

# LA OBLIGACIÓN MORAL Y LA PERCEPCIÓN DE LOS VALORES

VITTORIO POSSENTI

Las siguientes reflexiones recogen el tema general del Simposio (*El primado de la persona en la moral contemporánea*), procurando conectarse según la perspectiva reflejada en el título de esta comunicación. Constituyendo el primado de la persona un núcleo vital del pensamiento cristiano, de la doctrina social de la Iglesia y de las corrientes personalistas, parece coherente que de este primado se busque su expresión específica en ética, dentro del perímetro trazado por la pregunta: «¿qué significa y qué consecuencias comporta en ética partir de las filosofías en las cuales la persona ocupa un puesto central?». En Tomás de Aquino y en Kant se encuentran elementos que anuncian ya las consecuencias morales del primado ontológico de la persona: en el primero con la idea de que las sustancias intelectuales o personas sean las únicas queridas por sí mismas por Dios en el universo<sup>1</sup>; en Kant con la segunda formulación del imperativo categórico: «obra de modo que al tratar a la humanidad, bien en tu propia persona, bien en la de cualquier otro, sea siempre como fin y nunca simplemente como medio»<sup>2</sup>. En el pensamiento contemporáneo parecen dar testimonio de una inclinación personalista de la moral las obras de Lévinas, de Maritain, de Ricoeur, por no citar más que algunos nombres. Se trata de una orientación general más que de una única escuela, porque la atención a la persona presenta distintas modalidades aun dentro de un horizonte problemático común, en el cual emerge de manera notable el tema de la libertad.

Uno de los aspectos más delicados en la relación entre la concepción de la persona y la filosofía moral parece levantarse en torno a la libertad, que constituye seguramente la mayor cuestión planteada y sin cerrar del pensamiento moderno, a partir del liberalismo cartesiano, pasando por Fichte y Schelling, hasta la idea de libertad de L. Pa-

1. Cfr. *Contra Gentiles*, 1. III, c. 112.

2. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980, p. 61.

reyson, que la presenta como inicialidad absoluta, como manantial, fuente, como explosión originaria que nada presupone<sup>3</sup>. En el hecho de que el ser originario sea la libertad se expresa una idea de la existencia como algo abierto y contingente, posición capaz de salvaguardar la *contingentia mundi*, acechada por las filosofías demasiado fuertes de la necesidad del todo. Pero, aun sin acercarse completamente a estas formas más radicales de la filosofía de la libertad, el tema está ya fuertemente presente en la ética de Kant, cuyo principio supremo viene localizado en la autonomía: «La autonomía de la voluntad es aquel carácter de la voluntad por el cual ésta es ley de sí misma (independientemente de todo carácter de los objetos del querer)... Que el susodicho principio de la autonomía sea el único principio de la moral puede ser fácilmente clarificado mediante el simple análisis de los conceptos de moralidad»<sup>4</sup>. Ahora el primado de la persona en la moral se derrumba hasta el punto en que la libertad/voluntad de la razón pura práctica se impone como autolegislativa, mientras la objetividad de los valores se reconduce al mundo nouménico y se extrae indirectamente por medio de una operación lógica: la universalización de la máxima y su no-contradictoriedad.

Se perfila frente a la mirada, por tanto, la problemática entre la primariedad de la libertad de la persona, el (re)-conocimiento de los valores morales y el consiguiente surgir de la obligación moral. Este último término implica que en virtud de su especial estatuto, los valores adelantan la pretensión de imponerse al espíritu humano, apelando y casi vinculando la libertad de la persona. Un vínculo en el que coexisten fuerza y debilidad, puesto que el testimonio más general de la experiencia moral humana informa de que en la relación entre libertad y valores, la obligación moral respecto a estos últimos puede resultar transgredida. A partir de aquí toma fuerza la cuestión del mal moral, que se remonta a la causalidad de la libertad, la cual en su *liberum arbitrium* puede decidir seguir hacia adelante o ignorar la llamada de los valores (y de la ley moral que se les conecta).

Con estas premisas podemos arriesgarnos a meditar sobre la dialéctica que se desarrolla en el proceso quizás más originario y fundamental de la experiencia moral: aquél que comenzando con la percepción de los valores, da cabida en el sujeto al sentimiento de la obligación moral, según la cual algo se presenta a la conciencia como valioso, merecedor de consideración y de respeto, capaz de elevar una instancia hacia la libertad de la persona. A partir de la percepción de los valores se forma en el sujeto el sentimiento de «ser tenido por»

3. Cfr. de este autor *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1994.

4. *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 76.

frente a ellos, y por tanto el sentido de la *obligación* y de la *responsabilidad* de entenderlos como algo que es propuesto y no impuesto, y que puede ser obedecido a través de la mediación activa de la libertad. Debido a que el término «responsabilidad» viene de *responder*, parece intencionada la idea de una llamada dirigida a la libertad, de un diálogo y, finalmente, de una respuesta. El hombre puede obedecer/desobedecer a los valores, no puede proponerlos: en su indisponibilidad terminal trasluce la condición humana como creada. Aceptar los valores es aceptarse como creados.

En el momento en que nace en la conciencia el sentimiento de la obligación, el análisis fenomenológico descubre una referencia al concepto de *imputabilidad*, más que al de responsabilidad. En ello se transmite la idea de que frente a los valores y a la apelación que éstos elevan, el sujeto se reconoce susceptible de responsabilidad. Y por tanto, de *imputación* y *sanción* en relación a los valores. En la idea de imputación se expresa un juicio que consiste en atribuir a alguien como su verdadero autor una acción susceptible de ser valorada como buena o mala, positiva o negativa, justa o injusta. Separando del análisis lo que la conciencia aprehende en un movimiento casi inseparable, aparecen las siguientes fases: 1) conoce los *valores*, es decir algo que merece respeto y consideración; 2) la persona se siente *responsable* frente a ellos, en virtud de las posibilidades reales de su *libertad*; 3) por tanto, se considera *imputable*, 4) y entonces, susceptible de *sanción*<sup>5</sup>. En la encrucijada de estos conceptos se sitúa el gran enigma del *mal moral*, donde la reflexión se encuentra con la cuestión sobre la cabida (¿completa, parcial?) de la causalidad de la libertad y sobre las «incapacidades» que la parasitan. Entendemos por incapacidad los límites internos a la persona y a su libertad, por los que la producción del mal moral aparece como una mezcla de lo voluntario y lo involuntario, de originariedad de la libertad y de disposiciones contraídas.

El núcleo sustancial de la dialéctica que conduce a la obligación moral y a la imputación, se inicia en la percepción consciente de los valores *como rostro originario del bien*, y se cumple, remontándose al primer principio de la razón práctica (*bonum faciendum, malum vitandum*) en el hecho de que la obligación moral descansa enteramen-

5. Al presentar la disposición (*Anlage*) original al bien en la naturaleza humana, Kant la sitúa a lo largo de tres niveles: disposición del hombre en cuanto viviente a la animalidad; su disposición a la humanidad como ser viviente y también razonable; su disposición a la personalidad como ser racional y también responsable, es decir, susceptible de imputación. La disposición a la personalidad ya no se considera como contenida en el concepto de humanidad, sino ulterior, y consiste en la capacidad de sentir un respeto por la ley moral que motive suficientemente al arbitrio. Cfr. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1979, pp. 24s.

te sobre los valores. Se presentan como correlativos al bien, remitiéndose a él como su máxima manifestación, no la única, puesto que hay otra que es el fin hacia el que tienden el deseo y el dinamismo de la praxis. La conexión entre el concepto de valor y el de bien trasciende los confines mismos de la ética, adquiriendo carácter universal, por el que se puede hablar de bien ontológico, extensivo y convertible en el ser, en el sentido de que todo cuanto existe y en la misma medida en que existe es amable, es un bien y consiguientemente un valor (ontológico). El valor moral es un aspecto de valor ontológico, pero no en el sentido de una mera restricción que particulariza los límites: es aquel aspecto en el que emerge o irrumpe la causalidad de la libertad. Con esto queda presentada la idea de que el rostro más originario del bien es ser amable: «el bien es el ser en cuanto que situado frente al amor, frente al querer»<sup>6</sup>. También el bien moral se presenta como algo amable y deseable en sí, algo que es íntegro, sustancial y recto, que posee medida, forma, orden<sup>7</sup>. El bien/valor sustancial, lo que se podría también llamar el bien como rectitud, es amable a título doble: porque es bueno en sí y porque hace bueno al sujeto, distinguiéndose así del bien útil.

Hemos dicho que la obligación moral descansa en primer lugar sobre los valores, y no sobre la proyección del deseo hacia el fin último, aunque en la efectividad de la existencia, dicha proyección refuerce o debilite el nivel de la obligación moral: la refuerza si el deseo de la persona está orientado hacia el verdadero fin último, la debilita si mira hacia otra parte. Si se procede explicando las consecuencias de esta tesis, comenzaríamos diciendo que la percepción de los valores y su correlativa obligación moral no están implícitos en un sentido originariamente religioso. La llamada de la obligación moral no se restringe al *homo religiosus*, sino que concierne a todo hombre y se realiza en la orientación de la existencia al bien.

Aunque la obligación moral sea, por así decirlo, «laica» y no peculiar de la religión, ésta lleva en su propio dinamismo una referencia al absoluto. En efecto, la obligación moral, fundamentándose en el valor percibido por la conciencia y especificándose según su mayor o menor medida, alcanza la forma primordial cuando emana del valor supremo, Dios. En razón de su valor/bien infinito, la primera obligación de la persona consiste en elegir a Dios, independientemente de consideraciones de orden eudemonístico. En sí la fuerza de la obliga-

6. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Massimo, Milano 1996, p. 78.

7. San Agustín pensaba en función de estos tres términos la naturaleza del bien. Cfr. *La natura del bene*, a cargo de G. Reale, Rusconi, Milano 1995.

ción moral no depende de la felicidad, y además se presenta con una imperiosidad autónoma que tiende a exigir respeto aun a costa de la felicidad e incluso de la vida de la persona. Antígona, reconociendo que existen leyes no escritas, superiores a las de la ciudad y a las que se debe reverencia, no es sólo la heroína de la *lex naturalis*, sino también, y a título igual, de la obligación moral, y en los dos eventos se manifiestan la fuerza de los valores y su capacidad de hablar a la conciencia, vinculándola.

Si la experiencia moral y la experiencia religiosa no se identifican, ¿qué ocurriría con la relación entre la primera y la vida social? En la medida en que la percepción de los valores y de la obligación no está estructuralmente vinculada sólo a la experiencia religiosa y sobrenatural, esta obligación, aun poseyendo influencias sociales, tampoco es de origen social. Se presenta más bien en su núcleo esencial como anterior o preexistente a los dictámenes sociales, casi como un *a priori* de la conciencia (esta expresión resultaría impropia si se toma al pie de la letra; pero quiere transmitir la idea de que la percepción de los valores y de la obligación moral constituye un elemento estructural y originario de la persona).

En el proceso que conduce de la percepción de los valores al acto, es de vital importancia entender que el conocimiento de los valores no es simplemente intelectual, sino que también se alcanza por inclinación, simpatía, connaturalidad, ejemplo. Por esto el término «conocimiento» se asume en sentido lato, analógico, al asignar una justa relevancia al hecho de que el valor como manifestación del bien es algo amable y deseable. Con la entrada del amor se establece como cuestión ineludible cuál es el tipo de amor más idóneo en la relación con los valores y en la dinámica de la libre acción. ¿Qué amor es el que ama a los valores cuando la elección moral es pura? Sin querer erigir un rígido recinto entre *eros* y *ágape*, la persona ama rectamente a los valores cuando los ama desde un amor diligente, por tanto, por él mismo y no para sí, afirmando decisivamente al final: que el ser sea, que el bien sea, que los valores sean, aun a costa de mi vida y de mi felicidad. Si con una reflexión meditativa se va más allá de la exterioridad de la acción para considerar su manifestación a partir del acto de la libertad, se encontrará en ella —cuando es buena— la generosidad de un sujeto espiritual capaz de expandirse en el don y en el amor como *ágape* de los valores. La generosidad de la vida y la generosidad de la libertad son tales porque responden a la llamada de los valores.

¿Qué ocurre cuando la acción es mala y no actúa el valor sino su contrario? ¿Qué pasa con la causalidad de la libertad? Justamente a este respecto la fenomenología de la acción encuentra no sólo la cues-

tión de la maldad, sino a menudo la de la fragilidad e impureza (por recurrir a la conocida tripartición kantiana, expuesta en el primer capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*). El testimonio universal sobre la fragilidad humana en el cumplimiento del bien, en el que se mezclan el deseo ineficaz de bien, la inclinación al mal y la capacidad inadecuada de conseguir el primero, configura una específica *incapacidad* como estructura irreducible, interna a la praxis humana, y que la alcanza en el sentido de hacerla menos idónea y dispuesta a realizar los valores. Dicha incapacidad es lo correlativo al hecho de que entre *libre* arbitrio (entendido como totalmente íntegro) y *siervo* arbitrio (entendido como totalmente corrupto) existen la libertad *debilitada* y la inclinación al mal: una libertad debilitada es todavía capaz de obrar el bien, pero con mayor fatiga y casi con pena, donde la producción del mal parece más frecuente que la del bien.

Se comprende que la existencia de la libertad, si bien debilitada, constituye el elemento por el cual se puede proceder a la imputación, como capacidad de un agente de caer bajo un juicio de imputación. A la imputación corresponde el concepto de responsabilidad, unido a la idea de que la acción de la persona procede de la causalidad de su libertad. En este sentido la noción de imputabilidad es compatible con la idea de una libertad íntegra (el libre arbitrio entendido de manera absoluta), como también con aquella de una libertad debilitada, y no con el concepto de *siervo* arbitrio. Para que la imputabilidad no resulte una palabra vana, conviene también presuponer una estructura polar de la acción, en la que el sujeto personal perciba por un lado la autónoma espontaneidad proveniente de su libertad, y por el otro, el valor con la obligación que de éste emana. No habría imputabilidad sin libertad, ni tampoco si ésta fuese una espontaneidad pura, no vinculada o limitada por algo<sup>8</sup>.

En la reflexión sobre la experiencia moral humana de la unión entre imputabilidad e imputación se encuentra el sentimiento de la incapacidad y de la fragilidad del hombre en relación al bien/valor y, también la inexaurible fenomenología de la culpa y del arrepentimiento, de la que está llena la literatura penitencial de todos los tiempos, y sobre la que el salmo 50 se expresa en forma tan intensa. Fenomenología de la culpa, sea esta última sentida frente a Dios o sólo frente a la ley moral. La incapacidad parcial que aqueja la espontanei-

8. En Kant el bien (la acción buena) es la conformidad del arbitrio respecto a la ley, «y el mal la disconformidad», donde el concepto de ley tiene todavía plenamente incorporado el de valor y el de bien, mientras el deber ocupa enteramente la escena. Es digno de reflexión que en él parezca darse una trasposición al lenguaje de la praxis de la determinación teórica de verdad, por la cual ésta, es decir, la *adaequatio intellectus et rei*, se transforma en *adaequatio libertatis et normae/legis*.

dad de la libertad en relación a la realización del valor, y que en la tradición cristiana se une al tema del pecado original y a sus consecuencias<sup>9</sup>, no borra el sentimiento de imputabilidad, ni el de responsabilidad ni tampoco el de culpa. Produce una actitud de misericordia por la debilidad humana y quizás también un sentido de solidaridad en la culpa, del que ha tratado Dostoievski, especialmente en *Los hermanos Karamazov*, a propósito de los diálogos y sermones del *Starez Zosima*. A la pregunta de si se puede ser juez de sus semejantes responde negativamente, porque «sobre la tierra nadie puede juzgar a un delincuente, si antes este mismo hombre que juzga no ha reconocido ser también él un criminal como aquél que tiene delante, y ser quizás justamente el primer culpable del delito de aquel criminal... Si yo fuese justo quizás ni siquiera estaría este delincuente que ahora está frente a mí»<sup>10</sup>. En Dostoievski la solidaridad en la culpa parece significar general imputación a cada uno, eco quizás del paulino *omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei* (Rm, 3, 23).

9. Según la Biblia, la inclinación al mal y el debilitamiento de la libertad humana no constituyen elementos originarios y estructurales inherentes necesariamente a la esencia humana, sino *contraídos*: algo análogo a una enfermedad o a una escasa capacidad permanente. El mal está en el hombre radical, puesto que debilita la raíz de la cual proviene la acción, pero no es originario o esencial, ya que en el origen de la creación, en el estado de justicia original, no fue así.

10. *I fratelli Karamazov*, Casini, Firenze 1954, p. 394.

