doctrina. Studi e ricerche*. LIV/2, pp. 42-91, 2009.
- . "Fenomenología e ontología: dialogo a distanza tra Rosmini e Husserl. *Zurück zu den Sachen selbst*", Gianni Picenardi (ed.), *Rosmini e la teosofía*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2013, pp. 29-49.

- VENDRELL, Ingrid. “La ética de las emociones de Francisco Brentano”, *Anuario filosófico*. XLV/1, pp. 145-173, 2012.
- VERDONDINI, Enrico. *La filosofía morale di Antonio Rosmini*. Capelli, 1967, 361 p.
- VIRASORO, Rafael. “La conciencia moral y los valores”, *Diánoia*. IX/9, pp. 258-281, 1963.
- WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. FCE, México, 2004, 333 p.
- WILLWOLL Alexander. “Conciencia”, Walter Brugger (ed.), *Diccionario de filosofía*. Trad. de J. M. Vélez et al. 14a. ed., Herder, Barcelona, 2000, pp. 124-126.
- WOJTYLA, Karol. *Max Scheler y la ética cristiana*. Trad. de Gonzalo Haya, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.
- WOLFF, Christian. *Metafísica tedesca* (a cura di Raffaele Ciardone). Bompiani, Milano, 2003, 1552 p.
- WOODRUFF SMITH, David. *Husserl*. Routledge, London, 2013.
- WROCZYŃSKI, Krzysztof. *Prawo wobec moralności. Antonia Rosminiego koncepcja filozofii prawa*. Wydawnictwo KUL, Lublin, 2008, 292 p.
- YUSTA, Jesús. *Ontología de la sociedad en Antonio Rosmini*. Imprenta Santos, Burgos, España, 2000, 340 p.
- ZAMA, Rita. *La persona e la libertà in Rosmini*. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa. 2006, 148 p.
- ZAPATA, Guillermo. “Ética, fenomenología y hermenéutica en Paul Ricœur”, *Acta fenomenológica latinoamericana*. T. III, Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Lima, 2009, p. 753-768.
- . “Ética narrativa en Paul Ricœur”, *Signo y pensamiento*. Núm. 55, pp. 80-91, 2009.
- ZIRIÓN, Antonio. *Actualidad de Husserl*. Alianza, México, 1989, 176 p.
- . “El resplandor de la afectividad”, *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. III, Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Lima, 2009, pp. 139-153.
- ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, 709 p.

# ÍNDICE

Prólogo 9

## PRIMERA PARTE: LA ÉTICA DE ANTONIO ROSMINI

I. Ontología, ideología y ética rosminianas en perspectiva antropológica: definición y esquemas	19
1. Introducción	19
2. El sistema rosminiano: ontología y metafísica	23
3. La ideología y el ser ideal	30
4. Esbozo de la ética rosminiana	41
5. Esbozo de la antropología filosófica rosminiana	44
6. Conclusión	53
II. Ontología unitaria y trinitaria	55
1. Introducción	55
2. Unidad y multiplicidad	57
3. Las formas primordiales del ser	64
4. El ser moral	76
5. Conclusión	85
III. El principio de la moral, sus términos y caracteres	87
1. Introducción	87
2. Ser moral, orden moral y exigencia moral	88
3. El principio supremo de la moral	99
4. Ontología trinitaria y bien moral	109
5. Conclusión	117
IV. Razón y corazón en la ética rosminiana	119
1. Introducción	119
2. Corazón o afectividad superior	120
3. ¿Rigorismo kantiano y rosminiano?	133

4. El bien moral afectivamente considerado	141
5. Conclusión	144
V. La conciencia moral como juicio especulativo	147
1. Introducción	147
2. El <i>Trattato della coscienza morale</i> en el marco de la ética rosminiana	148
3. La conciencia gnoseológicamente considerada	150
4. Consciencia, moralidad y conciencia moral	155
5. Una reflexión conclusiva: conciencia moral y sindéresis	168
VI. La dignidad del sujeto inteligente:	
personalismo rosminiano	177
1. Introducción	177
2. Principios esenciales del personalismo ideal	179
3. La dignidad de la persona	186
4. Sobre el personalismo rosminiano	191
5. Conclusión	200
SEGUNDA PARTE: ROSMINI Y LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA: DIÁLOGOS Y DISCUSIONES	
VII. Algunas observaciones a la ética de Brentano a la luz del rosminianismo	203
1. Introducción	203
2. El derecho natural	204
3. El problema de la sanción	207
4. La voluntad y el bien	211
5. Algunas otras observaciones derivadas de lo precedente	220
6. Apunte final	223
VIII. Relectura rosminiana de la axiología pura de Max Scheler	227
1. Introducción	227
2. Intuición y valor	229
3. La Axiología o Estimativa pura	240
4. Valor moral	250

5. Valor, fin y deber	259
6. Conclusión	265
IX. Las éticas fenomenológica y de la razón cordial en perspectiva rosminiana	
1. Introducción	269
2. La ética fenomenológica de Dietrich Von Hildebrand	270
3. La ética cordial-procedimental de Adela Cortina	285
4. Conclusiones	293
X. Juicio moral y corazón: coordinadas a partir del rosminianismo en el contexto de la fenomenología	
1. Introducción	295
2. El emotivismo y la ética	297
3. El papel del corazón en la ética a partir de la fenomenología	301
4. Conclusión	314
XI. La ética narrativo-hermenéutica de Ricœur y la ética rosminiana	
1. Introducción	317
2. La ética narrativa	319
3. La intencionalidad ética y el triple nivel de lo justo	325
4. Vida buena, ley e instituciones justas	328
5. Conclusiones	345
XII. Conclusiones	
349	
Apéndice: Ἐποχή, renovación y virtud moral en Husserl	
357	
1. Introducción	357
2. De la primera a la segunda etapa de la ética de Husserl	358
3. Del yo al mundo y los otros	362
4. Renovación, fe en la razón y la ética	371
5. Conclusión	381
Bibliografía	383

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana  
la doctora Sara Ladrón de Guevara,  
ROSMINI Y LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA  
de Jacob Buganza,  
se terminó de imprimir en noviembre de 2016,  
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.,  
Plásticos núm. 84, local 2, Ala Sur, Fraccionamiento Industrial Alce Blanco,  
Naucalpan de Juárez, CP 53370,  
México, tel. (0155) 55242383.

La edición fue impresa en papel book cream de 60 g.

En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.

Maquetación: Aída Pozos Villanueva.

Cuidado de la edición: Liliana Calatayud Duhalt y Rebeca del Carmen Bouchez Gómez.