

## II

### LA CEGUERA AL VALOR MORAL. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA «ANTROPOLOGÍA INTEGRAL» DE DIETRICH VON HILDEBRAND

MARIANO CRESPO

#### 1. Introducción

No resulta difícil constatar que la persona buena es especialmente sensible al mundo de los valores morales y de los valores moralmente relevantes. Su «estatura moral» hace que su capacidad de captación de dichos valores sea especialmente fina. Esta fineza en la captación de los valores le hace especialmente receptiva a la riqueza y seriedad del ámbito de lo moral. Parecería que su propia bondad repercutiera en la, por así decir, «agudeza» de su juicio moral. Por el contrario, existen otras personas en las que determinadas actitudes como, por ejemplo, el orgullo, ocasionan un oscurecimiento y distorsión de su juicio moral. Esta ceguera al valor moral estaría enraizada en el ser moral de la propia persona, en su actitud fundamental con respecto al mundo de los valores morales. No se trata aquí de un defecto del cual no se es responsable como la incapacidad de percibir los colores de la que sufre el daltónico o de la carencia de una disposición como es el caso de aquellos que, como decimos en castellano, no «tienen oído» para la música. Tampoco se trata aquí del tipo de ignorancia que convierte nuestra acción en involuntaria. La ceguera al valor moral está unida a un no querer ver inconsciente<sup>1</sup>. Al mismo tiempo, cabe preguntarse por la influencia que la aprehensión de los valores morales puede tener sobre la «estatura moral»<sup>2</sup> de una persona. Parecería que la persona con una mayor lucidez moral, la persona moralmente consciente, la persona que conoce lo bueno, tiene mayores posibilidades de realizar esta bondad o valor aprehendido. Se trata, en

---

<sup>1</sup> VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt, 1982, 49. (cit. *Sittlichkeit*).

<sup>2</sup> La expresión que Hildebrand utiliza en *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* es *sittliches Sein*. Traducir literalmente esta expresión no reflejaría, a mi juicio, exactamente lo que Hildebrand tiene «in mente». Por eso, en lo que he sigue he optado por la expresión *estatura moral*.

definitiva, del viejo problema de si la «visión» de lo bueno garantiza el que se obre bien.

Formulado en términos más generales, lo que aquí se plantea no es sino la relación entre la moralidad y la captación de lo moralmente correcto, entre virtud y aprehensión del valor o, como diremos aquí, entre «estatura moral» y captación o aprehensión de los valores morales. El problema radica, más bien, en cómo interpretar esta relación. En este orden de cosas, Dietrich von Hildebrand ha puesto de manifiesto la necesidad de distinguir dos cuestiones: (1) ¿existe entre lo que hemos denominado aquí «estatura moral» y la captación de los valores una relación de fundamentación de tal modo que la captación de los valores sea el fundamento de la virtud? y (2) ¿es esta relación de fundamentación –si es que existe– una relación tal en la que el fundamento no solamente es el presupuesto, sino la condición ontológica suficiente de lo fundado?<sup>3</sup>

Sócrates parece responder afirmativamente a ambas cuestiones en la medida en que sostiene que nadie puede hacer el mal a sabiendas. Por su parte, Aristóteles defiende que la captación de los valores presupone ya una cierta «estatura moral». Dicho en los términos del estagirita, “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral”<sup>4</sup>. Dando un gran salto en el tiempo, Max Scheler se ha ocupado del resentimiento en cuanto factor de «oscurecimiento» del juicio moral. El resentimiento no es sino una «autointoxicación psíquica» que «colorea» de alguna forma la totalidad de nuestra vida moral, en especial, nuestra actitud y acciones dirigidas a la persona objeto de nuestro resentimiento<sup>5</sup>. Ha sido, no obstante, Dietrich von Hildebrand el que ha analizado más sistemáticamente al fenómeno que nos ocupa acuñando la expresión «ceguera al valor».

Una lectura apresurada de lo hasta ahora escrito podría suscitar dos objeciones iniciales:

La primera de ellas sería de carácter temático y apuntaría a una suerte de «círculo vicioso» en el problema que venimos abordando. Por un lado, parecería como si la «estatura moral» presupusiera la captación de los valores. Así, al-

<sup>3</sup> VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 24.

<sup>4</sup> *Ética a Nicómaco*, 1144b

<sup>5</sup> «El resentimiento es una *autointoxicación psíquica* con causas y consecuencias bien definidas. Es una verdadera actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a determinadas clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes» (SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993, 23.)

guien que se vanagloriara de su humildad no parecería que fuera realmente humilde pues no ha captado el valor de aquélla. Por otro lado, daría la impresión, permaneciendo en nuestro ejemplo, que para captar adecuadamente el valor de la humildad hay de algún modo que ser «ya» humilde. De este modo, la posesión de la virtud parecería ser la condición de la captación de su valor y ésta la condición de aquélla.

La segunda objeción tendría un carácter más bien metodológico y consistiría en poner en cuestión la relevancia antropológica de la investigación que aquí se propone. La ceguera al valor sería en última instancia un fenómeno puramente epistemológico.

Formulada en los términos en que ha sido, la primera objeción parece tener una cierta validez. Sin embargo, creo que uno de los méritos de Hildebrand es el haber mostrado que aquí no se trata de la simple contraposición como un todo de la «estatura moral» y de la captación de los valores. La aparente contradicción se disuelve en la medida en que de lo que aquí se trata es de un determinado nivel de «estatura moral» y un determinado nivel de captación de los valores morales<sup>6</sup>. En lo que sigue quisiera referirme a esta interesante aportación hildebrandiana.

Por lo que se refiere a la posible segunda objeción concedo el carácter epistemológico del fenómeno de la ceguera al valor. Sin embargo, no pienso que se trate de un fenómeno exclusivamente cognoscitivo. Como he apuntado y tendremos ocasión de comprobar de la mano de Hildebrand, determinadas actitudes como, por ejemplo, el orgullo y el interés desordenado por lo subjetivamente satisfactorio, pueden «embotar» total o parcialmente la capacidad de captar los valores. Con independencia de la artificialidad que a veces conlleva encuadrar una investigación filosófica como «epistemológica», «antropológica», «metafísica», etc., me atrevería incluso a decir que en la medida en que aquí se trata de las relaciones entre la «estatura moral» de la persona y su, digamos, lucidez moral, nos las estamos viendo, en última instancia, con unas de las cuestiones centrales en lo que se refiere a las relaciones entre antropología y conocimiento moral. En esto reside precisamente el interés de lo que podríamos denominar –un tanto osadamente– «antropología integral» de Hildebrand, a saber, una consideración de la persona en su integridad, esto es, sin descuidar sus dimensiones cognoscitivas, afectivas, éticas, etc. Precisamente esta «antropología integral» constituye la base de su «personalismo ético»<sup>7</sup>. Sólo desde una visión

---

<sup>6</sup> VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 40.

<sup>7</sup> Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid, 2003.

comprensiva de la persona será posible apreciar a ésta en su valor y, a su vez, sólo desde esta apreciación podrá defenderse que la persona es «*amanda propter se ipsam*». Lo que este artículo se propone es contribuir al esclarecimiento de un problema que ejemplifica claramente la «antropología integral» de nuestro filósofo, a saber, el interesantísimo fenómeno de la ceguera al valor.

A fin de llevar a cabo esta tarea, me propongo centrarme en el análisis de este fenómeno que Dietrich von Hildebrand llevó a cabo en algunas de sus obras (fundamentalmente en su escrito de habilitación *Sittlichkeit und Werterkenntnis* así como en *Ética*). Para ello comenzaré ocupándome del modo en el que nuestro filósofo concibe la captación de los valores para proseguir con el análisis de las principales características y tipos de la ceguera al valor moral. A continuación me referiré a la conexión de la ceguera al valor con los centros morales concluyendo con una exposición del modo en el que Hildebrand entiende la relación entre «estatura moral» y captación de valores<sup>8</sup>.

## 2. La captación de los valores

Antes de seguir adelante permítaseme insistir en que los valores cuya captación puede ser oscurecida por el tipo de ceguera al que aquí nos referimos no son cualesquiera. En este orden de cosas se es ciego ante valores morales o valores moralmente relevantes. Los portadores de los primeros son las acciones y actitudes de las personas sancionadas por su libertad, mientras que los segundos son portados por determinados estados de cosas<sup>9</sup>. La existencia de todo objeto valioso –considerada ésta como un estado de cosas– posee a su vez un valor. El estado de cosas existencial o el hecho de que mis hijos Pablo y David existan es asimismo portador de un valor diferente del valor que ellos en cuanto personas tienen<sup>10</sup>. Sin embargo, los estados de cosas que pueden ser valiosos no se limitan a los existenciales. El que mis hijos me estén esperando a la vuelta del traba-

<sup>8</sup> Como tendremos ocasión de comprobar, en todas las formas de ceguera al valor moral se encuentra una actitud o intención fundamental negativa. Dado que nuestro interés se centra aquí en la ceguera moral misma y no en la intención fundamental, no nos referiremos detenidamente a ésta. Para ello véase, por ejemplo, YANGUAS, J.M., *La intención fundamental*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994.

<sup>9</sup> Sobre la noción de «estado de cosas» cfr. CRESPO, M., “En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal” , *Anuario Filosófico*, 1995, (XXVIII/1), 143-156. Del mismo autor “Fundamentos de una teoría fenomenológico-realista del juicio”, *Humanitas*, 1998 (25), 92 - 130. En lo que sigue usaremos las expresiones «estado de cosas» y «hecho» indistintamente.

<sup>10</sup> Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Die Idee der sittlichen Handlung*, Teil II, Kap. 1., 2ª edición, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, 69-70, (cit. *Die Idee*).

jo, el que este año haya podido disfrutar de unas vacaciones reparadoras o hechos trágicos como la muerte de gran número de personas debido a los accidentes de tráfico, etc., constituyen estados de cosas dotados de un valor determinado. También el que todo culpable haya de ser castigado, el que la dignidad de las personas ha de ser preservada, etc., son hechos dotados de una cualidad de valor determinada.

Dentro de los valores propios de los estados de cosas existen algunos que, a pesar de no ser morales, son «moralmente relevantes». Las acciones que realizan los valores de estos estados de cosas son acciones moralmente valiosas. Ocuparse de estos valores, permitir que motiven nuestros actos, es moralmente bueno. A este tipo de valores pertenecen, por ejemplo, el valor de la vida humana y su dignidad<sup>11</sup>.

Una vez clarificado los tipos de valores con los que aquí nos las hemos de ver, es necesario darse cuenta que a éstos les corresponde un determinado modo de ser captados. Este modo específico de captar los valores fue denominado por Scheler «sentimiento de valor» (*Wertfühlen*) mientras que Husserl prefería hablar de «aprehensión de valor» (*Wertnehmen*).

Uno de los aspectos más interesantes de las consideraciones de Hildebrand al respecto consiste en mostrar que para la motivación de la voluntad no es necesario que el valor sea conocido en sentido estricto, basta simplemente el haber tenido noticia de él. Esta primera noticia del valor –tan relevante para el problema de las relaciones entre su captación y las actitudes y tomas de postura moralmente valiosas– es en primera instancia, según nuestro autor, un sentir el valor (*Wertfühlen*) y no tanto un conocerlo. Con este «sentir el valor» Hildebrand se refiere a un modo de captar el valor semejante al modo en el que se experimenta un dolor físico. Se trata de un «experimentar» el valor «en nuestra propia piel», si cabe hablar así, previo a cualquier saber teórico acerca de éste. No es lo mismo, pues, «sentir» o «experimentar» el valor del perdón generoso que nos ofrece aquel al que hemos infligido un mal objetivo que el representarnos el valor de la generosidad en general a fin de distinguirlo, por ejemplo, de otro tipo de valores. Sin embargo, esta primera toma de contacto con el valor constituye el punto de partida del saber teórico acerca de él.

Esta primera toma de contacto con el valor puede variar en profundidad de persona a persona. Imaginemos, por ejemplo, dos personas que captan la belleza

---

<sup>11</sup> VON HILDEBRAND, D., *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, 273-276. En su obra póstuma *Moralía* Hildebrand dedica todo un capítulo a los valores moralmente relevantes llevando a cabo distinciones tan interesantes como la existente, a su juicio, entre tres tipos de relevancia moral. Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Moralía*, Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1980, 445-467.

del paisaje que se les muestra. Ambas se dan cuenta de que ese paisaje es bello. Sin embargo, uno de ellos puede comprender mejor que el otro esa belleza, puede, como nuestro filósofo gusta decir, «penetrar» más profundamente en ella. Ello se debe a las diferentes actitudes de los sujetos frente al mundo de los valores. Esta «proximidad» al o «inmediatez» del valor de la belleza propia del primer contacto con el valor es diferente de la claridad del saber teórico acerca de éste, el cual requiere una cierta distancia con respecto a su objeto<sup>12</sup>. A ello se añade el que el conocimiento en sentido estricto del valor es consciente a diferencia de la primera toma de contacto con él.

Esta diferencia en la «proximidad» o «inmediatez» al valor se percibe más claramente cuando se trata de los valores morales. Tanto el santo como la persona simplemente moralmente consciente, «abierta» al mundo de los valores morales pero no santa, comprenden claramente la naturaleza y los diversos tipos de valor. Sin embargo, el santo «siente» el valor de una manera completamente diferente. La belleza de éste, su profundidad, le son dadas de una forma especialmente «vivaz» en comparación con la persona moralmente consciente pero no santa. La actitud de proximidad al valor en la que vive el santo le hace «sentir» éste de forma especialmente «viva».

En este orden de cosas, cabe preguntarse con Hildebrand acerca de los supuestos de esta «lucidez moral» a la hora de captar los valores morales. La respuesta a esta cuestión depende de qué se entiende por «lucidez moral»: o bien la capacidad de percibir los valores «clara y distintamente», o bien la especial profundidad y «vivacidad» con la que éstos se experimentan. Utilizando el ejemplo de la pureza, nuestro autor se pregunta acerca de la actitud moral que constituye el supuesto imprescindible para la captación del valor de dicha virtud. Evidentemente esta actitud no puede consistir en la posesión total de la virtud. Al mismo tiempo resulta claro que no solamente el «puro» es capaz de comprender el valor de la pureza. Sin embargo, su «sentir» ésta es mayor, más «vivaz» que el del todavía no puro. Cuanto mayor sea el grado de posesión de una virtud, más profundo y adecuado será el sentimiento del valor. De modo que Hildebrand afirma que “todo progreso en la virtud es un progreso en el sen-

---

<sup>12</sup> “Diese grössere oder geringere Wertnähe, die von der Klarheit des Werterfassens unabhängig ist, kann nur in der Kenntnisnahme vorkommen. Die dem Erkennen eigene Ferne zum Inhalt schliesst die Möglichkeit einer Wertnähe prinzipiell aus. Die Kenntnisnahme hat also, obwohl unbewusster, einen Vorzug der *Ummittelbarkeit* zur Wertqualität als solche vor der Erkenntnis voraus. Sie steht dem Wert als solche «näher». Dabei kann diese Nähe selbst unabhängig von dieser Klarheit beliebig variieren. Das klarste Wahrnehmen ist (...) nicht das tiefste, in dem der Wert am nächsten und restlosesten gefühlt wird” (VON HILDEBRAND, D., *Die Idee*, 83).

tir el valor en el sentido de la profundización e intimidad de la comprensión del valor unida a este sentir”<sup>13</sup>.

Junto a la primera toma de contacto con el valor en que consiste «sentirlo» y el saber teórico acerca de él distingue nuestro autor un «tener conocimiento intuitivo» del valor (*intuitives Kennen des Wertes*). Dicho «tener conocimiento» de un valor hace posible una relación continua, sobreactual, con el tipo de valor en cuestión y no tanto con el valor concreto portado por un objeto<sup>14</sup>. Siguiendo un ejemplo de nuestro autor, la persona «pura» tiene no solamente la capacidad de reconocer el valor de la pureza en cada situación concreta, sino que tiene una relación continua con el valor de la pureza a la que subyace un «tener conocimiento intuitivo» de él. Al mismo tiempo, aquel que «tiene conocimiento intuitivo» de un valor posee la capacidad de representarse el valor en cuestión, sin que éste tenga que darse *hic et nunc* en un determinado objeto o sin que tenga necesariamente que pensar en un portador determinado. No obstante, sería un error, según Hildebrand, equiparar este «tener conocimiento intuitivo» de un valor con el saber teórico acerca de, o conocimiento en sentido estricto de, ese valor. Ello equivaldría a pasar por alto, por un lado, la diferencia entre los objetos de ambos y, por otro, la naturaleza intuitiva del «tener conocimiento» de un valor. Mientras que el objeto del «tener conocimiento» es un tipo determinado de valor, el objeto del saber es un estado de cosas. Además, se da el caso de personas no dotadas especialmente para la teoría que tienen –en virtud de su actitud moral– un conocimiento formado de un valor sin que por ello su saber acerca de él sea igualmente formado. Y al revés. Personas cuyo saber teórico acerca de un valor puede estar por delante de su tener conocimiento de éste.

El modo en el que se concibe la relación de fundamentación entre la «estatura moral» y la captación de los valores depende, según Hildebrand, precisamente de lo que entendamos por «lucidez moral», a saber, o bien un «tener conocimiento intuitivo» de los tipos de valores morales o la simple capacidad de «sentir» valores. El filósofo alemán adelanta la tesis de que el «tener conocimiento intuitivo» de un valor presupone un nivel superior de «estatura moral» que la mera capacidad de sentir ese valor<sup>15</sup>.

Lo que acabamos de exponer sucintamente acerca de la captación de los valores según Hildebrand tenía como objetivo precisar el contexto en el que se plantea la cuestión que aquí nos ocupa, a saber, la ceguera al valor moral. Como

---

<sup>13</sup> VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 32.

<sup>14</sup> Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 33-36. Sobre la diferencia entre *kennen* y *wissen* cfr. VON HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?* Ediciones Encuentro, Madrid, 2000, 38-42.

<sup>15</sup> Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 36.

hemos tenido ocasión de comprobar, el auténtico problema que aquí se esconde no es sino el de la fundamentación de la captación de los valores en el ser o «estatura moral» de la persona. Hablar de esta fundamentación en términos generales no es suficiente. Una falta de precisión al respecto podría llevar al «círculo vicioso» mencionado al inicio de este ensayo: la «estatura moral» supondría la captación de los valores y ésta aquélla. Era necesario pues llevar a cabo una serie de diferencias dentro de lo que tan generalmente se denomina «captación del valor» y «estatura moral». Ello lleva al planteamiento de al menos cuatro preguntas:

¿Cuál es el nivel de «estatura moral» que el primer contacto o «sentimiento de valor» supone?

¿Qué tipo y nivel de captación del valor presupone el nivel más elemental de «estatura moral»?

¿Qué nivel de captación del valor supone la posesión de virtudes?

¿Qué tipo y nivel de captación del valor supone la buena acción?

### 3. La ceguera al valor

Una primera aproximación al fenómeno de la ceguera al valor nos muestra que ésta puede darse con respecto a determinados tipos de valor o con respecto a la esfera moral en su totalidad. Es más, parece existir una cierta ley que indica que cuanto más alto es un valor o una virtud, es más frecuente que se dé ceguera ante él. En cualquier caso, conviene recordar, como hemos dicho anteriormente, que no se trata de una disposición con la que la naturaleza nos ha dotado y de la que, por tanto, no somos culpables. La ceguera al valor moral es una ignorancia de cosas que podríamos y deberíamos saber, a cuyo conocimiento estamos moralmente obligados. Esta ignorancia evita negligentemente saber, como decimos en castellano, «lo que hay que saber». Aquí no se trata, pues, de ese tipo de ignorancia que convierte una acción en un acto involuntario. Podemos infligir a otra persona un mal en virtud de nuestra ceguera al valor<sup>16</sup>.

En sus investigaciones acerca de este fenómeno Hilderband distingue cuatro tipos de ceguera al valor moral:

<sup>16</sup> Una interesante cuestión que aquí se plantea pero que no podemos aquí abordar detenidamente es la del «mínimo» que el agente ha de saber para considerarle responsable de su acción. Permítaseme tan sólo decir que estoy de acuerdo con Virginia Held cuando afirma que todo a ente moral ha de ser consciente de la naturaleza moral de su acción. Cfr. HELD, V., "Can a Random Collection Be Responsible?", MAY, L. and HOFFMAN, S. (ed.), *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, Rowman & Littlefield, 1991, 90 ss.

*a) La ceguera moral de subsunción*

En este caso existe ciertamente una comprensión de los diversos tipos de valores, pero no de los portadores de éstos. La persona que posee este tipo de ceguera es, por ejemplo, capaz de comprender el valor de la veracidad. Sin embargo, no es capaz de percibir que una mentira para salir de un atolladero atenta contra este valor. O se es capaz de percibir el valor de la honestidad en las relaciones con el fisco, pero no percibe que engañar a éste en la propia declaración de la renta atente contra este valor. La explicación típica de esta persona consistirá en afirmar que el caso en cuestión (la engañosa declaración de la renta) es «diferente» en cuanto no puede ser subsumido en el tipo general de acciones que atentan contra el valor de la honestidad. «No es lo mismo», se dirá.

Parece, pues, que el interés personal puede «oscurecer» la capacidad de percepción de los valores morales. Un desmedido interés por la propia persona puede ocasionar el fenómeno un tanto paradójico de percibir un valor en general, pero no el que una acción individual propia atente contra ese valor. Una ceguera de subsunción está unida a un «no querer ver», al cual subyace una actitud determinada que ha conducido a, si cabe hablar así, una «solidificación» del mismo convirtiéndole en un «no querer ver» inconsciente.

Los detallados análisis de Hildebrand al respecto se ocupan de los diversos factores objetivos y subjetivos que contribuyen a esta ceguera. El más importante de ellos es la entrega inconsciente a una pasión contra la cual no se lucha y a la cual, por tanto, se somete el sujeto moral. Dicha pasión domina la vida moral de éste y ocasiona el «oscurecimiento» del juicio moral. En la raíz de este dominio de la pasión se encuentra, según nuestro autor, una actitud de apertura incontrolada a lo subjetivamente satisfactorio<sup>17</sup>. Dicha actitud –enraizada profundamente en la persona en cuestión– hace que ésta sea incapaz de «sentir» el valor, no de comprenderlo como tal. Esta incapacidad, fruto del dominio de una pasión, no se limita a un momento determinado, sino que tiene un carácter sobreactual. Permítaseme que me detenga brevemente en este tipo de vivencias.

Con «sobreactual» Hildebrand se refiere a la propiedad de un tipo especial de vivencias. Hay vivencias que existen solamente durante el tiempo que son sentidas. Este es el caso, por ejemplo, del aburrimiento experimentado al leer un artículo tedioso. En cuanto ésta cesa, la vivencia del aburrimiento deja de existir. Sin embargo, hay otro tipo de vivencias diferentes, por ejemplo, el respeto que siento hacia una persona. Este respeto no cesa de existir cuando no estoy

---

<sup>17</sup> Ello no quiere decir que no exista un interés legítimo por lo subjetivamente satisfactorio. Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Ética*, cap. 33.

con la persona a la que respeto o cuando me ocupo de otras cosas. Lo que sucede, más bien, es que cada vez que me encuentro con la persona respetada es el mismo respeto el que se actualiza. A este segundo tipo de vivencias o de respuestas al valor las denomina nuestro autor «sobreactuales». Con ello se alude a su, por así decir, «ir más allá del momento actual». A esta clase de respuestas al valor pertenece, por ejemplo, el amor. Es evidente que el amor a otra persona no deja de existir cuando nos ocupamos de otros objetos. El amor a otra persona sigue existiendo aun cuando no esté actualizado. A diferencia de lo que sucede con el aburrimiento, “el amor que se actualiza en muchos momentos diferentes es una y la misma entidad individual”<sup>18</sup> que permanece a lo largo del tiempo y que «colorea» todas las situaciones de mi vida.

Pues bien, a este tipo de vivencias sobreactuales pertenece la actitud que está en la base de la ceguera moral de subsunción. Se trata de una actitud, por tanto, que puede seguir operando sin llegar a la plena actualidad de la conciencia. Pensemos en una persona dominada por una actitud sobreactual de orgullo capaz quizá de comprender teóricamente el valor de la dignidad que toda persona tiene. Sin embargo, no «siente» ese valor y, precisamente, por ello no se da cuenta que el no atender a la persona que en un momento determinado le pide ayuda constituye un atentado contra un valor del cual puede quizá tener un saber teórico.

#### *b) La ceguera moral por embotamiento*

Hildebrand distingue un segundo tipo de ceguera al valor fruto de cometer frecuentemente un pecado o, si se prefiere, una acción moralmente mala. Debido a ello, la conciencia de la persona en cuestión se «embota» u obnubila en un determinado punto.

Podría parecer que aquí nos hallamos ante una variedad de ceguera moral de subsunción. Sin embargo, éste no es el caso. Nuestro filósofo piensa que existen sobre todo dos diferencias entre ambos tipos de ceguera<sup>19</sup>. En primer lugar, lo característico de la ceguera moral por embotamiento es que, debido al cometimiento frecuente del pecado o de la acción moralmente mala desaparece la lucidez moral de la persona. A pesar de que cuando cometió por primera vez la acción mala o el pecado, ésta fue consciente del disvalor moral de la misma, la realización frecuente de dicha acción conduce a un paulatino obnubilamiento de su conciencia. En segundo lugar, el embotamiento u obnubilación «ataca» primariamente al *Wertfühlen*.

<sup>18</sup> VON HILDEBRAND, D., *Ética*, 237-239.

<sup>19</sup> Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 64 ss.

La actitud fundamental que aquí domina es una actitud débil, laxa, que renuncia a tomarse el esfuerzo de luchar contra la acción moralmente mala y que tiende inconscientemente a ampliar el campo de lo permitido. Dicha actitud fundamental se opone a la de aquel que una vez llevada a cabo dicha acción se arrepiente sinceramente de ella y se propone no volver a realizarla<sup>20</sup>.

*c) La ceguera moral parcial*

Este tercer tipo de ceguera moral es más profundo que los anteriormente descritos. De lo que aquí se trata es de la falta de comprensión de un determinado tipo de virtud. Se trata pues de una ceguera a ciertos tipos de valores y no tanto a los portadores de determinados valores.

También aquí Hildebrand descubre una «ley esencial», a saber, que cuanto más extensa es la ceguera a tipos concretos de valor, más primitiva es la comprensión del valor fundamental.

La actitud fundamental que está en la base de esta ceguera se caracteriza por ser, por un lado, una entrega relativa, sin haber adoptado la resolución de seguir la llamada de lo moral a todo precio y, por otro, por ser una actitud cualitativamente primitiva, no pura del todo.

Dentro de esta ceguera moral parcial nuestro autor distingue entre la ceguera moral parcial constitutiva y la ceguera por oscurecimiento. La primera de ellas se da cuando alguien percibe los valores más bajos (por ejemplo, la veracidad), pero no los más altos (por ejemplo, la humildad). En la ceguera por oscurecimiento falta la comprensión de un tipo de valor que está a la misma altura que otro que sí se comprende. Los ejemplos de Hildebrand se refieren a aquel que comprende el disvalor de la injusticia pero es ciego al de la avaricia, o comprende el valor de la solidaridad pero no el de la veracidad.

De nuevo se pregunta nuestro filósofo aquí por la actitud fundamental que está en la raíz de una ceguera como la que aquí acabamos de describir. En este caso se trata de una actitud fundamental relativa que se entrega a lo moral sólo con reservas.

*d) La ceguera total constitutiva a los valores morales*

En el caso de la ceguera total a los valores morales no se trata de una ceguera ante un determinado tipo de valor o ante los portadores de éstos, sino de la

---

<sup>20</sup> Sobre la esencia del arrepentimiento cfr. el magistral artículo de Max Scheler, “Reue und Wiedergeburt”, *Vom Ewigen in Menschen*, Bd. I: Religiöse Erneuerung, Verlag der Neue Geist/Dr. Peter Reinhold, Leipzig, 1919.

falta de comprensión de los valores morales fundamentales como «bueno» y «malo». Salvando las distancias, se trata de una ceguera similar a la incapacidad del ciego de nacimiento de distinguir entre el color rojo y el verde. Las actitudes que suelen estar vinculadas con una ceguera semejante son o bien de indiferencia o de odio con respecto a los valores.

#### 4. Los diversos centros morales

Las consideraciones de Hildebrand acerca de la ceguera al valor moral han puesto de manifiesto la importancia de la actitud fundamental que en ella subyace. Es, pues, una determinada actitud o toma de postura sobreactual –la mayor parte de las veces, según nuestro autor, de orgullo o concupiscencia– la que hace que ciertas personas sean culpablemente ciegas ante determinados valores morales. Por el contrario, existen personas moralmente conscientes, como por ejemplo los santos, que han adoptado una toma de postura positiva con respecto al mundo de los valores morales y cuyas acciones no son sino afirmaciones de éstos. Una persona que, por ejemplo, ama sinceramente a otra percibe el valor de ésta y al amarla da la respuesta debida al valor de la persona amada.

Una mirada detenida al mundo de las tomas de postura nos muestra que en éste existe un cierto orden. Así, por ejemplo, puedo querer a una persona y momentáneamente enfadarme con ella a raíz de un determinado comportamiento suyo. Es más, es una experiencia común que los disgustos causados por las personas a las que queremos nos duelen más que los ocasionados por los que nos son indiferentes. La clave de la compatibilidad de estas vivencias reside en que el amor que siento por la persona en cuestión está en un nivel más profundo que el disgusto que una determinada acción suya me causa. Existen pues determinadas tomas de postura que, a pesar de su diversidad, cohabitan sin «molestarse» las unas a las otras.

Por el contrario, determinadas tomas de postura se excluyen claramente. Hildebrand distingue tres tipos de exclusión. En primer lugar, parecen existir determinadas actitudes o tomas de postura que se excluyen en un sentido profundo. Así el estar enamorados de una persona excluye que amemos a otra del mismo modo<sup>21</sup>. En segundo lugar, existe una incompatibilidad fundada en el carácter de respuesta de toda toma de postura o, formulado en otros términos, en su relación al objeto. Así no es posible estar indignado y entusiasmado ante un mismo suceso ni amar y odiar al mismo tiempo a una persona. Se trata de actos contrarios que se excluyen a sí mismos<sup>22</sup>. Es importante, señala con razón Hil-

---

<sup>21</sup> VON HILDEBRAND, D., *Ética*, 397.

<sup>22</sup> Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Sittlichkeit*, 147.

debrand, no pasar por alto que esta exclusión que se da entre determinadas tomas de postura lo es con respecto a actos en el mismo nivel, por así decir, y con respecto al mismo objeto. Puedo sentir entusiasmo por una persona e indignación por otra. Un tercer tipo de incompatibilidad entre tomas de postura no radica en la relación con el objeto, sino en la «cualidad» misma de ellas. Hildebrand la denomina «incompatibilidad puramente cualitativa». Su descubrimiento y análisis constituye, a mi juicio, uno de los resultados «antropológicos» más relevantes de las consideraciones de Hildebrand acerca de la ceguera al valor moral. Permítaseme referirme a ella a través de un ejemplo.

Cuando una persona perdona sinceramente a otra, la primera de ellas adopta una actitud benevolente con respecto a la segunda que se traduce en el «regalo» de perdón. Esta nueva actitud permite a la víctima ver a su ofensor desde una nueva perspectiva, en el caso de que reacciones afectivas como odio y desprecio preparen el campo a la formación de un resentimiento. Esta «conversión del corazón» que tiene lugar en el perdón es algo que normalmente dura y que también tiene una «prehistoria». Esta nueva toma de postura sólo puede suceder cuando ciertas reacciones negativas como odio, desprecio o incluso resentimiento son rechazadas interiormente como falsas y, en esa medida, superadas<sup>23</sup>.

Es obvio que la toma de postura con respecto al ofensor que está en la base del perdón es incompatible con una toma de postura contraria, como, por ejemplo, el odio a éste. En este caso nos encontraríamos con una incompatibilidad como la que hemos descrito más arriba. Hildebrand conduce nuestra mirada a otro tipo de incompatibilidad. Siguiendo nuestro ejemplo podemos decir que alguien que perdona sinceramente a aquel que le ha infligido un mal objetivo no parece que puede albergar sentimientos de venganza no ya con respecto a su ofensor, sino con respecto a una tercera persona. La actitud general que subyace en el perdón es cualitativamente incompatible con la actitud general que está en la raíz del odio, la envidia y el resentimiento. Esta incompatibilidad es independientemente del hecho de si la toma de postura se dirige a la misma persona o no.

Esta incompatibilidad cualitativa pone de manifiesto la existencia de distintos centros morales que no pueden actualizarse al mismo tiempo. Visto desde otra perspectiva, la afinidad entre distintas actitudes o tomas de postura muestra la existencia de estos centros morales que, de acuerdo con nuestro filósofo, son tres.

---

<sup>23</sup> Cfr. CRESPO, M., *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 2002 (*El perdón. Una investigación filosófica*. Ediciones Encuentro, Madrid, en prensa).

El primero de ellos es el orgullo, y agrupa actitudes como la venganza, la envidia, la dureza de corazón, etc. Actitudes como la codicia, la impureza y la pereza tienen su raíz en un centro moral diferente, a saber, la concupiscencia. Por últimos, actitudes como el amor, el agradecimiento, el respeto, el perdón, etc., proceden de lo que nuestro autor denomina el «yo que busca el valor» o el «centro amoroso y reverente de respuesta al valor»<sup>24</sup>. Todas estas actitudes moralmente positivas así como las virtudes proceden de este centro.

Pues bien, la persona que tiene esta actitud moral fundamental o en la que el «centro amoroso y reverente de respuesta al valor» (o el «yo que busca del valor», como se denomina en *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*) domina plenamente, percibe la unidad de todos los valores y de todas las virtudes, su «congenialidad» y afinidad intrínsecas. De modo que este centro moral no es simplemente el punto de partida de todas las actitudes o tomas de postura moralmente buenas, sino también de la captación del valor. Es pues la misma actitud fundamental de la que proceden el amor, el agradecimiento, el respeto, el perdón, la humildad, etc., y la que está en condiciones de «sentir» los valores morales. Dicho de otro modo, la persona «buena» es, al mismo tiempo, la que más y mejor «siente» los valores.

##### **5. La relación de la «estatura moral» y la captación de los valores morales.**

Pero volvamos a nuestro tema central. ¿En qué sentido puede afirmarse que existe una relación de fundamentación entre la «estatura moral» de una persona y su capacidad de captación de los valores morales y viceversa? o, formulado de otra forma, ¿qué de virtuoso ha de ser alguien para poder captar las virtudes y sus valores?

Un primer resultado de la investigación de Hildebrand al respecto acaba de ser aludido por nosotros. El presupuesto para la más general forma de lucidez moral, a saber, la capacidad de distinguir entre «bueno» y «malo» es la actitud fundamental que nuestro autor denomina «buscadora de valor» o «centro amoroso y reverente de respuesta al valor». En la medida en que –en detrimento del orgullo y de la concupiscencia– esta actitud fundamental o centro moral va dominando en la persona, en esa misma medida tiene lugar un aumento de la lucidez moral o capacidad de captación de los valores morales. Ese mismo «afinamiento» de la lucidez moral se ve favorecido por el despertar de la connivencia inconsciente con la actitud en la que vivimos a través de la formación de una intención moral consciente que se convierte en el eje de nuestra vida moral.

---

<sup>24</sup> Cfr. VON HILDEBRAND, D., *Ética*, 400-402 y *Sittlichkeit*, 150 ss.

Si volvemos la dirección de nuestra mirada al otro sentido de la relación, a saber, el del modo en el que la «estatura moral» supone una cierta captación de los valores morales, Hildebrand muestra que la acción moral positiva presupone una captación actual de los valores puesto que la voluntad misma es una respuesta al valor. Por su parte esta captación actual de los valores presupone el dominio del «centro amoroso y reverente de respuesta al valor» pero no la acción moralmente buena de hecho. Ello pone de relieve, según nuestro autor, que la captación de los valores es independiente del comportamiento moral correspondiente, pero aquel constituye el fundamento necesario de éste<sup>25</sup>. El «sentir el valor», por el contrario, presupone una actitud moral.

La conclusión fundamental de Hildebrand es que, con excepción de la esfera de la acción, la «estatura moral» es la parte fundante. Sin embargo, sería un error interpretar esta afirmación como si la propia «estatura moral» pudiera formarse sin captación alguna del valor moral. También constituiría un error pensar que este primado de la «estatura moral» disolviera el carácter receptivo de la captación de los valores morales o la objetividad de éstos como si, en última instancia, se tratara de proyecciones del sujeto. Precisamente aquel que goza de una determinada «estatura moral» está en condiciones de comprender mejor el mundo de los valores objetivos.

En este trabajo nos hemos ocupado de la exposición de los resultados más importantes del detallado análisis del fenómeno de la ceguera al valor llevado a cabo por Dietrich von Hildebrand. El marco general en el que dicho fenómeno aparece no es sino el viejo problema filosófico de las relaciones entre moralidad –lo que aquí hemos venido denominando «estatura moral»– y la capacidad de captación o aprehensión de los valores morales. Las consideraciones de Hildebrand al respecto constituyen, a nuestro juicio, indicaciones de un pensamiento que tiene en cuenta a la persona en su totalidad. Al mismo tiempo éstas nos remiten al dato antropológico innegable de la especial lucidez moral de las personas que viven lo que ven.

Mariano Crespo  
Internationale Akademie für Philosophie  
–Bendern– (Liechtenstein)  
mcrespo@iap.li

---

<sup>25</sup> *Sittlichkeit*, 165.