

Roman Ingarden

Sobre la Responsabilidad

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda (†)

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnáiz, José María Vegas,
Jesús María Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno (†),
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado,
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,

Director editorial

J. Manuel Caparrós

Número 46

Roman Ingarden

SOBRE LA RESPONSABILIDAD
Sus fundamentos ónticos

Traducción y prólogo de
Juan Miguel Palacios

segunda edición

Caparrós Editores

Con la colaboración de la Fundació Blanquerna

2001

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

Título original: *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*

© 1980, Juan Miguel Palacios (traducción y prólogo)

© 2001, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Bayona, 10 - 2º izda. • 28028 Madrid

Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51

Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es

<http://www.caparroseditores.com>

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-89-6

Depósito Legal: M-XXXXX-2001

Impreso en España • Printed in Spain

Índice

<i>Prólogo del traductor</i>	7
I. Tesis principal en consideración	13
II. Distinción de diversas situaciones de responsabilidad	15
III. El tener responsabilidad	17
IV. El asumir la responsabilidad	33
V. El obrar responsable	35
VI. El valor como fundamento óntico de la responsabilidad	39
VII. La responsabilidad y la identidad de su sujeto	51
VIII. La estructura sustancial de la persona y la responsabilidad	57
IX. La libertad y la responsabilidad	63
X. La estructura causal del mundo	85
XI. La temporalidad del mundo y la responsabilidad	93

Prólogo del traductor

Este sabroso opúsculo sobre el problema de la responsabilidad constituye la última obra del filósofo polaco Roman Ingarden, publicada originalmente en alemán pocas semanas antes de su muerte, y es al mismo tiempo la primera que aparece traducida al castellano. No será, pues, ocioso hacer la presentación de su autor ante el público de lengua española.

Roman Witold Ingarden nació en Cracovia el día 5 de febrero de 1893. Trasladada su familia poco después a la ciudad de Lwów (Lemberg), cursó allí los estudios del bachillerato clásico, ingresando luego en la universidad. En sus aulas habría de encontrar a su primer maestro, el filósofo Kasimir Twardowski, fundador de la llamada escuela de Lemberg y Varsovia, que contó entre sus discípulos a los lógicos Jan Lukasiewicz, Tadeusz Kotarbinski y Stanislaw Lesniewski, y cuya influencia sobre toda la filosofía polaca posterior es imposible exagerar. Twardowski había formado parte en su juventud del grupo de discípulos que en la penúltima década del siglo pasado se agruparon en torno a Franz Brentano en la Universidad de Viena. Allí había conocido y trabado amistad con Edmund Husserl, el estudio de cuyas Investigaciones Lógicas, aparecidas en los años 1900 y 1901, acreció su admiración intelectual por el antiguo condiscípulo. Y fue acaso Twardowski quien orientó al joven Ingarden hacia la Universidad de Gotinga para que estudiase allí filosofía a la sombra del pensador germano y en el seno de aquel primer círculo de jóvenes fenomenólogos que formaron Adolf Reinach, Hans Lipps, Conrad y Hedwig Martius, Dietrich von Hildebrand, Alexandre Koyré, Jean Héring, Edith Stein y otros. “¡Querida ciudad de Gotinga!... —escribe esta última—. Creo que solamente quien haya estudiado allí entre los años 1905 y 1914, en el corto tiempo de esplendor de la escuela fenomenológica, puede comprender lo que nos hace vibrar ese nombre”.

En el otoño de 1913, poco antes de que Ingarden comenzase su cuarto semestre en aquella universidad, aparecía en Halle el primer tomo del “Anuario

1. Edith Stein, *Aus dem Leben einer Jüdischen Familie*, Louvain-Freiburg, Nauwelaerts, 1965: c. VII, 1 (Trad. esp. de Carlos Castro bajo el título de *Estrellas Amarillas*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1973).

2. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in:

de *Filosofía e Investigación Fenomenológica*”, dirigido por Husserl, que contenía un nuevo libro de éste: las Ideas relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica². Esta obra, de tanta transcendencia en la filosofía del siglo presente, fue recibida entonces como la declaración de una nueva posición filosófica de su autor, que, con pensamientos de nuevo cuño, renovaba algunas viejas tesis del idealismo transcendental kantiano, decepcionando la esperanza de la mayoría de sus discípulos, que habían creído ver en la fenomenología la posibilidad de una definitiva superación del idealismo. A partir de esa fecha se produjo un progresivo alejamiento de muchos de ellos respecto del maestro, y la sólida fundamentación y sumaria exposición de esta nueva filosofía idealista pasó a convertirse en la preocupación fundamental y en el gran objetivo de la esforzada meditación de Husserl.

El traslado material de Husserl de Gotinga a Friburgo, cuya cátedra de filosofía pasó a ocupar en 1916 como sucesor de Rickert, puede tomarse como un símbolo exterior de su tránsito espiritual hacia el idealismo. En ese viaje no halló el gran pensador apenas concurso alguno de sus antiguos discípulos, pero no le faltó la compañía asidua de uno de ellos, que, sin compartir su postura, supo sin embargo convertirse en su gran interlocutor acerca de ese problema. Fue Roman Ingarden. “Me he convertido en un eremita filosófico, separado de toda ‘escuela’...”, le escribía Husserl en sus últimos años³. “¿Quién habría de serme científica y personalmente más próximo que usted?”⁴. Las notas críticas de Ingarden a las cuatro primeras Meditaciones Cartesianas de Husserl, publicadas en apéndice a la edición definitiva de esa obra, son el mejor testimonio de este largo diálogo⁵.

En efecto, tras una breve estancia en Austria y en Polonia, debida a las circunstancias de la gran guerra y a motivos de salud, Ingarden fue tras su maestro a Friburgo ya en el semestre de verano de 1916 y, dos años después, presentó allí bajo su dirección la tesis doctoral sobre Intuición e Intelecto en Henri

“Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” I (1913), págs. 1-323 (Trad. esp. de José Gaos: *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica*, México, F.C.E., 1949).

3. Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, Nijhoff, 1968, LX, pág. 79.

4. *Op. cit.*, XXIV, pág. 30.

5. Cf. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana, Bd I), Den Haag, Nijhoff, 1950, págs. 203-218. (Hay reciente traducción castellana en: Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ed. Paulinas, 1979, págs. 235-252.)

Bergson, que fue publicada más tarde en el “Anuario”⁶. Mas ya entonces Ingarden había llegado a la firme convicción de que no podía compartir con Husserl el idealismo trascendental referido a la existencia del mundo real y había concebido el proyecto de consagrar a la discusión de ese problema el grueso de su trabajo filosófico. El fruto de ese esfuerzo se vería treinta años después en su magna obra *La Controversia sobre la Existencia del Mundo*.

Regresado a Polonia en 1918 y tras unos años como profesor de instituto, Ingarden se habilitó al profesorado universitario en Lwów con un escrito sobre el problema metafísico de la esencia⁷ y comenzó a desarrollar una intensa actividad académica. El estallido de la segunda guerra mundial, con las sucesivas ocupaciones alemanas y soviéticas de aquella ciudad y los terribles sufrimientos de la nación polaca, la interrumpieron por unos años. Tras el armisticio, la anexión de la Polonia oriental por la Unión Soviética le obligó a abandonar para siempre aquella tierra y a regresar a Cracovia, su ciudad natal. La Universidad Jaguelónica le confió entonces una de sus cátedras de filosofía y la Academia Polaca de Ciencias le llamó a contarse entre sus miembros, publicando los dos primeros volúmenes de su mencionada obra fundamental. En los años cincuenta los vientos del despotismo estaliniano, sin conseguir arrancarle de su cátedra, le prohibieron impartir toda enseñanza y le confinaron en su cuarto de trabajo. Fruto de aquellos males fue sin embargo su excelente traducción completa en lengua polaca de la *Crítica de la Razón Pura de Kant*. Rehabilitado por fin en 1957 y en medio del respeto y la admiración de sus compatriotas, prosiguió su fecunda labor académica hasta su jubilación en 1963, continuando luego su intensa actividad científica hasta el día 14 de junio de 1970, en que le sobrevino la muerte inopinadamente.

Los escritos de Ingarden, cuya aparición se extiende durante casi sesenta años, se adentran en los más diversos campos de toda la filosofía —la Lógica, la Ontología, la Antropología filosófica, la Teoría del conocimiento, la Axiología, la Estética y la Filosofía del lenguaje— con profundidad y claridad admirables. Su bibliografía completa, aparecida en 1971, reseña más de doscientos títulos⁸. A partir de su rehabilitación en 1957, la Editorial Científica del Estado comenzó a publicar en Varsovia toda su obra filosófica en len-

6. Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, in: “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” V (1922), págs. 286-461.

7. Roman Ingarden, *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens*, in: “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” VII (1925), págs. 125-304.

gua polaca. Van aparecidos por ahora ocho volúmenes, pero los materiales dejados a su muerte permiten esperar cinco o seis más. Por otra parte las traducciones de sus textos a otras lenguas, especialmente al inglés, son cada vez más numerosas. Una de las últimas reviste particular interés⁹.

La Controversia sobre la Existencia del Mundo ocupa, entre todas sus obras, un lugar preferente. Se trata en suma de una vastísima investigación ontológica sobre el tipo de ser que corresponde al mundo real, distribuida en dos grandes volúmenes, que contienen respectivamente una Ontología existencial y una Ontología formal en dos partes, completados luego por un tercero, de aparición póstuma, que versa sobre la estructura causal del mundo real. La obra fue publicada originalmente en lengua polaca por la Academia de Ciencias de Cracovia en 1947 y 1948, siendo después traducida al alemán por el propio autor y publicada en Tubinga en 1964 y 1965¹⁰. El último volumen ha aparecido en 1974¹¹. Esta obra constituye realmente uno de los intentos más vigorosos hechos en los últimos años por superar la disyuntiva del idealismo y el realismo y merece sin duda un estudio detenido y profundo, que todavía no se ha hecho de ella, al menos extramuros de su país de origen.

Por el momento los libros más conocidos de Ingarden fuera de su patria son sus cuatro obras de Estética: La Obra de Arte Literaria, Sobre el Conocimiento de la Obra de Arte Literaria, Investigaciones sobre Ontología del Arte y Vivencia, Obra de Arte y Valor¹². Estas obras han encontrado particular favor entre quienes se ocupan con la metodología de la crítica literaria, pero, a pesar de sus méritos en ese campo, su más profunda intención es realmente ontológica. Pues, revelando la naturaleza de la obra de arte, Ingarden encuentra en ella un excelente paradigma del objeto puramente intencional, para contraponer la forma peculiar de éste a la de los objetos reales, mostrando así las insuficiencias del idealismo para dar razón de esta manifiesta diferencia.

El opúsculo cuya traducción ofrecemos a continuación procede de una ponencia hecha por su autor en el decimocuarto congreso internacional de filosofía, que

8. Cf. *Bibliografia prac filozoficznych Romana Ingardena 1915-1971*, in: *Fenomenologia Romana Ingardena* ("Studia Filozoficzne" Wydanie specjalne), Warszawa, 1972, págs. 19-54.

9. Roman Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism* (Translated from the Polish by Arnór Hannibalsson), The Hague, Nijhoff, 1975.

10. Roman Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Tübingen, Niemeyer, 1964 (Bd 1) y 1965 (Bd II/1 y II/2).

11. Roman Ingarden, *Über die kausale Struktur der realen Welt*, Tübingen, Niemeyer, 1974.

tuvo lugar en Viena en el verano de 1968, y constituye su aportación más importante en el campo de la Ética¹³. En él se muestra de nuevo Ingarden como un consumado fenomenólogo. En efecto, pocos filósofos han sabido aplicar en nuestros días de manera más inteligente y brillante el método eidético que propusiera Husserl, para luego completarlo con el uso de la demostración. El procedimiento metodológico de Ingarden consiste esencialmente en partir tan sólo de hechos enteramente accesibles a la experiencia del hombre y, tras una descripción sumamente leal y minuciosa de lo dado en ellos, investigar las condiciones objetivas de su posibilidad. No otra cosa es lo que hace en este escrito *Sobre la Responsabilidad*, que ha de considerarse como un modelo de lo que todavía hoy puede ser una auténtica investigación filosófica. El autor parte en él de experiencias tan cotidianas y accesibles a todos como las de tener la responsabilidad de algo, asumir una responsabilidad, ser hecho responsable de algo o, en general, obrar responsablemente, e investiga cómo tiene que ser la realidad para que el hombre pueda ser sujeto de tales experiencias. Y pronto se echa de ver que las implicaciones de estos hechos desbordan con mucho el terreno de la Ética, en que se había mantenido tradicionalmente la discusión de este problema, y abren directamente el campo de toda la filosofía.

Al hilo claro y ordenado de la investigación de Ingarden comparecen la libertad, el valor, la identidad del sujeto, la condición sustancial de la persona y la estructura causal del mundo real, así como una concepción realista de la temporalidad enteramente contraria a la idealista de Kant, como condiciones objetivas de la posibilidad de la experiencia indubitable del obrar responsable. Sobre cada uno de estos grandes temas ofrece Ingarden reflexiones de gran valor científico, que colocan a esta obra breve entre las de mayor enjundia filosófica que se han publicado en los últimos años.

Por la importancia de su tema, por su extraordinaria claridad y desusada precisión, así como por el alcance de las conclusiones a que llega, merecía este opúsculo de Ingarden los honores de la traducción. En el *maremágnum* actual

12. Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Halle, Niemeyer, 1931; *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen, Niemeyer, 1968; *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst. Musikwerk, Bild, Architektur, Film*, Tübingen, Niemeyer, 1962; *Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Vorträge zur Ästhetik 1937-1967*, Tübingen, Niemeyer, 1969.

13. Cf. Maria Golaszewska, *Roman Ingarden's Moral Philosophy*, in: "Analecta Husserliana" IV (1976), págs. 70-103.

de publicaciones confusas y mediocres que tocan de alguna manera uno u otro aspecto de la libertad del hombre, este pequeño libro constituye realmente una novedad y ha de ser accesible y provechoso, no sólo a quienes se ocupan profesionalmente con la filosofía, sino también a todos aquellos lectores cultos que gustan de reflexionar seriamente sobre los asuntos más cercanos y a la vez más graves de la vida humana, como éste de la responsabilidad.

Juan Miguel Palacios
(Universidad Complutense)

I. Tesis principal en consideración

El problema de la responsabilidad ha sido hasta ahora tratado preferentemente como un problema particular de la Ética, sin que se hayan investigado de manera más precisa otros extremos de éste. La afirmación esencial de esta exposición estriba en el pensamiento de que esto no basta y que, para descubrir las condiciones en las que puede hablarse con pleno sentido de una responsabilidad, se han de considerar otros datos que remiten a problemas más profundos.

Parece además que la responsabilidad no surge solamente en el terreno moral. La responsabilidad moral constituye tan sólo un caso particular de aquélla. Por eso el campo de los casos y ejemplos que considerar ha de ser ampliado.

II. Distinción de diferentes situaciones de responsabilidad

Hay que distinguir en primer lugar cuatro diferentes situaciones en las que se presenta el fenómeno de la responsabilidad. Primera: uno *tiene* la responsabilidad de algo o, dicho de otro modo, *es* responsable de algo. Segunda: uno *asume* la responsabilidad de algo. Tercera: uno *es hecho* responsable de algo. Cuarta: uno *obra* responsablemente¹. La diferencia entre las tres primeras situaciones se revela por de pronto en el hecho de que son independientes entre sí, a pesar de que existan indudablemente ciertas conexiones de sentido entre ellas. Se puede ser responsable y no ser hecho responsable ni tampoco asumir la responsabilidad (cargar con ella, dice Nicolai Hartmann). Y, a la inversa, uno puede ser hecho responsable de algo sin ser en realidad responsable de ello. Y de hecho puede uno también asumir la responsabilidad de algo sin ser efectivamente responsable de ello. Tan pronto como uno es responsable de algo, debe asimismo asumir la responsabilidad de ello y también ser hecho responsable. Cuando, a pesar del hecho de que se tiene la responsabilidad de algo, no se asume ésta o se declina el hacerlo, se es entonces responsable de comportarse así. Mas también la asunción de la responsabilidad de algo de lo que no se es responsable parece caer bajo la cláusula de la responsabilidad. A pesar de la real independencia de estos hechos entre sí, parece existir entre ellos una esencial conexión de sentido. Y éste es también un problema que es necesario aclarar.

Las relaciones que existen entre las tres primeras situaciones y la cuarta parecen ser algo diferentes. Así, cuando se ha obrado responsablemente en una determinada ocasión, se tiene *eo ipso*, y además en mayor medida, la responsabilidad de la acción realizada y parece que lo único consecuente es asumir la responsabilidad de ella, aunque esto no suceda de hecho forzosamente. Y otro tanto ocurre con la relación entre el obrar responsable y el

1. No voy a ocuparme aquí de la “responsabilidad” como un tipo de carácter posible del hombre.

ser hecho responsable. Esto último no tiene por qué seguirse efectivamente cuando ha acontecido lo primero, pero constituye su natural consecuencia.

III. El tener responsabilidad

El tener responsabilidad es un estado que se aplica en cierto modo automáticamente a aquel que ha realizado una acción de determinado tipo. Uno *se vuelve* responsable de una acción tan pronto como la ha emprendido y realizado; pero uno *queda* además como responsable de ella, quiéralo o no. La responsabilidad *pesa* sobre el agente. En qué consiste esta “carga” y por qué se deriva por sí misma de la acción realizada, es cosa que hay que aclarar todavía. Pero es esencial que el agente, y nadie más que él, se puede “descargar” de este peso con una nueva acción del tipo correspondiente. Este “llevar” la responsabilidad de algo se diferencia de las restantes situaciones de responsabilidad en que es un estado del agente sufrido pasivamente. El asumir la responsabilidad no es todavía en sí mismo un tipo de conducta activa del agente, pero consiste con todo en una postura activa, de la que puede o incluso debe resultar determinado tipo de conducta adecuada. Esta asunción de la responsabilidad es un acto real psíquico de la persona, no una mera vivencia, y conduce a una disposición en principio interior de emprender un camino que aboca a la descarga del agente, pero cuyo fin consciente no lo constituye sin embargo esa descarga misma, sino ante todo el cumplimiento de las exigencias nacidas de la responsabilidad y dirigidas al agente.

Tanto el tener cuanto el asumir la responsabilidad se encuentran en el ámbito del ser del agente, aunque ambos desborden ese ámbito por sus fundamentos y sus consecuencias. Por el contrario, el “hacer a uno responsable” de algo tiene su origen fuera del agente y acontece también fuera del mismo, aunque se dirija a él y tenga que causar en él ciertas modificaciones. Se produce en una determinada clase de acción que afecta al agente sin que él pueda automáticamente descargarse de la responsabilidad. Es causalmente independiente de la acción del agente, pero esa acción autoriza a quien tiene poder para ello a hacer responsable a éste. El “hacer responsable” justificado supone que la acción fue realmente acometida y realizada por el agente mismo. Exige, pues, una investigación previa del hecho real y de sus circunstancias. Esta puede librar al agente de la responsabilidad o

certificar su existencia y llevar a “hacerle responsable”.

El obrar responsable es realizado por el agente de una manera peculiar. Este lo emprende y realiza con intención más o menos plena, tanto de la situación de valor que surge merced a su obrar, cuanto del valor de los motivos que le han movido a obrar. En todas las fases de su acción el agente trae, pues, a su conciencia su relación con el valor o disvalor del resultado de ella y la emprende o continúa con la afirmación consciente del valor del resultado y asimismo de la rectitud y conveniencia de su acción. O bien la ejecuta sólo porque no es capaz de contradecir los fundamentos que hay en contra de la realización del obrar incorrecto. *No* se lanza, pues, *ciegamente* a un obrar cuyas consecuencias no prevé, sino que es plenamente consciente de dichas consecuencias y, de acuerdo con ello, endereza a éstas su acción. Cómo acontece este obrar “responsable” y en qué medida consigue el agente realizarlo de manera realmente responsable, depende de si él puede, no solamente tomar sobre sí la responsabilidad, sino también crearla. Para entender esto hemos de caracterizar de manera más precisa el tener responsabilidad.

En la expresión “alguien tiene la responsabilidad de algo” se presentan, junto a la palabra “tener”, también los siguientes vocablos: “alguien”, “responsabilidad” y “de algo”. Hay que aclarar su sentido.

Este “alguien”, es decir, el agente que ha de tener la responsabilidad de algo, sólo puede ser un hombre¹.

Pero no puede serlo todo hombre, ni serlo en cualquier situación. Sólo un hombre que en el momento de obrar es consciente de ello, que posee todas las facultades “normales” indispensables para el dominio de la situación² y que, finalmente, hace algo o, en el momento en que desearía hacer algo determinado, deja de hacerlo, es considerado como agente que tiene realmente responsabilidad. Tiene que ser especialmente una persona que, en el momento del obrar, se halle calificada para ello. Pero las concepciones de lo que es una persona son muy dispares entre sí. Por eso destaco aquí

1. Si, por ejemplo, un gato cruza la calle justo delante de un coche y el conductor frena en seco de manera que acontece una catástrofe, el responsable de ello es el conductor, no el gato, a pesar de que éste sea la causa de la catástrofe. Es demasiado necio para darse cuenta de la situación y para juzgar el significado de su conducta.

2. Un niño de dos años que causa un accidente de automóvil no es responsable de él, sino que lo son sus padres, que no han impedido que el niño corriese a la calle.

de pasada el rasgo más importante. Es constitutivo de una persona el ser el punto original de decisiones fundadas en la comprensión de una situación de valor y, al mismo tiempo, el ser capaz de realizar lo decidido por ella. Ese ser persona del individuo humano constituye la condición indispensable, aunque no suficiente, para que pueda ser responsable de algo que hace o deja de hacer. Hay que añadir otras condiciones: por una parte, la más precisa cualificación de la persona misma; por otra, la naturaleza de aquello de lo que ha de ser responsable.

Aquello de lo que es responsable el agente es de dos tipos: en primer lugar, una conducta y, en segundo lugar, aquello que es producido o especialmente realizado por ella, es decir, el resultado. Lo primero es, considerado formalmente, un suceso, un acontecer, mas no de cualquier clase. Ha de ser una acción emprendida activamente; no puede ser un padecer algo meramente pasivo que sucede³ al agente o una reacción producida de manera involuntaria y automática, como, por ejemplo, cuando un golpe provoca un contragolpe que no puede ser inhibido por la persona en cuestión ni reconocido en su peculiar naturaleza. Si quisiéramos decir que esa acción habría de emprenderse de manera consciente e intencionada, pediríamos demasiado. En tal caso la persona que así obrase sería ciertamente responsable de su acción. Habría que preguntarse si no hemos concebido el campo de aquello de lo que se puede ser responsable de manera demasiado reducida. Pues queda aún el terreno de las acciones que se realizan con plena conciencia pero en las que falta la clara intención de realizarlas, de las que sin embargo parece que somos responsables. Además esa conciencia de la realización de la acción o, por lo menos, de su comienzo, puede admitir aún diversos grados de claridad y modos de concentración que, si bien no constituyen ya una situación óptima para la existencia de la responsabilidad, implican sin embargo un saber sobre la realización y la naturaleza de la acción que en ciertos casos podría bastar para detener en su camino la acción emprendida o para modificarla. Cuando esto no se hace, a pesar de que la persona ya conoce la naturaleza de la acción en curso y no está de

3. Cabe preguntarse si no puede haber casos en los que una persona sea responsable incluso del sufrir pasivo de una coacción ejercida sobre ella. Esto ocurriría sólo si ella reconociese como suyo ese sufrir, es decir, si existiesen posibilidades de contrarrestar la coacción, pero prefiriese sufrirla por falta de valor o de hombría, en vez de asumir el riesgo de la lucha. Pero entonces no sería responsable de ese padecer mismo, sino de su aceptación o de su pusilanimidad.

acuerdo con ella, entonces es responsable de ella, y más aún si ésta percibe el peso de la responsabilidad y, sin embargo, prosigue su acción. La cuestión de cómo determinar el grado ínfimo de conciencia con el que la acción que se concibe en curso se halla todavía en el campo de la responsabilidad del agente, ofrece una dificultad esencial. El hecho de que en los procesos judiciales se haga mucho hincapié en la averiguación del grado de conciencia del agente durante la acción muestra perfectamente que ahí se da una condición limitativa esencial de la responsabilidad, aunque difícil de determinar con claridad. Pero, en cualquier caso, tampoco aquélla es suficiente.

La acción de la que, si fuera necesario, ha de responder el agente, no tiene que ser siempre un acto simple realizable de un golpe. A veces constituye un proceso complicado que está compuesto de varios pasos cualitativamente diferentes y que abarca un largo espacio de tiempo. La conciencia de las vivencias en las que se despliega puede ser muy diversa. En su curso completo pueden entrar actividades cuya realización exige que se ejecuten de una manera más automática y, con ello, que puedan ser realizadas de manera no consciente. El postulado de que la acción de la que se ha de ser responsable es realizada de manera consciente ha de ser satisfecho con circunspección y de modo acorde con la naturaleza y las circunstancias de la acción.

Pero lo más importante, lo que decide si una acción puede cargar con responsabilidad al agente, parece ser su naturaleza. También aquí tropezamos enseguida con grandes dificultades. Es evidente que no lo puede absolutamente cualquier acción, si pensamos en acciones que pertenecen a las funciones vitales primarias del hombre. Por ejemplo, el comer normal, que acontece también con plena intención y plena conciencia, ¿es algo de lo que se puede ser responsable? O ¿lo son el andar desde el lugar de trabajo hasta casa, o el jugar, por ejemplo, de los niños con sus juguetes? Es claro que tendrían que presentarse particulares circunstancias que pudieran hacer que semejantes acciones (ocupaciones), inocentes en sí mismas, cargasen a alguien con responsabilidad. Incluso si se añade meramente que la acción realizada por alguien es valiosa o mala, ello no implica que traiga siempre consigo la responsabilidad del agente; así, por ejemplo, el comer es indudablemente provechoso e incluso conserva la vida del que come, sin que por ello contribuya al mérito del que come ni a su culpa. Sólo cuando

se priva de alimento a un enfermo para dárselo por su plena satisfacción al que está sano y fuerte, se introduce el comer en un círculo de formas de comportamiento en que participa de aquello de lo que es responsable el que come. Por otra parte parece haber también acciones que están determinadas por su propia naturaleza a cargar al agente con responsabilidad; por ejemplo, el matar a un hombre. ¿No se atiende en ellas también a ciertas circunstancias que al menos desempeñan un papel para conocer el sentido en que el agente es responsable? La consideración de este problema, que a primera vista parece ser fácil de resolver, nos lleva así a situaciones en que el papel de la naturaleza de la acción en la génesis de la responsabilidad es muy impenetrable.

Lo segundo de lo que se es o se puede ser responsable es el resultado de la acción del agente. Según su forma el resultado es primeramente un estado de cosas o una situación de hecho, como, por ejemplo, la muerte del ofensor en una acción de defensa, la destrucción de una ciudad por un bombardeo o, finalmente, la salvación de un enfermo grave por una intervención quirúrgica. Pero puede ser también un objeto o, en especial, una cosa. Toda obra creada mediante la acción, sea una obra de arte de alto valor o una obra útil, como por ejemplo, un puente, es, con sus defectos o sus méritos, de gran importancia cuando se trata de la responsabilidad del agente.

Mas se plantea de nuevo la cuestión: el resultado como tal, sin consideración de su particular naturaleza material ni de las circunstancias en las que se produce, ¿es el factor que carga al agente siempre de responsabilidad, o es su peculiar naturaleza la que lo hace?

La primera respuesta, fácil de suponer, rezará así: la obra realizada y su resultado vienen a colación en la génesis de una determinada responsabilidad del agente cuando son portadores de un valor positivo o negativo o conducen al menos mediatamente a la génesis de un estado de cosas valioso. Si son absolutamente de valor neutro (y esto en cualquier esfera de valor, no sólo en la esfera de los valores morales), el agente es siempre su autor, mas esto sólo no basta para que surja la cuestión de su responsabilidad. Esto depende de la esencia, que aún hay que aclarar, de la responsabilidad de algo. En cualquier caso parece claro por ahora que nadie podría ser hecho responsable de hacer, por ejemplo, un solitario en su tiempo libre. Sólo cuando se descubriese que éste, para no ser molestado en ese pasatiempo de

por sí inocente, no cumple un deber que tiene a su cargo —por ejemplo, si es médico, no quiere asistir a los enfermos y les niega sus auxilios—, surge la cuestión de la responsabilidad, no del inocente hacer solitarios, sino del incumplimiento del deber médico y del mayor aprecio del cómodo pasatiempo frente al valor del cumplimiento del deber al servicio de otros hombres.

Evidentemente, en las decisiones de las que se es o se debe ser responsable, así como en las acciones derivadas de ellas, ocurre casi siempre que, antes de la ejecución de la acción o en el momento de decidirse a ella, existen varias posibilidades⁴ en que se presentan en cierta medida ante la vista y en el campo de realización del agente diversos valores del resultado no realizables a la vez. Después de la decisión o de la ejecución de la acción, éste, no sólo es responsable de la realización de un determinado valor (o disvalor), sino también, al mismo tiempo, de la no realización o aniquilación de otro que competía con aquél. La situación de responsabilidad se complica entonces considerablemente y, para la responsabilidad, no sólo es muy importante qué valor posee el resultado, sino también cómo se ha llegado a él. Depende de si la decisión del agente fue tomada con simple desconocimiento de otros valores o si se hallaban ambos valores como posibilidades a la vista del agente y, finalmente, de si él disputó en la batalla en pro de la realización de uno de ellos de manera legítima, movido por la auténtica evidencia de los postulados de realización de los valores o, más bien, porque fue atraído por uno más fuerte y sucumbió a su fuerza de atracción o porque le movió a hacerlo la mayor comodidad de su realización. La magnitud y la índole de la responsabilidad no dependen simplemente del valor del resultado, sino que es frecuentemente una resultante difícil de apreciar de toda la situación de valor de antes y después de decidirse a actuar. Pero precisamente esa dependencia, no fácil en principio de penetrar, de la magnitud y de la índole de la responsabilidad respecto de los valores del posible resultado tenidos en consideración, refuerza mi convicción de que, sin el susodicho valor del resultado y también de la acción misma, no puede darse responsabilidad alguna.

Sólo si una acción es su *propia* acción, el agente es responsable de la ac-

4. Que puede haber *varias* posibilidades (y no sólo una) es un hecho ontológico que resulta de la estructura del mundo, en la que no ha de entrarse aquí. Vid. págs. 83-84.

ción realizada por él y de su resultado.

Hay que aclarar, pues, en primer lugar qué significa que una acción sea acción *propia* de alguien y, luego, fundamentar *por qué* el agente sólo es responsable de sus propias acciones. La primera cuestión tiene que ver, tanto con el problema ya tocado de la conciencia en la ejecución de una acción, cuanto con el problema del grado de conciencia permitido en tal conciencia. Pero ahora hay que añadir que, si en la ejecución de una acción (o de una decisión voluntaria) no se diera una conciencia suficientemente clara, entonces no podría el agente dominar ni, en particular, dirigir ni controlar su acción, y, por lo tanto, no podría asumir su desarrollo y éste acontecería como si él no tuviera que ver con ella. Por otra parte, la exigencia de que la acción sea una acción propia del agente se relaciona con el viejo problema de la libertad del individuo humano. En cuanto en un determinado caso se ha planteado la cuestión de la responsabilidad o del valor moral de una acción, siempre se ha exigido aquélla. Mas la cuestión de la posibilidad de la acción “libre” se relaciona siempre con el problema del llamado determinismo del mundo. Pues la “libertad” de la acción o, como también suele decirse retrayendo el problema, la “decisión libre de la voluntad”⁵, se interpreta en el sentido de “falta de causalidad”. Se considera aquélla inconciliable con la determinación que domina por doquier en el mundo real. Esta es también en principio la posición de Kant, que introduce una especial “causalidad por libertad” en el mundo de las cosas en sí y la distingue de la causalidad de la Naturaleza” (del mundo del fenómeno). Pero él permite a aquélla irrumpir de manera admirable en la trama sin quiebras de las relaciones causales del mundo del fenómeno y comenzar en ella una nueva serie causal. Esta misma no puede tener, pues, causa alguna en la Naturaleza y

puede, sin embargo, introducirse en ella e influir en su curso. Así, pues, en el mundo de los fenómenos, “libertad del querer” significa lo mismo que “falta de causalidad”. Cómo puede hablar Kant de una “causalidad por libertad” en el mundo de las cosas en sí, en el que sin embargo no tienen lugar alguno las categorías, y cómo ésta puede intervenir en la multiplicidad causalmente determinada sin excepción de los aconteceres del mundo del

5. Nicolai Hartmann (cf. *Ethik*, 67, c) ha llamado la atención sobre la diferencia entre —como él dice— “la libertad del querer” y la “libertad del obrar”.

fenómeno, esta es ya una cuestión de la filosofía kantiana misma en la que no ha de entrarse aquí. Pero no hay que olvidar que el determinismo kantiano de la Naturaleza presupone tácitamente el orden causal del mundo (“Naturaleza”) en el sentido de Laplace. En tal situación hay, pues, que intentar dos cosas. Primera: interpretar la libertad, no en el sentido de la falta de causalidad, sino poniendo en su lugar el concepto de decisión voluntaria y de acción “propias”. Y, segunda: considerar si no puede reemplazarse la concepción de Laplace por otra concepción de la estructura causal del mundo real. A esto último me referiré sólo más adelante.

Ya Nicolai Hartmann, que no acepta el idealismo transcendental de Kant ni su teoría de los dos mundos, ha insistido de manera notable en que no es posible exigir que la “libre” decisión voluntaria no tenga causa. En primer lugar porque entonces sería imposible en un mundo por lo demás determinado causalmente; pero, en segundo lugar, porque no podría ser racional ni adecuada a la situación real en la que ha de tomarse. No sería, pues, motivada, y no podría ser realizada ni por un yo, ni por un no-yo. Según esto no sería tampoco una decisión de la persona a que corresponde, y la acción nacida de ella no sería un acto propio de esa persona. Por tanto la persona no podría ser responsable de ella. Por consiguiente, si queremos mantener que el hombre que obra es y puede ser responsable de sus propios actos y sólo de ellos, estamos obligados a aceptar entonces que éstos han de producirse de manera causal. Han de aclararse, pues, dos cosas. Primero, qué significa que una acción o una decisión sean “propias”. Y, segundo, cómo es compatible su condición indudablemente causal con el hecho de que el agente pueda ser responsable de ella.

Vamos a lo primero. Una decisión voluntaria y una acción pueden sólo tenerse como actos “propios” de la persona a quien corresponden si manan directamente del yo central de esa persona, si tienen en él su auténtico origen y si ese yo central domina y dirige la ejecución de la acción resultante de aquélla, es decir, que no sólo se “ocupa” personalmente de ésta, sino que conserva en “sus manos” durante todo el desarrollo de la acción que acontece el peso decisivo. Esto puede hacerse de dos maneras distintas.

En el primer caso el yo asiente tan sólo a lo que acontece en su alma, en el terreno de su ser personal (su modo de ser), o a lo que irrumpe de fuera en ese terreno; lo cual acepta tan sólo, digámoslo así, por necesidad, porque no puede hacer otra cosa. Pero aquí la aceptación participa de una for-

ma de conducta sin que el yo se apropie realmente de ella. Por el contrario, en el segundo caso, el yo personal toma la decisión desde sí mismo, por consideración propia y no condicionada por fundamentos exteriores, y emprende inmediatamente el acto del obrar. La absoluta independencia de motivos y de causas exteriores constituiría aquí la situación óptima en la que una decisión voluntaria y una acción emprendida por el yo personal se realizaría en sentido estricto como una acción (acto) “propia” de la persona a quien corresponde. Son posibles, sin embargo, diversas limitaciones en las esferas del ser personal y de la vida personal, dentro de las cuales el hombre podría realmente ejecutar acciones “propias” en sentido absoluto. Con otras palabras: el hombre no siempre puede realizar en todos los terrenos de su ser y de su vida puros actos “propios” y acciones y decisiones “propias”. Según sea la situación vital, según sea el desarrollo de la persona, se ensancha o se reduce la esfera de los actos y las acciones “propias”. Puede darse una situación (aunque no forzosamente) en la que el hombre, a pesar de su ser personal, no disponga ya *absolutamente de ninguna* esfera de decisiones y actos “propios” y esté por tanto completamente privado de libertad, en que todo en su vida sea forzado desde fuera. Y que, incluso si el yo se opone o trata al menos de oponerse a esto, se encuentre totalmente impotente y desvalido y todo suceda de manera no influenciabile por él. Este es también el límite en que el hombre no es ya responsable de nada de lo que pase en él o con él, de lo que (sólo en apariencia) hace o padece. Entre el primer caso límite, en que la esfera de las decisiones y acciones “propias” se ensancha lo más posible, y el otro, en que ésta se reduce a cero, se encuentra la multiplicidad de las esferas de muy diversa forma y riqueza de nuestras decisiones y acciones “propias”, entre las cuales el tipo del “ser propio” admite aún diversas variaciones. Correlativamente existe una multiplicidad de diferentes clases o tipos posibles de ser responsable, o, mejor, de responsabilidad.

En efecto, esta responsabilidad puede ser incondicionada y plena o también condicionada de algún modo y limitada o participada, correspondiendo a las diversas maneras posibles de las que una decisión o una acción es un acto “propio” del hombre.

Describiré enseguida de manera más precisa algunos casos de esas diversas variaciones de la responsabilidad y del ser propio de los actos. Pero quisiera subrayar la diferencia de la concepción desarrollada aquí por mí de

lo que se llama “libertad” (el ser propio de las decisiones y de los actos) respecto del tratamiento habitual del problema de la libertad y de la posibilidad de ésta. La mayoría de las veces se profesa, o bien la concepción que niega rotundamente la libertad del hombre, porque ésta se halla excluida del mundo real por el determinismo radical, o —en contraposición a ésta— la concepción que atribuye al hombre una libertad plena e incondicionada. Los casos que se encuentran entre ambas, por así decirlo, y asimismo el hecho de que ésta depende ante todo de que las decisiones y las acciones sean acciones *propias*, no son en general tomados en consideración. Que es posible el punto de vista adoptado por mí ha de afirmarse, naturalmente, no como una hipótesis infundada, sino que ha de apoyarse tanto en la naturaleza del hombre cuanto en la estructura del mundo real. Intentaré mostrar luego que aquí se encuentra un fundamento óptico esencial de la responsabilidad. Pero antes he de hacer aún una referencia a las variantes que se encuentran entre los casos límites de la responsabilidad condicionada o participada del hombre.

Semejante responsabilidad se presenta ante todo allí donde una acción se apoya en una decisión tomada conjuntamente con otro hombre. La naturaleza o, mejor, la índole de la acción exige, pues, que proceda de una decisión tomada por un hombre con otro que pertenece a la misma comunidad. Un barco comienza a hundirse, sólo se puede conseguir salvarlo si colaboran todos los hombres a bordo (no sólo su tripulación). Corrientemente existe un comandante del buque (el capitán) que ordena todo lo necesario, pero sólo puede hacerlo porque todos los demás, los miembros de la tripulación y los pasajeros, le reconocen como comandante. Este “reconocer” es ya un acto comunitario de los presentes a bordo. Mas el comandante puede ser tonto o estar enfermo y dar por eso órdenes completamente irracionales y sin objeto. Entonces es depuesto en un motín. Ese motín es de nuevo una decisión y un acto comunitario. Y, sin elegir un nuevo comandante, para lo cual ya no hay tiempo, todos los presentes en el barco (la tripulación y los pasajeros) comienzan juntos una acción de salvamento: han de coordinar muchas formas de conducta en cuya ejecución instintivamente unos y otros se entienden y se ayudan en grado sumo. Tanto el acto de emprenderla cuanto la ejecución de la acción de salvamento, tanto la coordinación siempre creciente de las acciones cuanto la nueva jerarquía que paulatinamente se forma en la masa de los hombres amorfa en

un principio, todo ello conduce a una acción “propia” del todo y, con ello, a una “comunidad” nacida de manera auténtica. Pero este carácter de la acción “propia” se apoya en decisiones propias y ejecuciones de acciones de los miembros particulares de esta comunidad, que sin embargo surgieron por la consideración de las decisiones y actos de los demás miembros. El “ser propio” de las decisiones de cada uno tiene aquí el carácter de una participación en un querer y en un hacer comunes: cada uno hace por sí mismo lo que hace, pero se adecúa en su conducta a la del otro; ayuda al otro y recibe del otro la ayuda correspondiente; se ayudan “entre sí”. Y, precisamente por eso, también la responsabilidad de la comunidad es en cierto sentido compartida y repartida entre sus miembros individuales, que sólo son “corresponsables” en su propio campo, mas también justamente por eso responsables en la especial manera de la corresponsabilidad limitada, condicionada y participada. Pero la comunidad como un todo, como un nuevo sujeto, es responsable en sentido pleno. Sin embargo la responsabilidad de los miembros particulares existe sólo en la medida en que su participación en la acción de salvamento, aunque emprendida en permanente referencia a las decisiones y acciones de los demás, tiene realmente su último fundamento en su propio yo y no es en ningún caso *forzada* por los demás.

Otro caso esencialmente peculiar de una decisión o una acción “propia” condicionada o correalizada, si puede hablarse así, lo tenemos en principio en toda decisión “propia” del hombre concreto, plenamente desarrollado en su ser personal, que no es desde luego un puro espíritu, sino un ser anclado en su cuerpo, cuyas acciones todas se apoyan ónticamente en ese cuerpo y se hallan codeterminadas por él en su desarrollo, pero cuya naturaleza excede sin embargo esencialmente, en la mayoría de los casos, lo meramente corporal. Se trata, pues, de actos que no son en sentido propio meramente corporales —como lo son por ejemplo el respirar o el digerir—, sino que conservan su naturaleza espiritual —como, por ejemplo, el pensamiento creador, el acto de la admiración y del reconocimiento del heroísmo ajeno, y otros semejantes—, a pesar de que se hallan codeterminados en su desarrollo y en sus diversas propiedades por procesos corporales⁶. En tanto que vivimos, participamos siempre de los procesos vitales que se realizan en nuestro cuerpo. Y, de igual manera, éstos están siempre condicionados por los acon-

tecimientos de la conciencia, los procesos anímicos y los actos puramente espirituales. A veces el cuerpo padece por estos, se pone enfermo, o, al contrario, revive por ellos. Ciertamente no es fácil desentrañar y determinar de manera estrictamente objetiva y exacta este mutuo condicionamiento. Mas, tanto la Fisiología patológica como la Psicopatología, pueden adoctrinarnos sobre diversos hechos dignos de atención. Ya la experiencia cotidiana nos proporciona muchos casos que hablan claramente de ello. El hombre que obra y que se decide puede traer bien a su conciencia cuál de esos dos factores ha tenido el papel más importante e incluso decisivo en la producción de su decisión o en la realización de su acción. Hay casos, por ejemplo, en los que ambos factores —el cuerpo y el alma o el espíritu— realizan en originaria unidad un acto de amor, de manera que en él lo corporal sólo es expresión y resultado del amor auténticamente anímico y espiritual, y ese amor constituye sólo una perfección del impulso corporal a la unión con el cónyuge. Ambos factores, cuya heterogeneidad apenas se muestra en el todo del hombre, actúan conjuntamente en cierta medida de manera unitaria. Como consecuencia de ello el yo personal realiza el acto de amor de manera completamente central, en tanto que él está condicionado en ello por su cuerpo, pero es llevado por él en la misma dirección en la que le empuja su propia tendencia amorosa. Se puede decir que el acto es un acto *propio* de todo el hombre y especialmente de su yo personal. No debe, desde luego, olvidarse el papel del cónyuge en éste. Si todo acontece bien y felizmente, entonces ese acto es propio de la pareja.

Así, en la vivencia de dos que se aman, su particular “nosotros” se constituye en sujeto de ese acto y de los actos que luego se apoyarán sobre él. Sin embargo el carácter de la propiedad del hacer y el obrar de cada uno de los cónyuges es diferente en este caso del de la propiedad del acto en el que un científico se decide a trabajar en ese preciso momento en un determinado problema teórico, porque ha llegado a la convicción de que evidentemente la solución de ese problema tiene que ser lograda previamente a la

6. Roza aquí un punto en el que las diversas concepciones del hombre —materialista, dualista y espiritualista— permanecen en discusión no decidida hasta hoy. Naturalmente que también para la solución del problema de la responsabilidad sería ventajoso que esta discusión se decidiese. Pero, independientemente de cuál de esas concepciones llegue a imponerse, se puede determinar descriptivamente el peculiar carácter de la “propiedad” condicionada o participada del acto o de la decisión tomada. Y sólo esto pretendo con semejante descripción.

de otros problemas importantes. Esa decisión constituye un acto *propio* del científico considerado como un yo espiritual, aunque tal resolución no pueda tener lugar sin la existencia de su cuerpo y de los procesos fisiológicos que acontecen en él, de los que en ese momento nada sabe el científico. Por supuesto que ese acto no es ni causalmente incondicionado, ni exento de motivos por la situación teórica de la ciencia en cuestión, mas todo esto no le priva del carácter de un hecho estrictamente propio del científico. Ese acto puede incluso ser realizado por él con esta índole cuando el cansancio corporal se opone a ello o cuando el científico se da claramente cuenta de que, por diversas razones, el tratamiento del problema en cuestión puede ser para él personalmente desaconsejable o muy peligroso. Cuando, sin embargo, en tales circunstancias, toma esta decisión y lleva a cabo el tratamiento del problema, entonces éste es aún más independiente de aquéllas y el acto cobra aún más por ello el carácter de un acto absolutamente propio del científico. Y ello va precisamente unido a que el científico tenga la plena responsabilidad de este acto y la pueda asumir con plena conciencia.

Mas volvamos al ejemplo anterior, que ahora vamos a modificar esencialmente. Sea en este caso un hombre que siente un vehemente deseo de unión sexual con una mujer y de modo que lo sienta claramente como un deseo corporal en el que su alma o su espíritu no tienen parte alguna (positiva). Es decir, que él no ama a la mujer en cuestión y no cree tampoco que ese deseo y su posible satisfacción puedan ser juzgados por él como moralmente positivos. Pero el deseo es muy poderoso y le lleva a la postre, a pesar de toda la oposición de su yo personal, a sucumbir a él y a ejecutar el acto sexual. Mas tampoco hay el motivo —podríamos añadir— de que la mujer le ame a él realmente y será profundamente desgraciada de que no se consume la unión, de manera que el varón, buscando la dicha de ella, se sobreponga a sí mismo y la otorgue el placer. No. Él sucumbe simplemente al poder de su deseo corporal, a pesar de que sabe, precisa y claramente, que su yo personal lo condena. Sin embargo lo hace y ¿no habría que decir que lo hace *él mismo* a pesar de que, como suele decirse, pierda la cabeza en ello? ¿Podría decirse a sí mismo: “yo no he hecho eso, ese no es un acto mío, lo ha hecho sólo mi cuerpo”? Al contrario, no sólo participa en él, sino que esto no puede ocurrir sin su concurso. En ese caso su propio acto es doblemente *suyo*: primero, en la medida en que él sucumbe a su deseo, y, segun-

do, en la medida en que él realiza el acto sexual, que, aunque es corporal, no lo es hasta el extremo de que en él falte en general la conducta consintiente del yo personal. Tanto el sucumbir cuanto esta consciente asistencia del yo, son pasivos. Sin embargo, lo que hace un momento llamábamos el “consentir” del yo, no es ya meramente pasivo. En él se da —como acaso diría Husserl— una pasividad activa. Y en esto estriba justamente el que todo este complicado proceso sea sin embargo la conducta propia del yo personal, si bien no tan puramente propia como lo sería la firmeza del yo en la aludida situación. En la medida en que ello sucede de modo que aun en el último momento podría interrumpirse por una decisiva intervención del yo personal, si bien esto no acontece, en esa medida tal conducta es un acto propio del hombre, aunque de una índole muy modificada y mitigada de lo propio. Sólo cuando, por ejemplo, se da una brutal violación de la mujer, lo que ocurre con ella y en ella no es un acto propio de ella. Sólo cuando *todo* es forzado y nada consentido, no es la conducta del hombre un acto suyo propio. Allá donde exista aún una huella de consentimiento y la posibilidad de una intervención por parte del yo personal, se da también por parte del agente la responsabilidad de lo que acontece, en la medida en que puede ser modificado. Por el contrario, donde todo resulta forzado y no existe posibilidad alguna de consentimiento o de interrupción de lo que pasa, desaparece asimismo la responsabilidad del hombre en cuestión. Ya no tiene, por tanto, sentido hablar del “agente”. Los diversos tipos de conducta “propia” aquí indicados implican las diversas variantes de la responsabilidad: la responsabilidad plena e incondicionada, y sus diversas variantes de responsabilidad limitada, parcial y mitigada. Todos éstos son casos que se consideran en el Derecho penal y se investigan de manera muy precisa en el Procedimiento penal. El más alto grado de responsabilidad se presenta cuando el acto es acometido y realizado por el yo personal de modo plenamente consciente, con intención y con plena decisión. Y no se da responsabilidad alguna cuando la conducta del hombre se produce de manera totalmente forzada y sin la menor huella de consentimiento de yo, en algunos casos con absoluta falta de conciencia.

Mas ¿qué quiere decir que el agente es “responsable” de su acción y de su resultado? Significa, primero: que el agente es “culpable” de la realización de un estado de cosas de valor negativo y de la ejecución de una acción de consecuencias negativas, “nocivas”, “malas”; es decir, que éste,

“manchado” él mismo por su mal paso, por su delito, carga con un disvalor, y, en el caso de que haya realizado un estado de cosas de valor positivo y ejecutado así un acto “bueno”, adquiere un mérito y, con él, un valor positivo. Segundo: que, en la consecuencia de la acción ejecutada y de la realización de un valor o un disvalor, se da al agente la exigencia de eliminar los daños ocasionados o lo que es incorrecto respecto de la justicia y ofrecer una indemnización, así como de borrar el disvalor de un acto mediante el acto de valor positivo del arrepentimiento. Y, tercero: que esta exigencia del agente le impone la obligación de cumplirla. El hecho de que tal deber pese sólo sobre él es el reverso de que él sea responsable de su acto. Si no lo cumple, se carga con una nueva culpa y con ello es entonces responsable por segunda vez. Pero si por su acción se ha ganado un mérito, no surge para él deber alguno, sino sólo un derecho al reconocimiento. Mas se da la exigencia a los otros hombres de recompensarle por su acto bueno o, por lo menos, de reconocer su valor positivo. Si esto no sucede, se produce una injusticia, de la que es responsable todo el que debiera hacerlo.

IV. El asumir la responsabilidad

Pero el agente asume también a veces la responsabilidad de su acción y de sus consecuencias. Esto significa ante todo que reconoce la carga de sí mismo con su deber. En caso de que haya perjudicado a otro en algo, tiene por fundado el derecho del otro a la reparación y ejecuta el acto del reconocimiento del deber de indemnización que pesa sobre él. Como consecuencia de ese acto comienza a dar los pasos que han de obrar la reparación y la expiación de su acto. Mas la asunción de la responsabilidad por el agente se hace especialmente patente cuando el resultado de su acto consiste en la realización de un valor positivo discutido o tenido como un disvalor por otros hombres y que el agente no ha de negar, sino afirmar y defender. La asunción de la responsabilidad toma en ese caso la forma de un *responder* de ese valor por el agente y también de una justificación de su acto. La asunción de la responsabilidad le habilita para cargar de buen grado con todo el daño que ha de dispensarle la lucha en pro del valor que defiende.

Cuando alguien es responsable de una acción, pesa sobre él el deber de asumir la responsabilidad de ella. Si no lo hace, carga con una nueva culpa, de la que es responsable. Mas la asunción de la responsabilidad y la aceptación de las exigencias dirigidas al agente que se siguen de ella, así como el cumplimiento de lo que le exigen, le descarga de su culpa y, con ello, queda su responsabilidad debilitada y anulada.

V. El obrar responsable

Acabamos de tratar sobre la responsabilidad que existe tras la realización de una acción. Mas ¿cómo se plantea el problema de la responsabilidad que surge sólo en el obrar mismo? ¿Cómo se produce el obrar que se emprende de antemano teniendo presente (o teniendo en consideración) que existe una determinada responsabilidad del que obra?

Se puede obrar sin preocuparse en general de que se es o de que se puede ser responsable del propio obrar. Se entrega uno simplemente al obrar y trata uno de realizar algo. Mas el que obra así tiene, a pesar de ello, responsabilidad y tiene además la responsabilidad de haber obrado así, despreocupado de todo. Sin embargo cabe también que se atenga en todo su obrar a que puede venir de él algo malo o algo bueno y a que hay que evitar lo primero y hacer lo segundo. En ello se considera también que, independientemente de los daños ocasionados, puede reconocérsele al que obra una culpa o un mérito. Puede uno obrar de manera que se pregunte a cada paso si el propio obrar es “recto”. El que obra ha de permanecer en la consideración de los valores que realiza o aniquila en su acción, pues de la medida de esta consideración depende, no sólo el desarrollo de su acción, sino también su responsabilidad de ella. Y aquí se abren diversas posibilidades. La visión de los valores puede ser más o menos clara u oscura, de modo que, en su cualidad, se perfilen sólo de manera imprecisa e in-evidente. Esto depende sobre todo de que se manifieste con claridad la relación entre los valores posibles y la naturaleza de la acción que se realiza o que ha de producirse, así como las circunstancias en las que ha de producirse. Puede ocurrir que precisamente esta relación no sea visible y —lo que es más grave— que no se tenga tiempo para dedicarlo a la consideración de tal relación. Entra así en todo el proceso una peculiar inseguridad, pues el que obra no puede abandonarse plenamente al obrar mismo, sino que está ocupado a la vez con el traer a la conciencia sus peligros, es decir, sus amenazadores disvalores, o siente por lo menos que debería ocuparse de ello; y, a consecuencia de esto, ejecuta cada uno de los pasos de la acción con una cierta inseguridad y con una falta de precisión. Por eso mismo la responsa-

bilidad de su hacer y su omitir queda limitada. Puede ocurrir que no capte ni los valores en cuestión ni su relación con la acción que realiza, pero que el que obra no pueda interrumpir la acción ya comenzada y se vea cada vez más en la forzosidad de continuar la acción y de llevarla incluso a un fin malo. Si se expone a todo ello y deja que ocurra, obra, pues, irresponsablemente, pero es, precisamente por ello, responsable de semejante manera de obrar. Con todo, también aquí puede ser muy diversa su forma de conducta, de la que depende la magnitud de su responsabilidad. Puede, por ejemplo, rehusar toda responsabilidad, de modo que en cierta medida se tenga a sí mismo por irresponsable, o puede conceder por dentro que obra mal y estar dispuesto a cargar con el peso de la responsabilidad de su acción y de su conducta irresponsable y a reconocer de buen grado las consecuencias de su forma de conducta. Y, finalmente, puede sencillamente desesperarse y consentirlo todo.

Cuando el que obra pretende la realización de un valor que es combatido o tenido como un mal por otro hombre, o cuando la situación legal vigente prohíbe la realización de ese valor, el obrar responsable toma una forma especial y amenaza con una responsabilidad tanto más pesada. Pues el que obra, no sólo intenta realizarlo, sino que al mismo tiempo responde del valor y subraya su ser valioso. Su obrar consiste en conseguir luchando la realización del valor. Por eso es condenado más severamente por sus enemigos y cargado por ellos con mayor responsabilidad, pero él no sólo se les opone, sino que también espera que se le hará justicia, que será descargado del peso de la presunta responsabilidad negativa y que será reconocido su mérito. Su apoyo está, por una parte, en la clara visión de la cualidad del valor del resultado de su acción y también de la condición valiosa de ese valor, y, por otra, en su propia valentía, que le ayuda a luchar solo contra otros hombres y a cargar gustoso con la pena injusta que caerá sobre él tras la consecución de su acción. La oposición entre el mal de la (injusta) penalización que caerá sobre él y el valor positivo del auténtico heroísmo que corresponde a su obrar profundamente responsable, no es forzoso que le sea consciente. Cuando, sin embargo, lo consigue y lucha, no por la recompensa de su heroísmo, sino consciente de la auténtica condición valiosa del valor que pretende realizar, sólo entonces su obrar es realmente responsable y no falsificado en su alto valor moral. Todo este proceso acontece trágicamente cuando se hace patente al final que la visión del valor por el que ha

luchado le indujo a error y que no tiene razón. Surge entonces una situación muy complicada y es difícil decidir justamente de qué valor o disvalor es en último término responsable. Pero una cosa queda fuera de duda y es que él sigue siendo en alto grado responsable de su conducta y que no pierde por ello el valor realizado del perseverar heroico en su ideal y de la tenacidad de su lucha.

En estos diversos tipos de obrar responsable se pone de manifiesto que el que obra, tanto en su estructura óptica categorial cuanto en su carácter, ha de estar constituido de una peculiar manera. Por tanto, no sólo la responsabilidad misma, sino incluso el obrar responsable de este o aquel modo, para que puedan realizarse en general, han de tener determinados fundamentos ópticos. Hallar tales fundamentos es justamente la tarea ante cuya ejecución nos encontramos.

VI. El valor como fundamento óntico de la responsabilidad

Existen diversos valores y disvalores ligados esencialmente a la responsabilidad y a las exigencias nacidas de ella, así como al descargo de ella. Su existencia, la mutua relación de su ser, la posibilidad de su concretización en objetos y situaciones de hecho reales, así como las exigencias que provienen de la materia del valor, determinan en primer término el sentido y la posibilidad de la responsabilidad y, en particular, del tener responsabilidad. Por eso es necesario ante todo que tratemos de darnos cuenta de qué valores o disvalores vienen aquí a colación en general. Son, para decirlo brevemente, los valores de las siguientes objetividades:

- A.
 - 1.º El valor o disvalor del resultado causado por el agente.
 - 2.º El valor o disvalor del acto que lleva a ese resultado.
 - 3.º El valor o disvalor del querer, la decisión y la intención del agente.
 - 4.º El valor o disvalor que corresponden al agente como consecuencia de la ejecución de su acto y de su conducta en general.

- B.
 - 1.º El valor de aquello que se realiza como reparación y que elimina y “compensa” el daño (injusticia) infligido a alguien.
 - 2.º El valor del tipo de conducta, y en especial, por ejemplo, del arrepentimiento, que anula o compensa el disvalor de la mala acción que pesa sobre el agente.
 - 3.º El valor de la recompensa o del reconocimiento apropiados al valor del mérito que pueda haber.

Entre los valores o disvalores del grupo A existen, por así decirlo, relaciones generativas reales: el valor del resultado produce la realización del valor del acto y, como consecuencia ulterior, del agente¹. El valor de la repa-

ración o del acto de arrepentimiento provoca frecuentemente un nuevo acto de aquel que fue objeto de la acción del agente, a saber, el acto del perdón (“disculpa”). Este acto es en sí mismo de valor positivo. La falta de este acto allá donde deba darse es en sí misma de valor negativo en sentido moral; proviene de un tipo de carácter del hombre que podría llamarse encono o dureza. Y al mismo tiempo existen entre esos valores relaciones de determinación. La materia del valor del resultado se determina a partir de la materia del valor del acto y éste determina a su vez la materia del valor del agente. Por el contrario, los valores del grupo B desempeñan en cierta medida determinadas funciones de irrealización frente a los males o disvalores del grupo A. El valor de la reparación o el de aquello que se realiza gracias a ella anula el disvalor del daño o de la injusticia infligidos. Y el valor del arrepentimiento del agente anula el disvalor del acto malo, etc.

Por encima de todos esos valores y de sus relaciones reales y de determinación se encuentra el valor de la justicia. Ésta puede ser realizada mediante el cumplimiento de las exigencias que la responsabilidad tenida por el agente le plantea a éste². Puede también decirse que la justicia propone la exigencia de todo ese “compensar” indicado que debe producirse entre los disvalores sobrevenidos por el acto malo y los valores positivos de la reparación exigida por la responsabilidad.

Si no existiera valor o disvalor alguno, ni tampoco las relaciones reales y de determinación existentes entre ellos, no podría darse entonces absolutamente ninguna responsabilidad auténtica ni cumplimiento alguno de las exigencias planteadas por ella.

Esta proposición abre la primera perspectiva sobre los fundamentos ónticos de la responsabilidad. La existencia de los valores y de las relaciones que se dan entre ellos es la primera condición de la posibilidad, tanto de la idea de la responsabilidad, cuanto de la plenitud de sentido del postulado dirigido al agente de que asuma la responsabilidad de su acto y cumpla sus exigencias. Esta es también la condición de la posibilidad de que pese sobre el agente la responsabilidad de su acto y de que éste pueda descargarse de aquélla. Y, finalmente, en ella se encuentra el último fundamento del hacer responsable a alguien y ella confiere a ese proceder su justificación última. Incluso el obrar responsable no tendría sentido ni fin si no se contase en él con valores a cuya existencia o aniquilación posible se atendiese. Si los valores no existiesen en manera alguna, todas las situaciones de responsabi-

lidad distinguidas por nosotros perderían con ello su justificado sentido e incluso la posibilidad de su realización en los casos concretos.

Por eso mismo surgen importantes tareas teóricas para la Ontología general de los valores, que, si no se quiere que la responsabilidad pierda su sentido y las exigencias nacidas de ella su justificación, no pueden resolverse de manera caprichosa. Hay que aclarar en primer lugar qué valores y disvalores se hallan en cuestión en las acciones de tipo diversamente determinado. Se trata aquí indudablemente de correspondencias esenciales entre los tipos de conducta humana y los valores y disvalores. Mas los problemas más importantes son los problemas existenciales de los valores: la cuestión de la existencia y del modo de ser de los valores que ha de implicar la esencia de la responsabilidad y su realización. Acaso podemos tomar muy bien conciencia de qué es lo requerido por la responsabilidad en este punto si reparamos en qué teorías de los valores aniquilarían realmente la responsabilidad. Son fundamentalmente tres teorías, en último término escépticas: la teoría de la llamada “subjetividad” de los valores, la teoría del origen social de ellos y la teoría de su “relatividad”, en la cual se halla comprendida, entre otras, la teoría de su condicionamiento histórico. Evidentemente todas estas teorías son ambiguas en diversos aspectos y no en todos sus significados ponen en peligro el sentido y la realización de la responsabilidad. Su trasfondo común lo constituye, por una parte, la concepción dualista del mundo y, por otra, el empirismo de matiz sensualista. No me es posible aquí tratar de esas interpretaciones y de su relación con la responsabilidad³. Me limitaré, pues, a la discusión de ciertas concepciones elegidas.

La concepción psicologista de los valores, según la cual éstos han de ser algo psíquico o, más exactamente, algo consciente, hoy ya no es actual, a pesar de que predominó durante mucho tiempo. Pero aún hoy está bas-

1. Puede también ocurrir que la acción del agente posea en sí misma un valor positivo o negativo independientemente del valor del resultado, cuando se realice, por ejemplo, de manera particularmente responsable. Puede, por ejemplo, ser “buena” moralmente cuando el que obra intenta la realización de un valor a pesar de tener plena conciencia de los peligros que le acechan personalmente.

2. Qué significa el que ciertos valores hayan de “anular” otros valores, “compensarlos” (equilibrarse con ellos) o “producirlos”, es un problema especialmente difícil que, por lo que yo sé, no se ha tratado ni resuelto nunca. Mas no por eso deja de presuponerse siempre tácitamente esta notable relación entre los valores y entre su sentido y posibilidad. Sin ella no sería posible justicia alguna, ni cabría comprender su sentido.

tante extendida la concepción según la cual los valores han de ser “subjetivos”, en el sentido de que no corresponden a objetos de diversa índole (cosas, obras de arte, hombres, tipos de conducta —por ejemplo, actos morales—, complejos lógicos —por ejemplo, teorías—), sino que sólo son ciertas ilusiones o ficciones de cada uno de los hombres, que, por múltiples razones, les adscriben diversas objetividades, surgiendo así la apariencia de que tales objetividades les corresponden realmente. Según esta concepción, las razones provienen preferentemente de ciertos sentimientos, tendencias o, finalmente, motivos de necesidad humana. Todos ellos hacen, en el mejor de los casos, que se presenten en los objetos correspondientes ciertos caracteres de apariencia fenoménicos, pero *sine fundamento in re*. En cuanto estas razones o motivos ceden, como tiene que ocurrir, por ejemplo, en el conocimiento, entonces se revelan las objetividades correspondientes como completamente carentes de esos caracteres de tipo ilusorio, siendo en su propio ser y constitución de valor estrictamente neutras, es decir, “objetivas”. En general no existen los valores con auténtica existencia y modo de ser. Son siempre, como suele decirse, puramente “subjetivos” o, como mucho, ilusiones del hombre correspondiente que los vive. Dejemos aquí aparte la ulterior argumentación en pro de la teoría “subjetivista” del valor así concebida⁴. Pues lo que es importante para nuestro tema principal son sólo las consecuencias de esa teoría para la responsabilidad. Una cosa es clara: si ninguno de los valores anteriormente enumerados correspondiese a las respectivas objetividades y clases de conducta, no existiría responsabilidad de nada. Sería entonces, pues, completamente indiferente cómo se obra y qué se produce mediante la acción propia. La mera condición de autor de un hecho y de su resultado —aún si estuviera plenamente probada— no constituiría fundamento alguno para tener responsabilidad de ellos. Y no existiría ninguna justificación para hacer a alguien responsable de algo, tanto si el hecho produjese algo bueno como algo malo. Todo procedimiento penal o reconocimiento de mérito carecería por completo de sentido. Así cualquiera que desconociese su verdadera situación de hecho podría sentirse inclinado a asumir la responsabilidad de su acción e incluso a intentar emprender una reparación. Pero sería víctima de una curiosa ilusión que le haría abocar a una conducta sin objetivo y sin sentido alguno.

Los que niegan los valores desde una posición subjetivista intentan sal-

var la responsabilidad y asimismo el hacer a alguien responsable defendiendo la justificación del hacer responsable mediante la reducción de los valores a exigencias (mandatos) sociales o instituidas por el Estado y a la institución de sistemas completos de derecho por parte de diferentes organizaciones sociales; exigencias y sistemas de derecho que se refieren al individuo y le cargan con distintos “deberes”. Estos sistemas de derecho permiten, en caso de cumplimiento o de inobservancia, hacer responsable al interesado.

Hay instituidas de hecho muchas de estas exigencias sociales y de estos sistemas de derecho, a los que el individuo, de acuerdo con su manera de pensar, ha de someterse efectivamente y a los que frecuentemente no puede contradecir, aún cuando acontezca que considere tales exigencias como infundadas. Pero hay dos posibilidades: o esas exigencias están *objetivamente*⁵ fundadas y tienen sentido y objeto, y entonces presuponen la existencia efectiva e inmanente a las correspondientes objetividades de los respectivos valores, negándose con ello la reducción de los valores a decisiones sociales; o bien esa “reducción” de los valores significa tan sólo que no hay ningún *valor* “objetivo” que exista *cum fundamento in re* e independiente de las decisiones sociales⁶, y entonces esos preceptos y exigencias sociales o estatales son ante todo puros decretos arbitrarios que carecen de toda fundamentación objetiva. Incluso si se afirma que sólo se promulgan “por el bien” de los que dominan, dictadores o clases dominantes; incluso si ese “bien” no significa más que utilidad o placer sensible, esto no puede llevar a la negación de *todo* valor objetivo existente, pues habría que reconocer a esa utilidad o a ese placer sensible un valor efectivo.

La concepción *general* subjetivista de los valores es por esto insostenible. Pero ha nacido así la posibilidad de reconocer al menos en *un* caso el sentido y la realidad de la responsabilidad, a saber, cuando el resultado que se sigue del acto personal de un hombre posee un valor o disvalor de utilidad

3. He comparado en parte la ambigüedad de los conceptos de objetividad y subjetividad en *Betrachtungen zum Problem der Objektivität* in: “Zeitschrift für philosophische Forschung”, Heft I und II, 1967. Cf. también mi artículo *Quelques remarques sur le problème de la relativité des valeurs*, in: “Actes du III Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles-Louvain, 2-5 septembre 1947”, Paris, 1947.

4. A esta concepción la considero fundamentalmente falsa, de lo cual no deduzco que no se produzcan o puedan producirse a veces semejantes ilusiones.

o de placer. Si existieran responsabilidades en las que el resultado poseyera un valor moral o cualquier otro valor distinto de los valores de utilidad, tales responsabilidades se habrían hecho imposibles por la negación de todo valor distinto de los valores de utilidad. Si se quiere, pues, mantener el sentido y el valor del ser responsable también en estos casos, habitualmente tratados en primer término, entonces ha de rechazarse, no sólo la teoría subjetivista general de los valores, sino también la exclusivamente utilitarista. También habla a favor de esto el hecho de que, tanto el tener conscientemente responsabilidad cuanto la asunción de ésta y toda la conducta que se sigue de ello, poseen un valor en sí mismo positivo (y en caso de fracaso, negativo) y sería completamente equivocado reconocer a éstos un valor de utilidad o un valor de placer. A menudo es sumamente inútil para el agente obrar de manera responsable o cumplir en conciencia las exigencias que se le plantean por responsabilidad, mientras que el auténtico valor (a saber, el valor moral) *crece* en casos tales como el de la reparación, el arrepentimiento, etcétera, y no es menoscabado en lo más mínimo por la inutilidad de esa manera de comportarse. Tanto el utilitarismo como el hedonismo de la teoría de los valores se hallan en contradicción con el sentido y la realidad de la responsabilidad.

Pero el utilitarismo amenaza a la posibilidad de una auténtica responsabilidad aún por otra razón. Y es que conduce muy frecuentemente a un relativismo en la teoría de los valores. Pues la mirada de la teoría utilitarista de los valores no sólo está dirigida contra la especificidad de lo moral y de lo estético. Su tendencia la lleva realmente mucho más lejos mediante la acentuación de que los valores de utilidad son sólo —como se dice— “relativos”. Lo que para un hombre representa una utilidad y con ello un valor no tiene por qué ser igualmente útil y valioso para otro. La verificación de esto aplicada a lo histórico reza así: todo lo que es útil en una época histórica puede ser inútil en otra. Y, en su generalización natural utilitarista, dice así : todos los valores tienen sólo una “validez histórica” y, como el mundo histórico cambia continuamente, todos los valores tienen sólo una validez limitada para una época histórica y la pierden necesariamente en otra.

Pero este relativismo en la teoría de los valores puede interpretarse de di-

5. Y no meramente por un acto de autoridad.

versas maneras. Y, entre otras, a menudo toma una forma en que cae de nuevo en contradicción con el postulado de la responsabilidad. Entonces se argumenta así: cuando algo, sin que cambie en sí mismo, se percibe una vez como bueno (bello, útil, etc.) y otra como malo (feo, nocivo, etc.), esto quiere decir que no es en sí mismo ni bueno ni malo, ni bello ni feo, etc., sino que carece de todo valor en general. Y, cuando algo una vez se encuentra “bello” y otra “feo”, esto quiere decir además que sólo *parece* serlo. En consecuencia todos los valores son sólo una apariencia “subjetiva” y no algo que corresponde y puede corresponder a un objeto real y efectivo. De este modo el relativismo de la teoría de los valores se convierte en un subjetivismo escéptico bajo cuya eventual validez no puede darse ninguna auténtica responsabilidad de nada.

Sin embargo no todo relativismo de los valores es de esta índole. Por eso ha de buscarse alguna otra interpretación de la concepción relativista de los valores en la que sea sin embargo posible la responsabilidad auténtica, a pesar de aceptar que ciertos valores sean relativos en otro sentido que el que acabamos de señalar. Hay que considerar además si los valores morales, que son los que vienen a colación en primer lugar en la situación de responsabilidad, pueden contarse entre los valores “relativos”⁷. Elegimos con este fin dos interpretaciones de la “relatividad” de los valores que vienen a consideración para la existencia y el sentido de la responsabilidad. “Relativo” en un sentido es aquello a lo que sólo le corresponde un objeto en un sistema que consta por lo menos de un par de objetos. Esto halla su fundamentación suficiente y a veces también necesaria sólo en ese sistema o en todos los objetos que pertenecen a él, no en un miembro particular caprichosamente elegido de tal sistema. Decimos con razón, por ejemplo, que el heno es nutritivo para los caballos, mas no para los perros. E, igualmente, que la carne es nutritiva para los perros, mas no para los caballos. En este caso tanto

6. Es además completamente incomprensible cómo semejantes exigencias, mandatos o sistemas de derecho podrían crear por sí mismos cualquier valor. Lo mandado o lo exigido no se convierte de ninguna manera en “mejor” (valioso) porque se mande o se exija, ni su cumplimiento en “malo” porque no se cumpla como se exigía. No puede decirse, pues, que el cumplimiento de lo exigido sea “mejor” para el individuo porque con él gane algo y con el incumplimiento se le “castigue” y obtenga así algo malo. Pues por esta razón lo exigido no viene a ser en manera alguna más “valioso” que lo contrario. Pero incluso esta errónea argumentación presupone precisamente lo que debiera excluir, a saber, el reconocimiento de que, en ciertos casos, se dan valores o disvalores.

el heno como la carne no son “nutritivos” sólo por sí mismos (ni, en general, “útiles”), sino únicamente en relación con los objetos de un determinado campo, que pueden utilizarlos (el heno y la carne) como “alimento”. Mas no por eso es una ficción o una ilusión de los animales que comen heno este “ser nutritivo para”, sino que es una calificación plenamente efectiva y real del respectivo alimento, sin el cual el animal en cuestión no podría vivir por lo general (en caso de no ser sustituido por otro equivalente). Este significa, pues, para ese animal un valor sumamente real, mientras que el mismo alimento no es para otros animales alimento alguno y por tanto no posee para ellos ningún valor de utilidad. Privar a un caballo de heno, avena u otro medio de nutrición, es malo. Y el que lo hiciese sería responsable de ello, así como si matase sin objeto a ese animal (el caballo). La existencia de un valor “relativo” en ese sentido constituye, pues, la condición suficiente para que pueda ser tenido por culpable de la aniquilación de semejante valor, pudiendo por tanto ser responsable de ello, así como la producción de tales alimentos para ciertos animales puede tenerse como un mérito. Naturalmente que aquí se presupone que la vida de los animales en cuestión es en sí misma valiosa. Este último ser valioso puede alguna vez ser “relativo” en el mismo sentido, mas no forzosamente. Pero esto no cambia nada respecto de la auténtica existencia de valores relativos entendidos así.

En un sentido emparentado con éste un valor de algo es “relativo” cuando existe para un determinado campo limitado y no para todas las objetividades en general. Este es el caso de todos aquellos valores que, como valores, sólo hallan en un sistema su fundamentación suficiente y con ello su existencia, pero no son “relacionales”⁸ como en el caso anterior. Por ejemplo, sólo se puede infligir un daño moral a un hombre si se le prohíbe o priva de su libertad de pensar y de expresar sus convicciones, pero no puede uno hacérselo así a un perro o a un caballo, pues para éstos tal libertad es en general inaccesible como valor. Mas no por ello el daño infligido al hombre resulta “relacional” en el sentido anterior, ni ilusorio e inexistente. Con ello se hace a un hombre un mal moral y por ello mismo se es responsable y se puede ser hecho responsable de ello, porque así se ha privado al hombre del derecho fundamental y originario a un valor que le pertenece necesariamente como hombre, dejando aparte que la falta de libertad misma significa para el hombre un disvalor.

A esto no se puede responder que no se ha considerado siempre la libertad de pensamiento y la libertad de expresión o de conciencia como un valor y que el reconocimiento de ese valor es un “producto histórico” de una determinada cultura humana (del espíritu europeo, de esta o aquella clase social o del liberalismo del siglo XIX, etc.). No debe naturalmente negarse este cambio histórico de considerar la libertad como un valor. Pero con el recurso a ese cambio se pretende en principio decir que ese valor no existe en sí mismo en general. Se identifica de manera injustificada el *ser reconocido*, el conocer o, en suma, el *aparecer* del valor, con su *existencia* y con la suficiente fundamentación del valor en un objeto o en un sistema de objetos. Naturalmente que se puede estar en un error cuando se atribuye o se niega a alguien un valor. Un error análogo es también posible en el conocimiento de las propiedades físicas de determinadas cosas materiales. Pero ni en uno ni en otro caso se sigue de este hecho que el valor en cuestión o tal propiedad no puedan existir por su parte. Precisamente cuando se está tratando de algo que tiene un ser autónomo y, en particular, real, es siempre posible que se cometan errores en su conocimiento y que sólo después de largo esfuerzo se logre el conocimiento de que a ese objeto le corresponde realmente un determinado valor o una cualidad. El que en ciertas épocas la libertad personal en el pensar y en el creer no se haya tenido por un valor fundamental del hombre, o el que acaso vengan de nuevo tiempos históricos en que será negado el ser valioso de la libertad, no demuestran en manera alguna que éste sea sólo una ficción o una ilusión de ciertos hombres o que no sea un disvalor moral el que se prive al hombre de ese valor, sino tan sólo que en ese punto el conocimiento humano es imperfecto y, como mucho, que son necesarias más investigaciones sobre la esencia de la libertad y de la naturaleza humana. Esto es tanto más necesario cuanto que —como enseña la historia— existe el peligro de que la concepción de la libertad como un valor se desfigure, se falsee o se viole mediante consideraciones y poderes extracognoscitivos. La existencia real de esos valores no es independiente de este cambio condicionado históricamente de las concepciones y de las negaciones de su reconocimiento.

Con otras palabras: la accesibilidad y realizabilidad reducidas a un cír-

7. Yo propendo a negarlo. Cf. el artículo ya citado *Quelques remarques sur le problème de la relativité des valeurs*, actualmente en: *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*, Tübingen, 1969.

culo de ciertos valores (por ejemplo el de la libertad del hombre) no debe sobre todo atribuirse al reconocimiento cambiante de esos valores en la historia, y este reconocimiento cambiante no puede utilizarse como argumento de que esos valores no existen en general y son sólo un fantasma y una quimera de ciertos hombres. El que considera a los valores como quimeras históricamente condicionadas de la humanidad (ilusiones, pues se da a menudo la propia vida por ellas), ha de conformarse entonces con la idea de que, precisamente por eso, niega la posibilidad de cualquier responsabilidad y tiene que renunciar también consecuentemente a exigir la asunción de la responsabilidad por el hombre.

Pero hay que determinar aún un poco más precisamente qué puede significar la aserción de la existencia de los valores (y disvalores). Puede aludirse ciertamente a dos cosas. En primer lugar se trata aquí de que “existe” *en idea* como valor o valioso y como disvalor algo tal como “justicia”, “libertad”, “arrepentimiento”, “misericordia”, “abnegación”, “honradez”, etc., y, por otra parte, “obstinación”, “crueldad”, “malevolencia”, “estupidez”, “crudeza”, “brutalidad”, etc., es decir, que existen *cualidades de valor ideales* de ese tipo que ante todo permiten una concretización en el caso individual y hacen posible con ello objetos valiosos individuales. Pero, en segundo lugar, se trata de que de hecho existe realmente la concretización e individualización en un caso particular y de que posee en el objeto individual (cosa, conducta, acontecimiento) la condición suficiente de la existencia. En ambos casos se habla corrientemente de “existencia de los valores” y en ambos sentidos viene a cuenta la “existencia de los valores” para la posibilidad de la responsabilidad. En el primer sentido se trata de una condición indispensable de la posibilidad y de que tenga sentido la responsabilidad en general, y, en el segundo, se viene por el contrario a un caso individual en una situación cuyos correspondientes factores individuales contienen de hecho concretizaciones de estas cualidades de valor ideales, gracias a lo cual se llega a la introducción efectiva de la responsabilidad.

Con esto creo haber mostrado el primer fundamento óntico de la responsabilidad. Pero existen aún otros fundamentos de esta índole que han de ser discutidos ordenadamente.

8. El vocablo “relacional” para estos valores, tales como los valores de utilidad, lo ha introducido Ni-

VII. La responsabilidad y la identidad de su sujeto

En la ejecución de una acción que lleva a la realización de un valor o de un disvalor se vuelve uno responsable de ella. Pero uno *queda* como responsable de ella aún *después* de su ejecución, al menos mientras no sea realmente descargado o liberado de aquélla. Durante ese mismo tiempo puede también ser hecho responsable. Tras la descarga de aquélla cesa el tener responsabilidad y el ser hecho responsable pierde su sentido y sería luego injusto. Pero durante ese tiempo pesa sobre el agente el deber de la reparación y del propio descargo de la “culpa” que le oprime. Una responsabilidad que existiera tan sólo en el momento de la ejecución de la acción carecería por completo de sentido: no podría ejercer entonces la función esencial a ella de ser origen y fundamento de una reparación que realizar en el futuro. Pero, a pesar de que ha surgido a partir de acontecimientos en el mundo real y es tenida por un hombre real, parece cernerse perdurable sobre el curso de las cosas. Perdura durante un determinado lapso de tiempo —entre su aparición y su anulación—, pero es como sacada de la corriente de los acontecimientos que se suceden y de los sucesos que ocurren. No cambia en ese tiempo en tanto no se dé paso alguno para su descargo. El peso de ella que oprime al agente puede ser percibido por éste en el curso de ese tiempo con diferente intensidad. El agente puede acostumbrarse a ella. O, al revés, puede resultarle cada vez más agobiante y más insoportable. Mas ella en sí misma queda determinada enseguida claramente en el momento de la acción a causa de la naturaleza y el valor de ésta, así como merced a la naturaleza y el valor del resultado y a la posición del agente respecto de su propio hecho y de lo producido por él, y depende de esos y sólo de esos factores. Como éstos, una vez surgidos, no pueden ser ya cambiados, también la responsabilidad en el caso individual al que corresponda permanece inmutable en su sentido y en su esencia. En el momento de la ejecución de la acción y de su resultado llegó a ser un hecho real, mas, precisamente por eso, porque no pasa y no muda tampoco de sentido, parece elevarse sobre la realidad y conserva —si puede decirse así— su validez ideal inmutable. Lo que puede cambiar en relación con ella es la manera según la cual es comprendida y reconocida por

el agente mismo o por otros hombres. A veces puede desaparecer durante mucho tiempo, hasta que el agente toma conciencia de ella y comprende su pleno sentido, y puede también permanecer oculta mucho tiempo e incluso no ser luego correctamente reconocida. Mas todo esto no cambia lo más mínimo de su constitución; ella sigue existiendo hasta que el agente se decide por sí mismo un día a “acabar con ella” mediante la reparación o el acto del arrepentimiento, o hasta que llega el día en que el agente es hecho responsable y se hace justicia con él. Esta curiosa naturaleza de la responsabilidad presupone algunas cosas, por una parte inherentes al sujeto mismo y, por otra, al desigual peso de la situación de valor que fue engendrada por la acción del agente. Son las siguientes.

Para que la responsabilidad pueda ser tenida por el agente y pueda también ser suprimida por él, tiene que existir la identidad del agente y, en especial, la de su ser personal, a pesar de todos los cambios que en él se realicen entretanto, y tiene que conservarla hasta que la responsabilidad desaparezca. Quizá tiene incluso —y esto es lo curioso— que conservarse después de su muerte. Esto puede parecer paradójico pero se aclara por la existencia y el sentido inmutable de la responsabilidad hasta su supresión (o superación). Y otro tanto vale por el lado del “hacer responsable”, conservándose también éste más allá de la posible muerte del agente. Por eso puede hacerse un proceso judicial incluso tras su muerte en el que puede ser condenado o liberado de la responsabilidad. En ambos casos ha de hacerse justicia.

Este hecho nos sitúa ante tareas difíciles. Por una parte ha de aclararse la esencia de la identidad de un objeto que cambia en el tiempo y, en especial, de un hombre. Por otra parte han de descubrirse también las condiciones de la posibilidad de la conservación de esta identidad del hombre en su ser personal. Ambas cosas conducen a problemas de fundamental importancia y al mismo tiempo difíciles de resolver, que no pueden tratarse aquí¹. Pero hemos de hacer aquí algunas advertencias sobre los peligros que amenazan al tener responsabilidad y al hacer responsable de algo por la no conservación de la identidad del agente.

Todo hombre es un ser corporal, anímico y espiritual en cuya responsabilidad se compromete el yo personal de modo peculiar. En el cuerpo mismo se realizan, no solamente acontecimientos físicos y fisiológicos incesantemente renovados, sino que al mismo tiempo se forman continuamente

nuevas células mientras que otras células perecen y son constantemente separadas del cuerpo. Además tiene lugar un permanente intercambio de materia entre el cuerpo y lo que le circunda. Pero en todo esto domina — como dicen los biólogos teóricos, especialmente Von Bertalanffy— el equilibrio dinámico en el cuerpo, de manera que un ser pluricelular permanece durante un lapso de tiempo siendo uno y el mismo todo. Existen a la vez —según parece— ciertas fronteras en las alteraciones de ese equilibrio dentro de las cuales se puede recuperar, pero cuyo traspaso acaba con la muerte del cuerpo. Ni esas fronteras, ni el fundamento último de la posibilidad de la conservación del equilibrio dinámico, han sido —que yo sepa— aclaradas en general², en particular si se trata propiamente del cuerpo humano, que, sin embargo, es relativamente el mejor conocido. Además, entre el auténtico nacimiento, es decir el momento de la fecundación del óvulo, y la muerte, existe un proceso de despliegue característico y regulado —de crecimiento, de madurez y de vejez, hasta la disolución o descomposición del todo—, por diferente que pueda ser el modo de desarrollarse este proceso en cada caso particular. Lo último que hay que considerar aquí es la continuidad del ser, que es la condición *sine qua non* de la identidad y de la unidad del cuerpo. “Continuidad del ser” quiere decir que durante la existencia de un cuerpo no puede haber interrupción alguna en el ser del cuerpo considerado como un todo. Pero, respecto de aquello que hay en el cuerpo sometido a un permanente intercambio de materia y al nacimiento y la muerte de miles de millones de células, no es fácil demostrar esa continuidad. Acaso podría demostrarse que en todo el proceso de cambio de materia y de células se conservan sin embargo idénticos en ininterrumpida existencia ciertos órganos del cuerpo (por ejemplo el sistema nervioso central y el sistema de regulación de las glándulas de secreción interna), de modo que aseguran la identidad del cuerpo respecto a los demás órganos cambiantes. Para decidir esto tendrían que llevarse a cabo investigaciones empíricas y experimentales o bien disponerse de una teoría ontológica general del organismo humano. Ambas cosas no se hallan por el momento a nuestra disposición. Pero podemos ya suministrar un criterio negativo: cuando en el lapso de tiempo que va del nacimiento a la muerte hay una fase en la que no existe *ninguna* parte del cuerpo de que se trataba antes, entonces el cuerpo que existía en el tiempo anterior a esa interrupción del ser no es idéntico al cuerpo posterior a ella, incluso si otras

circunstancias hablasen en favor de esa identidad.

La identidad del cuerpo de un hombre o, mejor, de una persona, parece ser indispensable pero no suficiente para la identidad de esa persona, cuya conservación es sin embargo necesaria para tener responsabilidad y también para hacer responsable de algo. Pero hay ciertos hechos patológicos —las llamadas “divisiones de la conciencia” o del yo— que, según parece, pueden ponerla en peligro. Tales divisiones se presentan en diversas versiones; existen dos diferentes casos límites que son particularmente interesantes para nosotros. En el primero se trata de una interrupción de la memoria y de la rememoración de los sucesos y vivencias anteriores en el tiempo a que sobreviniera la interrupción. En el segundo puede estribar la división en que se den al mismo tiempo (y fenomenológicamente) en el hombre en cuestión, por así decirlo, dos centros del yo y de disposición que se encuentren en pugna entre sí. No es entonces seguro qué centro del yo es el dominante en un momento dado y cuál la acción correspondiente de la que ha de responder. En el primer caso depende del modo en que se produzca la interrupción de la memoria: si es absoluta, de manera que aquel a quien le ocurre, tras la pérdida de la memoria, no sabe absolutamente nada de la vida anterior y, si se le habla de hechos de su vida anterior, no puede acordarse de nada; o, si es relativa y parcial, en que aquel ha olvidado sólo eventualmente y no todo lo referente a su vida pasada. Aunque se trate de una quiebra absoluta de la memoria y se presente también un cambio significativo del carácter del hombre en cuestión, no se demuestra sin embargo con ello la no identidad metafísica de aquél. Pero si ésta se diera, la segunda persona que vive tras la ejecución de la acción no sería responsable de la primera que vive en el tiempo anterior a la interrupción de la memoria. Pero, incluso si esa segunda persona, en caso de una pérdida total de la m e m o r i a , no poseyera saber inmediato alguno de sus actos y vivencias y no se sintiese así de ningún modo la primera persona, aunque se pudiese demostrar la identidad de su cuerpo, habría que preguntarse si podría ser aún responsable de los actos de la “primera” persona y si podría por eso ser hecha responsable de ellos. La responsabilidad pesaría siempre

sobre la “primera” persona y debería así hacerse responsable a aquélla (como cabría hacerlo incluso después de su muerte), mas no podría ser castigada, pues todo castigo no le alcanzaría a ella, sino a la “segunda” persona, no siendo esta última en este caso responsable en manera alguna. Podría decirse prácticamente que, si la segunda persona no puede acordarse de ningún modo de los actos de la primera, es entonces verosímil que la “primera” persona no fuera consciente en el momento de su acción y que es por eso irresponsable de ella.

La estricta identidad de la persona que obra es, pues, el segundo fundamento óntico de la responsabilidad, tanto del tenerla cuanto del ser hecho responsable justificadamente.

1. He intentado tratar los problemas formales de la identidad de un objeto permanente en el tiempo, así como la cuestión de las condiciones formales indispensables de la conservación de la identidad en el sentido del “permanecer uno mismo”, en el capítulo XIV del libro *Der Streit um die Existenz der Welt* (cf. tomo II, 2, págs. 1-94).

VIII. La estructura sustancial de la persona y la responsabilidad

La prueba de la auténtica identidad de la persona a través de su vida fundada en la conciencia y en la memoria parece que es insuficiente, así como tampoco basta para ello la identidad de su cuerpo. Esa identidad ha de hallarse asentada mucho más profundamente en la esencia y en la estructura de la persona. Con esto se revela de particular importancia para la teoría de la responsabilidad el modo en que se concibe esa esencia, pues no cualquier respuesta a esa cuestión es satisfactoria para la posibilidad del tener responsabilidad. Así, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XIX se hallaba muy extendida la concepción de que la persona no es otra cosa que una corriente de conciencia (como se llamó luego) cuya unidad era subrayada a veces (por ejemplo en Wilhelm Wundt). Esto valía para todos los psicólogos y filósofos de aquel tiempo, que —como Franz Brentano, por ejemplo— identificaban lo psíquico con la conciencia (con los llamados “fenómenos psíquicos”). Hacían esto porque sólo podían considerarse como científicos responsables si —en el sentido del empirismo— en sus concepciones no daban paso alguno más allá de la esfera de las vivencias. Entonces, hasta que llegó la época de William James, de Bergson y, después, de Husserl y de los psicólogos de la forma, se concebían las vivencias singulares como totalidades independientes e inalterables en sí mismas (los elementos y sus complejos), de manera que la persona se disolvía en una pluralidad de las llamadas “representaciones”. Así la identidad de la persona que obra, indispensable para la responsabilidad, no puede darse y sería incomprensible cómo bajo esas condiciones puede proponerse la exigencia de la responsabilidad de las acciones ejecutadas. En principio ésta habría de faltarle tanto al agente cuanto a aquel que es responsable de sus acciones.

Cuando se identifica la persona con la unidad de la corriente de conciencia, aparece una concepción de la persona algo diferente¹. Frecuentemente se llama también “yo” a esta unidad. Dicho de otra manera: la corriente unitaria de la conciencia y el yo así concebido son lo mismo. Es un problema delicado cómo fundamentar más precisamente esa unidad de la corriente de conciencia aún cuando se dan muchas, repetidas y regulares interrupciones de la continuidad del flujo de las vivencias (el sueño). Pero es cuestionable que pueda simplemente resolverse en el terreno de la pura conciencia². Husserl mostró cómo se realiza el continuo pasar de una vivencia a la que le sucede con ayuda de la retención y de la protención. La presencia del recuerdo no carece de significación para largos lapsos de tiempo, pero ya aquí se presentan diversas dificultades en relación con la cuestión de cómo son en general posibles los recuerdos y cómo puede fundamentarse que, por ejemplo, después de un largo período de sueño, pueda uno sentirse el mismo hombre sin poder apelar en esto a objetos y acontecimientos transcendentales. Todas las soluciones de esas cuestiones al nivel de las puras vivencias no son suficientes para la fundamentación de la posibilidad de la responsabilidad, ni tampoco del obrar responsable. No se puede, pues, decir que la corriente unitaria de la conciencia sea responsable de las acciones realizadas en la ejecución de las vivencias particulares. Es indispensable el yo personal como fuente original de la decisión voluntaria y de la ejecución de una acción responsable, así como lo es su identidad durante todo el tiempo que dura el tener responsabilidad.

Mas puede preguntarse por qué ha de ser necesariamente un yo *personal*. ¿Por qué para la responsabilidad no ha de bastar por completo con el yo puro de la conciencia transcendental originaria? Su identidad se conserva desde luego en la conciencia pasajera y constituye así un último fundamento de la unidad de ese curso de conciencia. Y también es la fuente de toda decisión voluntaria; por lo tanto le corresponde la responsabilidad de su modo de obrar y de sus actos. ¿Se necesita, pues, realmente un yo personal, una persona, para ese fin? Tanto la persona como el centro de su ser, su yo personal, son según Husserl un objeto transcendente que se constituye en un determinado pasar de las puras vivencias y que, precisamente por eso, se eleva sobre la conciencia transcendental absolutamente inmanente, y cuyo yo —según Husserl también— es relativo en su ser y en su esencia a particulares multiplicidades de vivencias que lo constituyen. ¿Ha

de recurrirse a este ser personal que se constituye a sí mismo para hacer posible la responsabilidad, entrando con ello en el campo del mundo real? O, mejor, ¿*puede* hacerse tal cosa con ese fin? ¿No se abandona así justamente aquel factor que es el auténtico criterio de la decisión, del obrar y también del tener la responsabilidad, a saber, el yo puro? Según Husserl el yo personal ha de ser frente a éste un producto constituido y en cierto modo secundario, que no puede ser un auténtico portador y ejecutor de la acción, pues sólo se constituye en la acción misma.

Pero, por ser un producto constituido de la vida consciente del yo puro, ¿pierde realmente aquél la capacidad de actuar como realizador del acto y sujeto de la acción? Este yo personal ¿es un segundo yo distinto del yo “puro” del que hablan todos los filósofos trascendentales, incluido Husserl? Y ¿existe entre esos yoes una diferencia respecto a la originariedad de las decisiones voluntarias y de las acciones? Parece que no es así en modo alguno.

Dejando aparte los fenómenos patológicos de división, no existen en *un* hombre dos yoes originarios diferentes. Esa presunta diferencia respecto a la originariedad, a la situación central en la corriente de la conciencia y al ser personal parece contradecir en general la esencia del yo. *Sólo* puede haber *un* yo en último término originario y fontal. El yo “puro”, en su estructura “egoica” y en su papel en el hombre, ha de identificarse con el yo “personal”. Con el mismo derecho puede tenerse al yo puro como al yo personal por el eje de toda acción y de toda responsabilidad. Pero —como intenté mostrar en otro lugar— este yo “puro” sólo es una *abstracción* —no infundada, desde luego, metodológicamente— del concreto ser personal del hombre y no puede ser ni independiente ni autónomo en el ser respecto al alma del hombre y, en especial, respecto de la persona que se configura de una u otra manera en el curso de la vida. La distinción de las vivencias “puras” que se desarrollan en la corriente de la conciencia respecto del idéntico ejecutor de los actos —el yo puro— partiendo de todo el ámbito del ser del hombre, es sólo el resultado de una operación (modo de proceder) metódicamente irreprochable —la llamada “reducción trascendental”—, que ha de llevarse a cabo con el fin de obtener una teoría del conocimiento exenta de faltas de principio. Esta delimita, en el marco de todo el ser y del tipo de ser del hombre, lo que es accesible de modo inmanente al conocimiento y también, con ello, lo que tiene un ser indubitable. Pero

no ha de cambiar nada respecto a las relaciones reales y esenciales que existen entre el yo “puro” (o, mejor, “purificado”) y el alma y la persona del hombre, y, mirando más justamente, tampoco puede hacerlo. Es sabido que en este punto Husserl va mucho más allá y cree que la “reducción” es capaz de separar la conciencia pura (o, más precisamente, la corriente pura de la conciencia) y el yo puro como un residuo metafísico, frente a los cuales hay que situar al hombre real y, especialmente, a su alma y su persona. El hombre y su alma tienen, pues, un ser relativo en referencia con una determinada multiplicidad de vivencias y con el yo puro. Entre estas dos esferas de ser reconoce, pues, Husserl una esencial diferencia de sus tipos de ser, que consiste en que el yo puro no depende, en cuanto al ser, ni de la persona, ni del alma del hombre, y por tanto podría existir también si no existiera la persona; mientras que la persona (y el hombre como un todo) no podría existir sin el yo puro y las vivencias puras correspondientes.

Sea como fuere —pues no quisiera decidir aquí esto con un sencillo credo, ya que decidirlo de manera responsable exigiría una amplia consideración—, he de subrayar que, tanto en la consideración del tener la responsabilidad cuanto en la del asumirla, no puede uno limitarse al yo puro y a las vivencias puras. Pues, en primer lugar, el acto del que el agente ha de ser responsable ha de ser una acción real en el mundo real; tiene, pues, que ser ejecutada también por un hombre real dotado de un determinado carácter. Un puro vivir esa acción que no se ejecutase en verdad realmente no bastaría en manera alguna para tener responsabilidad. La responsabilidad del agente brota tan sólo de la realidad del acto. Y un yo puro sin propiedades como el que Husserl propuso en un principio³, no podría ni realizar el acto ni tener responsabilidad de él, de modo que surgiera del carácter de la persona y fuera motivado y determinado por él. La ejecución misma del acto está condicionada por dos cosas: por una parte, por las circunstancias reales en las que se realiza y, a veces, por las causas reales que hay en el mundo; pero, por otra, por la naturaleza operante de la persona ya formada en el momento de la acción, en la que naturalmente tampoco carece de influjo su cuerpo en el desarrollo de la acción. Por ejemplo, ha de reconocerse

2. Con lo que no puede recambiarse en el cuerpo humano se ocupan las intervenciones quirúrgicas más recientes.

al hombre una gran circunspección y cuidado si ha de obrar responsablemente. En la asunción de la responsabilidad tiene a menudo que tener gran franqueza y valentía cuando es peligroso defender los valores por los que lucha o reconocer abiertamente su culpa, así como cuando se trata de cargar de buen grado con las consecuencias de su acción. En el tener responsabilidad ha de mostrar a menudo fuerza interior y perseverancia. Ha de tener ante todo la capacidad de captar claramente los valores y los disvalores y una conciencia que perciba con finura para reconocer claramente ante sí mismo el eventual disvalor de una acción ya comenzada y aparentemente valiosa para él. Y tiene que tener también la fuerza de luchar contra las propias inclinaciones y apetencias y de oponerse a las seducciones y tentaciones. Todas estas son propiedades reales y capacidades que forman el carácter de su persona y que se exteriorizan y expresan en sus formas de conducta y en las vivencias, pero que no pueden reducirse a esas vivencias ni identificarse con ellas. Si le faltan esas diversas propiedades del carácter, entonces tanto su obrar cuanto el modo de asumir su responsabilidad acontecen de manera diferente y llega a cargarse de una culpa importante y posteriormente agobiante. Todo esto sería irrealizable para el yo puro.

Si concedemos, pues, todo esto, tenemos que sostener que, en la consideración de las condiciones de la posibilidad de la responsabilidad, hay que ir más allá de la esfera de la conciencia pura y del yo puro y tomar en consideración a la persona con todo su carácter. Todas las teorías que reducen la persona a las multiplicidades de las puras vivencias son insuficientes para aclarar los fundamentos ónticos de la responsabilidad. Sólo en la medida en que se tiene al hombre, y especialmente a su alma y a su persona, por un objeto real permanente en el tiempo⁴ que tiene una forma especial y característica, es posible satisfacer los postulados de la responsabilidad. El agente, como persona operante, tiene que tener una forma especial que haga posible su obrar en el mundo real y los tipos específicos de conducta del tener y el asumir la responsabilidad. Este es un amplio tema de complicadas consideraciones que no pueden hacerse por el momento aquí. Pero para el asunto de la responsabilidad hay que traer aquí a consideración un factor indispensable de toda la situación problemática de la responsabilidad. Entremos así en primer lugar en un punto de la estructura de la persona capaz de responsabilidad.

IX. La libertad y la responsabilidad

Una persona que haya de tener responsabilidad de su acción tiene que ser *libre* en sus decisiones y en sus acciones, como ya mostramos. Según nuestras consideraciones anteriores esto no quiere decir sino que su forma de conducta correspondiente la constituye la acción *propia*. Esto significa a su vez que la acción resulta de la iniciativa de la persona y que, al menos en el momento de emprenderla y realizarla, ésta es independiente del estado de cosas de la situación del mundo exterior que le rodea inmediatamente y que, en principio, podría ejercer un influjo en la realización del acto. Esto presupone, por una parte, una determinada estructura formal de la persona y, por otra, una cierta estructura del mundo real en el que vive y obra. Ahora han de aclararse ambas cosas.

Para ser “independiente” del mundo circundante en su decisión y en la acción que surge de ella, la persona tiene ante todo que tener en sí misma un centro de acción que le haga posible tomar la iniciativa y, al mismo tiempo, tener dispositivos en su estructura para no ser estorbada en su acción. Pero ha de ser también sensible a las intervenciones que le vienen de fuera, en la medida en que su responsabilidad surja de una determinada forma de su vida en común con la realidad circundante y, particularmente, con otros hombres. Tiene, por tanto, que estar “abierta”, ser sensible en su modo de ser y en su conducta, y ser al mismo tiempo en otro aspecto cerrada e insensible. Su conducta en el obrar y el reaccionar con vistas al descargo de la responsabilidad que pesa sobre ella ha de ser “racional”, es decir, ha de conducir al fin correspondiente. La persona ha de ser capaz de encontrar medios que hagan posible el logro de ese fin y de disponer de

1. Esto lo hace curiosamente aún Max Scheler en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werrethik* (1913-1916, tercera edición en 1927).

2. He intentado hacerlo en *Der Streit um die Existenz der Welt*, tomo II, 2.

ellos. Su estar abierta no sólo ha de permitirle recibir estímulos e influjos de fuera, sino también conocerlos, comprenderlos. Su estar protegida y a la vez su estar abierta no han de ser caprichosos, sino que a menudo tienen que ser de un modo complicado que cambia con el desarrollo de la vida y que le permiten adaptarse a las situaciones cambiantes y, no sólo no sucumbir al conflicto con el mundo real, sino también obrar responsablemente y asumir la responsabilidad de su acción.

Con otras palabras: la persona que obra (un todo que forma una unidad con su cuerpo) —como he dicho en otro lugar¹— ha de constituir un sistema relativamente aislado y un sistema de índole muy peculiar, que no es posible en las cosas muertas y que tampoco puede darse en todos los seres vivientes. Investigar con precisión la forma general de semejante sistema aun sometido a diferentes variaciones es una tarea que no se ha visto clara hasta hoy, y no se sospechaba tampoco que se hallase aquí la clave para la solución del llamado problema de la libertad. En efecto, no se puede negar que, a pesar de que diversos hechos concretos han sido descubiertos empíricamente e investigados ulteriormente, de modo que se ha reunido efectivamente un riquísimo material de hechos, por diversas razones esto no ha conducido a la comprensión de los problemas que se ofrecen. Ello estriba, por una parte, en que el hombre ha sido tratado, o de manera puramente materialista como “l’homme machine”, y así sucede aún en parte en la actual Cibernética, o bien se le ha concebido como un todo que consta de dos factores heterogéneos e incluso en cierta medida inconciliables —el cuerpo y el alma (la conciencia)— en el que reina como mucho un “paralelismo psicofísico” fundamentalmente misterioso. Se ha interpretado además ese alma —para no profesar una “Metafísica irresponsable”— como una corriente de “vivencias”, de “fenómenos psíquicos”. No cabía por eso decidirse a considerar al hombre como una unidad originaria, como un todo. Por otra parte, cuando se propende en general a hablar de “sistemas” en el mundo físico y a no diluir el mundo en meros eventos que acontecen uno tras otro ordenadamente de manera incomprensible, se distingue sólo entre sistemas

3. Más tarde —a partir de la *Lógica Formal y Transcendental*— Husserl atribuyó al yo puro, como es sabido, las llamadas “habitualidades”, sin haber mostrado que esas habitualidades pertenecen a la esfera “absoluta” de la conciencia transcendental y no a la esfera real del mundo constituido. Pero esto ha-

“abiertos” y sistemas “cerrados”. Los sistemas cerrados se conciben de hecho como un caso límite ideal que nunca puede darse plenamente en la realidad (a menos que se trate de la totalidad del mundo real material en general). Por el contrario los sistemas “abiertos” se han tratado habitualmente como si estuvieran “abiertos” *por todas partes* y no estuvieran “protegidos”, “limitados” o “aislados” por ningún sitio, de manera que hubieran de disolverse en meros acontecimientos que se extienden en todas direcciones y que desaparecen en la infinita multiplicidad del proceso cósmico. Estos sistemas abiertos eran, pues, a su vez algo semejante a un ideal construido sólo conceptualmente. Pero si un sistema “abierto” ha de conservarse realmente idéntico a sí mismo durante un tiempo en medio del mundo real, no puede estar abierto por todas partes, sino que al menos por una ha de estar limitado por el mundo circundante y en parte aislado o, mejor, protegido por él. En la práctica experimental del estudio de la Física se ha propendido siempre en los casos particulares a limitar realmente de algún modo el sistema estudiado y a aislar las partes correspondientes elegidas, es decir, a instalar aisladores y medios de protección en la situación concreta de investigación para que el fenómeno investigado o el acontecimiento pudiera acaecer sin impedimento en su naturaleza y en su pureza y, como consecuencia, pudiera ser observado. Sin estos preparativos no habría sido posible experimento alguno. Pero a partir de esos incontables casos realizados prácticamente no se ha llegado sin embargo al concepto universal de un sistema relativamente (parcialmente) abierto y al mismo tiempo protegido y aislado². Así no podría el organismo, ni en consecuencia el hombre, ser concebido y considerado bajo ese aspecto³. Y esto especialmente en razón de que se consideraba el propio cuerpo como un mero caso particular del cuerpo material, que estaba “unido” de manera secreta con la “conciencia”. El que se hayan obtenido en la investigación empírica tantos y tan valiosos resultados en relación con el cuerpo humano ha sido solamente posible porque nos preocupamos muy poco del concepto de “sistema abierto” y siempre empleamos tabiques artificiales gracias a aisladores y procedimientos de protección apropiados, y sólo posteriormente encajamos de modo meramente conceptual los acontecimientos y los hechos posibles así en el esquema del “sistema abierto”. No obstante, la comprensión de que el hombre que forma una persona constituye un semejante sistema muy complicado parcialmente aislado del más alto rango, estructurado jerárquica-

mente a partir de una multiplicidad de sistemas inferiores, no ha entrado todavía en la conciencia de la Antropología ni de sus partes: la Psicología, la Anatomía y la Fisiología del cuerpo humano. Poseemos, pues, todavía hoy pocas informaciones sobre la estructura del hombre como sistema parcialmente aislado. Hemos de limitarnos aquí a la interpretación de algunos extremos capitales de semejantes sistemas.

Hay que decir ante todo que la concepción del organismo tal como se ha configurado en la Biología teórica, gracias a los estudios de Von Bertalanffy, no es verdaderamente satisfactoria. En ella se acentúa principalmente el llamado equilibrio dinámico que reina en el organismo y que hace posible su supervivencia. Pero no se muestra suficientemente cómo ese equilibrio dinámico es sólo posible durante cierto tiempo. Este se conserva sólo gracias a la composición y la formación casual del organismo y de su mundo circundante, o tiene que haber en el organismo mismo disposiciones, mecanismos y órganos relativamente constantes (poco cambiantes) que protejan al organismo de la aniquilación por factores externos (influjos), que le aislen por lo menos de algunas influencias exteriores y que hagan posible con ello una relativa constancia de los procesos vitales. La condición de la existencia de semejante sistema “orgánico” está en que en él no sólo sea posible la entrada de los procesos exteriores a su interior y el intercambio con el mundo exterior, es decir, en que permanezca “abierto”, sino al mismo tiempo que tenga, por así decirlo, “paredes protectoras” que le protejan parcialmente del mundo exterior, es decir, que le aislen relativamente. Las investigaciones empíricas sobre la estructura y la función de los organismos y de los procesos de diversa índole que se realizan en ellos indican que de hecho todo organismo es un sistema así “relativamente aislado” y que en cierta medida tiene que serlo⁴. Un organismo pluricelular (y, según parece, esto también vale para un organismo unicelular) es un sistema relativamente aislado y de muy alto rango y contiene como tal en sí mismo sistemas inferiores y más inferiores muy numerosos pero siempre relativamente aislados, ordenados jerárquicamente, almacenados diversamente en el organismo y, al mismo tiempo, parcialmente dependientes entre sí, mas también limitados uno por otro y que, por consiguiente, pueden ejercer sin estorbo especiales funciones características de ellos. Se desarrolla así entre los distintos sistemas una muy peculiar división del tra-

bría que demostrarlo a fin de que la concepción de las habitualidades no entre en contradicción con la

bajo en este sentido que permite que realicen al mismo tiempo diferentes funciones y procesos. Y a la vez les es permitido reunirse en un todo de funciones, en un proceso vital del organismo. Mas, como estos subsistemas son al mismo tiempo “abiertos”, es posible su mutua influencia y, con ello, su cooperación.

Para aclarar esto tomemos como ejemplo la estructura del sistema de un organismo superior, por ejemplo de un mamífero o un hombre. Parto de la idea capital de que es propio de la esencia del organismo ejercer dos funciones fundamentales: *conservarse* en vida y hacer posible la conservación de la *especie*, es decir, tener descendencia. Pueden ofrecerse entonces en el organismo las siguientes partes, ordenadas jerárquicamente, y sus subsistemas:

teoría de la “reducción trascendental”. Además ninguna de esas habitualidades fue investigada más de cerca por Husserl. Por eso no cabe decir si son en general aplicables a la consideración de la responsabilidad, ni si contribuyen a su posibilidad.

A. *Sistema de conservación:*

I. *El sistema fundamental del esqueleto y del movimiento:*

Sistemas parciales:

1. Sistema óseo.
2. Sistema muscular.
3. La piel (exterior), (también como dispositivo de protección exterior).

II. *El sistema de intercambio de material:*

Sistemas parciales:

1. Sistema de intercambio de gas:
 - a) Sistema sanguíneo y de producción de sangre.
 - b) Sistema circulatorio:
 - α) corazón,
 - β) sistema arterial,
 - γ) sistema venoso.
 - c) Pulmones y sistema respiratorio.
2. Sistema de alimentación (materia líquida y sólida):
 - a) Sistema de los miembros que se mueven.
 - b) Aparatos de captura (trabajo).
 - c) Cavidad de la boca:
 - α) paladar,
 - β) dientes,
 - γ) glándulas salivares, etc.
 - d) Esófago.
 - e) Estómago.
 - f) Sistema intestinal.
 - g) Páncreas.
 - h) Hígado.
 - i) Riñones.

3. Sistema de excreción:

- a) Vejiga.
- b) Uretra.
- c) Recto.
- d) Glándulas sudoríparas en la piel.

III. *Sistema de regulación:*

Sistemas parciales :

1. Sistema nervioso

- a) Sistema nervioso central:
 - α) cerebro,
 - β) sistema de la médula espinal.
- b) Sistema nervioso periférico (sistema simpático y parasimpático).

2. Sistema de secreción interna:

- a) Hipófisis, etc.
- b) Glándulas suprarrenales, etc.

3. La sangre como regulación de la temperatura del cuerpo; reguladores de temperatura en general; glándulas sudoríparas.

4. El sistema de defensa:

- a) Producción de antígenos.
- b) Fagocitos (glóbulos blancos).

4. He tratado de presentar la forma de un objeto individual que permanece en el tiempo en *Der Streit um die Existenz der Welt*, II, 1, págs. 59-173. Es una investigación muy amplia que no puede desarrollarse aquí.

- c) Eliminación de cuerpos extraños.
- d) Aparatos de cierre (estrechamiento de los capilares).

IV. *Sistema de información:*

Sistemas parciales:

1. Sistema de los sentidos externos y vínculos con el sistema central:
 - a) Vista.
 - b) Oído.
 - c) Aparatos táctiles; aparatos de temperatura.
 - d) Órganos de olfacción.
 - e) Sistema del gusto.
2. Sistema de las “sensaciones profundas” (muy complicado).

3. Sistema de la puerta de la conciencia (en el cerebro).
 - a) Corteza cerebral.
 - b) Tálamo.
 - c) Sustancia reticular.
4. Sistema de conservación y transmisión de la información.
 - a) Memoria.
 - b) Lenguaje.

B. *Sistema de reproducción:*

1. Órganos sexuales.
2. Glándulas sexuales.
3. Sistema de gestación.

Como se ve, todos estos sistemas, a excepción de los más inferiores, están supraordenados a los siguientes sistemas (elementos) de los sistemas inferiores, que cooperan con ellos y hacen posible la función del sistema inmediatamente superior. Al mismo tiempo cada uno de estos sistemas se caracteriza por hallarse en una bolsa, en una envoltura (por ejemplo el pericardio, la pleura, la meninge dura y blanda, etc.) que los separan de otros sistemas y que a la vez ejercen en todo sistema la misma función: por una parte protegen al sistema de ciertos tipos estrictamente determinados de influjos que se encuentran fuera del sistema, y a veces tan sólo de su intensidad hasta un cierto grado, y de una determinada manera de su acometida; pero, por otra, dejan pasar también al interior del sistema ciertos influjos de tipo particular que vienen de fuera y permiten que ciertos procesos que se realizan en el interior pasen al exterior a otros determinados sistemas del cuerpo. Al mismo tiempo esa envoltura permite introducirse en el interior del sistema a ciertas materias elegidas, así como salir del sistema a esas u otras materias. La envoltura es como un cedazo de distinta porosidad en una dirección que en la otra. La consecuencia de esto es que el interior del sistema presenta en el mismo organismo una constitución química diferente de la de su medio circundante.

A pesar de que existen a este respecto grandes diferencias entre los sistemas considerados en particular, la función de la envoltura del sistema lleva siempre a un resultado del mismo tipo: siempre se realiza una determinada

selección de los influjos que se ejercen sobre el sistema o de las materias que entran en él, así como una selección de las fuerzas y materias que salen de él. Como consecuencia de la heterogeneidad de las funciones de los sistemas subordinados a todo el organismo, se llega de esa manera en esto a una notable cooperación de todas estas funciones, de la cual resulta entonces el equilibrio dinámico del que habla Ludwig von Bertalanffy. Mientras ese “dinamismo” del equilibrio se mantiene en unas ciertas fronteras, no superables, o mientras, tras la introducción de perturbaciones, se llega a la recuperación del equilibrio por medio de los correspondientes mecanismos de defensa, el organismo en cuestión vive. Pero existe, según parece, un proceso natural de envejecimiento del organismo. Este conduce a que ese equilibrio sea cada vez más débil y cada vez más difícil de recuperar, hasta que se llega por fin a un desequilibrio y se produce la muerte.

Pongamos algunos ejemplos para afianzar esta concepción del organismo. Aquí me limito a ejemplos de la constitución del cuerpo humano. Todo el cuerpo está rodeado por una determinada envoltura —la piel en los hombres, el cuero en la mayoría de los mamíferos—. Ésta le separa del mundo exterior y ejerce diferentes funciones en el proceso de la vida; consta de varias capas, en las que se encuentran insertos muchos órganos diferentes. Precisamente porque constituye la frontera entre el cuerpo y el mundo exterior, le corresponden funciones muy determinadas. Presenta muchas pequeñas aperturas; es en principio como una red tupida que coopera a la aspiración del oxígeno y a la exudación del CO_2 por el cuerpo. Si se quema en una superficie grande, entonces viene la muerte, pues es muy perjudicada la captura del oxígeno por la piel. También el agua en pequeñas cantidades es filtrada por la piel al interior del cuerpo, pero en general es contenida. Por otra parte el sudor sale afuera por los agujeros de la piel. Con el sudor salen por la piel agua y diversas materias químicas. Tan pronto como se dañan las paredes de los vasos capilares que hay en la piel, ésta se inyecta de sangre, que no corre sin embargo mientras la cantidad de sangre no es demasiado grande. Pero, si la piel se rasga, fluye entonces la sangre hacia afuera por el agujero surgido. Si no se impide el flujo de la sangre, se llega entonces al “desangrarse” del organismo. En el animal de sangre caliente la piel tiene un cierto papel, si bien no considerable, en la termorregulación⁵. En esto participan la grasa y los músculos como partes componentes de la llamada “envoltura” del cuerpo que ejerce la función del

aislamiento térmico del cuerpo respecto de la temperatura exterior. En los cambios de temperatura de la piel y en los cambios del calor del cuerpo en general que dependen de aquélla se nos revela acaso de la mejor manera en este aspecto el sentido del aislamiento relativo del sistema del cuerpo respecto del mundo exterior.

Otro caso de un sistema subordinado relativamente protegido lo constituye en el cuerpo el sistema digestivo, especialmente el estómago y el intestino. Este aísla con sus paredes la masa de alimento de todas las demás partes del cuerpo y hace posible que se realicen en general los primeros procesos de la digestión sin estorbo de los demás procesos que tienen lugar en el cuerpo⁶; pero, al mismo tiempo, esto hace posible reabsorber de manera selectiva, mediante los dispositivos insertos en el intestino delgado, ciertos productos químicos de la digestión, que, por así decirlo, se reabsorben a través de esas paredes en la sangre y con ello en otras partes del cuerpo, donde, gracias a ulteriores transformaciones químicas, son empleados en la construcción de materias químicas necesarias para los procesos vitales del organismo. La cavidad del vientre, donde se halla alojada la mayor parte del sistema digestivo, está separada de la caja torácica por el diafragma, y esa pared de separación hace posible de nuevo, por una parte, que se realice en principio sin trabas el proceso de la digestión y, por otra, las funciones del pulmón y del corazón, aunque esto no quiere decir que el diafragma sea absolutamente tupido e impermeable. Tanto el corazón como las venas que desembocan en él y las arterias que salen de él, así como los pulmones, están a su vez separados entre sí mediante las pieles nacidas al efecto (pericardio, pleura), lo cual hace posible que se realicen sin dificultad los procesos que se dan en su interior. Con esto no quiere decirse que se realicen de manera completamente independiente entre sí. Pues sin el trabajo mecánico del corazón no podría correr la sangre a las respectivas partes de los pulmones y padecer allí los procesos químicos de los glóbulos rojos, y, sin esta "limpieza" química de la sangre y la manutención de los glóbulos rojos con oxígeno, no podría a su vez el corazón realizar su trabajo mecánico. Todo esto resulta posible porque esos dos sistemas no están mutuamente cerrados, sino parcialmente abiertos y parcialmente protegidos. Hay caminos entre ellos por los que pueden pasar las dependencias indicadas. En el cuerpo existen sistemas parciales que, al menos a primera vista, están supraordinados a otros sistemas, como, por ejemplo, todo el aparato nervioso, que con

los procesos que se realizan en él (¿corrientes eléctricas?, ¿procesos químicos?) domina muchos otros sistemas en la medida en que les comunica los correspondientes impulsos para sus funciones y los regula asimismo respectivamente. Al mismo tiempo este sistema está limitado y protegido en alto grado de las restantes partes del cuerpo por pieles (por ejemplo, las meninges) y también por huesos (el cráneo), a pesar de que él mismo ha de ser mantenido con oxígeno (y otras sustancias). Depende, pues, en su vivir y en sus funciones de la circulación de la sangre y especialmente de la función del corazón y de los pulmones, que él mismo pone en movimiento y cuyas funciones regula. Así equilibran mutuamente la balanza y sería discutible cuál de ellos está subordinado al otro. Pero queda conservado el relativo aislamiento de ambos sistemas entre sí y es indispensable para su funcionamiento regular. Si surge un agujero en una arteria del cerebro, entonces una parte del cerebro queda primero fuera de servicio por la hemorragia y luego —en caso de que el organismo no consiga absorber la sangre— queda destruida. Con ello puede llegar también a pararse el corazón y llega la muerte. También las glándulas —acaso todo el sistema de glándulas de secreción interna— parecen tener un papel supraordinado a otros sistemas por el hecho de que cada una de las secreciones ejerce un poderoso influjo en la función de muchos sistemas. Cada una de esas glándulas está encapsulada en una envoltura y es en gran medida independiente en la producción de sustancias químicas especiales; pero, a pesar de todo, están sometidas a ciertos influjos exteriores que las inducen a verter las sustancias químicas (muy específicas) producidas al campo del organismo, por lo cual provocan a veces poderosas mutaciones en los procesos de muchos sistemas del cuerpo (síntomas de alergia, etc.).

Es de particular interés para nosotros ese sistema muy complicado, que consta de muchas partes aparentemente diferenciadas, que he llamado aquí el sistema de información. Existen los diversos órganos de los sentidos, que

se componen de muchas células nerviosas construidas específicamente y nunca de otra manera, cuyas terminaciones son, como suele decirse, “sensibles”. Su función es muy curiosa y aún hoy, en lo fundamental, muy misteriosa. A pesar de que todas ellas están protegidas por la piel, están sometidas a diversas influencias exteriores como las ondas electromagnéticas, los procesos químicos y también en parte los procesos puramente mecánicos, que tocan sus terminaciones (fronteras) y provocan en ellas peculiares modificaciones químicas y quizá también eléctricas. Mas estas modificaciones no se circunscriben a las terminaciones nerviosas, sino que se propagan por la vía del sistema nervioso hasta las partes centrales del sistema (en el cerebro) y provocan allí nuevos procesos. Pero curiosamente esto no termina aquí; se presenta además algo completamente heterogéneo, un producto cualitativo que habitualmente se llama “sensación”, y también con él de manera inseparable un saber de esa “sensación”. Ésta se halla localizada de un determinado modo, o en un lugar determinado del cuerpo, en la piel — como cuando, por ejemplo, empujamos con el dedo algo—, en el interior, o, finalmente, fuera por completo de nuestro cuerpo, pero nunca en el cerebro, a pesar de las afirmaciones tan frecuentemente repetidas de los fisiólogos o de los psicofisiólogos.

En estado de vigilia tenemos continuamente semejantes “sensaciones” y en una cantidad enorme, que nos muestran, por una parte, las cosas que se nos aparecen en distintos estados y procesos y, por otra, también nuestro cuerpo en diversas situaciones y maneras de comportarse. En la medida en que las tenemos contamos con un cúmulo de “informaciones” sobre el mundo que nos rodea y sobre nosotros mismos. Parece ser cierto que, gracias a un sistema muy determinado, recibimos esas informaciones de los dispositivos alojados en nuestro cuerpo que están en estrecha relación con el sistema nervioso central y con los nervios periféricos. Ya se ha dicho antes que ese sistema que nos proporciona las “informaciones” está, por una parte, limitado y encerrado en una envoltura, pero, por otra, está “abierto” y por tanto se encuentra en estrecha relación con otros diversos sistemas del cuerpo. Y se ve enseguida que está y tiene que estar a la vez “abierto” y “protegido” (aislado) de una cierta manera. Ya Henri Bergson señaló que el hombre tiene siempre solamente una determinada *selección* de sensaciones (de entre todas las que podría tener si no estuviese limitado por las propiedades de los órganos de sus sentidos y de su sistema nervioso central). Por

ejemplo, el ojo es afectado por cambios fotoquímicos sólo por muy limitadas variedades de ondas electromagnéticas (los fotones) con las que se producen luz y fenómenos cromáticos, mientras que fuera de ese campo de ondas no acontece ningún fenómeno de ese tipo. Acaso se den también con otras longitudes de onda las correspondientes reacciones químicas en los ojos. Pero entonces son en cierta medida mudos y ciegos, no dándonos “información” alguna. Podría decirse que el ojo está hecho de tal manera que en ese aspecto está aislado del mundo exterior y protegido de él. Pero está “abierto” para otras longitudes de onda y nos proporciona las informaciones correspondientes. Y es también “insensible” a aquellos procesos físicos que nos proporcionan sonidos y olores, es decir, que está protegido de ellos respectivamente. Por el contrario el oído está justamente abierto a esos procesos y nos proporciona, con ayuda de las demás partes del sistema nervioso central, fenómenos sonoros. Todo órgano de los sentidos es un sistema parcial sintonizado, “abierto” a una *determinada selección* de los procesos exteriores, y a la vez protegido en otro sentido. Pero existe siempre una selección de uno u otro modo que corresponde a esos órganos de los sentidos, a saber, los llamados umbrales de la sensibilidad de los órganos respectivos. El proceso que afecta al órgano tiene que alcanzar una cierta intensidad para que pueda dar lugar a una “sensación” (por ejemplo un fenómeno luminoso o cromático). Si, por el contrario, la intensidad de la luz es, por ejemplo, demasiado alta y el ojo no está protegido artificialmente, entonces se le daña y no nos proporciona ninguna “sensación”.

Un problema empírico muy complicado es el de qué papel desempeña la “selección” de diversos tipos en la vida del organismo. Sería prematuro y arriesgado querer resolverlo en el mero sentido de una concepción de su utilidad, o decir —como hizo Bergson— que los fenómenos que entran en el organismo siempre “reflejan” la acción posible del hombre. Pero puede decirse sin peligro que para la vida de los animales (y especialmente en mucho mayor medida para el hombre) lo importante no es sólo qué es lo que traspasa el cedazo de los órganos de los sentidos, sino también qué es lo que detiene. Si pudieran llegar al hombre todas aquellas “informaciones” (datos fenoménicos) que correspondiesen a la totalidad de los procesos llegados al cuerpo en un lapso de tiempo, surgiría tal aglomeración que no sería capaz de captarlos en general, dejando aparte si se distinguirían generalmente unos de otros. Para nuestro problema es importante ante todo que el ceda-

zo de los órganos de los sentidos detiene en general una masa de “informaciones” y las mantiene alejadas del hombre. También el hecho de que el hombre solamente posea un número muy reducido de los diversos órganos sintonizados de los sentidos que no están adecuados a todos los cambios que llegan a su cuerpo y a los procesos que acaso también penetran en él (no oímos las ondas hertzianas cortas, los rayos cósmicos, ni tampoco las ondas radiactivas) tiene para nuestro problema una importancia decisiva. Voy a hablar en seguida de ello. Pero aún han de añadirse antes algunas particularidades sobre los “subsistemas” de información del cuerpo humano.

Un especial órgano de “noticias”, que es probablemente una red parcial muy complicada del sistema nervioso, suministra al hombre numerosas informaciones en la forma de las llamadas “sensaciones profundas” (sensaciones musculares y articulares, sensaciones sexuales, dolores, etc.). Estas informan al hombre sobre los procesos normales y anormales que se dan en el interior de su cuerpo, sobre el estado de cada uno de los órganos y de los miembros (por ejemplo, sobre la situación y el movimiento de los miembros), de manera que el hombre siente constantemente su cuerpo desde dentro y se siente en lo que a él respecta —como suele decirse— de uno u otro modo, por ejemplo, “cansado” o “nuevo”. Se hace aquí de nuevo una notable selección de todas las posibles “informaciones” que pudieran venirnos pero que de hecho no llegan. De los procesos “normales” de nuestro cuerpo, como, por ejemplo, los variados procesos químicos de la digestión, no experimentamos (felizmente) nada.

Por el contrario somos informados a la velocidad del rayo sobre otros procesos, por ejemplo, sobre la excitación sexual. Los movimientos de nuestros pies o de nuestras manos nos vienen a la conciencia en variadas sensaciones musculares, pero esas sensaciones son normalmente tan fugitivas y periféricas que habitualmente sabemos muy poco de ellas; no nos estorban, por ejemplo, en nuestro trabajo intelectual ni en la conversación con nuestros amigos (a pesar de que se producen a su vez diversas sensaciones musculares en nuestro paladar y en los labios). Sólo cuando acontece algo extraordinario (un dolor por una mala colocación del pie) se precipitan las “sensaciones” al primer plano de nuestra conciencia y comienzan a molestarnos. Si se nos entremetiesen las sensaciones musculares de nuestros dedos al tocar un concierto de piano, de modo que tuviéramos que atender de alguna manera a ellas, no podríamos seguir tocando. Pero si no

las tuviéramos en absoluto (por ejemplo a consecuencia de una inyección de cocaína), entonces el tocar nos sería a su vez imposible. Las “sensaciones” fugitivas “casi” corrientes nos hacen posible el conveniente dominio de nuestros miembros. Pero han de ser en general muy mitigadas y exactamente seleccionadas en su acentuación y su retroceso para no atraer así nuestra atención, sino facilitarnos tan sólo la conducción del movimiento. En este punto son un factor esencial del movimiento corporal que constituye un todo y en ese todo ejercen su servicial función de ayuda. Ese papel indica también que las funciones de un sistema de información de este tipo están en estrecha relación con las funciones mecánicas del sistema de los movimientos corporales. Por otra parte podría mostrarse sin dificultad que pertenecen anatómicamente a dos sistemas diferentes aislados entre sí parcialmente.

En el esquema antes propuesto de la constitución del cuerpo humano a partir de sistemas relativamente aislados se aludió en el sistema de información a un subsistema especial que llamé allí “la puerta de la conciencia” (como una parte constitutiva del cerebro). Esta es sólo en primer lugar una hipótesis conceptual que se propone, porque se busca un factor corporal como un *pendant* al cambio más radical que se da en el ser humano, el cambio de la inconsciencia al estado consciente, “despierto”, al ser consciente, al “estar con sentido”. Exceptuando los casos patológicos, como, por ejemplo, las hemorragias cerebrales, la inconsciencia es un estado normal del hombre en el sueño profundo y sin sueños. Por lo que yo sé, no se ha explicado hasta ahora en qué estriba este estado del sueño. Pero puede estribar en un especial estado de ciertos órganos del cerebro —por ejemplo en una especial intoxicación o, a la inversa, en un proceso de desintoxicación mediante la plena “puesta fuera de servicio” del sistema nervioso— o bien en que hay, por así decirlo, un órgano especial del sistema nervioso central (¿la corteza cerebral?, ¿el tálamo?, ¿la sustancia reticular?) que hace posible la vigilia del hombre —su vida consciente— o, con un cambio de su función, trae la inconsciencia.

Todo el sistema de información es puesto fuera de servicio a pesar de que, por ejemplo, los órganos de los sentidos queden intactos y que también los influjos exteriores puedan ser interrumpidos, y a pesar de que todos los demás procesos vitales, como el respirar, digerir, etc., sigan en marcha. Como si alguien cerrase una puerta y luego la abriese, así se abre el

paso a la vigilia, a la conciencia, y luego se cierra al cabo de un rato. El hecho de que el sueño frecuente sin sueños se imponga por sí mismo en general después de un lapso de tiempo y luego se ausente también por sí mismo, indica que se trata de un fenómeno vital originario anclado profundamente en la estructura del cuerpo (animal) humano. Lo que produce esto no parece estar explicado. Sin embargo topamos aquí con el hecho último que diferencia esencialmente a los animales, y particularmente a los hombres, de otros seres orgánicos, hecho que no puede darse sin un fundamento orgánico.

Pero la corriente de nuestra conciencia no contiene sólo aquellas vivencias que se relacionan con los hechos presentes de nuestro cuerpo y del mundo exterior, sino también los llamados recuerdos (y, más en general, lo “conservado en la memoria” de los hechos que pertenecen al pasado o al futuro). Se acepta generalmente que, en el primer caso, existen especiales dispositivos en el cerebro que nos hacen posible el tránsito a los hechos pasados en forma de recuerdos. No se ha explicado completamente en qué estriban esos dispositivos. Se concluye su existencia porque, tras ciertos deterioros del cerebro, se pierden en general los recuerdos o los recuerdos de cierto tipo (“afasias”). Pero es curioso que en el estado normal (intacto) de esos dispositivos cerebrales no le sea accesible al hombre todo el pasado de su vida en forma de recuerdos, sino tan sólo en forma de algunos recuerdos *seleccionados* o de un saber potencial hasta un cierto grado de “lo conservado en la memoria”. Por medio de la llamada teoría de la asociación se intenta explicar por qué en cada caso se “despiertan” precisamente esos y no otros recuerdos, como si las vivencias justamente presentes (percepciones, sentimientos, etc.) “despertasen” al recuerdo correspondiente o le permitiesen surgir en general. Mas, ¿se ha puesto en marcha con esto el correspondiente sistema cerebral? ¿Cambia algo en los procesos que se producen en él o sucede todo sin que pase nada en el sistema nervioso? Por parte de los fisiólogos se elegiría lo primero. Pero, si se hace eso, se tiene que admitir que, si no se llega a despertar un recuerdo, la parte correspondiente del cerebro está separada y aislada de nuestra conciencia y que ese aislamiento se acaba de algún modo tan pronto como se llega a la actualización del recuerdo. Nos encontramos, pues, también probablemente en este caso con un subsistema del sistema nervioso central relativamente aislado, cuya estructura y función llevan a una selección de los recuerdos.

La mayor parte del pasado y de lo conservado en la memoria no es admitida normalmente en la conciencia actual y sólo algunos hechos antes vividos son “recordados”.

Dejo aquí en suspenso qué sucede con los hechos que han de venir en el futuro, si pueden ser previstos o sólo presumidos y por ello esperados y si puede hablarse en general de hechos existentes en el futuro, porque esas cuestiones están todavía muy poco explicadas. Pero sería muy importante abordar también estos problemas, porque la actitud frente a lo que va a suceder en el futuro es particularmente importante para el obrar responsable. Ha de contarse muy cuidadosamente con lo que puede pasar en el futuro. Pero quizá todo estriba en las consecuencias correctas y suficientemente amplias de los hechos observados en el presente⁷.

Gracias a todo el sistema de información y particularmente a la “puerta de la conciencia”, la corriente de la conciencia se constituye en sus elementos como un factor muy especial en el ser del hombre que, con sus partes constituyentes y sus funciones, se halla incorporado de modo particularmente profundo al sistema del cuerpo. Como puro pasar, tiene la forma de un proceso y por eso no es un “sistema”. Como tal, requiere un fundamento de su ser y lo encuentra de hecho, por una parte, en el cuerpo y, por otra, en el alma humana. Es, por así decirlo, el plano de contacto entre el cuerpo y el alma del hombre. Consta, por una parte, de “informaciones” de acontecimientos y propiedades corporales, como también de propiedades y procesos de las cosas exteriores que le son suministradas al yo por medio del sistema de información del cuerpo; y contiene, por otra, de cuando en cuando manifestaciones y modos fenoménicos de los cambios y propiedades del alma. Realmente es propio de la esencia del alma el ser consciente, el tener vivencias, pero sus manifestaciones han de atravesar también la puerta de la conciencia. Sin embargo el alma misma no es en sus propiedades ni tampoco en los cambios que se realizan en ella nada específicamente “reductible a la conciencia”, no *es* en sí misma vivencia, sino que se expresa en vivencias. Y no todo lo que sucede en el alma tiene que acceder general e inmediatamente “a la conciencia”. Parece que sólo los actos de pensamiento son reductibles a la conciencia y han de realizarse conscientemente. Acaso ocurra lo mismo con los actos de voluntad, especialmente con las decisiones voluntarias⁸. En ambos casos son formas de conducta o, mejor, “actos” del yo, que es el centro de organización del alma humana, la

“encarna” y la “representa”. Es aquello que “habla” en nombre del alma humana, realiza diversos actos, asume responsabilidades, contrae deberes, etc. Todo esto no puede ocurrir conscientemente. El yo genera la fuerza para ello a partir de las fuerzas y facultades del alma y encuentra en su cuerpo el apoyo para sus actos. Un yo “inanimado” es imposible; es en principio un concepto contradictorio. Pero hay en el alma diversas cosas, tanto en el terreno de los acontecimientos —por ejemplo, un amor que nace u otro sentimiento⁹, hundimiento interior, desesperación o, al contrario, esperanza que nace—, cuanto en el terreno de las propiedades del carácter —como maldad, debilidad interior, valentía, inteligencia, etc.—, que no siempre acceden a la conciencia y que, por tanto, no conoce el yo de sí mismo. El yo tiene que “enterarse” de lo que pasa en su alma. El alma puede “cerrársele” por algún tiempo en algunos de sus atributos, de modo que él tenga que vencer una resistencia para descubrirse a sí mismo lo oculto en su alma. También a veces puede el yo no dominar su alma a pesar de que intente sometérsela. El alma se muestra entonces “reacia”, como pasa también a veces con el cuerpo. De ambos —del cuerpo y del alma— sólo conoce el yo lo que atraviesa la “puerta” de la conciencia. Con otras palabras: parece que el alma constituye en cualquier caso frente al yo un sistema relativamente aislado como el cuerpo, que en parte se encuentra “abierto” ante el yo y en parte “cerrado”, y que por ello tampoco es accesible o “abierto” en todos sus campos a la corriente de la conciencia. El yo puede intentar “abrir” lo “cerrado” en su alma. Y así como todo aislamiento de un sistema puede romperse por la intensidad correspondiente de la intervención en él o por otras circunstancias, otro tanto ocurre con las “paredes de separación” que a veces separan al alma del yo y de la conciencia. Es posible además que los sistemas del ser humano, que cambia frecuentemente en el curso de su vida y que se forma y reforma de manera consciente, no sean todos productos fijos, sino que puedan también estar sometidos a cambio en el sentido de que modifiquen sus factores de aislamiento o que los lugares que al principio estaban protegidos estén luego “abiertos” y al revés. Esto puede llevar a una quiebra de todo el sistema; y en otros casos puede cerrarse de nuevo la brecha y reforzarse con los elementos correspondientes el factor destruido¹⁰, de

2. En el plano internacional me referí por primera vez a la idea de un “sistema relativamente aislado” en relación con el problema de la causalidad en mi ponencia *Quelques remarques sur la relation de*

modo que se vuelva de nuevo al equilibrio. Según parece, tales hechos acontecen en la vida humana tanto corporal como anímica. Cuando ciertos campos del alma se encuentran eventualmente cerrados frente al yo, de manera que no se tiene un conocimiento de ellos ni se está influenciado por ellos directamente, el yo es en ese momento independiente en su modo de comportarse del respectivo campo de ser del alma y de lo que cambia en éste. Entonces es libre en sus decisiones y hechos de esos acontecimientos de su propia alma.

Un problema especialmente difícil es el de si lo que sucede en el alma puede influir directamente, es decir, sin la mediación del yo y de la conciencia, en el cuerpo (o a la inversa) y, por tanto, en qué medida el alma está o puede estar “abierta” o “cerrada” al cuerpo (“aislada” de él). Los hechos a los que se refirió Sigmund Freud parecen indicar que existen de hecho casos en los cuales un hecho anímico (que pertenece al “inconsciente”) influye directamente de tal manera en el cuerpo que le sobreviene una enfermedad. También parece haber en la vida normal cotidiana bastantes casos en los que una emoción (por ejemplo, de naturaleza erótica) o un susto producen primero un cambio en nuestro cuerpo, que se nos anuncia sensiblemente, de modo que llegamos a enterarnos por ese camino de que ha pasado algo en nuestra alma. Pero todo este campo, que oculta, según parece, muchos más hechos, tendría que ser sometido a una consideración más precisa antes de que lleguemos a evidencias claras y seguras. Lo menciono sin embargo porque podríamos explicar mediante ulteriores indagaciones en qué medida el alma puede ser tratada como un sistema relativamente aislado del cuerpo. Si pudiese aceptarse esta concepción, el hombre se compondría de los siguientes elementos: el cuerpo (sistema A y B), el yo con la corriente de las vivencias (C) y el alma (D).

Como conclusión de esta consideración de la naturaleza humana hemos de referirnos todavía a un hecho. Sabemos que todo el sistema nervioso se descompone en diversos subsistemas: en particular, en el cerebro y los muy ramificados nervios periféricos o en el sistema vegetativo y en el sensitivo. Si la terminación de un nervio del sistema sensitivo es excitada por un factor cualquiera, entonces envía desde allí un impulso al centro nervioso.

Sólo entonces se realiza un cambio en el cerebro, tras el cual, si encuentra y traspone la puerta de la conciencia, viene un fenómeno sensible y el tener una sensación. Este camino de la periferia hacia el centro se recorre con una velocidad limitada, pasando, pues, un tiempo hasta que se produce la llegada de la sensación. Este tiempo puede ser muy corto¹¹, pero, desde el punto de vista físico o, mejor, microfísico, es bastante largo. El yo, es decir, el hombre, puede sólo reaccionar en general cuando ha tenido la sensación correspondiente, y también transcurre a su vez un cierto tiempo desde que se tiene la sensación hasta que comienza la reacción. En ese corto tiempo entre la afección del respectivo subsistema y el momento en que puede introducirse una acción de respuesta o en que el hombre obra bajo el influjo de ese estímulo, puede obrar el hombre independientemente del estímulo que le ha afectado ya. Pero existen espacios de tiempo mucho más grandes en los que el hombre es independiente en su conducta de los acontecimientos exteriores y en los que se encuentra aislado y protegido de los influjos externos por los dispositivos considerados anteriormente. Dentro de estos límites puede también obrar “libremente”.

La concepción del hombre como un sistema relativamente aislado compuesto de varios subsistemas abre la posibilidad de que el hombre alcance un obrar *propio*, independiente del mundo exterior, por muy causalmente condicionado que esté este obrar en el hombre. Tanto los campos cuanto los lapsos de tiempo en los que tiene lugar no dependen tan sólo de la estructura general del sistema del hombre, sino también de la respectiva historia individual del hombre en cuestión y de las circunstancias en las que en cada caso se encuentra en el mundo. Por tanto este dictamen tan general no nos dice absolutamente nada sobre qué acciones y de qué tipo van a ser realizadas en general “libremente” por el hombre en cada caso. Sólo una investigación muy particularizada podría aclarárnoslo. Pero de momento se trata sólo de la posibilidad *de principio* de acciones “libres” propias del hombre como ser corporal y anímico. En el determinismo universal de un mundo en que no hubiera *ningún* sistema relativamente aislado tal posibi-

losophicæ Polonorum” (1948). Del concepto de sistema se han ocupado también, entre otros, desde el punto de vista de la Biología, Von Bertalanffy en *An Outline of General Systems Theory*, in: “British Journal for Philosophy of Science”, vol. I, 2, y K. E. Rothschuh (*Theorie des Organismus*, 1957); pero ellos definen el sistema de otra manera, no haciendo hincapié en la necesidad del aislamiento parcial de éste.

3. Von Bertalanffy habla en su *Theoretische Biologie*, tomo I, de “sistemas abiertos” y considera a este

lidad queda excluida. Pero como el hombre, como ser corporal y anímico que es, a la vez “egoico” y consciente, parece ser en muy alto grado un sistema en el que existe, por una parte, una jerarquía de varios sistemas relativamente aislados pertenecientes al cuerpo del hombre y, por otra, un sistema semejante del alma, y como ambos sistemas tienen su expresión y repercusión en la conciencia pura y en los modos de conducta (actos) del yo puro, y las decisiones voluntarias son efectuadas por ese yo, surgen todavía otras cuestiones. ¿En qué medida ese yo está o puede estar condicionado en sus decisiones voluntarias o es independiente y libre de los procesos y propiedades de su cuerpo por un lado y de los de su alma por otro? ¿Qué condiciones tienen que satisfacer esos diversos subsistemas para que dichas decisiones sean realmente posibles como actos “propios” del yo (personal)? Es evidente que también esta cuestión sólo puede responderse tras la realización de muy amplias investigaciones sobre la estructura general de la constitución del sistema del hombre. Y para ello habría que indagar de qué clase de acciones y decisiones voluntarias puede tratarse aquí. Y es de esperar que la respuesta a esta cuestión sería diferente para diferentes clases de acciones. Mas todas estas cuestiones son problemas ulteriores que sólo vendrían a colación si se aceptase la concepción de la naturaleza humana arriba indicada. Si se rechaza ésta, es por lo menos dudoso que quepa hablar en general con sentido de la responsabilidad.

X. La estructura causal del mundo

Pero con esto no se ha resuelto aún el problema de la posibilidad del obrar propio y libre de la persona que tiene la responsabilidad. Pues a éste le afecta asimismo todavía la segunda mitad de todo el área de problemas. A saber, ¿está la estructura causal del mundo real constituida de tal manera que sean en general posibles en ella sistemas relativamente aislados? Este es un problema aún más difícil que la cuestión de la estructura fundamental del hombre. Tenemos que limitarnos aquí sólo a lo más necesario¹.

En primer lugar, si el mundo real constituye un sistema causal como el que resulta de la concepción de Laplace y fundamentalmente de toda la ciencia de la Naturaleza y la filosofía modernas, no sería entonces posible en este mundo —como se ha observado muchas veces— ninguna decisión voluntaria libre, ni ningún obrar libre del hombre (ni de los animales). Pues esa concepción implica la afirmación de que todos los acontecimientos del mundo real (por lo tanto también las decisiones voluntarias) constituyen conjuntamente un *único* sistema de relaciones causales en el que, como efectos, están determinados inequívoca y necesariamente por su causa. A esta concepción la llamo determinismo radical. Si se reconoce que toda decisión libre constituye un acontecimiento en el mundo, entonces es imposible tenerla por incausada. Por eso sólo se puede esperar una solución positiva del problema de la libertad si no se identifica la “libertad” con la ausencia de causalidad, sino que se concibe como la “independencia” del agente respecto de factores externos, y se demuestra al mismo tiempo que el determinismo radical es insostenible. He intentado hacer esa demostración en el tomo que acabo de citar sobre el problema de la causalidad. Tengo que contentarme aquí con algunas indicaciones.

respecto el llamado equilibrio dinámico de dichos sistemas. Pero él entiende por “apertura” del sistema el que ésta permita el intercambio de material con el mundo circundante, mientras que para mí se trata ante todo de la posibilidad de que los acontecimientos causales atraviesen las fronteras del sistema. No repara con ello en que esos sistemas han de tener dispositivos que les llevan a tener que estar parcialmente protegidos, limitados, y que por lo tanto al menos esas partes no permiten por algún tiempo penetración alguna desde fuera de las relaciones de causalidad en el interior del sistema o por lo menos

Las suposiciones fundamentales del determinismo radical son de dos clases. Por una parte se acepta sin discusión que toda causa es anterior a su efecto. Hasta hoy esto se tiene en principio por consabido por parte de todos los cultivadores de la ciencia de la Naturaleza. La segunda suposición se expresa frecuentemente en la forma del juicio de que en el mundo “todo está vinculado con todo” de manera causal. Mas esto no es suficientemente claro ni patente. Por eso yo prefiero formularlo en la forma del juicio de que todos los acontecimientos del mundo real constituyen *un* sistema de relaciones causales. Puede decirse todavía más precisamente, pero enteramente en el sentido de la concepción laplaciana: si se toman dos “secciones cósmicas” de acontecimientos *simultáneos* de las que una es anterior a la otra, entonces los acontecimientos de la primera sección cósmica estarán vinculados con los de la segunda causalmente. La sección posterior (¿o los acontecimientos en ella?) se halla determinada por la anterior inmediata o mediatamente de manera clara y sin solución de continuidad. Si se poseyese —dice Laplace— una “ecuación” de una determinada sección cósmica (estado del mundo), podrían calcularse todas las anteriores y posteriores secciones cósmicas. Como hombres que estamos siempre limitados en el conocimiento del mundo, en la práctica no conocemos tales ecuaciones. Sólo un Dios omnisciente podría prever todo el futuro a partir de un estado del mundo. Nosotros tenemos siempre que limitarnos al cálculo de un *sector* de semejante estado del mundo. Pero la unidad y la unicidad del mundo consiste, según parece, no sólo en la sucesión de estas secciones cósmicas, sino también en *un* presente. ¿Qué pasa, pues, con los acontecimientos y con las cosas que están a su base, existentes en *uno* y el *mismo* presente? ¿Se encuentran también en relaciones causales entre sí? Si esto pudiera afirmarse, habría que abandonar la aserción de que en una relación causal siempre se dan tan sólo acontecimientos uno de los cuales es anterior como causa y el otro es efecto del primero. Si se mantiene por el contrario esta aserción, entonces no hay absolutamente ninguna relación causal entre los acontecimientos del *mismo* presente. ¿Cómo habría entonces de entenderse su relación? ¿Son todos plenamente independientes entre sí en todos los sentidos, constituyendo infinitos acontecimientos y cosas sueltas (no vinculadas) aislados entre sí y no determinantes unos de otros? Si se niega esto, quedan sólo dos posibilidades. En el primer caso no existiría en el estado del mundo pluralidad alguna de acontecimientos (o cosas), sino que constituiría *un* todo intrínsecamente unitario que sería completamente inmutable en ese

presente y que, como todo, sólo cambiaría abruptamente en el tránsito de un presente al inmediatamente siguiente. Entonces, consecuentemente, tanto la causa como el efecto serían siempre *un* estado total del mundo real. Carecería, pues, de sentido preguntar por las causas *particulares* y estrictamente *limitadas* que hay en el mundo y por sus efectos, como lo hace continuamente la ciencia de la Naturaleza y especialmente la Física, así como las ciencias de la Naturaleza animada. Y, si se quisiera mantener a pesar de todo la pluralidad de los acontecimientos que suceden en *un* presente, se perdería la totalidad y la unidad del mundo o por lo menos habría de ser incomprensible mientras no se mostrase en qué consiste y en qué se funda su conexión interna. Se llega así a la concepción de que en un estado del mundo hay una pluralidad de acontecimientos (o cosas) pero que también existe otro principio de la unicidad del estado del mundo y de la mutua pertenencia de todos los elementos entre sí. Ese principio podría ser una conexión causal en la que causa y efecto fueran *simultáneos* o una conexión totalmente distinta entre los elementos del mundo que existen a la vez, o bien, finalmente, ambas a la vez. Esto tiene, pues, que investigarse.

La concepción laplaciana del orden causal del mundo real y de su estructura en general no es, pues, tan clara y consabida como a primera vista parece y como fue considerada durante doscientos años por los filósofos de la Naturaleza y por los científicos. La Física del siglo XX sólo ha cambiado de esta concepción el que la sección cósmica de acontecimientos simultáneos no debe interpretarse en el sentido de un cierto plano, sino en el de la superficie de un cono². Pero sigue en pie la cuestión de la conexión o falta de conexión de los acontecimientos que tienen lugar en *una* simultaneidad entendida “cónicamente”.

En lugar del determinismo radical en el sentido laplaciano y del indeterminismo, que se contradicen entre sí y son ambos muy insatisfactorios,

mitigan esencialmente su efecto.

yo propongo mantener una tercera concepción. Según ella este mundo constituiría una inmensa pluralidad de sistemas en parte abiertos y a la vez aislados (“protegidos”) en parte, que, a pesar de su mutua demarcación y protección parcial, se hallan “vinculados” entre sí por relaciones causales. Existen, pues, en el mundo así estructurado en diversos sistemas, por una parte, estados de cosas que son simultáneos³ y a la vez independientes entre sí y, por otra, estados de cosas también que se encuentran entre sí en una dependencia causal. Los primeros corresponden a aquellas partes de dos o más sistemas en que éstos se encuentran protegidos al mismo tiempo. Los otros estados de cosas son, o bien miembros de una conexión causal en la que causa y efecto son *simultáneos*, perteneciendo entonces a uno y el mismo sistema (simple) o a dos distintos subsistemas de *un* sistema compuesto cuyas partes “abiertas” hacen posible una simultaneidad de la causa y de su efecto; o bien son los miembros de una conexión causal en la que la causa es anterior a su efecto, y entonces pertenecen siempre a dos sistemas distintos en los que, o las respectivas partes abiertas hacen posible que se dé la conexión causal⁴, o bien se llega a una ruptura del aislamiento de un sistema. Si acontece semejante hecho de ruptura, es entonces un proceso que tiene su comienzo en otro sistema. Este cambia en su lugar de ruptura y penetra cambiando en el interior del sistema roto. Inmediatamente o después de algún tiempo se llega aquí a un cruce de este proceso con otro proceso del mismo sistema. Ese cruce es un acontecimiento que ha de tener una causa. En este caso está compuesto de dos sucesos que constituyen los principios de los procesos que se cruzan y que tienen lugar en dos sistemas (en caso de que el proceso atraviese la frontera del sistema por un lugar abierto o tenga lugar en el interior del segundo sistema y en el lugar roto en su frontera). En ese caso la dependencia causal inmediata es entendida como una relación cuyo primer miembro (la causa) acontece antes que el segundo (el efecto). La realización de cada uno de estos procesos es, considerada en sí misma, condición *no* suficiente (pero necesaria) del hecho del cruce que tiene lugar a su término. De este modo dos procesos vinculan también a dos sistemas. Pero sería prematuro afirmar que a través de ellos ambos sistemas se convierten en *un* solo sistema de rango más alto. Pues este encontrarse puede ser un único acontecimiento que los “vincula”. No parece ser suficiente para la constitución de un sistema “más alto” a partir de dos sistemas. Ha de aceptarse que el destino del primer sistema en el que ha pe-

netrado un proceso de otro sistema depende, al menos en parte, de ciertas situaciones anteriores del segundo sistema.

Los sistemas que hay en el mundo pueden ser simples o estar compuestos de varios sistemas siempre relativamente aislados. La composición del sistema puede ser jerárquica o constar de sistemas ordenados por igual que se condicionan parcialmente entre sí mutuamente. En un sistema superior compuesto de esta índole se pueden dar, por ejemplo, dos procesos en principio independientes entre sí en dos subsistemas. En un momento dado atraviesan ambos, por ejemplo, la pared de sus sistemas o transponen los lugares abiertos de sus fronteras y entran en el campo del sistema superior que los abarca a ambos y en el que se cruzan. El hecho del cruce es entonces un efecto de los hechos iniciales de esos dos procesos, que constituyen juntos la causa próxima, aunque no directa, de ese efecto, pero ambos se encuentran dentro del sistema superior. La causa y el efecto están, pues, ambos en el mismo sistema superior que abarca los subsistemas, a pesar de que el efecto tiene su causa próxima compuesta en dos subsistemas diferentes de éste. Ambos procesos se efectúan primero simultáneamente en los dos subsistemas e independientemente uno de otro. Sus comienzos fueron causados naturalmente por otros acontecimientos a veces anteriores, que a su vez han de poder alojarse en distintos sistemas. La causación de estos procesos y su mutua independencia causal no se excluyen entre sí. Son también al mismo tiempo causalmente independientes de los procesos y acontecimientos que se realizan completamente fuera de ambos subsistemas, pero que permanecen con todo en el mismo sistema superior. Y, finalmente, en el hecho de su cruce también son independientes de los procesos y acontecimientos que se realizan completamente fuera del sistema superior en cuestión, de los que se encuentran protegidos. Para todo esto tiene que haber en el interior del sistema superior correspondiente varias paredes de los subsistemas impermeables hasta un cierto grado y adecuadas a ciertos procesos que hagan posible ese realizarse independiente de varios procesos en *un* sistema superior. En la medida en que la totalidad de los acontecimientos iniciales de los procesos que se cruzan en el sistema superior y que

4. Yo no soy ciertamente biólogo y apelo solamente a ciertos resultados de la investigación de las ciencias de la Naturaleza. Pero creo que puedo apelar a ellos como filósofo sin someterme al reproche del llamado "cientificismo". Pues sólo quiero aquí mostrar como filósofo que es propio de la esencia de la responsabilidad en sus diversas variantes proponer ciertas exigencias cuyo cumplimiento constituye

producen por ello un efecto se encuentra en el interior del sistema superior, ese efecto es causalmente independiente del medio externo del sistema superior. Puede ocurrir también que algunos de los acontecimientos iniciales se den en parte en el interior y en parte en el exterior del sistema superior. Todos juntos constituyen la causa compuesta del efecto que ocurre en el sistema, que surge del cruce de los procesos respectivos. Entonces este efecto depende causalmente en parte del medio externo del sistema superior y en parte es independiente de él. Como se ve, en la dependencia causal de un acontecimiento pueden presentarse, pues, diversas situaciones complicadas. Tampoco se excluye el caso de que la causación de un acontecimiento se dé en el interior de un sistema superior completamente fuera de su campo, si, por ejemplo, dos procesos irrumpen en el sistema superior y se cruzan en su interior pero tienen sus acontecimientos iniciales e incluso sus causas *fuera* del sistema superior en cuestión. Existen a veces casos en los que la dependencia “interna” es más determinante que la “externa” o, al revés, en que la dependencia externa es más determinante que la interna, a pesar de que *ambos* factores sean indispensables para la producción del efecto; pero la índole del efecto recuerda a uno o a otro factor de la causa. La medida de esta dependencia “interna” es la que decide en especial que el efecto y el proceso que se da por el encuentro de varios procesos causales representen un acto *propio* —como lo llamábamos antes— del sistema superior (por ejemplo del hombre) o, a la inversa, en cuanto está condicionado por factores externos, que acontezca en el interior de este sistema superior, pero sea ya completamente “forzado” y “externo”.

La posibilidad de la indicada estructura causal de un mundo constituido por muchos sistemas que existen jerárquicamente u ordenados por igual ha de demostrarse naturalmente con consideraciones ontológicas más profundas⁵. Pero esa es una amplia investigación cuyos primeros principios y líneas de pensamiento han sido apenas indicados aquí. Esta concepción no

las condiciones de su posibilidad. A esas condiciones pertenece, entre otras, una determinada constitución estructural de la persona, que, como portadora de la responsabilidad, ha de ser libre. El factor que hace posible esa libertad en el hombre mismo es, en efecto, una estructura de índole especial. Y yo pregunto sólo a la ciencia de la Naturaleza si ella puede por sí misma demostrar esa estructura. También ella me ayuda a describir más precisamente esa estructura. Los rasgos principales de esa estructura son deducidos por mí de la idea de organismo viviente y la ciencia de la Naturaleza me facilita el analizar esta idea. Si llegara a mostrarse que los resultados de la ciencia de la Naturaleza son verdaderos, enton-

debe, pues, presuponerse ni considerarse ya hecha. Mas lo indicado debe abrir un panorama sobre un cúmulo de problemas que ha de mostrar la posibilidad de la decisión y de la acción “libre” en un mundo ordenado causalmente de esta manera. Lo nuevo de esta concepción consiste en que admite diferentes grados y clases de “libertad” y “forzosidad” hasta llegar a la forzosidad absoluta, en contraposición con la concepción tradicional, según la cual puede haber sólo decisiones y acciones absolutamente libres o absolutamente forzosas.

Tras el tratamiento puramente ontológico de esta posible estructura causal del mundo, ha de realizarse, naturalmente, una investigación fáctica empírica y metafísica, que tiene que acreditar en este sentido la estructura fáctica del mundo real.

XI. La temporalidad del mundo y la responsabilidad

La responsabilidad y la satisfacción de sus exigencias dirigidas al agente se encuentran relacionadas con el tiempo de tres maneras: primera, porque el agente *permanece* responsable tras la ejecución de la acción; segunda, porque perdura la validez de los valores que se crean o se aniquilan mediante la acción del agente y de cuya aniquilación es responsable; y, tercera, porque todas esas acciones están en conexión con el orden causal del mundo, que a su vez presupone la estructura temporal del mundo. Así, la posibilidad y el que tenga sentido la responsabilidad dependen de cómo esté hecha y en qué consista la estructura temporal del mundo. En la historia de la filosofía europea se han puesto a discusión diversas concepciones del mundo. Hay entre ellas algunas en las cuales no cabe hablar con sentido de responsabilidad y otras que hacen posible la realización de la responsabilidad. En este punto se encuentran entre sí en diversa oposición.

Así, la concepción kantiana del tiempo lo concibe como una forma intuitiva *a priori* que se presenta como forma del mundo fenoménico en el conocimiento empírico de los objetos del mundo real y que alcanza a percibirse así. El mundo fenoménico se opone en Kant al mundo de las cosas en sí. Mas la concepción kantiana de esas cosas en sí admite dos diferentes interpretaciones: en primer lugar, una interpretación *agnóstica*, según la cual esas cosas son *incognoscibles* en relación con la temporalidad, la espacialidad y la estructura categorial, y esto para cualquier sujeto de conocimiento en general, o bien sólo para nosotros, hombres, que tenemos que servirnos en el conocimiento de las formas intuitivas aprióricas y de las categorías; y admite, en segundo lugar, una interpretación *óptica*, según la cual el mundo real de las cosas en sí es en general *intemporal*.

A la concepción kantiana del tiempo se opone la llamada concepción “realista” del tiempo, según la cual el mundo real y las cosas y procesos que se presentan en él son temporales tal y como son en sí mismos, sin que se diga con esto cómo ha de concebirse el tiempo.

Si la concepción kantiana en su interpretación óptica fuese verdadera, no sería posible ni tener ni asumir la responsabilidad, ni tampoco el cum-

plimiento de las exigencias propuestas por ella. Sólo en el *mundo de la experiencia* podría la responsabilidad existir y desaparecer mediante el cumplimiento de sus exigencias. Pero entonces no se tendría derecho a hablar de una responsabilidad *moral* que pesa sobre el hombre *realiter* en sentido metafísico y que le impone un deber real-mente existente. Y esto, tanto a causa del carácter meramente fenoménico del tiempo, cuanto del carácter meramente fenoménico de las categorías y, en especial, de la de causalidad. Por eso el mismo Kant se vio forzado a una modificación esencial de su punto de vista en cuanto abordó los problemas de la libertad y de la Moral. No quiero entrar aquí más en esto. Me limito a la afirmación de que una responsabilidad *meramente fenoménica* y apariencial no puede tener un valor moral en sentido auténtico, ni sería capaz de pesar realmente sobre el agente ni de imponerle deberes para su descargo. Los valores morales y su realización exigen, por así decirlo, algo más que una mera realidad apariencial. Por tanto la responsabilidad y la satisfacción de sus exigencias sólo pueden ser reales y tener sentido en el caso de una auténtica realidad no meramente apariencial del tiempo y de lo que sucede en él¹.

Mas la responsabilidad no sería posible desde cualquier concepción de la estructura del tiempo del mundo real. Existen de nuevo a este respecto concepciones contrarias. En toda concepción del tiempo se distingue entre pasado, presente y futuro, lo cual se traslada a lo presente, lo pasado y lo futuro, es decir, a lo que es, lo que era y lo que será. San Agustín era de la opinión de que sólo existe lo presente, mientras que lo pasado y lo futuro no existen en absoluto, lo primero porque fue antes, pero ya no existe, y lo segundo porque sólo será, pero todavía no ha llegado. El “ya no” y el “todavía no” deciden sobre la inexistencia en el presente. Por eso el ser pasado no es, hablando estrictamente, ser alguno. Pero al mismo tiempo dice San Agustín: ese “ser pasado” es tanto como “ser representado como pasado”, y el “ser futuro” tanto como el “ser representado como futuro”. En el primer caso se acuerda uno de él ; en el segundo lo espera. Con otras palabras: existe el fenómeno de lo pasado y el fenómeno de lo futuro, pero no existen lo “pasado” ni lo “futuro” mismos, porque “pasar” significa tanto como “dejar de ser”. “Pasado” significa, por tanto, más, algo mucho más radical que sim-

ces se seguiría para mí que mis investigaciones ontológicas no son meras construcciones de pensamiento (como ciertamente puede tender a pensarse), sino que son *cum fundamento in re* y que abren el cami-

plemente “no estar presente a alguien, ni ser presente”. Como “recordado”, permanece consciente y, como fenómeno mnemónico, aún quasi-presente, pero en sí mismo no existe ya verdaderamente. Y respecto de lo “futuro” se argumenta de manera análoga.

El “presente”, en el sentido del “ser ahora” o de lo “actual”, puede entenderse de distintas maneras. La mayoría de las veces el “ahora” se entiende como el llamado “momento”, como límite puntual, como punto en el continuo del tiempo. El “ser ahora” es tanto como el “entrar al ser” y justamente por ello en el mismo momento como el “salir del ser”, el desaparecer. El ser ahora es temporalmente inextenso. No existe “durar” alguno en lo actual ni “durar” alguno en general, pues “durar” quiere decir en primer término “existir más tiempo que un ahora”. Mas esto precisamente queda excluido por la concepción radical del ahora “puntual”. Pues el “durar” de algo presupone que lo que dura se conserva como *idéntico* un lapso de tiempo en el ser (de alguna manera). Y este “un lapso de tiempo” significa por de pronto una fase de tiempo que sobrepasa *un* ahora radical. Desde el momento en que el “pasar” significa “salir del ser”, desaparecer, aniquilación, queda excluida la posibilidad de un permanecer idéntico durante varios presentes. No hay, pues, hablando estrictamente, ni cosas como objetos permanentes en el tiempo, ni procesos que se desarrollen en una fase del tiempo. Hay sólo acontecimientos momentáneos, que entran en el ser y al instante desaparecen puntualmente. En esta concepción de lo que existe en el tiempo el durar no es sino el renovado “entrar en el ser” y “desaparecer del ser” en muchos momentos-ahoras. Por eso se exigía de Dios para este mundo real una *creatio continua*, un continuo crear el mundo, pues cada mundo creado desaparece al instante. Hay, pues, infinitos mundos siempre nuevos y su multiplicidad tiene así la potencia *C*. Según esta concepción, no hay ningún hombre que permanezca siendo el mismo en su obrar responsable, ni ninguna acción, ningún tener responsabilidad, ni, finalmente, extinción alguna de ella por el cumplimiento de sus exigencias. Para que fueran posibles procesos que se desarrollaran de manera continua y cosas como objetos permanentes en el tiempo tendría que admitirse que, además de “lo que ahora entra en el ser” y “lo que ahora sale del ser”, existe lo “sido” o “pasado”, que permanece idéntico a su correspondiente presente a pesar de que siga existiendo con otra manera de ser.

El agente sólo es responsable de su acción y de su resultado cuando se

han hecho realidad. Luego pertenecen al pasado. Pero, si no existe en ningún sentido la acción pasada (lo “hecho”), entonces no queda nada de lo que el agente pueda ser responsable. También los valores realizados o aniquilados por la acción dejan de ser, así como su realización o su aniquilación. Sólo en la medida en que se tiene un recuerdo de la acción ejecutada y de sus malas consecuencias se puede asumir la responsabilidad de ellas y asimismo hacer a alguien responsable, pues ambas cosas se hacen en el sentido de cómo pueden anularse los daños ocasionados. Sin ese recuerdo no tendrían objeto ni el intento de reparación ni la venganza. Mas, si lo recordado no correspondiese a nada existente, no podría distinguirse de lo meramente representado, y el derecho de hacer responsable a alguien de algo no existente sería infundado y constituiría, por el contrario, una injusticia.

Parece, pues, que el sentido y la realidad de la responsabilidad en todos sus aspectos distinguidos aquí exige otra naturaleza esencial del tiempo y del ser temporal y, especialmente, del ser real. Pero no es fácil concebir positivamente esa naturaleza esencial del tiempo de modo que satisfaga los postulados propuestos por la responsabilidad. Por una parte no se puede rechazar la diferencia entre ser en el presente, ser pasado y ser futuro. No cabe, pues, identificar el ser en el tiempo con el ser siempre presente, como si el modo de ser en el pasado fuese el mismo que el modo de ser en el presente. Y, por otra parte, el ser en el futuro no se ha de interpretar en el sentido del ser en el presente. Lo “ya no” y lo “todavía no” han de conservarse de alguna manera y a la vez tiene que realizarse de manera adecuada la ordenación de esas tres formas del tiempo y del ser. Es curioso que la secuencia del pasado, presente y futuro no se entendería ópticamente de manera correcta si se propendiese a ordenar así los estados de cosas que se dan dentro de esos tres espacios de tiempo (si se nos permite aquí esta expresión). Pues el segundo miembro, es decir, el presente, tiene una considerable primacía en el ser frente a los otros dos miembros de esta secuencia. No se puede decir: primero tiene una cosa que ser en el pasado, luego será presente y luego por fin futura. Se dice con razón: el año 1900 precede al año 1901 y éste al año 1902, si vivimos efectivamente en el año 1900. Pero para que algo pueda ser “pasado” tiene que existir primero en

un ahora “presente”, para luego ser pasado en otro ahora que le siga. Está, pues, por así decirlo, anclado doblemente en el presente: en aquel en el que “ahora” es y luego era y en aquel ahora en el que ya se ha hecho “pasado” o, dicho más exactamente, en una continuidad de dos “ahoras” siguientes que le hace cada vez más pasado y más alejado del ahora siempre nuevo. Tampoco puede decirse en análogo sentido que una cosa ha de ser primero futura para poder luego llegar a ser “presente”. El que sea “futura” precisamente ahora viene en cualquier caso del presente actual. Sólo tomada en sí misma *no es todavía*; *no es* en el sentido en el que esta palabra corresponde al ser en el presente (en el ahora). El ser futuro es también diferente del ser pasado en cuanto ser, en cuanto tipo de ser. Lo futuro no se distingue de lo pasado en primer término por su desigual posición respecto del ahora, es decir, en lo que constituye su *aspecto relativo* respecto del ahora, lo cual el naturalmente un hecho, sino que difiere de lo pasado ante todo en su *modo de ser*. Cuando algo transita de lo actual a lo pasado, pierde algo de su modo de ser que le era inmanente cuando todavía era algo actual y no pasado. Ambas cosas, tanto lo que existe en el presente cuanto aquello en que se ha convertido en un pasado, es “real”, es decir, tiene ante todo un *ser autónomo*. Es como es en sí mismo, con absoluta independencia de que sea vivido o conocido por alguien. Este carácter de ser no puede quitárselo lo “pasado” a lo real². Pero en el tránsito de lo presente a lo pasado se pierde algo singular del modo de ser que tiene el ahora. En el ahora lo real presente se encuentra *in actu* (se diría en la Edad Media). Se encuentra en la plenitud de su esencia y de la realización de su ser, que le confiere efectividad y actividad. Y todo esto lo pierde precisamente en ese ahora en el que lo ha logrado³. Este *in actu esse* no lo tiene ya lo pasado. Pero, que ese *in actu esse* existe en un determinado ahora se experimenta, por así decirlo, en su ser pasado. Algo que *nunca* fue *real*, sino sólo representado, esperado o deseado, no puede designarse con este *in actu esse* característico, sino que el elemento del modo de ser de lo pasado que *no* está contenido ni puede estarlo por esencia en el modo de ser de lo futuro es un *in actu fuisse*, con una clara referencia al determinado ahora en que todavía no era pasado sino actual. Lo futuro no es *in actu*, no ha conseguido plenitud de ser y de esencia, dejando aparte que, precisamente por su ser esperado o deseado, se designa como no presente, como no realizado. Mas lo futuro, en su modo de ser, ha de vincularse al *in actu esse* de una realidad actual, teniendo que sacar de aquél la posibilidad de acceder a la plenitud del *in actu esse* en un deter-

minado momento. En tanto no ocurra esto, la potencialidad del “llegar a serlo en acto”, que caracteriza esencialmente el modo de ser de lo futuro, se funda en un “ser en acto”. Esa potencialidad caracteriza a lo futuro como algo que en un determinado momento (en un determinado ahora) accede a la actualidad o efectividad del ser y, con ello, alcanza en ese presente el *in actu esse*, para perderlo en el mismo momento en beneficio del *in actu fuisse*, no recuperando ya nunca la potencialidad que tenía como futuro. Aquello que alcanzó en un ahora de efectividad y de plenitud de ser y de esencia, no puede ya nunca ser eliminado o desaparecer del pasado. Lo esperado y lo deseado no pueden realizarse ni ser tampoco futuros en sentido auténtico si no han sido reales en un ahora ciertos estados de cosas que excluyen eso esperado del mundo que ha existido en ese ahora. Con otras palabras: que algo sea futuro en sentido estricto se determina a partir de un presente y del estado real de cosas contenido en él, y no se determina lo real a partir de lo futuro. Lo futuro está fundado según su ser en lo ahora presente y determinado en su esencia por la condición de lo que existe ahora⁴.

En esas situaciones el cambio de los caracteres del ser tiene la manera de ser característica del ser real temporal. Tanto lo pasado como lo futuro se distinguen, pues, esencialmente en su modo de ser de lo que existe realmente en un ahora; mas no puede decirse que no existan en general. Esta concepción de los modos de ser de lo pasado y de lo futuro difiere esencialmente de la agustiniana, que identifica simplemente lo pasado con lo recordado y lo futuro con lo esperado, de manera que, tan pronto como se encuentran fuera del cono luminoso del recuerdo o de la espera, son equiparados al no ser absoluto. La fundamentación del ser de lo pasado en lo respectivamente presente no consiste en que sea recordado por alguien o inferido a partir de otros hechos, apelando, por ejemplo, a conexiones causales. Por mucho que el recordar o el inferir sean medios para el *descubrimiento* de lo “realmente” pasado, es decir, de lo que fue actual en un ahora anterior, perderían todo su valor de verdad si lo pasado se esbozase o produjese sólo de manera intencional, pero no *diere* en su característico *in actu fuisse* como algo que en su índole peculiar es independiente en su ser y en su esencia del ser recordado o del ser inferido⁵.

Sólo si es lícito hablar de lo pasado y de lo futuro en el sentido aquí indicado puede el agente ser responsable de la acción realizada por él y de su resultado y, por lo tanto, ser hecho también con razón responsable de ella. Y sólo cuando se le ha demostrado de manera indubitable que la acción que se le imputa fue efectivamente actual en sentido estricto en un ahora anterior, puede ser condenado por ella (en caso, naturalmente, de que se cumplan las demás condiciones ya tratadas).

Recordemos aquí esto, porque el papel de los valores en la responsabilidad nos obliga a abordar su situación en un mundo real estructurado temporalmente. ¿Cabe afirmar que también los valores muestran la peculiar manera de ser de las objetividades reales en el tiempo? Sería difícil considerar a los valores, y especialmente a los valores morales, simplemente como unos ciertos objetos reales. ¿Se encuentran en general en el tiempo y se hallan sometidos a los cambios descritos de sus modos de ser? Ya advertí antes de pasada que aquí las cosas son de otra

5. Aquí se dan relaciones extremadamente complicadas de diversos procesos en los que se hace patente la cooperación de distintos sistemas del cuerpo. Cf. por ejemplo Landois-Rosemann, *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, tomo 1, págs. 331 ss. (“presupuesto de calor”).

manera y que da la impresión que están por encima del acaecer que se desarrolla en el tiempo. Y sin embargo no se habla sin razón de la “realización” así como de la “destrucción” de los valores. El agente es efectivamente responsable de semejantes “resultados”. En el obrar responsable la intención con la que se emprende la acción parece tender a “producir” valores o por lo menos a evitar la destrucción de ciertos valores. En ciertos casos se encamina directamente a realizar ciertos valores a costa de otros⁶. Justamente en los casos en los que esa intención es propuesta por el yo del agente de modo que *no* se aboca *casualmente* a la realización o destrucción de un valor, el agente es responsable de ello. Tenemos, pues, que mantener que en la responsabilidad se trata precisamente de esas acciones que realizan o destruyen valores. Y entonces los valores en general parecen introducirse e implicarse en el paso de los sucesos reales del mundo. Con esto entra en juego en la realización o destrucción de los valores el “ser en el tiempo” de los valores. Pues el agente es hecho responsable efectivamente en un momento en el que ya no existen los valores destruidos o producidos por él.

Mas, ¿de qué modo se llega a la “destrucción” o a la “realización” de los valores? Supongamos que una grande y valiosa obra de arte es destruida intencionadamente. En la última guerra se pretendió intencionadamente exterminar la cultura de una nación. ¿Cómo sucedió esto? Se hicieron saltar por los aires o se quemaron museos, es decir, se aniquilaron los fundamentos físicos de las obras de arte. También se había quemado antes a Savonarola, al parecer por disvalores morales o religiosos que había “realizado” mediante sus acciones; luego se ha hecho patente que eran, por el contrario, auténticos valores morales. Pero ni esos disvalores ni esos valores se han destruido directamente, sino sólo el cuerpo de los hombres que los encarnaban en su vida. Los valores, sean de la clase que fuere, son siempre valores *de algo* o valores *en algo*, o, dicho aún de otra manera, están fundamentados *sobre algo*. Y en aquello de lo que son valores encuentran el fundamento necesario y suficiente que les hace posible, no sólo presentarse en ese ob-

6. Cada una de las partes del sistema digestivo se encuentra separada de las otras por instrumentos de cierre (esfínter), como, por ejemplo, el estómago del duodeno. Así se realizan sin dificultad las distintas fases del proceso de la digestión en el que se abre el esfínter y es reexpedida una parte del quilo.

jeto, sino también corporeizarse en él en cierto modo, lograr una encarnación concreta en la que permanecen mientras ese objeto conserva inmutables las determinaciones cualitativas que lo fundan. Si cambian esas determinaciones o si desaparecen en general del campo del ser de ese objeto, entonces pierden su concreción individual. El objeto pierde su valor, como, por ejemplo, un cuadro cuyos colores han perdido su matiz al influjo de la luz. Cuando el ser que fundamenta el valor es totalmente destruido, roto o quemado, entonces se destruye también el valor concreto, en el sentido de que se le quita el ser concreto que hacía posible su fundamento, y ya sólo es contemplable como una esencialidad ideal. El agente es, pues, responsable de haber destruido o producido ese ser real o basado en lo real que fundamenta la concretización del valor⁷. Este es hecho responsable, más exactamente, de la destrucción o producción de una objetividad real *en cuanto* ser que fundamenta un determinado valor concretizado. Si no permaneciesen tanto la destrucción (o producción) cuanto el valor concretizado en el modo de ser del *in actu fuisse*, sino que desapareciesen en general, no se daría ya entonces fundamento factual alguno para el hacer responsable de algo. El hecho de que la concretización pasada de un valor no pierda en su validez ni en su rango de valor a causa de su *in actu fuisse*, tiene una especial importancia a este respecto.

Con esto se cierra el círculo de los problemas que se hallan en conexión con la cuestión de la responsabilidad en sus diversas formas y situaciones y de sus posibles soluciones. Los que han venido aquí a consideración son, a mi parecer, los más importantes, aunque no pretendo afirmar que queden todos agotados con esto. La tesis de mis consideraciones, de la que quisiera responder aquí, indica tan sólo que la esencia de la responsabilidad en sus diversas formas y situaciones, no solamente remite a las cuestiones aquí tratadas, sino que exige también a la vez determinadas respuestas. Mas, si en ulteriores investigaciones se mostrara que estas cuestiones han de responderse de otra manera, se cerniría entonces el peligro de que se tuvieran que poner en cuestión los postulados universalmente aceptados del obrar responsable, del asumir la responsabilidad y del hecho de hacer responsable a

7. Mas, ¿se halla completamente fuera de duda que no hay “presentimiento” alguno, dato alguno, de lo que va a pasar en el futuro?

alguien. Pero puede que el camino futuro de tales consideraciones mostrase que no son las soluciones de los problemas dadas aquí las que habría que mejorar, sino solamente sus formulaciones lingüísticas, para que pueda fundamentarse mejor el que tenga sentido y el que sea posible la realización de la responsabilidad.

8. "Acaso", porque es cuestionable si a veces no se toman decisiones en el alma antes de que se realice una decisión consciente.

9. Los sentimientos son atributos y también tipos de actividad del alma que no son en sí mismos “vivencias”. Con razón habla también M. Geiger de la “conciencia de los sentimientos”. Cf. “Münchener Abhandlungen”, Leipzig, 1911.

10. Así ocurre, por ejemplo, cuando entran bacterias en el cuerpo, que luego son aniquiladas por antígenos.

11. “La velocidad de conducción en el sistema sensitivo es particularmente alta (60-125 m/s = 216-450 km/h) y representa un record de velocidad del acontecer vital en general” (Cf. Landois-Rosemann,

COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. Martin Buber: *Yo y tú*.
Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición.
2. Miguel García-Baró: *Ensayos sobre lo absoluto*.
3. Jean-Luc Marion: *Prolegómenos a la caridad*.
Traducción de Carlos Díaz.
4. Max Scheler: *El resentimiento en la moral*.
Traducción de José Gaos. Edición de José María Vegas. Segunda edición.
5. Paul Ricœur: *Amor y justicia*.
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición.
6. Emmanuel Lévinas: *Humanismo del otro hombre*.
Traducción de Graciano González R.-Arnáiz. Segunda edición.
7. Carlos Díaz: *Diez miradas sobre el rostro del otro*.
8. Emiliano Jiménez: *¿Quién soy yo?*
9. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco,
Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez y Gabriel Pérez:
Introducción al cristianismo.
10. Franz Rosenzweig: *El libro del sentido común sano y enfermo*.
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación.
11. Emmanuel Lévinas: *De Dios que viene a la idea*.
Traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso.
Segunda edición.

12. Juan Martín Velasco: *El encuentro con Dios*.
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición.
13. Gabriel Marcel: *Ser y tener*.
Traducción de Ana María Sánchez.
14. Paul Louis Landsberg: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*.
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.
15. Peter Schäfer: *El Dios escondido y revelado*.
Traducción de Laura Muñoz-Alonso.
16. Mariano Moreno Villa: *El hombre como persona*.
17. Ferdinand Ebner: *La palabra y las realidades espirituales*.
Traducción de José María Garrido.
18. Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal*.
Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
19. Elie Wiesel: *Contra la melancolía*.
Traducción de Miguel García-Baró.
20. Maurice Nédoncelle: *La reciprocidad de las conciencias*.
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos.
21. Martin Buber: *Dos modos de fe*.
Traducción de Ricardo de Luis Carballada.
22. Michel Henry: *La barbarie*.
Traducción de Tomás Domingo Moratalla.
23. Max Scheler: *Ordo amoris*.
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.

24. Jean Lacroix: *Persona y amor*.
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo.
25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma*.
26. Emmanuel Mounier: *Mounier en la revista Esprit*.
Edición y traducción de Antonio Ruiz.
27. Emmanuel Lévinas: *Fuera del sujeto*.
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet.
28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*.
Traducción de José Demetrio Jiménez.
29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura*.
Edición de Carlos Díaz.
30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta*.
Traducción de Juan Alberto Sucasas.
31. Josep M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia*.
32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto*.
33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia*.
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba.
34. Paul Ricœur: *Lo justo*.
Traducción de Agustín Domingo Moratalla.
35. Francesc Torralba. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*.
36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu*.
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette.
37. Wolfhart Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios*.
Traducción de Manuel Abella.

38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*.
39. Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*.
40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía*.
Traducción de José Manuel García de la Mora.
41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano*.
Prólogo de Paul Ricoeur. Traducción de Jesús María Ayuso.
42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*.
Traducción de Andrés Simón.
43. Patricio Peñalver: *Argumento de Alteridad*.
44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien*.
Traducción de Ángel Domínguez Hernández.
45. Max Scheler: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*.
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz.
Introducción de Juan Miguel Palacios. Tercera edición revisada.
46. Roman Ingarden: *Sobre la Responsabilidad. Sus fundamentos ónticos*.
Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.

Nuevos títulos

47. Catherine Chaliel: *Por una moral más allá del saber*.
Traducción de Jesús María Ayuso.
48. Lluís Duch: *Una sinfonía inacabada*.
Traducción de Teresa Sola.