

EL SURGIR DE LA ÉTICA

THE ROOTS OF ETHICS

Antonio González
Fundación Xavier Zubiri

glez.fdez.antonio@gmail.com

Resumen: El presente trabajo investiga las raíces de la ética en un ámbito que es anterior al de los fines, bienes, deberes o valores, en el sentido habitual de tales expresiones. Se trata del ámbito de los actos, entendidos como un surgir de las cosas. Con esta remisión al surgir, que no es sino una remisión a la «praxis viva», se pretende esbozar el principio de una fundamentación «socrática» y «fenomenológica» de la ética.

Palabras clave: Ética, fenomenología, valor, praxis, surgir, Husserl, Heidegger, Zubiri, Henry.

Abstract: This paper investigates the roots of ethics in a level that is more original than those of «values», «ends» or «duties». This is the level of the acts, here understood as the «emergence of things». In this sense, it can be said that moral philosophy has its main reference in the «living praxis», and this reference enables both a «Socratic» and «phenomenological» foundation of ethics.

Keywords: Ethics, phenomenology, values, praxis, emergence, Husserl, Heidegger, Zubiri, Henry.

La filosofía periódicamente hace de su necesidad virtud, y proclama la inutilidad de cualquier intento de «fundamentación» de la ética. Desde cierto punto de vista, a la filosofía no le quedaría otra tarea que la de utilizar la moral vigente en cada momento contra los defensores de tal vigencia, o realizar comentarios de texto sobre las diversas tradiciones morales, o dedicarse a analizar el uso de las expresiones morales en alguna lengua, normalmente la inglesa. Cualquier intento de búsqueda filosófica de los principios, se nos dice en un ejercicio ingenuo de demagogia, sería mero «fundamentalismo». De este modo, se equipara el legado racional y humanista de la historia de la filosofía occidental con el fanatismo o con la ignorancia. Algo que posiblemente se terminará pagando (como en toda demagogia) cuando la negativa a argumentar racionalmente sobre los fundamentos de la moral abra la puerta, en las sociedades demográficamente menguantes de Occidente, a la irrupción completa del verdadero fundamentalismo: el de los nacionalismos enconados o el del integrista religioso que se avecina.

En este contexto, la pretensión de argumentar racionalmente sobre los principios mismos de la ética es un ejercicio de defensa de la esencia misma del filosofar. La constatación de las dificultades históricas para fundamentar criterios morales en ninguna manera demuestra la imposibilidad de tal tarea. La presencia de todo tipo de condicionantes en nuestro lenguaje o en nuestras tradiciones tampoco muestra que en filosofía sea imposible la argumentación o incluso la demostración concluyente, como muestra la simple

existencia de demostraciones concluyentes en diversos campos del saber, ineludiblemente lingüísticos¹. Se trata de defender la esencia misma del filosofar, apelando al diálogo en el que solamente es válida la fuerza del mejor argumento, y no cualquier otra fuerza, por muy tradicional o performativa que sea. Y, en ese sentido, nos encontramos en una situación socrática, con la diferencia de que el foro de Atenas alcanza hoy no solo a la humanidad europea, como diría Husserl, sino a la humanidad en su conjunto, necesitada más que nunca de la posibilidad de reflexionar y argumentar colectivamente sobre su propio destino.

I. El problema del principio

Una fundamentación «socrática» de la ética no apela a la subjetividad moderna, pero sí a aquello que los griegos llamaban «las cosas humanas» (τὰνθρώπινα) o, si se quiere, «la condición humana» (τὰνθρώπεια)². Ciertamente, ante el desafío de los sofistas, para quienes lo justo equivale simplemente a lo que decide el más fuerte, cabía apelar a instancias eternas, que posibilitaran fundamentar la moral en la idea de todas las ideas, la idea de Bien. Sin embargo, en cierta medida, esta huida hacia las ideas podía interpretarse como una traición a la pretensión socrática de centrar la reflexión en la vida humana. Por eso se pudo intentar, con Aristóteles, una vuelta a la acción humana, para encontrar en ella misma, y no fuera de ella, lo que sea el verdadero bien, que no sería otra cosa que aquel fin que todos los seres humanos persiguen. Ese fin no puede ser algo que se persigue para, por medio de él, conseguir otra cosa, sino algo que se persigue por sí mismo. Y no puede ser algo ajeno a la acción humana. De aquí la distinción entre aquellas acciones que tienen su fin fuera de sí mismas (ποίησις), y aquellas actividades perfectas en las que tiene lugar su propio fin (πρᾶξις τελεία)³. Entre las actividades que contienen su propio fin destacaría la que caracteriza específicamente al ser humano, y lo acerca más a los dioses: la teoría. En la praxis teórica tendríamos el criterio definitivo de lo que ha de ser una vida buena, merecedora de ser vivida.

En este planteamiento fue difícil evitar una referencia a aquello que se considera la verdadera «naturaleza» del ser humano, pues esta naturaleza sería precisamente la que determinaría cuáles son las acciones que no se han de realizar en virtud de otras acciones, sino que tendrían que considerarse como los fines más elevados a los que puede aspirar una vida humana. Incluso puede llegarse a pensar, como los medievales, que solo una actividad es auténticamente fin en sí misma, porque únicamente ella representaría el verdadero bien de la vida humana, que sería la contemplación beatífica de la divinidad. Todas las demás acciones no serían más que medios en función de este elevado fin. Sin embargo, aquí se puede objetar que cualquier consideración sobre la naturaleza humana, o incluso cualquier consideración sobre su realidad como criatura, no puede fundamentar conclusiones sobre lo que debemos hacer. La crítica de Hume a la «falacia naturalista» prohíbe el paso de las premisas en las que se determina lo que *somos* a conclusiones sobre lo que *debemos hacer*. El deber pertenecería a un ámbito radicalmente distinto que el de los puros hechos. Ante este abismo, cabría convertir la moral en una cuestión no solo subjetiva, sino dependiente de los cambiantes sentimientos del individuo.

Hay por supuesto otra vía, la vía kantiana, que después de encontrarse con el círculo vicioso de haber tratado de fundamentar la moral en la libertad, y la libertad en la moral, se queda sin más alternativa que recurrir a un extraño hecho, distinto de todos los demás. Sería el deber puro, como «hecho de la razón» (*Faktum der Vernunft*). Sin duda, esta concepción tiene el mérito de haber mantenido la diferencia entre el ámbito de la moral y el de las meras cosas, al tiempo que sostiene sin embargo que también en la moralidad hay hechos, susceptibles de un análisis detallado. No obstante, la afirmación del puro deber como hecho de la razón, al margen de nuestra naturaleza, no deja de producir la impresión de un cierto dogmatismo que, para evitar el permanente regreso al infinito que caracterizaría a los intentos usuales de fundamentación, pondría arbitrariamente un punto de partida incuestionable, a partir del cual cabría desarrollar todos los criterios morales que la ética necesita⁴. Los intentos de prescindir de este evanescente «hecho de la razón», para recurrir a

¹ Es el valor permanente de la propuesta de Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Fráncfort del Meno, 1965.

² Cf. Jenofonte, *Memorabilia* I, I, 12; I, I, 15.

³ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048 b 18-36; *Ética a Nicómaco* 1140 a 1-10; 1139 b 2-4.

⁴ Cf. la crítica de H. Albert al famoso «trilema de Münchhausen» en su *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga, ⁵1991, p. 15.

las estructuras transcendentales del lenguaje, presuntamente cargadas de implicaciones morales, no dejan de levantar la sospecha de un regreso a los problemas planteados por el naturalismo. Porque, en definitiva, ¿qué diferencia habría entre la idea de un ser humano buscando por naturaleza la felicidad propia de la vida teórica y un lenguaje humano caracterizado por la tendencia «natural» a la sinceridad, a la equidad y al respeto?

En este punto, la filosofía de inspiración fenomenológica tiene una tarea esencial que realizar. Esa tarea consiste precisamente en volverse una vez más, de forma socrática, a la vida humana, para averiguar si en esa vida aparece algo semejante a lo que Kant trató de establecer como fundamento de toda argumentación moral. En este punto, la respuesta usual consistiría en decirnos que, desde luego, la fenomenología encuentra un verdadero fundamento para la ética, con la ventaja añadida de no ser meramente formal, sino material: los valores. La axiología o teoría de los valores sería el punto de partida para toda ética de raigambre fenomenológica, pues la estimación de los valores sería el requisito para todo querer práctico que pueda llamarse «bueno», en cuanto realizador de esos valores⁵. No solo eso. La fenomenología se encontraría en la condición de llevar a cabo, en el ámbito de la ética, la misma crítica al psicologismo que Husserl llevó a cabo en el ámbito de la lógica. Los valores, lejos de depender de la variabilidad empírica de los sentimientos individuales, serían cualidades objetivas. De este modo, así como en el ámbito de la lógica hay leyes objetivas, independientes de las inclinaciones empíricas de cada individuo, del mismo modo, en la axiología y en la ética fenomenológica sería posible mostrar la existencia de leyes objetivas, capaces de servir como normas para todo estimar y para todo querer humano⁶.

Para algunos, este planteamiento fenomenológico no sería otra cosa que una vuelta al platonismo y, con ello, un nuevo abandono de la facticidad de la vida humana. Los valores objetivos no serían otra cosa que verdades eternas y absolutas, más propias de la teología neoplatónica que de una filosofía que quiera ser pura filosofía. En realidad, la crítica de Heidegger a Husserl habría puesto fin a toda concepción de los valores como entidades separadas de la existencia humana, y dotadas de la estabilidad propia de las verdades eternas. Cualquier consideración contemporánea de los valores tendría que prescindir de toda pretensión de alcanzar valores «absolutos». De este modo, la alternativa a la filosofía de los valores de Husserl, Scheler o Hartmann sería una concepción «constructivista» de los valores, semejante en algún modo a la esbozada por Nietzsche. Desde ese punto de vista, los valores, incluso los valores intrínsecos, serían el resultado de una «construcción»⁷. Así, por ejemplo, el artista, al pintar un cuadro, contribuye a crear belleza, por más que esta belleza sea un valor intrínseco, en el sentido de que esa belleza creada por el artista que no puede ser intercambiada sin más por la belleza de otra cosa, ni tampoco puede ser medida en unidades monetarias.

Desde luego, es posible matizar las críticas al idealismo fenomenológico al menos en dos sentidos. Por una parte, la «reducción eidética» no implica necesariamente una comprensión de los εἶδη como entidades eternas e inmutables. El pintor, por ejemplo, puede crear un color con su paleta, y puede crear un nuevo nombre para ese color. Eso no obsta para que se puedan determinar, mediante libre variación, cuáles son las características esenciales de ese nuevo color. En muchos casos, la libre variación no tiene que ser algo muy distinto que el análisis lingüístico sobre el modo en que se usa una determinada expresión. Ello no obsta, sin embargo, para que ciertas características del color, como su vinculación a una superficie, no sean necesariamente dependientes del lenguaje utilizado. Por otra parte, la «reducción transcendental» puede interpretarse no como un abandono idealista del mundo, sino simplemente como un intento de atender a la experiencia en cuanto tal, prescindiendo de cualquier suposición o construcción teórica sobre lo que sea la realidad con independencia de la experiencia⁸.

⁵ Cf. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle, 1916, pp. 19-25.

⁶ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, Husserliana XXVIII, Dordrecht – Boston, Londres, 1988, pp. 33-50.

⁷ Cf. D. Gracia, *Valor y precio*, Madrid, 2013. La obra de mi maestro Diego Gracia es una referencia insustituible para toda reflexión contemporánea en el campo de la ética.

⁸ Cf. M. García-Baró, *Husserl (1859-1938)*, Madrid, 1997, pp. 33-37. Por supuesto, si la realidad fáctica se descubriera como un carácter propio de las cosas, y no como una «posición» dóxica del sujeto, la misma realidad entraría en la descripción de la experiencia, sin que ello significara un abandono de la reducción fenomenológica: más bien estaríamos ante su más completa radicalización. Pues, ¿qué mayor radicalidad fenomenológica que la comprensión de la realidad como formalidad?

Ahora bien, la crítica de Heidegger a la filosofía de los valores va más allá de un rechazo al presunto idealismo fenomenológico. Para Heidegger, la filosofía de los valores de Nietzsche no hace otra cosa que culminar la historia de la metafísica occidental. Sería una culminación porque, para llegar a la «transvaloración de todos los valores», fue necesario, en primer lugar, que el ser fuera comprendido como presencia actual de los entes. Se trataría, para Heidegger, de un proceso ya iniciado con Platón y Aristóteles, y continuado por la metafísica medieval, que interpretó la ἐνέργεια aristotélica como la actualidad de un *actus*: el acto de ser. En segundo lugar, fue menester que esta actualidad se entendiera desde el punto de vista del representar (*Vorstellen*) de un sujeto, tal como sucede a partir de la modernidad. Y, en tercer lugar, se necesitaba que este representar fuera pensado como un acto subjetivo que por sí mismo y desde sí mismo pudiera poner todas las condiciones de posibilidad del ser. Cuando se llega a este punto, se entiende entonces que una característica esencial del ser de los entes sea precisamente el calcular y el valorar. Y esto sería precisamente lo que se expresaría en la «voluntad de poder» de Nietzsche. Justamente por ello, la filosofía nietzscheana de los valores no sería para Heidegger una mera expresión de idealismo, sino la culminación de la historia entera de la metafísica occidental⁹.

2. La estimación como acto

Cabe por supuesto preguntarse si esto es verdaderamente así. ¿Son los valores mera expresión de la metafísica occidental de la presencia? Para ello se necesita, desde un punto de vista fenomenológico, atender al aparecer mismo de los valores. Los valores aparecen en actos que usualmente se llaman actos de estimación. Para aclarar cómo aparecen los valores es menester, por tanto, aclarar qué es lo que llamamos «acto». En la fenomenología de Husserl, se entiende que las vivencias que pueden considerarse como verdaderos actos han de tener, al menos, dos momentos esenciales: la cualidad y la materia intencional. La materia intencional me proporciona un objeto, como puede ser un cuadro que cuelga en la pared. La cualidad del acto es el hecho de que ese objeto es puesto como existente, o como probable, o como dudoso, etc. En una percepción, por ejemplo, el objeto percibido es puesto como algo que existe. No solo eso. En la percepción, que es un acto simple, sobre el que se fundan muchos otros tipos de actos, puedo distinguir entre las puras «materias» (o «datos hyléticos») y el momento propiamente intencional. Las materias serían las meras impresiones, y el momento intencional sería la captación del sentido de esas impresiones como pertenecientes a un objeto distinto de mí¹⁰. Así, por ejemplo, los muchos matices de color que encuentro en mis sensaciones de una bola de billar quedan efectivamente percibidos porque el acto perceptivo, lejos de ser una mera agregación de impresiones, es la captación de un objeto intencional, distinto de mí, como una bola de billar uniformemente roja.

Este momento intencional sería entonces el decisivo para que pueda haber una alteridad que consiste precisamente en objetividad. El objeto es otro para mí precisamente porque tiene un sentido determinado, y distinto de mí: es una bola de billar. Husserl no se opuso a la posibilidad de que hubiera vivencias puramente sensibles, carentes de intencionalidad¹¹, pero no las consideró propiamente como actos. Sería la intencionalidad la que caracterizaría a los actos como verdaderos actos. Y el término «acto» se justificaría, no en términos psicologistas, como una activación de la conciencia empírica, sino en virtud del carácter dinámico que tiene la intencionalidad¹². No obstante, en *Ideas*, Husserl añadió una característica más para que los actos pudieran ser considerados como tales. Además de la cualidad, de los datos hyléticos y del momento intencional, un acto sería tal cuando tuviera «actualidad». La actualidad sería la dirección explícita y atenta de la conciencia a un objeto, que permitiría destacar a ese objeto de un halo de objetos de fondo que, siendo sin duda captados con un sentido intencional, no son sin embargo el término directo de la atención del sujeto¹³.

⁹ Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen, 1961, pp. 232-235.

¹⁰ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, vol. I, Husserliana III/1, La Haya, 1950, pp. 75-80, 192-197, 206-215.

¹¹ Cf. E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., p. 192.

¹² Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. I, Husserliana XIX/1, La Haya, 1984, p. 393 n.

¹³ Cf. E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., pp. 211-214.

En el ámbito de los sentimientos nos encontramos con un tipo especial de actos. Ante todo, habría que decir que los actos emotivos no son actos «objetivantes» como las percepciones o los juicios. Para Husserl, la emoción presupone un objeto. Para tener objeto, las emociones tienen que estar fundadas en actos objetivantes, que les sirven de base, y en los cuales nos representamos un objeto. En cuanto actos fundados, los actos emotivos reciben su «cualidad» propia de los actos subyacentes. No es el acto emotivo como tal el que pone la creencia dóxica en su objeto como existente, o como dudoso o como probable, etc. Tampoco es el acto emotivo el que, en otros casos, es neutral en términos de posición, como cuando imaginamos algo, prescindiendo de su existencia. Según Husserl, estas cualidades las hereda el acto emotivo de los actos subyacentes¹⁴. Así, por ejemplo, en la alegría nos basamos en la percepción de algo como existente, mientras que en el puro goce estético nos basta con imaginarnos un objeto, prescindiendo de su existencia. Tanto la cualidad de la posición dóxica de la existencia del objeto, como la neutralidad respecto al mismo, son momentos heredados de los actos de representación previos, tales como la percepción o la imaginación.

En el caso concreto de la valoración o estimación de valores, Husserl estaba especialmente interesado en subrayar la objetividad de los valores, diferenciándose así de Brentano y de cualquier sospecha de psicologismo¹⁵. Los valores serían cualidades independientes de que alguien lleve a cabo empíricamente una valoración. Así, por ejemplo, las cosas bellas serían bellas en sí mismas, y no porque alguien las considere así. Ahora bien, este momento de objetividad requiere, como hemos visto, que los actos de valoración estén fundados en actos representativos, que les sirven de base. Las objetividades axiológicas estarían fundadas en las objetividades no-axiológicas, hasta el punto de que, si se prescinde de la estimación, los objetos seguirían manteniendo su objetividad. Desde este punto de vista, no habría una objetividad puesta por la estimación misma, como en Scheler, sino que toda objetividad procedería de los actos intelectivos, objetivantes, en los que se fundan los actos valorativos¹⁶. De ahí que la axiología de Husserl destaque mucho más que la de Scheler el hecho de que los valores se encuentran siempre fundados en las cualidades de los objetos valiosos, usualmente llamados «bienes». Los objetos de la estimación no serían propiamente los valores, sino los objetos valiosos.

Cabe entonces preguntarse qué es lo que aporta el acto valorativo a los actos subyacentes. Aquí parece haber alguna oscilación en el planteamiento de Husserl. Una posibilidad sería entender que el acto valorativo contaría con la apercepción de ciertos datos hyléticos, no intencionales. No obstante, parece que la concepción definitiva en Husserl es más bien la que aparece en *Ideas*¹⁷. Según este punto de vista, lo que el acto valorativo añadiría sería una cualidad, análoga a la que tiene lugar en las posiciones dóxicas. Si en las posiciones dóxicas se pone el objeto como existente, en los actos de valoración se pone el objeto no como existente o inexistente, sino como *valioso*. Esta nueva cualidad de valor no es objetivante, dado que la objetividad proviene de los actos subyacentes al acto valorativo. Lo que aporta la valoración es un nuevo sentido, fundado en el acto subyacente. En lugar de meros objetos, lo que tenemos ahora son objetos valiosos. El núcleo de sentido originario queda ahora rodeado de nuevos valores de posición. Así como la posición dóxica hacía a un objeto «existente», o «posible», etc., la posición de valor hace del objeto algo valioso, grato, ameno, etc.¹⁸ Sin embargo, se necesitaría siempre del entendimiento para captar la objetividad de estos valores, y para darles expresión¹⁹.

Estas descripciones de Husserl no dejan de plantear algunas preguntas. En primer lugar, cabe cuestionarse hasta qué punto Husserl logra justificar el carácter objetivo de los valores, superando una concepción de los mismos que los reduciría solamente a su momento subjetivo. Si las propiedades de valor se constituyen solamente en los actos de la conciencia que ponen su validez, para algunos no quedaría claro si Husserl habría logrado ir más allá del psicologismo que se podía reprochar todavía a Brentano. En segundo lugar, la

¹⁴ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, op. cit., p. 72.

¹⁵ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, op. cit., pp. 249-250, 392. También J. M. Palacios, *Bondad moral e inteligencia ética*, Madrid, 2008, pp. 46-67.

¹⁶ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, op. cit., pp. 261-262.

¹⁷ Cf. U. Ferrer y S. Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl*, Sevilla, 2011, pp. 88-89.

¹⁸ Cf. E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., p. 267.

¹⁹ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, op. cit., p. 253.

resolución de esta dificultad supone una aclaración de lo que se entienda por objetividad²⁰. ¿Pende la objetividad solamente de la mirada intencional, o hay otras fuentes más radicales de la alteridad a las que Husserl no ha prestado suficiente atención? En tercer lugar, la concepción presentada parece ser fácilmente susceptible de la sospecha de Heidegger, según la cual toda la filosofía de los valores sería en el fondo un resultado de la perspectiva subjetivista propia de la modernidad, para la cual tanto el ser como el valor terminan siendo meras posiciones de una subjetividad.

3. Sentimientos y realidad

En este punto, pueden venir en nuestro auxilio algunos de los análisis de las que podríamos llamar, en algún sentido, «fenomenologías materiales» de Michel Henry y de Xavier Zubiri²¹. Por una parte, cabría señalar que los «datos hyléticos», «materias» o «impresiones» merecen un análisis más detallado que el que les dio la primera fenomenología. Si tomo la bola de billar roja ante mí, y prescindo analíticamente del momento intencional, no me quedo sin nada. Me quedo con una multiplicidad de impresiones, las cuales ya no pertenecen a la bola de billar, sino que simplemente son parte de mi vida. Como tales, no están en el mundo, porque en el mundo solamente pueden estar cuando allí las proyecta la intencionalidad objetivamente. En esto consiste la crítica de Michel Henry a Husserl. El maestro moravo, al atender a la intencionalidad, habría prestado una atención preferente a los objetos que aparecen, pero no al puro aparecer. Y es que el aparecer, precisamente porque es un aparecer, no es un objeto que aparece. La vida misma de la conciencia no es un objeto de mundo, sino algo radicalmente extraño al mundo, porque está situada antes de la intencionalidad. La vida sería lo invisible, que solamente puede ser captado en una especie de auto-afección anterior a toda objetividad²².

Ahora bien, en este planteamiento, al prescindir de la intencionalidad, se prescinde de toda alteridad. Cabe sin embargo señalar algo interesante. Pudiera ser que en el ámbito de las impresiones, incluso cuando prescindimos de la intencionalidad, siguiera habiendo una alteridad más básica y radical. Si de las múltiples impresiones de la bola de billar tomáramos una sola, y la analizáramos aisladamente, podríamos comprobar que esa impresión (por ejemplo, un tono del color rojo) tiene una alteridad que Zubiri llama «realidad». La realidad no designa aquí una zona de cosas, situada «fuera» del sujeto. Tal idea de la *realitas* como lo que está *extra animam*, es un prejuicio escolástico heredado por la filosofía moderna²³. El análisis de lo dado indica otra cosa. Un tono de color, en una modesta impresión, analizado con independencia de la intencionalidad, sería «otro» respecto a nuestros actos, no por ser captado con el sentido de «rojo», ni por ser captado como parte de la unidad de sentido llamada «bola de billar», sino por un carácter de cualquier contenido impresivamente sentido, al que Zubiri llama «realidad». Ese carácter de realidad sería el que determina que cualquier cosa sentida, o pensada, o imaginada, o querida, se presente siempre como algo distinto de su acto de sentir, pensar o imaginar, querer, etc. La «realidad», desde este punto de vista, no sería una cualidad o posición del sujeto, sino un momento constitutivo de las cosas sentidas, con independencia de la intencionalidad. Es la realidad, no como zona de cosas, sino como «formalidad»²⁴. Por eso, desde esta perspectiva, ni la más radical de las reducciones podría prescindir de la «realidad» sin con ello mutilar la experiencia de lo dado. En toda experiencia humana tendríamos este carácter realidad. De este modo, incluso el sentir más recóndito es siempre el aparecer de algo real. Cuando de pronto me duele un órgano nunca antes conocido, como el bazo, ese dolor acontece, no en la pura oscuridad de una vida sin mundo, sino como el dolor de algo «real».

Desde esta perspectiva se podría abordar la cuestión de la «objetividad» de los valores en una línea que Husserl finalmente no siguió. En el momento hylético, en el nivel del mero sentir, habría ciertas «materias» que serían decisivas para entender los sentimientos en general y las valoraciones en particular. Y es que el

²⁰ Como reconocen U. Ferrer Santos y S. Sánchez-Migallón, en *La ética de Edmund Husserl*, op. cit., p. 91.

²¹ Utilizando este término, procedente de Michel Henry, para referirse precisamente al papel que los «datos hyléticos» (impresiones, materias) tienen en estas filosofías.

²² Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990, pp. 64-65.

²³ Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pp. 392-393.

²⁴ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. I, Madrid, 1980, pp. 58-60.

sentir no consistiría simplemente en impresiones, sino también en modificaciones del tono vital, y en respuestas a lo sentido. Este momento tónico, en el ser humano, estaría constitutivamente afectado por la formalidad de realidad. Las modificaciones tónicas, en la formalidad de realidad, serían precisamente los sentimientos. Y esto significa entonces que los sentimientos no son nunca algo meramente subjetivo. Los sentimientos son siempre sentimientos de la realidad. La realidad no sería solamente la «nuda realidad», como término de actos puramente intelectivos, sino también una realidad a la que estamos «atemperados» sentimentalmente, y que por eso tendría un carácter de «temperie». En los sentimientos, la realidad misma se presentaría entonces como amable, alegre, antipática, odiosa, etc. Obviamente, los sentimientos son muchos. Sin embargo, Zubiri, a partir de la inscripción de los sentimientos en los procesos sentientes, señala la posibilidad de señalar dos sentimientos básicos: el gusto (frucción) y el disgusto²⁵. Desde estas estructuras básicas, se iría constituyendo todo el orbe de los sentimientos. Y, con ello, también el orden de los valores. Ahora bien, esta construcción se movería inexorablemente en el ámbito del sentido. Mientras que la realidad es para Zubiri un absoluto, toda referencia ulterior a contenidos concretos, dotados de sentido, y por tanto toda valoración, sería una tarea abierta para ese modo ulterior de intelección que Zubiri llama «logos»²⁶.

No cabe duda de que esta perspectiva resuelve algunos de los problemas planteados. De alguna manera hemos respondido a la cuestión de la objetividad de los valores, entendiendo se trata propiamente de la «realidad», en el sentido de Zubiri, como una «formalidad» de las cosas en el sentir humano. Así como la realidad, en esta acepción, no es una «doxa», una posición de un sujeto, también se puede decir que los valores no son tampoco una posición subjetiva. Frente a la crítica de Heidegger a la filosofía de los valores de Nietzsche, cabe decir que una filosofía de los valores no tiene que ser necesariamente una expresión del subjetivismo moderno. Los valores pueden entenderse como reales, porque es la realidad misma la que es aprehendida como valiosa. Y esto, sin embargo, no obsta para que sea posible una construcción de los valores. Los valores no serían entidades eternas, como las ideas platónicas, sino algo construido. No obstante, esta construcción siempre tendría como base el hecho de que todo sentimiento, y por tanto toda valoración, se mueve siempre inexorablemente en la formalidad de realidad²⁷.

No obstante, en este planteamiento quedan todavía abiertas algunas preguntas. En primer lugar, cabe cuestionarse más concretamente de dónde procede esta alteridad radical, que hemos llamado «realidad». ¿Por qué parece ser esta alteridad una característica de todo tipo de actos humanos, y no solamente algo propio de las sensaciones o de las percepciones? En segundo lugar, respecto a las críticas de Heidegger, podemos decir que se han superado ciertos restos de subjetivismo, pero no se ha tocado el problema de fondo, que para Heidegger era la comprensión del ser como actualidad. Esta comprensión del ser como algo actual, heredada de la metafísica clásica, era justamente lo que permitía referir esa actualidad a un sujeto que se representa el mundo. Aunque Zubiri no entiende los actos intelectivamente a partir de la subjetividad, sigue pensándolos primeramente en términos de actualidad, es decir, como un «estar presente» la cosa real en la intelección. Para Zubiri, los mismos actos humanos tienen una actualidad común con las cosas reales que se actualizan en ellos²⁸. Ahora bien, ¿consisten los actos en pura actualidad? ¿Son los actos actuales en algún sentido? Finalmente, y en tercer lugar, cabe preguntarse si el carácter construido de los valores no admite alguna referencia a un principio de tal construcción, que posibilite distinguir al menos ciertos grados de corrección entre los valores contruidos. Para Zubiri, al parecer, la única referencia absoluta es la realidad. Si así fuera, la superación del subjetivismo valorativo, ¿sería verdadera una superación del psicologismo axiológico, o tendríamos que conformarnos con una mera «noología» empírica?

²⁵ Cf. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1992, p. 340.

²⁶ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. I, *op. cit.*, pp. 275-285. Y por supuesto, el segundo volumen de su trilogía: *Inteligencia y logos* (Madrid, 1982).

²⁷ Cf. D. Gracia, *Valor y precio*, *op. cit.*, pp. 79-132.

²⁸ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. I, *op. cit.*, pp. 133-169.

4. El surgir de las cosas

La respuesta a estas preguntas solamente puede esbozarse mediante un análisis renovado de los actos. Por supuesto, todo análisis es un ejercicio abierto, que puede siempre ser refinado ulteriormente. No solo porque es posible encontrar nuevos elementos descuidados en análisis anteriores, sino también porque los recursos analíticos, tomados del lenguaje ordinario, del lenguaje científico, de la historia de la filosofía, etc., pueden ser enriquecidos indefinidamente, mejorando los análisis precedentes en un diálogo siempre abierto. Sin embargo, esta apertura no obsta para que el análisis pueda encontrar evidencias, en el sentido de aquellos conceptos que, en el elenco disponible, son requeridos por aquello que analizamos²⁹. Así, por ejemplo, el análisis de varios sonidos empíricos puede descubrir, mediante variaciones, que el sonido parece tener ciertas características esenciales como intensidad, altura³⁰, duración y timbre. El que este análisis del sonido sea mejorable, no obsta para que haya descubierto elementos «esenciales» del sonido, donde la esencia no se refiere a una idea eterna, sino simplemente a una estructura asequible al análisis de lo que «llamamos» sonido.

De lo que se trata, por tanto, es de encontrar algunas características esenciales de todo acto en cuanto tal. Para hacerlo, podemos prescindir en este momento de la distinción entre «materias» y «sentido», para centrarnos en el aparecer de algo otro. Los actos acontecen como el aparecer de algo que no es acto, sino que es más bien el término del mismo. Este aparecer no configura a las cosas que aparecen como meras «apariencias». Las cosas aparecen como radicalmente distintas de los actos mismos. Es lo que Zubiri llamaba «realidad». Para evitar los equívocos posibles cuando se usan términos como «apariencia» o «realidad» tal vez sea conveniente decir que los actos son el «surgir» de las cosas. Se trata justamente de la noción aristotélica de acto: ἔστι δὲ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα («el acto es el surgir de la cosa»)³¹. El «surgir», en castellano, vierte exactamente el ὑπάρχειν de los griegos. Se trata justamente de un ὑπο-ἄρχειν, de un *sub-regere*, que precisamente indica el «regir» de la cosa, en cuanto que ella se presenta en alteridad radical respecto al mismo acto. Cuando vemos algo, o cuando escuchamos algo, o cuando pensamos algo, o cuando imaginamos algo, la cosa surge como algo radicalmente distinto de ese ver, oír, pensar o imaginar. Las cosas no surgen como meras apariencias, sino como algo radicalmente distinto del acto en que surgen.

Esta distinción radical caracteriza al acto, no tanto porque tenga lugar en él una mención intencional mediante la cual el sujeto se refiere a una cosa actual, ni porque las cosas, además de sus contenidos concretos, tengan una «formalidad» que se extiende de unas a otras. Parece haber una razón más originaria, que consiste precisamente en la invisibilidad de los actos, de la que ya nos hablaba Michel Henry. Los actos, como surgir de las cosas, no son cosas que surgen. Ciertamente, si los actos son el surgir de las cosas, no hay acto sin cosa. Pero el acto no es una cosa. Si quiero volver mi mirada sobre un acto, no me encuentro más que con las cosas que surgieron, con el sentido que tuvieron para mí, etc. Pero no me encuentro con el mismo surgir en cuanto tal. Y es que el surgir no surge, el aparecer no aparece, el venir a la presencia no viene a la presencia, el actualizarse no se actualiza. De ahí la alteridad como una radical diferencia entre los actos y las cosas. Los actos tienen una condición ontológica distinta a la que tienen las cosas. La realidad y el ser de las cosas se pueden entender a partir de su actualidad, es decir, a partir del hecho de que ellas están presentes en nuestros actos. Sin embargo, los actos mismos no son nunca actuales, porque ellos no son cosas. En ello consiste la diferencia radical entre actos y cosas: los actos no surgen, como surgen las cosas, porque los actos son el surgir de las cosas.

Esto significa entonces que hablar de actos no significa hablar de actualidad, como tiende a pensar Heidegger³². Tampoco se trata de hablar de «actuidad», en el sentido de una metafísica del acto y la potencia³³. Más bien estamos hablando de la «actualización», es decir, del surgir de las cosas. El surgir está más allá de toda presencia, porque consiste precisamente en el venir a la presencia. El surgir no se caracteriza por el ser, ni por el estar, sino que acontece más allá de los mismos, en su raíz. Más allá de la metafísica de la realidad, y

²⁹ Un sentido que aparece en X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, op. cit., pp. 219 ss.

³⁰ Científicamente mensurada como «frecuencia».

³¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1048 a 30-31.

³² Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, op. cit., pp. 410-420.

³³ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, op. cit., pp. 137-141.

más allá de la ontología, es necesario algo así como una «hyparqueología», es decir, un análisis del surgir. O, si se quiere, un análisis de los actos, una «praxeología»³⁴.

Este análisis nos muestra que los actos tienen un carácter transcendental que es la verdad. No nos referimos aquí a la «verdad real» en cuanto ratificación de las cosas en nuestros actos intelectivos. No se trata de la verdad de las cosas, sino de verdad de los actos mismos. Los actos mismos tienen una verdad primera, más radical que toda otra verdad caracterizada por la ratificación de las cosas en los actos, o por la adecuación de nuestros conceptos y juicios a las cosas. Los actos son verdaderos en sí mismos, en su inmediatez primera. Por decirlo en términos cartesianos: puedo dudar de todo, menos del acto mismo de dudar. Pero no se trata aquí de una duda metódica, ni de una búsqueda de certeza. Se trata simplemente de constatar la inmediatez de los actos. En su invisibilidad, en la imposibilidad de que surjan, los actos, en cuanto actos, como surgir de las cosas, no están nunca «ante» nosotros, sino que son completamente «diáfanos». Es esta inmediatez transparente la que permite que pueda dudar de todo, menos del acto mismo de dudar. Y no solo el acto de dudar. Todo acto tiene la inmediatez transparente que lo convierte en algo inconcuso, dotado de una «patencia» invisible y viva.

Esto nos conduce a un segundo carácter de los actos, que es su momento emotivo. Si los actos son un surgir de las cosas, podemos decir que en los actos acontece un «desgarramiento» originario entre los actos y las cosas. Este desgarramiento es una «emoción» en el sentido de una separación (*ex-movere*) entre el surgir y las cosas que surgen. La transparencia de los actos no es la transparencia de un cristal, sino una transparencia emotiva. De este modo, el surgir de las cosas tiene un carácter «patético». Todo acto está caracterizado por un πάθος, por una tonalidad afectiva, que concierne a todo lo que surge. Por eso hablamos de un día triste, de una mañana alegre, o de una luz cargada de melancolía. Todo el surgir de las cosas está caracterizado por un determinado «temple de ánimo» que las cualifica emotivamente³⁵. Aquí es donde habría que situar el análisis de la belleza. Los actos tienen una belleza originaria. El término griego καλόν, usualmente traducido como «bello», alude etimológicamente a lo sano, a lo vivo³⁶. Los actos poseen una «vitalidad» distinta de la de las cosas que surgen en ellos. Es la belleza originaria del puro vivir. Los actos, en su vitalidad originaria, son bellos. Es la belleza como carácter transcendental de todo acto en cuanto acto.

Los actos, siendo radicalmente distintos de las cosas, son sin embargo inseparables de las cosas. De aquí otro carácter transcendental de los actos, que podemos llamar su bondad. La palabra latina *bonus* proviene del latín arcaico *duenos* y, en último término, del indoeuropeo **dou-*, poderoso³⁷. Este poder caracteriza sin duda a las cosas que surgen, en cuanto que su alteridad radical las presenta como algo que se impone a nuestros actos. En este sentido, el *bonum* sería un momento que caracteriza a las cosas que surgen. A veces, se utiliza para caracterizar la realidad en cuanto término de un momento volitivo. Ahora bien, aquí nos interesa una bondad más originaria. Se trata precisamente de la unidad entre actos y cosas. Si los actos son el surgir de las cosas, no hay actos sin cosas. No es posible ningún dualismo gnóstico en el ámbito primigenio de los actos. A esta unidad entre actos y cosas se la puede llamar «bien», recogiendo otros términos de origen indoeuropeo, como el alemán *gut*, y tal vez incluso en el griego αγαθός. Es posible que estos términos deriven del indoeuropeo **ghedh-*, que tendría el sentido de «juntar, unir, vincular, hacer una alianza»³⁸. Los actos acontecen en unidad con las cosas, porque son el surgir de las mismas. En su virtud, todo acto tendría un carácter originariamente bueno. No se trata, por supuesto, de lo bueno como término de un acto de volición, sino de un carácter de todo acto en cuanto tal. Todo acto, en cuanto surgir de las cosas, es inseparable de las cosas que surgen, y de ahí que todo acto tenga, no solo un momento veritativo, y un momento emotivo, sino también, originariamente, un momento de bondad.

³⁴ He tratado de exponer esto en mi trabajo sobre *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá, 2015.

³⁵ Aquí habría que situar la cuestión de la *Grundstimmung* como «temple de ánimo» fundamental, cf. V. Bulo, «Die Grundstimmung en el pensamiento tardío de Heidegger», en *Philosophica* 28 (2005) 23-46.

³⁶ De ahí su parentesco con la palabra alemana *Held*, héroe. Puede verse J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Berna-Múnich, 1959, p. 524. Por supuesto, la etimología no prueba nada filosóficamente. Las alusiones a la etimología no pretenden otra cosa que aclarar el sentido de las palabras, para su mejor utilización con fines analítico-descriptivos.

³⁷ Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, op. cit., pp. 218-219.

³⁸ Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, op. cit., pp. 423-424.

En cierto modo, esto nos lleva más allá de los transcendentales «latinos». Si el *verum* designa un carácter de lo real en cuanto ratificado en la intelección, aquí más bien podemos retomar el término, querido para Heidegger, de ἀλήθεια, en la medida en que puede servir para designar un carácter transcendental de todo acto. En cuanto surgir de las cosas, todo acto es un «desocultarse» de las mismas. No obstante, lo decisivo de su verdad no está en el desocultamiento de las cosas, sino en la inmediatez del surgir. En segundo lugar, también hay que ir más allá del *pulchrum*. Etimológicamente, este término procede de una raíz indoeuropea (**prek-*) que alude a la riqueza multicolor de lo que surge³⁹. Sin embargo, aquí nos interesa más bien lo καλόν como la belleza misma de todo acto, en cuanto surgir distinto de las cosas. Del mismo modo, si lo *bonum* designa primeramente el poder de las cosas en cuanto dotadas de un poder que «rige» en el surgir, aquí nos interesa primeramente un carácter de los actos mismos, que es su unidad intrínseca con las cosas. Es lo ἀγαθόν como un carácter transcendental de todo acto en cuanto tal acto, es decir, en cuanto surgir de las cosas. En virtud de estos transcendentales, los actos son, en sí mismos, τὸ ἀληθές, τὸ καλόν καὶ τὸ ἀγαθόν.

5. La praxis viva

Hay todavía otra unidad en los actos, distinta de su unidad con las cosas. Es la unidad de los actos entre sí. Y es que los actos se diferencian entre sí, no por el surgir mismo, sino por las cosas que surgen. El surgir, en cuanto mero surgir, es ἄπειρον. Desde el punto de vista del surgir, y no desde el punto de vista de las cosas que surgen, los actos están dotados de una unidad transcendental. A esta unidad transcendental la podemos llamar «vida», tal como ya hicimos. No se trataría primeramente, como es obvio, de la vida en el sentido de un determinado tipo de realidades materiales que encontramos en el cosmos. Tampoco se trata primeramente de la vida en el sentido de un decurso biográfico. Más bien se trata de la vida como unidad primaria de los actos. En cuanto tal, esta vida es inseparable de las cosas que surgen en ella. Tal vez para evitar algunos equívocos biológicos, biográficos, o gnósticos, puede ser útil recurrir a otro término clásico, que mantiene el vínculo semántico con los actos: es la «praxis». Claro está que la praxis, en esta acepción, no es algo opuesto a la producción, como sucede en la filosofía aristotélica, ni tampoco una actividad opuesta a la teoría, como se piensa a partir de la Edad Media. Tampoco se trata de la praxis como determinación de un sujeto, como sucede en la filosofía moderna. Más bien designa la unidad de todo acto, tanto productivo, como teórico, o de cualquier otra índole.

Un modo de mantener la unidad entre actos y vida sería hablar de la unidad transcendental de todos los actos como «praxis viva». Se trata de una expresión usada por Karl Marx quien, a pesar de sus tentaciones positivistas, la utilizó siempre con un aliento ético, que incluso se podría recuperar fenomenológicamente, tal como ha mostrado Michel Henry⁴⁰. En cualquier caso, habría que señalar que esta praxis viva tiene siempre un carácter personal. Con esto no aludimos primeramente a un sujeto por detrás de los actos, sino a los actos mismos, en cuanto que su unidad está circunscrita en el «aquí» de un cuerpo. Todos nuestros actos están acotados por nuestro cuerpo. No son actos en el mundo de las ideas, sino actos en esta carne concretamente situada. Recurriendo a la etimología popular que los latinos dieron al término «persona», podríamos decir que los actos «resuenan» (*personare*) en nuestro cuerpo. La persona sería el resonar de los actos en nuestra carne, de modo que la idea misma de persona tendría una referencia constitutiva a nuestra corporeidad. Precisamente porque nuestros actos tienen esta unidad de una circunscripción carnal, nuestra praxis viva tienen un carácter corporal, al tiempo que nuestro cuerpo no es mero cuerpo, sino «carne» viva.

³⁹ Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, op. cit., pp. 820-821.

⁴⁰ Cf. M. Henry, *Marx*, 2. vols., París, 1976.

6. La raíz de la ética

Desde este punto de vista podemos tratar de entender mejor los principios de la ética, tanto en el sentido de su origen, como en el sentido de su ulterior fundamentación. Comencemos volviéndonos sobre la verdad primera que compete a los actos. Recordemos que se trata simplemente de la verdad primera del surgir, en cuanto dotado de una primordial inmediatez. El surgir, en su inmediatez, es transparente. Es tan cercano a nosotros mismos que nunca es cosa, ni se puede convertir en cosa. Esta inmediatez es la razón de su verdad primordial. Se trata de una verdad que podemos llamar «absoluta», no en el sentido de algo muy grande, o de una idea eterna. Simplemente es una verdad absoluta porque no es una verdad que se obtenga deductivamente a partir de otras verdades. Lo absoluto es precisamente algo distinto de lo «apodíctico», es decir, de lo que se obtiene mediante demostración (ἀπόδειξις), a partir de otros principios. Lo absoluto es justamente lo que está «suelto-de» (*solutus-ab*) toda otra verdad. El surgir, en su inmediatez primera, es «absolutamente» verdadero.

Démonos cuenta de que este absoluto no acontece al margen de los actos, sino en los actos mismos. Y esto significa que estamos ante un absoluto que acontece en la «facticidad» de nuestra praxis. Las verdades primeras no se encuentran en un lugar celestial, sino precisamente en el surgir, porque son la verdad de nuestros actos. Claro está que esta facticidad no es la pura contingencia, opuesta a lo necesario. Más bien se trata de algo anterior a toda distinción entre lo necesario, que no puede ser de otra manera, y lo que sí puede ser de otra manera. Zubiri hablaba, en un contexto distinto, de «factualidad», en lugar de facticidad⁴¹. En cualquier caso, se trata de una factualidad que, como carácter de nuestros actos, está dotada no de necesidad demostrativa, pero sí de una verdad absoluta. Sin duda, nuestras descripciones de esos actos son siempre limitadas, y perfectibles. Sin embargo, aquello que describen, con todas sus estructuras, tiene una verdad modesta, pero absoluta: la verdad del surgir.

Aristóteles decía que sobre la ética no puede haber ciencia, pues nuestra praxis puede ser siempre de otra manera⁴². Y ciertamente que nuestra praxis no posee la necesidad de lo apodíctico, como sucede en el caso de una demostración. Justamente la alteridad radical de las cosas respecto a nuestros actos permite que nuestra praxis viva no esté mecánicamente determinada por las cosas, lo cual constituye precisamente la raíz de la libertad. Sin embargo, por más que nuestra praxis pueda ser siempre de otra manera, lo que es inexorable es precisamente la praxis. No se trata de que no podamos huir de nuestros actos más que en el acto final del morir, ni de que la inconsciencia del sueño no nos pueda librar del surgir de lo ensoñado. Se trata de que, mientras haya actos, el surgir que los caracteriza tiene unas estructuras inexorables. Por ello se puede afirmar que sí es posible un saber riguroso sobre nuestros actos, por cambiante, diversa y libre que sea la praxis humana. La ética, en la modestia de un saber siempre abierto, reflexiona sobre un ámbito de verdades primeras que, en cuanto tales, son absolutas.

De alguna manera, esto nos permite ponernos en una perspectiva verdaderamente socrática. La ética no versa sobre ningún tipo de realidades separadas. La ética versa sobre el ἦθος, es decir, sobre la praxis viva de la humanidad. Y es que en esa praxis se encuentran la raíz «absoluta» de todos los criterios que ha de buscar la teoría ética ulterior.

6. El mar de la belleza

Recordemos la dificultad de Husserl para entender la objetividad de los valores. Desde su punto de vista, todo acto estimativo tendría que estar fundado en actos intelectivos subyacentes, que son los que proporcionarían objetividad a los valores. Ahora podemos matizar esas consideraciones. Es verdad que todo acto, en cuanto surgir de las cosas, tiene un momento de constitutiva alteridad. Si pienso sobre un teorema matemático, este teorema es una «cosa» en el sentido de algo que surge en nuestros actos: πρᾶγμα. Lo que surge en nuestros

⁴¹ Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pp. 208, 211-213. Diego Gracia ha utilizado esta terminología para pensar el estatuto propio de los valores.

⁴² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1039 a 15-38; 1139 b 15 - 1141 b 25; 1094 b 11-27; 1098 a 25-33.

actos es «visible», porque es el término de un acto, aunque este acto sea un acto de cálculo. Un teorema tiene, eso sí, la alteridad («visibilidad») propia de las cosas pensadas. Lo mismo sucede si pienso en valores tales como la justicia, o la belleza. En cuanto término de actos de pensamiento, los valores son «otros» respecto a sus respectivos actos. Algo distinto sucede cuando estimo, o juzgo, que el paisaje que veo por mi ventana es bello. En ese caso, por supuesto, la valoración del paisaje incluye la alteridad de la cosa que es considerada bella. Sin embargo, la raíz de la alteridad no está en un cierto tipo de actos, sino que todo acto, en cuanto surgir de las cosas, se mueve en una irreductible alteridad.

Esto no agota todavía la cuestión de la «objetividad» o «alteridad» propia de los valores. Para avanzar en el asunto, démonos cuenta de que los pensamientos, los juicios, las estimaciones o las valoraciones son *actos*. Y, como tales, tienen una referencia primaria, que es la belleza y la bondad propia de los actos mismos. De hecho, esta belleza primera puede ser esencial para elaborar, todo lo abiertamente que se quiera, algún tipo de teoría estética. ¿Por qué unas cosas nos parecen bellas y otras feas? Sin duda, aquí pesan todo tipo de convenciones históricas. Pero hay algo más. Las cosas bellas, tanto las naturales como las artificiales, parecen ser más aptas, a través de todas las convenciones que se quiera, para remitirnos a la belleza originaria del surgir. Las verdes montañas de la sierra del Cuera son bellas porque en ellas no solo alcanzo a ver ciertas cosas, dotadas de formas que, en virtud de ciertos criterios, puedo llamar bellas. Ver esas montañas me remite a la belleza misma del surgir de todas las cosas. De este modo, la contemplación de las montañas me permite acceder a mi propia vida, al hecho mismo de vivir viendo esas montañas.

Ciertamente, el arte puede desarrollar ciertos criterios formales, como la simetría, la armonía, la proporción, etc. Pero esos criterios formales son criterios estéticos en cuanto que posibilitan, en ciertas circunstancias sociales e históricas, la referencia a la belleza misma del surgir. Esto significa entonces que los criterios formales no son meros productos de la causalidad o del arbitrio. Hay cosas que más fácilmente remiten a la belleza originaria del surgir, mientras que otras cosas más fácilmente la ocultan. Las convenciones sobre lo bello, lejos de ser puramente arbitrarias, son convenciones en la remisión a la primigenia belleza de los actos. Por eso podemos apreciar en gran medida la belleza de los artefactos creados en culturas distintas a la nuestra. En el *lóγος* estético, por más que haya siempre un momento de apertura, que permite la variabilidad y la creatividad, hay también siempre un momento de constitutiva remisión a la belleza originaria del surgir. Cabe por supuesto remitir la experiencia estética, y su relativa universalidad, a una base neurológica⁴³. Sin embargo, la activación de ciertas áreas del cerebro no explica plenamente el fenómeno estético: también los estímulos no bellos pueden provocar reacciones similares. Lo decisivo, en el caso de la belleza de las cosas, es la remisión, según criterios estéticos, a la belleza originaria del surgir.

Esto nos permite acoger la tesis de Heidegger, según la cual la obra de arte es una cosa que remite a lo que es toda cosa⁴⁴. Y es que toda cosa es *πρᾶγμα*, es algo que surge en nuestros actos. La obra de arte es un artefacto que tiene la capacidad no solo de mostrarse a sí misma, sino de mostrar lo invisible, que son justamente los actos, como surgir de todas las cosas. De ahí que Platón pudiera afirmar que más allá de las cosas bellas hay un «mar de belleza» (*πέλαγος τοῦ καλοῦ*)⁴⁵. Sin embargo, este mar de belleza no es una idea que está más allá de las cosas, sino un surgir, situado «más acá» de todo lo que surge. Por eso se puede sostener que incluso en la fealdad, en lo que más oculta la prístina belleza del surgir, hay también un residuo de belleza. Toda cosa, en cuanto cosa, es siempre término del surgir, el cual es originariamente bello. Y por eso se puede también decir que la verdadera belleza, la belleza esencial, es invisible, porque pertenece al surgir en cuanto tal. También se entiende desde aquí aquello que Kant, como muchos de su tiempo, nos decía: que la captación de la belleza es desinteresada⁴⁶. Y ciertamente lo es, incluso en un estrato anterior a los juicios estéticos, porque acceder a la belleza es acceder al surgir, y no a las cosas que surgen. No se capta la belleza cuando el interés

⁴³ Cf. E. Kandel, *The Age of Insight. The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind, and Brain, from Vienna 1900 to the Present*, Nueva York, 2012.

⁴⁴ Cf. M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en sus *Holzwege*, Fráncfort del Meno, 1984, pp. 7-68. También esta perspectiva nos permite entender la «pintura abstracta», aunque sin necesidad de romper amarras con toda representación. Puede verse el muy sugerente trabajo de M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, París, 1988.

⁴⁵ Cf. Platón, *Banquete* 210 a – 212 a.

⁴⁶ Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, en sus *Werke*, vol X, Fráncfort del Meno, 1968, pp. 280-281.

está dirigido al uso de las cosas. Solamente en el desinterés por el uso inmediato de las cosas puede captarse su belleza, es decir, su remisión constitutiva al surgir.

Se podría objetar que, cuando remitimos el valor de las cosas bellas a la belleza originaria de la vida, pasamos por alto que la vida misma es un valor⁴⁷. Sin embargo, esta afirmación tendría que ser matizada. ¿Qué significa que la vida es un valor? Ciertamente, la etimología de «valor» nos remite al «ser fuerte» (**uall*), y en este sentido el «valer» tiene un sentido eminentemente vital. Lo valioso es lo «valiente». Del mismo modo, el término germánico *Wert* puede remitir a lo «guardado», en el sentido de que lo valioso es cuidado y protegido⁴⁸. Ahora bien, si siguiéramos el camino que nos abre la etimología, en el nivel de la vida tendríamos que dejar atrás toda la pretendida «objetividad» o «realidad» de los valores si por tal entendemos su actualidad ante nosotros. La vida, en su sentido radical, como praxis viva, no es una cosa actual, sino un surgir de las cosas, el surgir de toda actualidad. La praxis viva carece de toda la presunta alteridad de los valores, aunque está siempre en la raíz de toda valoración. Ciertamente, la idea de la vida puede ser el término de un acto de pensamiento. Pero la vida misma como acto «valiente» y «cuidado» nunca es cosa, sino que es originariamente el surgir de las cosas. Su valor originario no es por tanto el término de una valoración, sino un carácter del acto mismo de valorar.

El valor en un sentido originario, como valor de la praxis viva, como vida «valiente» y «cuidada», no es una «materia» en el sentido de un dato hylético sentido en determinadas impresiones, a diferencia de otras. Más bien se trata de un momento de todo acto, en cuanto surgir de las cosas. Y esto significa entonces que el valer originario no es «un» valor que sea término de ciertos actos, a diferencia de otros. En todo acto acontece el valer originario de la praxis viva, no como algo actualizado en ciertos actos, sino como estructura originaria de todo acto en cuanto tal. Esto nos obliga entonces a distinguir el valor como «idea» («simple aprehensión», «concepto»), y el valer originario como estructura de los actos. La belleza, como «idea», es algo que podemos considerar como efectivamente presente en las cosas que reúnen las condiciones para ser consideradas bellas, como también pueden cumplir las condiciones para ser consideradas como «grandes» o como «verdes». Una vez establecidos históricamente ciertos criterios de belleza, puedo captar que esos criterios se cumplen en la cosa bella. Sin embargo, la belleza originaria le corresponde a los actos mismos, tal como hemos visto, y es tal belleza la que últimamente justifica cualquier criterio históricamente construido respecto a las cosas que llamamos «bellas».

Sin embargo, aquí no hablamos ya solamente de la belleza de los actos, sino también de un valor originario de los mismos. ¿En qué consiste este valor? Podríamos hablar, en este nivel, del «gozo de vivir». Cuando contemplo una cosa bella, su belleza no solo me remite a la belleza originaria de la vida, sino que esa belleza originaria de la vida acontece como un gozo. Este gozo (*gaudium*) no es un acto que se dirija a una cosa, sino que es un carácter del mismo acto. Cuando contemplo la belleza de un paisaje ante mi ventana, o cuando contemplo una obra de arte, no solo me abro a la belleza originaria de los actos, esto es, a la belleza de la praxis viva, sino que me gozo en esa belleza. Precisamente porque la belleza originaria es un carácter de la praxis viva, el gozo en tal belleza es el gozo de vivir. Aquí el «de» no describe un momento intencional, sino un carácter, por así decirlo, «medial»⁴⁹. Más que gozarse «de» vivir habría que decir «gozarse en vivir». Es el acto mismo que acontece gozosamente en su diferencia respecto a las cosas. Las cosas bellas simplemente me abren a un nivel distinto, que ya no pende de ellas, sino de la vida misma. Es bello vivir. Es gozoso vivir. Y algo más: es bueno vivir. El gozo de vivir descubre la vida como bien supremo. Veamos esto más despacio.

7. El bien supremo

Al hablar de la vida como bien supremo, no estamos hablando del bien como la más alta de las ideas. En ese caso, tendríamos la idea del bien como término de ciertos actos de ideación, pero no los actos mismos, el surgir mismo, como un bien. El bien de los actos no es algo que surge ante nosotros, como puede ser una idea,

⁴⁷ Es la posición de M. Scheler, cf. su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op. cit., p. 284.

⁴⁸ Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches Wörterbuch*, vol. I, op. cit., pp. 1111-1112; 1160-1163.

⁴⁹ En el sentido de la «voz media» como un momento anterior a toda reflexión.

sino un carácter del mismo surgir. Esto significa entonces que el bien no es tampoco un fin, en el sentido de una actividad que se busque por sí misma, como diría Aristóteles⁵⁰. La finalidad es un momento ulterior en la vida personal⁵¹, que presupone unas estructuras más radicales, que caracterizan a todo acto en cuanto acto. Antes de preferir ciertos actos frente a otros, los actos en sí mismos son un bien. Pero tampoco se trata de un bien en el sentido de una cosa real que sirva como soporte de valores, tal como con frecuencia se utilizó este término en la filosofía de los valores. Ciertamente, las cosas pueden ser término de actos estimativos, en virtud de ciertas propiedades, pero aquí no hablamos de esas cosas, ni de esos actos específicos, sino de un carácter de todo acto. Finalmente, tampoco se trata del bien como realización de los valores, una vez inteligidos en actos de estimación. Este sería un sentido derivado del bien, mientras que aquí nos interesa primeramente el bien originario de todo acto.

Los actos mismos, como hemos visto, tienen un carácter de bondad. De este modo, la praxis viva en su conjunto es buena. Y esto significa que la praxis misma es querida. No solo me gozo en vivir, sino que quiero vivir. De nuevo aquí habría que señalar que este querer no es un acto específicamente volitivo que se dirigiera a una cosa llamada «vida». Esto, por supuesto, también puede suceder cuando la vida es captada intelectivamente como un valor. Sin embargo, aquí estamos en un nivel más radical. Se trata de que, cuando queremos cualquier cosa, e incluso cuando no queremos nada, todavía podemos querer vivir. Tampoco se trata entonces el bien como una especie de «condición de posibilidad» del vivir, pues esto nos llevaría más allá de los actos. Se trata de que, en los actos mismos, al mismo tiempo que acontece un gozo originario en la vida, acontece también un deseo originario de vivir. De nuevo habría que decir: no estamos ante un «de» intencional, sino ante un carácter «medial» de la vida misma. La vida misma se quiere en el acto mismo de vivir. Para evitar toda la dimensión intencional envuelta en términos como «querer» o «desear», podemos simplemente hablar de «vivir». La vida, como bien supremo, es algo que «vivimos». «Vivir la vida» significaría vivirla, no en la indiferencia o en la neutralidad, sino vivirla como un bien.

Toda la cuestión de la «objetividad» de los valores, y de la «objetividad» de la ética en general, en cierto modo se «resuelve» así. La objetividad de los valores es siempre algo derivado respecto a algo que no es objetivo, y que es la vida misma, la praxis viva, los actos. La alteridad de los valores es derivada respecto a algo que no es «otro», y que es esa praxis viva. En cuanto *alteridad* derivada, puede ser algo en gran medida construido social e históricamente. Sin embargo, en cuanto *alteridad derivada*, es también algo enraizado en el valor originario, y en el bien originario de la praxis viva. Y esto es precisamente lo decisivo. Lo decisivo no es la objetividad de los valores, sino lo inexorable de vivir. Un vivir que es verdadero, que es bello, y que es un bien. Un vivir que es verdadero, no porque lo intelijamos, sino que lo inteligimos porque es verdadero. Un vivir que es bello, no porque nos gocemos en él, sino que nos gozamos en él porque es bello. Un vivir que es bueno, no porque lo queramos, sino que lo queremos porque es bueno. Pero no es bueno en la objetividad de la mirada intencional, ni es bueno en la alteridad de las cosas actualizadas en nuestros actos, sino que es bueno, y bello, y verdadero, en el ámbito invisible del surgir. El valor originario, y el bien supremo, no es algo que surge, sino que es el mismo surgir invisible.

Esto significa que, antes de determinar cuál actividad es la mejor, o cuál es la que «naturalmente» constituye el fin de la vida humana, nos encontramos con un estrato primigenio y radical de eticidad. Y es que la praxis viva en general es buena por el mero hecho de ser tal. Las cosas o las actuaciones son buenas en la medida en que remiten a esa bondad originaria de la praxis. Toda construcción ética posterior está arraigada sobre la praxis viva como un bien supremo. De ahí que la ética no sea el reino de la arbitrariedad. Del mismo modo que no todas las cosas reflejan de la misma manera la belleza del surgir, tampoco todas las cosas, ni todas las normas, ni todos los comportamientos reflejan ni protegen en igual manera la praxis viva de la que surgen. Una praxis que, antes de ser una idea, o un fin que puede proponerse ante nuestros actos, es primeramente un surgir invisible, distinto de todas las cosas. Aquí justamente tienen razón Hume, y Kant, al reconocer una diferencia inexorable entre el ámbito del ser, es decir, el ámbito de las cosas que surgen, y el ámbito propiamente moral. El ámbito moral es el ámbito radical de la praxis viva, el ámbito del surgir. Al

⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1097 a 15 – 1098 b 8.

⁵¹ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, vol. 2, Husserliana IV, La Haya, pp. 257-280.

mismo tiempo, ya podemos entender por qué Kant pudo hablar de lo moral como un *Faktum*. Y es que la raíz de la moral se sitúa precisamente en el ámbito fáctico, pero absoluto, de los actos. Ellos constituyen, como hemos visto, el valor originario y el bien supremo. Ahora bien, Kant nos hablaba de la moral en términos de «deber». Veamos esto más detenidamente.

8. El imperativo categórico

Mencionemos ahora una característica esencial de los actos a la que, por motivos puramente expositivos, aún no hemos prestado atención. Y es que los actos que integran la praxis viva se pueden compartir. Aquí tendría que situarse la raíz de toda consideración ulterior sobre la llamada «intersubjetividad»⁵². Hay un gesto que, al parecer, ninguno de las especies de primates superiores realiza, y que, sin embargo, encontramos en los seres humanos de forma enormemente temprana, antes incluso de la adquisición de un lenguaje. Se trata de la «función deíctica», el indicar. Es un acto de enorme riqueza fenomenológica. Cuando alguien indica a otra persona una cosa, acontece algo extraordinario. Supongamos que señalo a mi esposa las montañas que están frente a mi ventana. Al hacerlo, una misma cosa, en este caso la cordillera, surge ante nosotros. Al compartir una misma cosa, acontece un mismo acto. Ya no solo veo yo la montaña: ambos *vemos* la montaña. El acto de ver, en este caso, es un acto compartido.

Claro está que podría alegarse que se trata de dos actos distintos, realizado por dos personas distintas, en dos cuerpos distintos, y que lo único que se comparte es la cosa vista, no el acto de ver. Sin embargo, esto requiere ser matizado. Lo que es decisivo, en estos casos, es si la descripción del acto está completa cuando prescindo de la otra persona que está también viendo. Y aquí hay que señalar que el acto de indicar no es simplemente un acto de ver. El indicar «cumplido» no se puede describir correctamente si no se incluye el hecho de que otra persona está «recibiendo» esa indicación y, en este sentido, compartiendo un mismo acto. Al indicar, el otro es incluido en mi acto de ver, y entonces tenemos un acto que no acontece en el modo del «yo», sino en el modo «nosotros». El hecho sorprendente de que los primates superiores no parezcan funcionar nunca en el modo «nosotros» puede ser comprendido a partir de algo que sucede ya en este nivel fenomenológico. Precisamente porque en los actos humanos acontece una alteridad radical, el ser humano puede atender no solo a las cosas, sino también a los actos. Y, al atender a los actos, puede incluir en sus propios actos los actos de los demás, alcanzando de este modo el «nosotros»⁵³.

Si atendemos a otros ejemplos, podemos descubrir otras variedades del «nosotros». Cuando tocamos una cosa, nos encontramos que en ese tocar no solo surge la cosa, sino que surge también la propia mano. En un solo acto surgen dos cosas distintas: la mano que toca y la cosa tocada. Ahora bien, cuando estrechamos la mano de otra persona acontece algo enormemente interesante. En este caso, lo que surgen son dos manos, dos cuerpos, en un mismo acto. Un acto que solamente puede ser descrito completamente en el modo «nosotros»: nos tocamos. En este caso, a diferencia del indicar, no solamente tenemos dos cosas que surgen, y que son compartidas por los que se estrechan la mano. También tenemos unos actos que suceden en un «aquí» corporal, pero con la peculiaridad de que ese aquí es compartido. En estos casos, la unidad de acto, el «nosotros» del tocarse, parece ser incluso superior a la unidad del indicar. Pensemos también en lo que sucede cuando dos personas se miran «a los ojos», como suele decirse. En este caso no se comparte una misma cosa. Lo que cada uno ve es un rostro distinto. Y, sin embargo, lo que está aconteciendo es un acto compartido, por más que las personas estén físicamente separadas. El acto de mirar, en cada uno de las personas, solamente puede ser descrito como un «mirarse» que incluye el mirar de la otra persona. En el hebreo, hay una forma verbal que describe precisamente este tipo de actos: el *hitpa'el*. Como forma verbal, describe algo que sucede en los actos mismos, que es su reciprocidad. Y precisamente en esta reciprocidad está la raíz de toda consideración ética ulterior.

⁵² La cual sería más bien en su inicio radical una «inter-personalidad».

⁵³ Sobre la descripción y ulterior fundamentación científica de estas observaciones cf. mi trabajo sobre «La diferencia específica», *Revista Λόγος* 6 (2013) 9-38. Disponible en www.praxeologia.org.

¿Qué es lo que sucede al compartir actos? Cuando compartimos actos tenemos un acceso a la vida de las otras personas. Y esto significa que tenemos un acceso al valor originario, al bien supremo de esa otra praxis viva. Esto es lo que describe exactamente el término «deber». El deber (*de-habere*) es algo que etimológicamente designa, no lo que tenemos en nosotros mismos, sino lo que tenemos en los demás. Hay un bien que no está en nosotros, sino en los otros. Por supuesto, este «de-ver», este haber en otros, es algo que no se limita al acontecimiento puntual de un acto compartido. Todo el complejo surgimiento de la idea de los otros como personas conduce a un cierto tipo de actos, los actos racionales, que son capaces de entender que el bien supremo que está en cada uno de nosotros como persona está también en todas las demás personas. Por eso el deber puede ser considerado ulteriormente como un «hecho de la razón»⁵⁴. Sin embargo, la raíz de ese complejo surgimiento racional está en el compartir originario de nuestros actos. Un compartir que, hasta donde sabemos, solamente tiene lugar en forma completa con otros seres humanos⁵⁵. De ahí, de nuevo, la conveniencia de hablar, no solo de vida, sino de «praxis viva», dado que este término hace claro que la vida de la que hablamos es la vida humana⁵⁶. Una praxis viva que ahora se nos presenta no solo como praxis individual, sino también como praxis compartida. Y este compartir puede alcanzar a toda persona, es decir, a toda la humanidad.

Aquí es posible entonces tratar de formular un «imperativo categórico», una expresión utilizada, como es sabido, no solo por Kant, sino también por Husserl⁵⁷. Si lo que queremos al vivir es primeramente «la vida», podríamos pensar que el contenido primario del deber es el imperativo de que todos los seres humanos, todas las personas, puedan vivir su vida. No se trata ciertamente de un deber meramente formal, sino que claramente tiene un contenido «material». Pero esta «materia» no es una cosa, ni un valor objetivo, sino la praxis viva de la humanidad. No solo esto. El imperativo de vivir la vida no es un «viva la vida» hedonista. La vida de la que hablamos, como hemos visto, está internamente cualificada. Y no solo está cualificada por el compartir al que el deber mismo alude. La praxis viva tiene, por ejemplo, un momento constitutivo de verdad. Vivir la vida es vivir en la verdad. La realización plena del imperativo de vivir es vivir buscando y compartiendo la verdad. Del mismo modo, la vida tiene una dimensión constitutiva de belleza. Realizar plenamente el imperativo de vivir es vivir una vida bella, tanto en uno mismo como en los demás, posibilitando que tanto uno mismo como los otros puedan gozarse «sabáticamente» de la vida misma. Igualmente, vivir la vida plenamente es vivir una vida buena, y posibilitar que los otros vivan una vida buena.

Este imperativo, por supuesto, entraña la necesidad de su formulación en criterios y normas concretas. Así, por ejemplo, la «regla de oro» expresa la extensión originaria del deber: no querer para otros lo que uno no quiere para sí. O, en la formulación positiva de Jesús de Nazaret: querer para otros lo que uno quiere para sí⁵⁸. Ahora bien, estas formulaciones tienen una referencia básica, que es el querer de cada uno. Un querer que, en definitiva, acontece en la praxis viva de la humanidad, la cual es el bien supremo. En referencia a esa praxis viva se construyen los valores y las normas, se delibera y se elige. Así, por ejemplo, el valor de la libertad, y las normas que regulan su realización, están últimamente anclados en algo previo a todo valor y a toda norma objetiva, que es la vida misma. Precisamente porque en los actos mismos acontece una alteridad entre el surgir y lo que surge es posible hablar de la libertad como una condición de la persona, como un valor, como un bien, y como fuente de normas. De ahí que no cualquier construcción sea posible en el campo de la ética. Hay normas (pensemos en el «no matarás») que más claramente que sus opuestas reflejan el imperativo de proteger la vida humana. Las variaciones históricas son variaciones en la remisión al bien supremo, que no es otro que la praxis viva.

⁵⁴ Como se intentó mostrar insuficientemente en *Estructuras de la praxis*, Madrid, 1997.

⁵⁵ Esto no obsta para que, ulteriormente, e incluso por analogía, se puedan hacer consideraciones sobre las obligaciones humanas respecto a otras formas de vida.

⁵⁶ La dificultad de Aristóteles para hablar de «vida», en el exordio de su ética (*Ética a Nicómaco* 1097 b 33-34), era precisamente el hecho de que esa vida tendría que ser cualificada intelectivamente para ser humana. El punto de partida fenomenológico, y el carácter propio de los actos humanos como un surgir de las cosas, nos permiten situarnos desde el inicio en la vida propiamente humana.

⁵⁷ Cf. E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Husserliana XXXVII, Dordrecht – Boston – Londres, 2004, p. 253. Aquí Husserl formula el imperativo como actuar «según el mejor saber y la mejor conciencia».

⁵⁸ Cf. Mateo 7:12.

Posiblemente la estética y la ética nunca escapen de la responsabilidad filosófica, porque tanto una como la otra, en su momento de mayor radicalidad, remiten a los actos. Y los actos son justamente lo invisible. Mientras que las explicaciones científicas entienden unas cosas en función de otras, a las que consideran sus «causas», las argumentaciones filosóficas atienden no solo a las cosas (y a su tratamiento científico en términos de causas), sino primeramente al surgir de las cosas. Un surgir que, en su inmediatez primera, solamente es accesible en la radicalidad de una consideración «hyparqueológica». En cualquier caso, para la ética lo decisivo es captar que toda la multiplicidad de los valores y de las normas tiene esta raíz en los actos. Unos actos que están cualificados por la constitutiva unidad de verdad, belleza y bondad. Esta unidad originaria queda de algún modo reflejada en el hecho de que el término latino para «bello» tenga exactamente la misma raíz indoeuropea que lo «bueno»⁵⁹. Una unidad que también se expresa en el viejo ideal griego de la *καλοκάγαθία*. Sin embargo, a este ideal hay que añadir la dimensión constitutiva y radical de la verdad. Vivir una vida buena es vivir en la verdad. Igualmente, a la formulación husserliana de actuar «según el mejor saber y la mejor conciencia»⁶⁰ habría que añadirle la dimensión del goce en la belleza radical del vivir. ¡También el sábado es imperativo!

Cabe empero otra formulación del imperativo fundamental. Una formulación que diga simplemente «sé persona verdadera»⁶¹. Porque la persona, como vimos, consiste en el «personar» de los actos en nuestra carne. Además, la persona accede a lo interpersonal, y por eso incluye en su imperativo el deber de que todos podamos ser personas. La persona, como resonar de nuestros actos, incluye no solo la verdad, la belleza y la bondad radicales de los mismos, sino también la propia corporeidad. Y no solo eso. La persona no es algo dado de una vez por todas, como un sujeto puro. La persona se configura biográficamente, en sus actos, desarrollando virtudes, y también vicios. La persona asume responsabilidades, y configura biográficamente lo que va a ser en el mundo. En todo este proceso, la persona debe permanecer persona, y desarrollarse como persona. Es cierto que todos los actos personales acontecen entre las cosas, y que el mismo cuerpo es en cierto modo una cosa, aunque sea también la carne en la que acontecen nuestros actos. No obstante, ser persona implica evitar la cosificación. No son las cosas, ni el cuerpo, sino los actos mismos, los que nos constituyen como personas. Ser persona significa no medirse por las cosas, ni convertirse en cosa, ni usar a los demás como cosas. Ser persona verdadera es mantener, en uno mismo y en los demás, el resonar de la praxis viva que nos constituye.

⁵⁹ El término *bellus* derivaría del latín arcaico *duenelus*, el cual a su vez procedería de *duenus*, que está en la raíz del *bonus*, cf. J. Pokorny, *Indogermanisches Wörterbuch*, vol. I, *op. cit.*, pp. 218-219.

⁶⁰ Cf. E. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, *op. cit.*, p. 253

⁶¹ «Sé hombre verdadero», cf. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, Husserliana XXVII, Dordrecht – Boston – Londres, 1989, p. 36.