

Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo¹

Mariano Crespo

Resumen

La fenomenología del siglo XX –especialmente los análisis de Alexander Pfänder y Max Scheler– ha puesto de relieve el papel decisivo que las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*) desempeñan en el conocimiento axiológico y en las realizaciones morales. En este sentido, cada uno de estos autores representa un nivel diferente de análisis fenomenológico. Frente a la caracterización de una multiplicidad de disposiciones de ánimo (Pfänder), Scheler caracteriza la disposición de ánimo como una *dirección de valor* en la voluntad respectiva dada en una fase de ésta que es anterior e independiente del fin empírico que dicha voluntad se propone.

Abstract

The Phenomenology of the 20th Century –specially the analysis of Alexander Pfänder and Max Scheler– has shown the importance of the so called *Gesinnungen* for value knowledge and moral action. So each of these authors represents a different level of phenomenological analysis. While Pfänder writes on a multiplicity of *Gesinnungen*, Scheler characterizes the *Gesinnung* as a value direction, as the moral basic tenor of a person, which is prior to and independent of the empirical end of the will.

¹ El texto de este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación 2005/07PI «Fenomenología de las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*). Un estudio sistemático de las disposiciones de ánimo y de su relevancia moral. Contextualización histórica: surgimiento y desarrollo del concepto de disposición de ánimo» financiado por la Dirección de Postgrado e Investigación (DIPUC) de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Una primera versión de este trabajo fue presentada como ponencia en el Simposio Internacional «Fenomenología: sentido, perspectivas y límites» organizado por el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile del 24 al 27 de Octubre de 2005.

Al inicio de su Epístola a los Filipenses San Pablo exhorta a éstos a tener entre ellos «los mismos sentimientos que Cristo»². Resulta un tanto sorprendente que se recomiende a alguien tener una serie de vivencias que parecen ser las más particulares de todas. ¿Cómo puedo yo, en sentido estricto, tener los mismos sentimientos no sólo de Jesucristo, sino, en general, de cualquier otra persona? ¿No pertenecen las vivencias sentimentales a nuestro ámbito más privado y, por tanto, más inaccesible a los demás? ¿Puede mi voluntad «crear» en mí sentimientos? Ciertamente, determinadas respuestas afectivas que surgen en mí espontáneamente pueden ser sancionadas negativa o positivamente por mi voluntad. Piénsese en la alegría que se experimenta ante el mal ajeno o en la envidia que en un momento determinado nos «asalta». Se trata de vivencias de las que, en sentido propio, no soy autor, sino que, más bien, se originan «desde afuera», las padezco. ¿Significa ello que, al no ser libres en su surgimiento, carecen de relevancia moral? No parece que este sea el caso. La voluntad puede decir una palabra libre ante ellas y, por consiguiente, sancionarlas negativa o positivamente. Así las actitudes que libremente se pueden adoptar ante vivencias como las que acabo de referir son muy diversas. Piénsese, por ejemplo, en la complacencia ante la alegría por el mal ajeno o en el rechazo decidido ante el «asalto» de la envidia³.

Ahora bien, la cuestión que aquí me interesa directamente es diferente de la sanción realizada por nuestra voluntad de determinados sentimientos o respuestas afectivas. Lo que aquí me ocupa es, más bien, si mi voluntad puede hacer que estos sentimientos o respuestas afectivas surjan. No solamente esto. ¿Puede una persona –en nuestro ejemplo, San Pablo– mandar a otra tener los mismos «sentimientos» que una tercera?

Los filólogos bíblicos han mostrado que el término que San Pablo utiliza en este texto es *phroneo*. Este verbo adquiere su significado mediante el vínculo con otra palabra⁴. Se trata, pues, de una orienta-

² Flp 2,5

³ Sobre el interesante tema de las relaciones entre sentimientos, afectos o emociones con la vida moral Cf. la visión que del estado actual de la cuestión ofrece GARCÍA MORIYÓN en su trabajo «Los sentimientos y la vida moral» en *Diálogo Filosófico* 62 (2005), pp. 188-222.

⁴ «Das Verb hat nämlich gegenüber *phronema* und *fronesis* die Tendenz zur allgemeinen Bedeutung; es ist gleichsam neutraler und gewinnt seine Füllung durch seine grammatische Beziehung zu anderen Worten oder durch eine Verbindung mit einem anderen Wort. Das wird bereits deutlich an den Stellen, in denen *froneo* den Sinn meinen, denken, urteilen hat, zb. Apg. 28, 22; 1 Kor

ción del ser humano a algo. Esto se muestra en el hecho de que *fro-neo* adquiere su sentido mediante la dirección que adopta. Por tanto, no parece que pueda existir algo así como un *fro-neo* neutral. El ser del hombre incluye necesariamente un estar orientado a algo que está a la base de y es el origen del pensar, del sentir y del actuar del ser humano. Éstos no pueden ser comprendidos con independencia de esta dirección fundamental del hombre. No se trata aquí de una actividad del entendimiento, sino de una dirección de la voluntad que «impregna» la vida toda del individuo y que hace, como nos dice también San Pablo, que algunos vivan «según la carne» y otros «según el espíritu»⁵

Los dos textos de San Pablo a los que me acabo de referir, a saber, «tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo» (Filipenses 2,5) y «los que viven según la carne, desean lo carnal; mas los que viven según el espíritu, lo espiritual» (Romanos 8,5) son traducidos al alemán por Lutero del siguiente modo: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo» es vertido al alemán como «Ein jeder sei *gesinnt* wie Jesus Christus auch war». En la revisión de 1984 de esta traducción de Lutero podemos leer: «Seid so unter euch *gesinnt*, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht». El texto de Romanos es traducido así: «Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich *gesinnt*; die aber geistlich sind, die sind geistlich *gesinnt*».

No quisiera entrar aquí en una discusión filológica para la cual no me siento competente. Lo que me interesa aquí señalar es que el sustantivo relacionado con el participio de pasado *gesinnt*, a saber, *Gesinnung*, hace referencia precisamente a una *dirección* fundamental de la vida de las personas. Así la *Gesinnung* de los que viven según la carne (los que están o son «fleischlich *gesinnt*») es muy diferente de los que viven según el espíritu («geistlich *gesinnt*»). Lo que a mí me interesa aquí es fijarme en la estructura de la *Gesinnung* entendida, insisto, como la dirección fundamental de la vida de las personas humanas de la cual brotan sus acciones particulares. Tener los «mismos sentimientos que Cristo» es, pues, tener la misma *Gesinnung* que Él. No se trata, pues, de reproducir experiencias sen-

13,11; ähnlich Phil 1,7; 4, 10. Hier geht es eigentlich gar nicht so sehr um den Vorgang des Denkens oder Sinnens, sondern um den Inhalt dessen, was er meint» (COENEN, L., BEYREUTHER, E. und BIETENHARD, H. (Hrsg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal, 1967, p. 535).

⁵ Rom 8,5.

timentales particulares de otras personas⁶, sino de – *sit venia verbo* – «encarrilarse» en la misma dirección fundamental de la cual brota la vida moral, de situarse en un nivel de profundidad superior, si cabe hablar así. Ésta no consiste en un conjunto deslavazado de elementos, dispersos entre sí, sino que brotan de un sustrato común anterior a las acciones y voliciones. En este orden de cosas podemos calificar como «moral» no solamente a esas acciones y voliciones, sino también al sustrato común del que éstas surgen⁷.

La importancia que el estudio de la *Gesinnung* tiene para la filosofía moral es notoria. Así, una teoría de la acción moral que considerara ésta como compuesta de una simple determinación de la voluntad y del comportamiento exterior correspondiente estaría pasando por alto toda la riqueza de un ámbito que parece encontrarse en un nivel más profundo. Con ello me refiero al ámbito de lo disposicional o tendencial en el cual la invocada *Gesinnung* desempeña un papel fundamental. Es más, parecería que nuestra «calidad» como personas se juega en última instancia en este ámbito en cuanto que de él brotan nuestras buenas o malas obras.

Un primer acercamiento al ámbito de lo conativo y a la conexión de éste con el mundo moral nos lleva a plantearnos una pregunta primerísima: ¿existe en el sujeto una pluralidad de vivencias disposicionales de las cuales se originan las diferentes acciones morales o hay más bien –como hasta ahora hemos sugerido– una «disposición fundamental» de la cual brotan las intenciones, los propósitos, las acciones, en definitiva?

⁶ El que en este ejemplo se trate de una persona divina no afecta al caso.

⁷ En las recientemente publicadas lecciones de ética de Husserl impartidas durante 1920 y 1924 el fundador del movimiento fenomenológico menciona a las *Gesinnungen* dentro de una «lista» de aquellos elementos a los que se puede aplicar el adjetivo «ético»: «„Ethisch“ nennen wir nicht nur Wollungen und Handlungen mit ihren Zielen, sondern auch bleibende Gesinnungen in der Persönlichkeit als habituelle Willensrichtungen. „Ethisch“, differenzierter, ethisch löblich und verwerflich, positiv und negativ ethisch, nennen wir ferner auch bloss Wünsche, Begehungen bzw. die Begehungsziele als solche, ferner mancherlei Gefühle und Affekte. So nennen wir mancherlei Freude, Trauer bald „schön“, edel, bald, böse, niedrig, gemein, und sehen darin ethische Prädikate, und ebenso entsprechende Gesinnungen, habituelle Gefühlsrichtungen wie Liebe und Hass. Wir beurteilen so die sämtlichen habituellen Gemütseigenschaften und zusammengefasst den ganzen „Charakter“ einer Person als ethisch oder ethisch verwerflich, den angeborenen wie den erworbenen Charakter, und so schließlich und ganz besonders *die Person selbst*» (HUSSERL, Edmund: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. hrsg. V. Henning Peucker, Husserliana XXXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004, §2, pág. 8).

En este orden de cosas, los análisis de Alexander Pfänder y de Max Scheler acerca de las *Gesinnungen* son paradigmáticos. Mientras que el primero de ellos dedica un detallado y, desgraciadamente poco conocido, libro al estudio de la estructura y de los diversos tipos de estas vivencias conativas⁸, los análisis de Scheler contenidos en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*⁹ apuntan, más bien, a una suerte de *Grundgesinnung* como dirección de valor. De este modo, asistimos a dos niveles de análisis fenomenológicos diferentes que, a mi juicio, no son incompatibles. En el primero de ellos, Pfänder constata la presencia de una multiplicidad de *Gesinnungen* en nuestra vida diaria. Al comienzo de una nueva amistad o en el encuentro fortuito con otra persona interesa, a veces, no tanto el individuo como las *Gesinnungen* de éste con respecto a sí mismo y a los objetos (personas o no) que son importantes para él. En este orden de cosas decimos, por ejemplo, que alguien está bien o mal «dispuesto» con respecto a una persona, un objeto, un estado de cosas, etc. Estas disposiciones de ánimo suelen hacerse visibles en determinados actos o tomas de postura. De alguna forma, como señala Pfänder, éstas constituyen los «hilos conductores invisibles de la vida».

Al segundo nivel de análisis fenomenológico apunta Max Scheler –y previamente, *mutatis mutandis*, Kant– cuando escribe acerca de la *Gesinnung* como *dirección fundamental de valor* que se encuentra en la base de la vida moral de las personas. Para comprender exactamente el sentido que la *Gesinnung* desempeña en el pensamiento del autor de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* es preciso tener en cuenta el doble contexto en el que surge este análisis. Con doble contexto me refiero a (a) la crítica de las éticas de los bienes y de los fines (*Güter- resp. Zweckethik*) así como de la ética del resultado (*Erfolgsethik*) y (b) el contexto temáti-

⁸ PFÄNDER, Alexander: *Zur Psychologie der Gesinnungen* I, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 1. Band. In Gemeinschaft mit Oskar Becker (Freiburg), Moritz Geiger (München), Martin Heidegger (Freiburg), Alexander Pfänder (München), Adolf Reinach (Göttingen), Max Scheler (Berlin), herausgegeben von E. Husserl. Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag, Halle, 1913; *Zur Psychologie der Gesinnungen* II en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 3. Band, Halle, 1916.

⁹ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4. Auflage, Francke Verlag, Bern 1954 (*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. de H. Rodríguez Sanz. Introducción y edición de Juan Miguel Palacios. Caparrós Editores, Madrid 2001).

co de la *Gesinnung*, a saber, la teoría de la acción de Scheler. Una vez esclarecido en qué consiste este tipo de vivencia abordaré dos grandes e interesantes problemas relacionados con ella, a saber, la posibilidad de su conocimiento y si ésta puede variar.

En resumen, en este artículo quisiera referirme a los elementos más importantes de dos niveles de análisis fenomenológico de las *Gesinnungen* que, como decía más arriba, no considero incompatibles. Así la distinción de una serie de disposiciones de ánimo por parte de Pfänder no parece entrar en una contradicción directa con la constatación por parte de Scheler de una suerte de *Grundgesinnung* que animaría la totalidad de la vida moral del sujeto.

Pero antes de proseguir, es preciso decir algunas palabras acerca de la dificultad de verter al castellano el término *Gesinnung*. Normalmente se ha hecho como *disposición anímica* o *disposición de ánimo*. Estos términos tienen la ventaja de dejar clara la naturaleza disposicional de la *Gesinnung*, pero presentan el inconveniente de despertar en el oyente la impresión de referirse a ciertos estados del sentimiento como, por ejemplo, el mal o buen humor con el que uno se levanta por las mañanas.

Una alternativa consistiría en ofrecer una versión castellana del modo en el que este término ha sido traducido por Manfred Frings y Roger Funk en su edición norteamericana del libro central de Scheler y hablar así del «tenor moral básico» de una persona. La ventaja de esta traducción residiría en la acentuación del carácter fundante de la *Gesinnung* en la vida moral de las personas. Pero el inconveniente de esta expresión sería doble: (a) no sería el uso que de este término hace Pfänder y (b) de alguna forma se pierde el matiz conativo de *Gesinnung*. Otra opción sería la de Llambías de Acevedo en su libro dedicado a la *Ética* de Scheler, a saber, «dirección de espíritu», pero creo que esta expresión suscita en el lector de habla castellana determinadas resonancias extrafilosóficas que impiden una cabal comprensión del mismo¹⁰. Por eso, toda decisión que se haga acerca de la traducción de este término ha de ser un compromiso. El mío consiste en utilizar los términos «disposición de ánimo» y *Gesinnung* de forma indistinta.¹¹

¹⁰ LLAMBÍAS DE AZEBEDO, J.: *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1966.

¹¹ Como señala P. BLOSSER (*Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Ohio University Press, Athens, 1995, p. xvi) el único posible obstáculo para traducir *Gesinnung* como «disposición de ánimo» o simplemente «disposición» es una observación del propio Scheler (*Formalismus*, p. 137) en el sentido de que la

En lo que sigue quisiera referirme tan sólo a los rasgos principales de los dos tipos de análisis fenomenológicos llevados a cabo por Alexander Pfänder y Max Scheler respectivamente.

Un primer nivel de análisis fenomenológico.

La multiplicidad de *Gesinnungen* según Alexander Pfänder

El punto de partida de los análisis de Pfänder es la constatación de la triple importancia de las *Gesinnungen*. En primer lugar, en nuestra vida diaria al comienzo de una nueva amistad o en el encuentro fortuito con otra persona no nos interesan tanto sus características individuales como sus *Gesinnungen* (disposiciones morales, políticas, religiosas, etc.). En segundo lugar, las disposiciones de ánimo son importantes también para la Ética. En este orden de cosas cabe hacerse preguntas como ¿con qué razón se considera que ciertas *Gesinnungen* han de ser favorecidas y otras reprobadas moralmente? ¿Cómo influyen éstas en el obrar moral? ¿Cuáles son las *Gesinnungen* que están en la raíz del obrar moral correcto?, etc. En tercer lugar, las disposiciones de ánimo tienen una especial importancia para la Pedagogía entendida esta en cuanto conocimiento científico de las disposiciones de ánimo tendentes a la consecución de un fin.

Como Pfänder nos recuerda, una investigación fenomenológica de las *Gesinnungen*, al igual que todo análisis fenomenológico, ha de tener como objetivo prioritario el «ver» las cosas mismas. Para ello, hemos de servirnos de una serie de recursos metodológicos como, por ejemplo, el análisis, la comparación y la diferenciación de este tipo de vivencias con respecto a otras vivencias vecinas, la puesta en relación con otros fenómenos, etc. Reconstruiremos el análisis fenomenológico de las disposiciones de ánimo que lleva a cabo Alexander Pfänder en tres pasos.

Primer paso: Determinación de las formas de las *Gesinnungen*

El primer paso del análisis de la *Gesinnungen* consiste en la determinación de las principales formas de éstas. Según Pfänder las disposiciones de ánimo se pueden clasificar en *actuales*, *virtuales* y *habi-*

Gesinnung no es una disposición (*keine Disposition*). Pero dado que su intención en este pasaje es distinguir la *Gesinnung* de lo que él denomina *carácter*, el problema es meramente semántico.

tuales. Las disposiciones de ánimo actuales se refieren a aquellas disposiciones que existen momentáneamente en la vida anímica actual y se refieren a objetos conscientes. Es el caso de un amor o de un odio momentáneos. Por su parte, las disposiciones de ánimo virtuales no se encuentran en el nivel de la actualidad de la conciencia, sino que están, si se me permite la expresión, «agazapadas» detrás de la misma. Este es el caso, por ejemplo, de alguien que odia sobreactualmente a una persona incluso cuando no piensa directamente en ella. De las disposiciones de ánimo actuales y de las virtuales Pfänder distingue un tercer nivel más profundo que es al que nos referimos cuando usamos expresiones como «tal persona está permanentemente bien dispuesta para conmigo» o «esa otra persona está llena de un odio total contra mí». En este último caso, nos encontraríamos con las disposiciones de ánimo habituales, las cuales, pueden aparecer o en disposiciones virtuales o en disposiciones actuales. He de decir que no me resulta del todo convincente la distinción efectuada por Pfänder entre disposiciones de ánimo virtuales y disposiciones habituales. Me da, más bien, la impresión de que se trata, en última instancia, del mismo tipo de disposición, pero observado desde dos puntos de vista diferentes: por un lado, el de su virtualidad o sobreactualidad y, por otro lado, el de su permanencia en la conciencia al modo de un hábito.

Desgraciadamente, los análisis de Pfänder, tanto en la primera como en la segunda parte de *Zur Psychologie der Gesinnungen*, se reducen a las disposiciones de ánimo actuales, mientras que las virtuales y las habituales son dejadas sin consideración.

Segundo paso: las características distintivas de las disposiciones de ánimo actuales

Detengámonos por un momento en la presentación de las características distintivas de las disposiciones de ánimo. Dichas características de las *Gesinnungen* son su «situación» entre su sujeto y su objeto (*Eingesspanntheit zwischen dem Gesinnungssubjekt und dem Gesinnungsgegenstand*), su dirección inmanente centrífuga (*immanente zentrifugale Richtung*), su afluencia a partir de un sujeto activo (*zentrifugale Strömung*) y su ser de carácter positivo o negativo (*Gegensätzlichkeit des Positiven und Negativen*)¹².

¹² Aquí sigo a Urbano FERRER (*Desarrollos de ética fenomenológica*, 2. edición, Editorial Moralea, Albacete, 2003) en la traducción de los términos aplicados a las tres últimas características de las *Gesinnungen*.

La primera nota distintiva de las *Gesinnungen* pone de manifiesto como éstas no aparecen como una característica de su objeto ni tampoco una propiedad o estado del sujeto que las experimenta, sino que, de alguna forma, se encuentran entre ambos salvando la «distancia anímica» entre ellos¹³. Así, una *Gesinnung* positiva o negativa con respecto a otra persona –aunque es vivida por su sujeto– es vista por Pfänder como situada de algún modo entre éste y su objeto¹⁴.

En segundo lugar, toda *Gesinnung* tiene una dirección concreta, a saber, no «va» del objeto al sujeto, sino de éste a aquél. A esto es a lo que Pfänder se refiere cuando habla de la dirección centrífuga de la *Gesinnung*¹⁵. Continuamente nos dirigimos desde la centralidad de nuestro yo a las personas y objetos que nos rodean con disposiciones de ánimo positivas o negativas. Éstas presentan una amplia gama de matices que van desde el amor, la amistad y la benevolencia hasta la hostilidad, el menosprecio y el odio¹⁶.

En tercer lugar, podría pensarse que la dirección inmanente centrífuga del sujeto al objeto de la disposición de ánimo es sólo un mero «apuntar» de aquél a éste. Sin embargo, Pfänder piensa que no solamente esto sucede, sino que la disposición de ánimo «fluye» del sujeto como de su fuente y «desemboca» en el objeto. A diferencia de otras vivencias de la conciencia que «ocurren» o «suceden» en el sujeto, las disposiciones de ánimo son vivencias «en movimiento» que surgen del sujeto y desembocan en el objeto.¹⁷

A la cuarta característica de las *Gesinnungen*, a saber su ser positivas o negativas, nos hemos referido indirectamente. Dentro de éstas existe una amplia gama¹⁸.

¹³ Pfänder señala que la disposición de ánimo está *eingespannt* entre su sujeto y su objeto. Cf. *Zur Psychologie der Gesinnungen*, p. 8.

¹⁴ «Die Gesinnung erscheint also hier nicht als eine Eigenschaft des Gegenstandes, (...) aber sie selbst stellt sich auch nicht dar als eine blosse Eigenschaft oder ein *blosser Zustand* des sie erlebenden *Subjekts*, sondern sie hängt im Erlebnis sowohl an dem Subjekt als auch an dem Gegenstand des Bewusstseins, sie überbrückt die seelische Distanz zwischen den beiden.» (PFÄNDER, A.: *Ibid.*).

¹⁵ PFÄNDER, A.: *op. cit.* p. 9 ss.

¹⁶ Cf. FERRER, U.: *op.cit.*, p. 76.

¹⁷ PFÄNDER, A.: *op.cit.*, p. 10.

¹⁸ «Hier sollte nur auf die Existenz der zwei entgegengesetzten Gattungen von Gesinnungen hingewiesen werden. Die eine Gattung von Gesinnungen ist den Gegenständen, auf die sie gerichtet sind, günstig, sie soll daher als die Gattung der *positiven* oder *freundlichen* Gesinnungen bezeichnet werden. Die andere Gattung ist dagegen den Gesinnungsgegenständen ungünstig, sie soll daher die Gattung der *negativen* oder *feindlichen* Gesinnungen genannt werden» (PFÄNDER, A.: *op.cit.*, p. 11).

Tercer paso: la diferencia de las *Gesinnungen* con respecto a otras vivencias

La estrategia argumentativa de Pfänder en *Zur Psychologie der Gesinnungen* consiste en mostrar, en primer lugar, cuáles son las características más importantes de las disposiciones de ánimo para, en un segundo momento, mostrar que existe una serie de vivencias que, por no presentar precisamente estas características, no pueden ser consideradas como disposiciones de ánimo.

Como decía hace un momento, existen vivencias que también proceden del mismo sujeto del que proceden las *Gesinnungen* y que, no obstante, son diferentes de éstas¹⁹. El análisis diferenciado de estas vivencias nos ayudará a comprender mejor la estructura de las *Gesinnungen*.

En primer lugar, Pfänder pone de relieve cómo hay una serie de vivencias que son radicalmente diferentes de las disposiciones de ánimo. Se trata de vivencias intelectuales (*intellektuelle Regungen*) como, por ejemplo, la atención, la apercepción y el mentar. En éstas no encontramos el carácter positivo o negativo que encontramos en el ámbito de las disposiciones de ánimo. Así, podemos atender a un objeto sin que «fluya» del sujeto hacia el objeto una disposición de ánimo positiva o negativa²⁰. También podemos deducir, analizar, distinguir, etc. (fenómenos que se encuadran, según Pfänder, bajo el epígrafe de la «apercepción») sin adoptar disposición anímica alguna. Por último, podemos mentar que un objeto es o que es de tal o cual forma, que tiene un determinado valor o que debe ser sin por ello convertirlo en destinatario de una disposición de ánimo positiva o negativa.

En segundo lugar, Pfänder considera una serie de fenómenos que pueden identificarse fácilmente con las disposiciones de ánimo, pero que no lo son: tendencias de la voluntad, el «carácter», «estados de ánimo» y sentimientos de placer o displacer. Aunque lo pudiera parecer en un primer acercamiento, las *Gesinnungen* no son, según Pfänder, tendencias o actos de la voluntad. Éstos pueden aparecer

¹⁹ Ahora bien, el que sean diferentes no significa que no puedan aparecer junto a las *Gesinnungen*.

²⁰ Ello no quiere decir que no exista relación alguna entre las disposiciones de ánimo y los fenómenos de la atención. De hecho, Pfänder afirma que existen relaciones recíprocas entre ambos tipos de vivencias. Así, por ejemplo la «intensidad» de mi disposición anímica depende, en algún modo, del grado de atención con que me dirijo a un objeto. Por otra parte, es patente que mi atención puede verse influida por mi disposición de ánimo.

sin que les acompañe disposición de ánimo positiva o negativa alguna²¹. Es el caso, por ejemplo, de la tendencia dirigida a una persona en cuya presencia nos encontramos bien. En dicha tendencia en cuanto tal falta aquello que constituye la esencia de la afluencia positiva, amistosa, benevolente de la disposición de ánimo. De hecho, piensa Pfänder, es frecuente que una persona «tienda» a otra sin que por ello se dé en lo más mínimo una *Gesinnung* amistosa o benevolente. Es lo que sucede, como decía, con la tendencia a estar con una persona porque nos sentimos bien a su lado, porque no podemos estar solos, porque nos hemos acostumbrado a su presencia, porque queremos impresionarle, etc. Podría, sin embargo, considerarse que el tender a la promoción del bien de otra persona, ya sea por uno mismo o por la otra persona en cuestión, es un ejemplo de disposición de ánimo positiva. No obstante, considera Pfänder, el carácter positivo o negativo que encontramos en las tendencias volitivas es diferente de la que encontramos en *Gesinnungen* como el amor y el odio. La tendencia de una persona a promover el bien de otra es una tendencia positiva al igual que la tendencia a dañar este bien. El signo positivo o negativo que aquí encontramos radica en aquello a lo que en ambos casos se tiende, a saber, la promoción o el daño del bien y no en el carácter de la tendencia misma. Por su parte, la oposición de signo entre amor y odio (en cuanto casos paradigmáticos de disposiciones de ánimo de signo opuesto) radica precisamente en su propio carácter y no en primer lugar en aquello a lo que ellas tienden²².

Esto es posible, piensa Pfänder, porque el amor y las disposiciones de ánimo positivas en general no tienden a algo que aún no se tiene. A su esencia no pertenece momento alguno de «impulso insatisfecho» (*unbefriedigtes Drängen*) mientras que en las tendencias se apunta esencialmente a algo que no se tiene. Todo tender contiene pues como característica esencial un continuamente renovado impulso con esperanza de ser satisfecho. Si este impulso desaparece sin que sea satisfecho o si es satisfecho plenamente, la tendencia desaparece completamente. Dicho de otro modo, este impulso no satisfecho que encontramos en las tendencias no es algo accidental, sino que pertenece a la esencia de las mismas. Ello no sucede en las *Gesinnungen*. Ciertamente, *Gesinnungen* positivas como el amor, la amistad, pueden aparecer unidas a un impulso insatisfecho como

²¹ PFÄNDER, A.: *op.cit.*, p. 21.

²² PFÄNDER, A.: *op.cit.*, pp. 26-27.

cuando, por ejemplo, el sujeto tiende a una mayor unión con el objeto de su *Gesinnung*. Sin embargo, el momento del impulso insatisfecho puede desaparecer gradualmente y, no obstante, la *Gesinnung* del amor permanecer. Hay, pues, amores, amistades y otras disposiciones de ánimo positivas libres de tendencia. Esto sucede también en el caso de una *Gesinnung* negativa como el odio. Tampoco éste apunta, como, por el contrario, sucede en las tendencias, a algo que no se tiene. Tampoco pertenece a su esencia el impulso continuamente renovado con la esperanza de que éste se satisfaga. Hay pues también odios libres de tendencia, que descansan en sí mismos.

Como acabamos de mencionar, a pesar de esta diferencia esencial entre tendencias y *Gesinnungen* que Pfänder pone de manifiesto, es preciso reconocer que estas últimas pueden aparecer y de hecho aparecen dotadas de un carácter tendencial. Es más: es una consecuencia natural de las *Gesinnungen* positivas y amistosas el conducir a un tender positivo, a la promoción del bien del objeto de la *Gesinnung* y a un rechazo de lo que daña a este bien.

Podría pensarse que las *Gesinnungen* no son sino determinados estados de ánimo. Como hemos tenido ocasión de comprobar siguiendo los análisis de Pfänder, las *Gesinnungen* se caracterizan por su signo positivo o negativo. Los estados de ánimo, por su parte, parecerían tener también esta característica. Sin embargo, se puede estar, por ejemplo, de buen humor sin, al mismo tiempo, experimentar *Gesinnung* positiva alguna como amor, amistad, etc. También se puede estar de mal humor sin experimentar una *Gesinnung* hostil contra un objeto. Esto es así porque los estados de ánimo no se «encuentran» entre su sujeto y el objeto u objetos conscientes a éste; tampoco tienen una dirección inmanente centrífuga ni fluyen del sujeto hacia un objeto, sino que se trata de estados sin objeto, «residentes» en el sujeto.

Por último, podría pensarse que las *Gesinnungen* no son sino sentimientos de placer o displacer. Ciertamente, hay muchas vivencias con las que aparece asociado un sentimiento de placer incluso en unión con la idea de una causa externa, pero sin que exista una *Gesinnung* positiva con respecto al objeto que suscita el placer en cuestión. Así puede experimentarse placer en cosas como un sabor u olor agradables sin al mismo tiempo experimentar una disposición de ánimo positiva con respecto a éstas. De hecho, puede pensarse en disposiciones de ánimo negativas que causan placer como es el caso de la «hostilidad alegre» o del masoquismo.

Resumiendo, el primer nivel de análisis fenomenológico llevado a cabo por Pfänder mostraría la existencia de una multiplicidad de

Gesinnungen en cuanto vivencias de carácter disposicional que fluyen desde un sujeto a un objeto (personal o no), que se sitúan entre aquél y éste, que presentan una dirección inmanente centrífuga y que pueden ser positivas o negativas²³.

Un segundo nivel del análisis fenomenológico.

La *Gesinnung* como dirección de valor.

Como decía más arriba, el análisis fenomenológico de la *Gesinnung* que ofrece Max Scheler se inscribe dentro de un doble contexto. Con ello me refiero a (1) la crítica de las éticas de los bienes y de los fines así como de la ética del resultado y (2) el contexto temático de la *Gesinnung*, a saber, la teoría de la acción de Scheler.

La crítica a las éticas de los bienes y de los fines
y a la ética del resultado

En primer lugar, el contexto en el que surge la noción de *Gesinnung* en Scheler es el examen de la crítica llevada a cabo por Kant de la *ética de los bienes* y de los *fines* y de la *ética del resultado*. Como es sabido, Scheler está de acuerdo con el filósofo de Königsberg en el rechazo de estos dos tipos de teorías éticas. Así, en una ética de bienes –piensa Kant– la bondad o maldad morales de una persona dependerían en última instancia de la existencia particular y contingente de un mundo de bienes y del conocimiento empírico de ese mundo²⁴. Por su parte, toda ética de fines «rebajaría» los valores «bueno» y «malo» a la categoría de valores meramente *técnicos* para esos fines.

El punto de divergencia con respecto a Kant tiene que ver con las consecuencias que éste extrae de su crítica a las éticas de bienes y fines y con los supuestos tácitos que, según Scheler, subyacen a és-

²³ Prescindimos aquí de los interesantísimos y pormenorizados análisis de Pfänder sobre las determinaciones formales de las *Gesinnungen* así como de los diversos tipos de ésta. Entre estos destaca especialmente la consideración de las disposiciones de ánimo «inauténticas». A diferencias de las «auténticas» éstas están vacías o faltas de núcleo. Se trata de subrogados pálidos de las disposiciones auténticas (pero no dejan por ello de ser disposiciones plenamente reales). Pfänder observa agudamente que se puede recubrir una disposición anímica auténtica por la opuesta inauténtica, llegando incluso esta segunda a desplazar a la primera y arraigar como auténtica.

²⁴ Cf. SCHELER, MAX: *Formalismus*, p. 32ss (*Ética*, p. 53ss).

tas. Por un lado, se trata del rechazo de todos los valores de naturaleza material, a lo cual subyace tácitamente la consideración de que los valores son abstraídos de los bienes cuando en realidad, según Scheler, éstos encuentran su cumplimiento en fenómenos independientes. Scheler piensa que Kant tiene razón al prescindir de las cosas bienes reales en la fundamentación de la Ética. Pero no tiene razón al prescindir, además, de los valores que se manifiestan en los bienes. Aquí Kant iría, según Scheler, demasiado lejos. Luego, las dos tareas que Scheler considera necesario emprender al respecto son: (1) distinguir claramente entre bienes y valores y (2) esclarecer los conceptos «bueno» y «malo». Con respecto a la primera tarea, como es sabido, Scheler piensa que los valores son accesibles sin que haya de representármelos como meras propiedades de cosas o de hombres. Por lo que se refiere al esclarecimiento de los conceptos «bueno» y «malo» Scheler piensa que son fundamentalmente cuatro los errores cometidos por Kant, a saber, el negar que los valores «bueno» y «malo» son valores materiales, la carencia de referencia de los valores «bueno» y «malo» respecto a los restantes valores, el considerar que los valores «bueno» y «malo» van vinculados *originariamente* a los actos *voluntarios* tan sólo y, por último, pensar que los valores materiales se reducen a referencias causales de las cosas a nuestros estados sensibles de sentimiento.

Por otro lado, Scheler no comparte con Kant la consideración de que lo moralmente justo e injusto, lo bueno y lo malo, sea tan sólo relaciones formales existentes entre los fines, en lo cual se supone que

«con anterioridad e independencia del fin empírico que un ser se propone no hay una fase de formación de la voluntad en la cual esté ya dada una *dirección de valor* (*Wertrichtung*) en la voluntad respectiva, sin existir aún una idea concreta de fin»²⁵.

Es precisamente esta *Wertrichtung* a lo que Scheler denomina *Gesinnung*. Ésta constituye una dirección fundamental de nuestro amar y odiar, de nuestro preferir y postergar que tiene su sede, según Scheler, en el libre centro racional e intelectual, en la persona misma²⁶

En segundo lugar, en toda ética del resultado la *Gesinnung* no pasaría de ser un concepto auxiliar ya que, según este tipo de ética,

²⁵ SCHELER, MAX: *Formalismus*, p. 34 (*Ética*, p. 56).

²⁶ SCHELER, MAX: «Vorbilder und Führer» en *Gesammelte Werke*, Band 10, Schriften aus dem Nachlas, Band I. Zur Ethik und Erkenntnistheorie, Vierte, durchgesehne und verbesserte Auflage, Hrs. Von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn, 2000, p. 264.

aquello que determina el valor moral de las acciones son los resultados de las mismas. Hacer consistir este valor moral en un cálculo de resultados basado en las relaciones reales y las conexiones causales de éstas es para Scheler un «comportamiento absurdo». Frente a esto, la *Gesinnung* surge como un «factor señalable» en el proceso de formación de un acto de la voluntad y, es más, como el portador originario, no exclusivo, del valor moral.

Resumamos brevemente, las diferencias de Scheler con respecto al tratamiento kantiano de la *Gesinnung*. La diferencia con Kant residiría no propiamente en el reconocimiento de la existencia de ésta. Como es conocido, Kant se refiere con este término al refiere al carácter permanente o disposición de un agente que subyace y se refleja en las elecciones particulares. De este modo, la *Gesinnung* se constituye en «el fundamento subjetivo último de la adopción de máximas»²⁷. Las divergencias con el filósofo de Königsberg estribarían, sobre todo, en tres puntos, a saber, (1) lo que podríamos llamar el «lugar» de la *Gesinnung*. Para Kant es la intención; para Scheler la *Gesinnung* tiene que ver con la intención, pero se encuentra en un grado mayor de profundidad, esto es, en una fase anterior a la proposición del fin empírico por la voluntad; (2) la naturaleza de la *Gesinnung*. Como veíamos, para Kant (al igual que para Scheler) la intención es el querer hacer algo, mientras que la disposición de ánimo es la actitud o motivo de tal querer, lo que confiere cualidad moral a la acción. Pero, para Kant, dice Scheler, la disposición de ánimo es la mera forma en la que está puesta la intención cuya única cualidad es la legalidad o ilegalidad con respecto al deber, excluyéndose de ella toda materia. Si la disposición de ánimo tuviera materia, ésta –siempre según Kant– se vería «contaminada» por la determinación del querer por el «resultado» de éste. Dicha «contaminación» procedería, en última instancia, de la referencia de toda materia del querer y apetecer a nuestro estado sensible de placer. La *Gesinnung* es, pues, la «fuente» de la que manan todas las acciones ya sean aquellas realizadas por deber, esto es, por respeto a la ley moral, ya sean las emprendidas por inclinación. Por su parte, Scheler piensa que la *Gesinnung*, a la cual adscribimos valor o disvalor moral, es algo mucho más originario que una orientación formal a la

²⁷ KANT, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 6: 25; 20 in *Kants Werke*: Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, vol. VI. Un buen tratamiento de la concepción kantiana de la *Gesinnung* y de su relevancia puede encontrarse en ALLISON, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

ley moral. Como tendremos ocasión de mostrar cuando repasemos la teoría de la acción de Max Scheler, éste concibe la disposición de ánimo como el elemento más importante dentro del proceso de querer el contenido de una acción. Scheler defiende una consideración material *apriórica* de las disposiciones de ánimo. Éstas tienen una materia que en modo alguno resulta del efecto retroactivo del resultado de una acción; (3) La cognoscibilidad de la *Gesinnung*. Según Kant, es imposible saber si la acción conforme al deber (legal) ha sido llevada a cabo por deber o no (si es moral). En realidad, piensa Kant, es imposible puesto que no tenemos acceso a los principios íntimos de las acciones, los cuales brotarían de la *Gesinnung*. En oposición a Kant, Scheler sostiene que la disposición de ánimo es cognoscible intuyendo a ésta en las acciones que proceden de ella; Volveré más adelante sobre esta importante cuestión acerca del acceso experiencial a la disposición de ánimo (4) Por último, Scheler no acepta la idea kantiana de que solamente en el seno de una ética formal se puede considerar a la *Gesinnung* como depositario primitivo de los valores bueno y malo.

El contexto temático de la *Gesinnung*:
la teoría de la acción de Scheler

La somera explicación del surgimiento de la noción de *Gesinnung* en el contexto de la crítica scheleriana a las éticas de bienes y de los fines y a la ética del resultado nos muestra claramente el contexto temático en el que ésta se encuadra, a saber, el de la teoría de la acción. En este orden de cosas, Scheler distingue en la acción siete niveles o aspectos que pueden variar independientemente unos de otros y que pueden portar valores morales de modo específico²⁸. Estos siete aspectos son: (1) la situación actual y el objeto de la acción, (2) el contenido que ha de ser realizado mediante la acción, (3) el querer ese contenido, (4) los grupos de actividades enfocadas hacia el organismo, que llevan al movimiento de los miembros (el «querer-hacer»), (5) los estados de sensaciones y sentimientos enlazados con esas actividades, (6) la realización vivida del contenido mismo (la «ejecución») y (7) los estados y sentimientos causados por el contenido realizado. Este último factor, el principal para la ética del resultado, no forma, según Scheler parte de la acción aunque se dé con ella. Pues bien, el tercer aspecto de los mencionados, a sa-

²⁸ SCHELER, Max: *Formalismus*, p. 141 (*Ética*, p. 195).

ber, el querer el contenido de la acción, presenta a su vez cinco niveles. Éstos son la disposición de ánimo (*Gesinnung*), la intención (*Absicht*), la deliberación (*Überlegung*), el propósito (*Vorsatz*) y la decisión (*Entschluss*).

La disposición de ánimo es una dirección hacia determinados valores positivos o negativos (*Wetrichtung*) a partir de la cual se forman las intenciones, los propósitos y, en definitiva, las acciones. Constituye un *terreno de juego material apriorico* para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones. Posee, pues, una naturaleza claramente tendencial. No se trata de un mero impulso de movimiento o de una tendencia de salida o de separación, pero tampoco de un tender ya a un objetivo, inmanente a la tendencia ni de un querer en sentido estricto, dirigido propiamente a un fin. Se trata, más bien, de una tendencia con dirección clara, pero sólo de valor, sin ningún contenido representativo de imagen. Es una dirección de valor claramente vivida, pero sin conciencia de su especificación última²⁹ que determina –en cuanto marco axiológico– el acto de querer de la voluntad y, en definitiva, nuestro entero universo práctico.

¿Cómo se accede experiencialmente a la *Gesinnung*?

Acabamos de ver cómo a partir de la *Gesinnung* se genera la acción. Veíamos cómo esta dirección de valor, que constituye el elemento fundamental del querer originario, constituye el punto de partida de los diversos elementos que desembocan en la decisión y en

²⁹ «Pues bien, toda volición propiamente dicha entraña en sí misma, una tendencia de esta última clase; por tanto, en todo fin de la voluntad está incluido un objetivo cuyo componente de imagen se encuentra representado de manera precisa y cuya existencia en la realidad es pretendida por un yo volente que supone su poder de hacerlo y está dispuesto a poner los medios para conseguirlo. De manera que, en este punto, sí se revela válido el apotegma escolástico de *nil volitum quin praecognitum*. El que toda volición esté fundada en una tendencia con objetivo no quiere decir, pues, sino que la acción propiamente dicha sólo tiene sentido si es la realización de un objetivo realmente pretendido por el volente» (PALACIOS, Juan Miguel: «Preferir y elegir en la ética de Scheler» en *Revista de Occidente*, N. 250, Madrid, 2002, pp. 43-449). SÁNCHEZ-MIGALLÓN hace una interesante observación fenomenológica: «De manera que venimos a ser conscientes de la particular índole de esa tendencia o dirección especialmente al toparnos con un valor que corresponde a ella o con uno que resulta inadecuado. En el primer caso vivimos –dice también Scheler– el fenómeno peculiar del “cumplimiento” de la tendencia; en el segundo, la “oposición” a ella». SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Colección Astrolabio, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 23.

la ejecución de la acción. La cuestión que nos planteamos a continuación es la de si esta disposición de ánimo puede ser objeto de experiencia. Max Scheler responde afirmativamente a esta pregunta sosteniendo que la disposición de ánimo es «un *hecho* absolutamente *experimentable*»³⁰.

Scheler no piensa que esta experiencia de la *Gesinnung* sea una experiencia derivada, fruto de la deducción o de la inducción, sino que se trata de una experiencia directa, inmediata, fenomenológica o de esencia, no mediada por inferencia inductiva o deductiva alguna. Ahora bien, si la *Gesinnung* constituye un *libre margen material apriorico* para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones, si, dicho de otra forma, ésta es el punto del que, en última instancia, brotan las acciones que llevamos a cabo, es posible, en principio, que en ellas se pueda leer la *Gesinnung* correspondiente. Lo que con esto quiero plantear es que las acciones remiten, de algún modo, a la disposición de ánimo subyacente. Dicho de otro modo, ¿en qué medida el que conoce nuestras acciones conoce la fuente última de la que éstas brotan?

El fundamento de la remisión de nuestras acciones a la disposición de ánimo de la que éstas brotan es el hecho de que la materia de valor de aquella penetra todos los niveles de la acción. Por eso, precisamente esta disposición puede ser «leída» de alguna forma en la acción. Ahora bien, esta lectura de la disposición de ánimo en la acción no es una deducción a partir de la experiencia comparativa de una serie de acciones en varios momentos de la vida. La disposición de ánimo es objeto de ‘experiencia’, pero de una experiencia particular. Lo que más bien sucede es que la disposición de ánimo puede «aparecer» y «darse intuitivamente» en la acción sin necesidad de deducción alguna. Scheler parece dar a entender que la observación de las acciones de un sujeto puede ser el punto de partida –no deductivo– de un eventual acceso a la disposición de ánimo de la que brotan estas acciones. Aquí nos encontramos con algo semejante a lo que sucede en el fenómeno de la expresión. Las acciones serían como «gestos» que «revelan» lo que está teniendo lugar en la profundidad de la vida moral de las personas.

Ahora bien, –y en este punto pienso que Scheler no es del todo claro (lo cual, por otra parte, es comprensible dada la dificultad del tema)– cabe preguntarse si esa revelación de la persona en la acción es una revelación «completa» o si queda algún núcleo último inaccesi-

³⁰ SCHELER, Max: *Formalismus*, p. 132; *Ética*, p. 184.

ble. Ciertamente nuestras obras expresan lo que somos o –en el lenguaje de Scheler– en ellas se «verifica» nuestra disposición de ánimo. Lo que dudo es que esta verificación sea absoluta en el sentido de que la acción «transparente» sin más la *Gesinnung* de la que brota. Es más, el sujeto moral puede utilizar sus acciones a fin de ocultar o «velar» su auténtica disposición de ánimo³¹. Es lo que sucede en el caso del marido infiel que colma a su mujer de regalos a fin de disimular su infidelidad. Por consiguiente, la idea de que las acciones revelan la disposición de ánimo ha de ser matizada. En cualquier caso, no me parece que una persona finita pueda tener un acceso pleno a la disposición de ánimo de otra persona. Es algo que escapa a nuestras «capacidades» gnoseológicas en cuanto seres finitos.

¿Es posible que la *Gesinnung* varíe?

Como mencionábamos más arriba, Scheler consideraba que pertenece a la esencia de la disposición de ánimo el durar mientras las intenciones pueden cambiar. Ahora bien, si la especificación material de la disposición de ánimo no es, en modo alguno, resultado de la acción sobre el sujeto moral; si, dicho de otra manera, las acciones que «brotan» de la disposición de ánimo no revierten en modo alguno sobre ésta, no parece que haya espacio para que la *Gesinnung* varíe. Este punto es de capital importancia a fin de entender en qué consiste la educación de la persona humana y su formación. Justamente a este interesante problema está dedicado el reciente libro de Sergio Sánchez-Migallón³².

Según Scheler, un eventual cambio de la disposición de ánimo imprimiría a la totalidad de la vida del sujeto una orientación completamente diferente. Es lo que sucede en el caso de las conversiones morales. En cualquier caso, una variación de acciones sólo podrá consistir en diferencias de contenido de imagen o representativo, estando el componente de valor ya determinado por la misma disposición de ánimo. Sería imposible albergar una intención, o decidirse por un propósito, que cayeran fuera del ámbito posibilitado por la disposición de ánimo. Como claramente ha hecho ver Sánchez-Migallón comentando la posición de Scheler, es algo que sencillamente no puede quererse, pues ¿de dónde se alimentaría su

³¹ Agradezco a Juan Miguel Palacios el haberme llamado la atención sobre este punto.

³² Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S.: op.cit.

querer?³³ En este orden de cosas, si por educación se entiende una serie de mandatos o sugerencias de acciones a fin de modificar o conformar la disposición de ánimo del educando es comprensible la afirmación de Scheler de que ésta es inaccesible a la acción educadora. Dicho con otras palabras, en el plano de la disposición de ánimo la educación no tiene dominio.

Ahora bien, ¿significa esto que no hay ningún tipo de posibilidad de variación o «conformación» de ese plano tan profundo de la persona al que llamamos «disposición de ánimo»? Los análisis schelerianos del fenómeno de la obediencia auténtica ponen de relieve como en la base de ésta hay un seguimiento a una persona, la cual nos es dada como modelo o prototipo. Lo que este modelo o prototipo reclama de nosotros no es tanto el cumplimiento de una serie de normas, sino el que *seamos* como él, el que en definitiva nuestra disposición de ánimo se conforme a la suya. En él vemos cumplida nuestra propia disposición de ánimo. En este proceso del seguimiento del modelo co-vivimos y re-vivimos como propios los actos e intenciones de la persona del modelo en cuanto procedentes de su querer puro. Aquello a lo que nos queremos conformar aquí no son, pues, en sentido propio los actos, sino el querer puro del cual estos brotan.

No se trata pues de imitación u obediencia algunas, sino de un «*adentrarse del ser mismo de la persona y de la disposición de ánimo en la estructura y los rasgos del prototipo, adentrarse que está comprendido en la actitud de entrega al ejemplar prototípico*»³⁴. Mediante la entrega al ejemplar prototípico «aprendemos a querer y obrar *al modo como el ser prototípico quiere y obra*»; entonces se produce «la nueva configuración, o también –según los casos– la transformación, de la disposición de ánimo, la mudanza de la actitud y la transformación del sentido»³⁵.

Conclusión

Fenómenos morales tan centrales como el perdón –pero no solamente éste– revelan de algún modo su procedencia de una raíz más profunda de la cual éstos –si me permiten la expresión– «fluyen». ¿Acaso no revelan el paso dado al frente por Maximilian Kolbe en

³³ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S.: op.cit., pp. 26-30.

³⁴ SCHELER, Max: *Formalismus*, 566/*Ética*, 741.

³⁵ SCHELER, Max: *Der Formalismus...*, p. 566/*Ética*, p. 741.

Auschwitz o el perdón de Juan Pablo II a Ali Agca una fuente más profunda de la que brotan estas acciones? ¿No nos revelan estas acciones algo de lo que eran esas personas únicas e irrepetibles, a saber, una determinada *Gesinnung* entendida ésta como una determinada dirección fundamental de la vida de estas personas?

Hablando en términos más generales, ¿qué características han de tener las acciones para que puedan de alguna forma «revelar» esta dirección?

En este orden de cosas, una teoría adecuada de las *Gesinnungen* presenta una doble virtualidad: por un lado –y como decía al inicio de este artículo– constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral enfrentándose a todas aquellas teorías que reducen ésta a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a ésta. Por otro lado, un tratamiento apropiado de las disposiciones de ánimo supone un indudable «enriquecimiento» de la vida moral abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona. En definitiva, si se nos conocerá por nuestras obras (sean éstas buenas o malas), de lo que trata es de saber qué se conocerá de nosotros.

Enero de 2007

Mariano Crespo
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

Novedad

Religión y persona

Ediciones Diálogo Filosófico

Miles de millones de personas en el mundo actual reconocen la importancia de la religión para sus vidas. ¿Cómo se relaciona la religión con la persona humana? ¿Merece la religión una consideración especial dentro de nuestra cultura?

Diálogo Filosófico ofrece a sus lectores la posibilidad de adquirir un libro que aborda el tema de la relación entre religión y persona en toda su complejidad: desde el encaje de la religión en la persona hasta su relación con las culturas y con la vida humana concreta, con su conducta individual, social y política.

Autores: Ildefonso Murillo (ed.), Santiago del Cura Elena, Miguel García Baró, Andrés Torres Queiruga, Gonzalo Tejerina Arias, Juan Martín Velasco, José Luis Caballero Bono, Mauro Mantovani, Macario Díez Presa, Lourdes Otero León, María del Águila Sola, Norberto Smilg Vidal, M^a Idoya Zorroza, Juana Sánchez-Gey Venegas, Jacinto Choza, Agustín Andreu, José María Mardones, Alejandro Llano, Alfonso López Quintás, Félix García Moriyón, Vicente Ramos Centeno, Francisco Arenas-Dolz, Jesús Conill, Juan José García Norro, Emilio Martínez Navarro, Agustín Domingo Moratalla, José Sarrión Cayuela, Adela Cortina, José Miguel Martínez Castelló y otros.

En el diálogo intercultural no puede faltar el diálogo interreligioso si no queremos amputar la parte más dinamizadora de nuestras culturas durante muchos siglos. Este libro nos ayuda a profundizar y orientar dicho diálogo desde distintas perspectivas.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2006, 870 pp., 38 euros (IVA incluido). 25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). Teléfono: 610 70 74 73. Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@hotmail.com