

ALGUNAS CONEXIONES ENTRE LIBERTAD, CONOCIMIENTO Y VALOR, SEGUN LA FENOMENOLOGIA

por Urbano FERRER
Universidad de Murcia

Es una característica común a la mayor parte de los representantes de la Etica de inspiración fenomenológica el haber subrayado el papel ineludible de lo que llamaríamos *actitud fundamental de la persona* y de las diversas *Gesinnungen* (disposiciones de ánimo o estados de espíritu) en las realizaciones morales. No podía ser de otro modo, si es que la vivencia del valor precede y acompaña a los actos con significación moral. Vamos a ocuparnos en estas páginas de dos cuestiones adicionales estrechamente relacionadas con lo anterior, a saber, la presunta ampliación que con ello experimenta el alcance de la libertad, si así lo comporta su correlación con los valores, y, por el lado opuesto, la restricción o mengua en la libertad cuando deja de guiarse por el conocimiento del valor. Si la primera cuestión se formula más concisamente, en forma problemática, como la antinomia “libertad-valor”, la segunda apunta al principio explicativo de la llamada “ceguera para los valores”. Aun cuando hayan de hacerse alusiones a diversos axiólogos, se tomarán en cuenta preferentemente las contribuciones de Hengstenberg, Max Scheler y von Hildebrand, por la centralidad que en ellos ocupan los problemas indicados y por el carácter complementario, y en ocasiones divergente, de sus posiciones respectivas.

1. La actitud específicamente moral y el amor

Para Hengstenberg —y en concordancia con su Ontología realista— la cualidad moral de las acciones se inscribe en una *Gesinnung*

de bondad, según la cual se busca el bien del otro desinteresadamente. Hay en ella una correspondencia con el *Sinn* del proyecto constitutivo de aquél hacia quien la acción se encamina, mientras que lo moralmente malo es un fenómeno derivado, consistente en oponerse a aquel proyecto. Así, dar un consejo es un ejemplo de acción moral basada en la voluntad del bien del otro no logrado todavía. No es aquella *Gesinnung* una posesión de la que posteriormente hagamos uno u otro uso, al modo de las dotes físicas o psíquicas o de los conocimientos técnicos, sino que la somos como disposición actual, en la medida en que procede de la dirección hacia el otro, sin un tercero que la mediatice (ya sean las formas estandarizadas, los *pattern* culturales, etc.); afecta al comportamiento en acto y se endereza a él, en vez de ser dirigida por otra cualidad (en términos clásicos, se trata de un hábito operativo).

La base antropológica predecisional reside en la *Sachlichkeit* o actitud de objetividad. Primariamente, se hace presente como el reverso positivo de la resistencia que opone el mundo externo; estriba en un interesarse por las cosas por sí mismas, ateniéndose a lo que prospectivamente dan de sí. La *Sachlichkeit* se orienta hacia el ente por él mismo, con-spirando con su proyecto existencial. La moralidad es la confirmación o ratificación correspondiente (*bewährte Sachlichkeit*), en una de sus formas posibles (junto a las propias de la ciencia, la técnica, el arte, etc.); está, pues, en conexión con la posición fundamental del hombre en el mundo. En otros términos: la decisión originaria (*Vorentscheidung*) a favor de los existentes, en su modo objetivo de ser, presupone el contacto primitivo con los objetos. No por ello es ya una elección, sino más bien un reconocimiento o rechazo (el rechazo es como una decisión en negativo) voluntarios de la pretensión que proviene de ellos. Trátase de una decisión tautológica, en el sentido de que no admite ser derivada de algo previo, sino que ella misma es direccional, sin contener tendencialidad pasiva alguna que prefigurara un objetivo. Es decir, entre la persona y su decisión fundamental no se interponen motivos, lo cual invalidaría la creatividad propia de las acciones humanas (Hengstenberg lo enuncia al sostener que la persona es

siempre más que ella misma). Tampoco es en sentido propio una reacción afectiva, sino que más bien está presupuesta en las respuestas axiológicas, del tipo del agradecimiento, la admiración, el respeto, etc., confiriéndoles su índice moral. Es en virtud de tal decisión inicial por lo que la libertad se corrobora posteriormente aun en medio de la necesidad de las situaciones creadas y de los motivos prefijados, pues justo en la medida en que ambos tienen su principio en la *Vorentscheidung*, no estriba aquélla en una necesidad de constricción, ni la motivación constante introduce heteronomía. Es decir, en la *realización determinada* de una acción no desaparece la *libertad inicial* —como si ambas fueran antinómicas—, porque ésta no se afirma y consolida como indeterminación, sino en la necesidad de la motivación definida y de la situación asumida. Estamos ante una paradoja que se puede expresar en términos simétricos: somos *libres para* la elección determinada, pero *no en* ella (en las condiciones que la sitúan y al margen de la decisión primera); por contra, *no* somos *libres para* la *Vorentscheidung* (que es condición decisional indeclinable de toda elección posible), pero *sí en* ella, al saberse libre el sujeto en su cumplimiento, en la medida en que, como se ha indicado, las decisiones no pueden ser derivadas de propiedades constitutivas previas.

En realidad, la paradoja deriva de —y se asimila a— la que se concreta en la posición (*libre*) del sujeto ante los valores (*dados* en su razón de ser objetiva). Limitar la libertad a la elección de medios, de suyo indiferentes, es quedarnos en la capa más baja y periférica de aquélla. Pero, ¿cómo puede comportarse libremente el sujeto ante unos valores que no son puestos ni elegidos por él, ni jerárquicamente dispuestos a su arbitrio? Lo que es creado, según Hengstenberg, son las realizaciones morales, al no designar los correspondientes predicados un añadido que adhiriera pasivamente a la esencia humana, dado que sólo se actualizan como realizaciones; tales predicados comparecen como comienzos debidos a la libertad, y no como un peculio entitativo que esté a disposición. En cambio, los valores son puntos de referencia que el sujeto descubre, por los cuales medir las cualificaciones morales. En la terminología de nuestro

autor, si en la realización dependiente del propio poder y querer hay *libertad de autonomía*, ante los valores se da, por cierto, la *soberanía* de la decisión inderivable, pero no, en cambio, libertad autónoma. ¿Cabe precisar más el concepto de libertad soberana?

En este punto es esclarecedora la tematización scheleriana del amor como movimiento autotrascendente y fenomenológicamente creador, en cuyo decurso se hacen manifiestos los valores. Para Scheler la libertad se expresa en la espontaneidad del amor espiritual, que sobrepasa el ámbito de los valores inferiores, los que son dados en un sentir no puro, sino relativo a la disposición orgánica. Cuanto más impredecible e indeterminado es el comportamiento —a merced de los diversos estímulos—, tanto menos libre es. Por el contrario, la libertad, en su expresión más plena, se ejerce como previsible, constante en sus determinaciones, que a su vez se tornan comprensibles desde los valores que las acuñan. Ser libre equivale, expresado negativamente, a la no determinación de la persona por los estratos vital y psíquico. Y el libre albedrío es consecuencia, no condición, de este no estar determinado el estrato superior por los inferiores.

Si por principio Scheler había separado el momento esencial o So-sein —dado al conocimiento— y el momento existencial —dado como resistencia a los impulsos—, en el amor ambos momentos son unificados, al afirmarse en él simultáneamente la existencia y propiedades valiosas (el So-sein) del ser amado. El amor no objetiva, sino que, en su condición de movimiento trascendente, hace emerger los valores más altos posibles para el ser que es amado. Según Scheler, la persona es toda ella en cada uno de sus actos y se evidencia en ellos, pero a la luz de lo anterior hay que añadir que no es actualidad pura, ya que sólo en el amor que se le tiene resplandece su ser más alto, y como el amor la revela progresivamente en su ser, no empieza por hacerse ya desde el inicio enteramente patente en sus actos. Más bien, la persona, inespacial e intemporal, tiene poder sobre sus expresiones corpóreas, distendidas espacial y temporalmente, siendo ella quien las unifica al referirlas a sí. La individualidad no le viene de un marco externo, sino que es el *ordo amoris*, inherente a ella esencial y normativamente, lo que la diferencia de las demás;

la dirección respectiva del amor, que a cada persona caracteriza y que es constante aun en el cambio en la ejecución de los actos, interviene como un *prius* respecto de los contenidos intencionales empíricos que especifican a aquellos actos.

La estructura dinámica de la persona comporta para Scheler que la libertad realizadora equivalga a un modificarse toda ella en cada uno de sus actos, imprimiendo así sentido y valor a la totalidad. En cada operación la persona se transforma a sí misma como un todo, decide sobre sí. Y si siendo en sus actos, no es nunca dada en su integridad —sino que la idea de un agotarse en sus estados orgánicos temporales manifestativos de los actos y en la caducidad de los mismos le es incompatible—, es por la prioridad que en ella alcanza el dinamismo del amor, posibilitante de los actos, en sí discontinuos, del conocer y del decidir. El amor está en la base de los actos emocionales, y éstos a su vez constituyen el nudo de enlace y la raíz común a los actos teóricos (seleccionados por el interés) y al comportamiento (vivido en la resistencia del mundo externo al impulso vital).

En la dirección inversa al modo en que la mente griega interpretó el amor, como un aspirar a lo que no se posee, un apetecer lo superior, la Revelación cristiana puso en el primer plano del movimiento amoroso el volverse hacia lo inferior por parte del Ser supremo, en un expandirse por sobreabundancia que pone en evidencia los valores ínsitos en el ser inferior. Los valores vitales positivos del ser menos dotado no se disipan, en efecto, en sus propiedades negativas, «no son, en absoluto, *dependientes* de aquellas propiedades, y radican mucho más hondo que ellas». De este modo, lo que caracteriza al amor no es una degradación de quien posee el valor más alto, como si lo contaminara la condición más baja de aquello a lo que se dirige, sino, por el contrario, la efusión o ex-ceso correspondiente que redundaba en lo inferior (En conexión con ello está la denuncia por parte de Scheler de la confusión en Nietzsche del amor auténtico con el sentimiento de filantropía o altruismo, ampliamente tratado en la literatura filosófica de los siglos XVIII y

XIX y alcanzado efectivamente por las críticas nietzscheanas, como forma degradada del amor).

Con la anterior tematización del amor como movimiento intencional e ideal que permite descubrir los valores por la orientación de aquél hacia el ser personal en quien radican (la persona es “valor de valores”) no está, sin embargo, enteramente despejado todavía nuestro interrogante inicial. Recordemos que se trataba de mostrar la conexión entre los valores y la libertad. De aquí que se planteen las preguntas acerca de si, a su vez, el suscitarse del amor no requiere algún género de conocimiento previo y si no se da enlace alguno entre el amor y la actitud moral básica, a la que Hengstenberg se refería, como veíamos, en términos de *Gesinnung* específicamente moral. Llegados a este punto nos van a ser fructíferos los análisis emprendidos por Hildebrand.

Para Scheler los valores se diferencian entre sí en el plano objetivo de su ser dados a la percepción emocional según unas relaciones de altura. De aquí que su mostración no se refiera a ellos aisladamente, sino en conexión con los demás y a través de los actos relacionantes del preferir y posponer. También “la percepción sentimental” de los valores mismos se basa necesaria y esencialmente en un “preferir” y “postergar”, ya que todos los valores existen esencialmente en un orden jerárquico; por tanto, son inferiores y superiores en una relación mutua, y esto es sólo captable precisamente “en el” preferir y postergar. Si, como es el caso en Scheler, las diferencias axiológicas son sólo de altura, la dificultad residirá en hallar el genérico denominador común a los diversos valores que permitiera situarlas. Es más: por tratarse de un conocimiento emocional concreto, no cabría en ningún caso la experiencia del “valor” en general. Sólo si se apela a diferentes centros subjetivos según que la elección se oriente por lo valioso, importante en sí mismo, o por lo que meramente satisface al sujeto, será posible poner de manifiesto la actitud fundamental de éste ante el valor como tal, implicada en las tomas de posición (*Stellungnahmen*) frente a valores particulares. Más en concreto, en las situaciones de conflicto entre ambos centros se revela más nítidamente la posición general de cara al valor, al haber

de elegirse en cierto modo el sujeto a sí mismo. Es ésta la objeción básica y sumamente reveladora que Hildebrand opone a Scheler. La ausencia de la actitud moral fundamental en el segundo (apenas suplida por la mención de las “disposiciones de ánimo” como depositarios originales de valores morales) le llevará a establecer la separación de capas o estratos en el hombre (lo vital, lo psíquico, lo espiritual o personal), paralela a la delimitación “sólo objetiva” —es decir, que no implica toma de posición en el sujeto unitario— entre los diversos ámbitos de valor. Podríamos ver cómo también en Reiner se encuentra una diferencia, análoga a la de Hildebrand —si bien desde supuestos diferentes—, entre lo importante de un modo relativo y lo importante absoluto o en sí mismo.

Pues bien, para Hildebrand las actitudes morales en las que entra en juego el papel decisivo de lo valioso en sí para la conducta (del tipo del respeto, la veneración o la admiración) son las que sedimentan en respuestas sobreactuales, caracterizadas por mantener su validez más allá del momento en que está presente el objeto que las provoca. También el amor es respuesta sobreactual, con la particularidad de que es el propio acto en el que se patentiza la respuesta el que perdura en una capa más profunda que la de las respuestas actuales y tiñendo a éstas. En tanto que respuesta, el amor es despertado por el valor de la individualidad presente al conocimiento; y en tanto que actitud sobreactual de más hondo alcance que las otras, contiene las elecciones morales básicas, aun cuando éstas podrían hacerse presentes —bien que no en plenitud— sin él.

Podemos ya responder a la cuestión que nos ocupaba, completando las diversas aportaciones examinadas. La libertad, que, según Scheler, atraviesa el dinamismo amoroso de la persona comporta a su vez, en opinión de Hildebrand, un supuesto de orden cognoscitivo y otro supuesto de carácter volitivo, ambos en conexión. Sin ellos se plantearía a la libertad la aporía de que, al venir determinados los valores morales por las leyes reactivas del sentir, el querer no podría oponerse al valor sentido. En cambio, en la respuesta sobreactual al ser valioso en que consiste el amor coopera la voluntad, expresándose terminativamente con un “sí”. El amor en su sentido plenario no

puede incoarse ni proseguir sin la *afirmación* a cargo de la voluntad de la individualidad que está en su origen. Tal afirmación es una respuesta libre unilineal (o se emite o no se emite), diferenciándose de aquéllos actos también unilineales que dirigen una acción en que termina en sí misma, pronunciándose, así, con ella la persona en su actitud moral fundamental. Mientras que ante lo importante meramente subjetivo no se precisa una aplicación expresa por parte de la voluntad, sino que lo que hay en ésta es más bien un “dejarse conducir” egocéntricamente, la orientación de la persona hacia lo valioso en sí, en cambio, no podría tener lugar sin marcar simultáneamente su distancia respecto de ello, y es únicamente la voluntad quien puede asentir a lo valioso, desde la distancia, en una respuesta sobreactual que hace de trasfondo de los actos y expresiones particularizados que son manifestativos de ella.

Adviértase, asimismo, que, como quiera que la afirmación se actualiza en un juicio, queda un margen para la libertad, al no acoplarse por sí solos el valor concreto al que se responde y el predicado abstracto que lo presenta como valioso: sólo en el pronunciamiento libre correspondiente se efectúa la unión. Considero que es en estos términos como puede encararse la dificultad que en Scheler representaba para la libertad la inervación necesaria del querer desde el percibir emocional concreto y la consiguiente no participación del querer —que parece desprenderse— en la suscitación y despliegue del amor. Ciertamente, tampoco para Hildebrand se halla éste bajo nuestro poder voluntario directo, pues la mera voluntad de amar a alguien no se convierte por sí sola en su amor efectivo, al que faltaría el componente afectivo esencial de la autodonación, pero, complementariamente, una respuesta afectiva que no viniera sancionada por el centro voluntario sería incompleta como acto de amor.

2. La ceguera para los valores y el ejercicio de la libertad

No cabría, según Hengstenberg, error en la conciencia moral que va asociada a la decisión primaria en favor del bien, cualquiera que

sea el existente por el que el bien se determine. La fuerza de la conciencia y su infalibilidad se vinculan a la *Vorentscheidung*, pudiendo debilitarse y equivocarse en el despliegue de la acción, a medida que aparecen informaciones contingentes. Mientras en la decisión fundamental se manifiesta nítidamente la competencia de la conciencia, en la acción concreta se presenta siempre un condicional, referido a las circunstancias que la acompañan: la primera es moralmente buena o mala, en la segunda cabe lo moralmente correcto e incorrecto (dentro de lo moralmente bueno).

Consecuencia de lo anterior es que con la conciencia en su aspecto moral no se trate, propiamente y ante todo, de un “juicio sobre”, lo cual implicaría la distancia entre sujeto que juzga y objeto juzgado. Consiste más bien en un ser—afectado por el estado de cosas que provoca la vivencia moral, con anterioridad a todo juicio objetivante; y termina en un saber de sí mismo, que integra las capacidades intelectual, volitiva y afectiva, en continuidad con la autoconciencia psicológica. En este sentido, la expresión “voz de la conciencia” resulta equívoca, ya que es el propio sujeto, como totalidad unitaria, no una voz impersonal o anónima, quien emite el dictamen y adquiere el correspondiente saber. Hengstenberg encuentra en la coincidencia del sujeto consigo mismo —dimanante de la actitud de objetividad confirmada— un criterio de rectitud moral. Por el contrario, la decisión que es contraria al “proyecto de sentido” de las realidades objetivas, en vez de conllevar en el sujeto la dimensión de concordancia íntima, ha de movilizar artificiosas razones y motivaciones que ella misma se impone.

En este punto se torna oportuna la pregunta por el alcance que hay que dar a tal “movilización” provocada, pues en ella reside la explicación del fenómeno de la ceguera para los valores y de su necesaria sustitución. Scheler se ha fijado preferentemente en el carácter desviatorio que sobre la atención a los valores ejercen las diversas formas de ilusión (*Täuschung*). Lo peculiar de la ilusión está en que, sin dejar de ser reconocidos los valores que se pretenden, quedan relegados a una esfera del sentir que no es la de la conciencia actual. Y paralelamente a como en la ilusión representativa no se

podría tomar A por B si no se partiera de la previa donación fenoménica de B (no se podría confundir un árbol lejano con un hombre si nunca nos hubiera venido dado un hombre), el autoengaño axiológico es un fenómeno que indirectamente atestigua en favor de la escala de valores que ha sido adulterada. En ninguno de los dos casos estamos ante un error de juicio. No se trata propiamente de una ausencia de conocimiento, ni tampoco —en el otro extremo— de un conflicto consciente entre los valores y la fuerza de una pasión o un interés que se opone a ellos, sino del proceso psicológico por el que, una vez desplazada al inconsciente la pugna entre cierto movimiento vital (sea el deseo de venganza, la concurrencia...) y las exigencias del valor, se la resuelve negando al nivel de la conciencia en acto el carácter axiológico de los portadores de valor, o incluso éstos mismos. El interés que se interpone en la selección de los contenidos conscientes acaba deformando los contenidos valiosos que habían sido descubiertos mediante el amor. En la ilusión, tanto física como psíquica, es trasladado el contenido intuitivamente presente a una capa de ser que no es aquélla en la que según su esencia reside. Que la percepción externa no se refiere aisladamente a un contenido intuitivo lo prueba el hecho de que tal contenido persiste aun después de desenmascarado como ilusorio. Por su parte, las ilusiones de la percepción interna son índice de que sólo una parte de la realidad anímica pasa el filtro de la conciencia actual, pudiéndose, de este modo, no establecer la relación adecuada entre las vivencias enfocadas por la atención presente y la zona psíquica de la que proceden.

El aporte fenomenológico decisivo de Scheler se cifra en la descripción de una serie de ejemplos de ilusión, así como en mostrar, a propósito de cada uno, como condición esencial de su posibilidad, que ha de haberse hecho presente en su genuina realidad aquello por lo que la ilusión se toma. Nos fijaremos en los más representativos. El objetivo inmediato de una tendencia de hecho, por ejemplo, puede ser confundido con un valor cuya forma de ser dado no se corresponde con el nivel en que la tendencia se encuentra. «Mas existe desde luego un *engaño* estimativo frecuente al tomar algo por valioso

de un modo positivo *porque* nos es dado en una tendencia; y tomar algo por valioso en sentido negativo porque nos es dado en una contratendencia... Toda aplicación de nuestros juicios de valor a nuestro sistema de tendencias *fáctico* —tal como lo caracteriza la resignación y el ascetismo inauténticos— está fundamentado en aquella *forma capital* del engaño de valores». Otro es el caso de fenómenos morales, como la compasión y el arrepentimiento, traspuestos a formas de contagio afectivo y de lamentación por los efectos perjudiciales de ciertas acciones respectivamente, situados ambos en el rango vital inferior. «¡Cuán trastocado está, pues, el intento de Lipps y de otros de explicar también la auténtica compasión por analogía con el contagio afectivo!... El motivo puede ser la ligereza que lleva tan fácilmente a ver en un suceso que es semejante a otro suceso axiológicamente positivo a éste último. Pero ello es una ilusión. Y ésta supone que conocemos el hecho de la *genuina* compasión; ¿cómo si no íbamos a poder verla inmiscuida en el hecho del contagio afectivo? Algo completamente análogo se aplica a ilusiones, como el que uno se arrepienta, siendo que sólo hace introducir las secuelas causales desagradables de una acción en el hecho recordado, como son el miedo y espanto a las consecuencias sociales que pueda tener tal acción cuando sea conocida. El arrepentimiento *auténtico* no se deja explicar según los criterios del arrepentimiento ilusorio. Es un fenómeno que se da por supuesto para la explicación». O bien, el engaño que consiste en hacer pasar por libre un acto que no lo es, para cuya explicación hay que partir del dato fenoménicamente cierto de la libertad.

Otras veces el engaño se debe a que se tiene por principio originario un hecho que fenomenológica e históricamente es tardío, como la tendencia al placer, inexplicable sin unos datos axiológicos primitivos. Puede ser que incluso la propia construcción teórica contradiga con su formulación lo que cree explicar, como es el caso del utilitarismo, que es de suyo una tesis no utilitaria. En las antípodas del fariseísmo, que hace pasar por bueno lo útil, el utilitarista pone en lo útil el criterio de lo bueno. «El utilitarista falta *contra* su propio principio de qué es lo bueno y qué lo malo cuando

ejecuta una acción tan perjudicial, pero, al mismo tiempo, tan *veraz* y *moralmente* buena como la de hacer pasar por lo que es y no por “bueno” lo útil y perjudicial... Para ser consecuente habría de llamar “mala”, y no perjudicial, a su propia conducta. Pues nada es más perjudicial que ser un utilitarista, y nada más útil que ser un fariseo».

Análogamente a lo que veíamos en el apartado primero, Scheler no hace mención de la toma de posición por parte del sujeto para dar cuenta de las ilusiones valorativas, sino que más bien se centra en el análisis esencial de los procesos que conducen a ellas. En Hildebrand encontramos, en cambio, la caracterización de la ceguera axiológica, en una de sus modalidades, como “ceguera de subsunción”, cuyo momento definitorio no es el ceder a una pasión—compatible con el conocimiento abstracto del valor que aquélla contraviene—, sino el *no querer ver* (Nichtsehenwollen) la oposición judicativa entre el valor al que el sujeto adhiere y la inclinación de signo contrario. El dominio de la pasión sobre la persona no engendra por sí solo la ceguera al valor. Sólo cuando aquel dominio se efectúa en el terreno de las actitudes no conscientes en acto, al cual se transfiere la resolución del conflicto entre inclinación y valor, es cuando la actitud general que determina los intereses del momento oscurece la visión de los valores que están en oposición a ellos. Es la prioridad anímica de lo que no se agota en ser actualizado sobre la pequeña parte que debe su ser a su actualización lo que hace posible que la colisión quede suyacente de modo inexpresado en el trasfondo inactual de la conciencia. De este modo, en la ceguera de subsunción coexisten paradójicamente la actitud fundamental positiva hacia el valor y la entrega a un interés o pasión desfiguradores, pues, al ser emplazado su conflicto en la conciencia inactual, acaba cegándose la conciencia en acto para la subsunción del caso particular conflictivo bajo aquella actitud. «De una parte, debe estar presente una actitud moral fundamental, que incluya al menos la aversión a lo inmoral. De lo contrario, no se evitaría el conflicto con el precepto moral. Tendríamos el caso antes mencionado de la despreocupación frívola por lo moral, que no puede conocer conflicto alguno entre precepto moral e inclinación, ya que nada le importa herir lo moral. Por

tanto, debe preyacer, por un lado, el temor, el respeto a lo moral —el afectado no puede ser sin más ciego a lo moral— para que pueda sobreenir una tal tendencia a desplazar y evitar todos los conflictos».

Otra es la ceguera que consiste en ver los valores desde fuera, no prestándoles la aprobación desde dentro que ellos requieren. La actitud adoptada previamente se erige en juez de los valores, no puede aherirse a ellos por verlos como contrarios a su propia autoafirmación. Distinto es el tipo de ceguera en que no se los ve en ningún modo, por impedirlo la actitud concupiscente, orientada tan sólo hacia el agrado subjetivo. A su vez, tanto una como otra pueden ser parciales o totales, según se dé o no alguna coexistencia con la actitud fundamental frente al valor, del género examinado más arriba.

En cualquiera de estos casos no estamos ante una ceguera natural, que se suprimiera por la mera visión, sino que viene determinada por la *Stellungnahme* procedente de la persona desde uno de sus centros direccionales. No son, pues, ciertos objetos conocidos los que provocan la falta de visión —lo cual sería contradictorio—; ésta es debida, más bien, a una actitud general a la que la persona no se limita a dar su asentimiento desde el exterior, sino en la que interviene como cómplice, impidiendo, así, por su entrecruzamiento con ella, la orientación hacia lo valioso. Importa destacar que ambas actitudes no se sitúan en el primer plano de la conciencia; por el contrario, desde su trasfondo dirigen y seleccionan lo que aparece en el foco de la atención, predisponiendo, de esta suerte, a la respuesta al valor en que participa toda la persona en ejercicio de su libertad o, inversamente, determinado la ceguera a aquellos valores que son incompatibles con el vector por el que el núcleo de la persona se orienta (Hildebrand pone el ejemplo de quien está ciego al valor del perdón hacia otro o de la humildad, siendo sensible, en cambio, a valores como la justicia o la solidaridad; su explicación está en que afectan unos y otros a distintos centros vectoriales de la persona).

