

JUICIO Y PRECEPTO

(PRIMERA PARTE)

SUMARIO :

I. Sobre el significado de las proposiciones normativas. Proposición normativa y proposición preceptiva.—II. Descripción provisional de la proposición preceptiva.—III. La teoría del valor en su relación con el precepto.—IV. Cumplimiento del precepto.

I

SOBRE EL SIGNIFICADO DE LAS PROPOSICIONES NORMATIVAS. PROPOSICIÓN NORMATIVA Y PROPOSICIÓN PRECEPTIVA

En el volumen primero de sus *Investigaciones lógicas* (págs. 57 y siguientes de la traducción española) ha sostenido Husserl que toda disciplina normativa e igualmente toda disciplina práctica descansan en una o varias disciplinas teóricas. Observa que las proposiciones de las disciplinas normativas enuncian lo que debe ser, mientras las de las otras disciplinas expresan simplemente lo que es, y pregunta : ¿qué se quiere decir con ese *deber* ser opuesto al ser puro y simple?

He aquí en resumen su respuesta :

Desde luego, el deber no se limita a referirse a cierto desear o querer, a una exigencia o a un mandato, como cuando se dice : «Debes venir». Se puede hablar de un deber prescindiendo de todo querer o desear. Si digo : «Un guerrero debe ser valiente», no significo que yo ni nadie lo desee o exija. Más bien podría decirse que esa exigencia estaba justificada para todo guerrero. Pero tampoco eso es exacto : no es preciso acudir a tal valoración de un deseo o una exigencia. «Un guerrero debe ser valiente» significa más bien : «Sólo un guerrero valiente es un *buen* guerrero.» *Porque* este juicio de valor

es válido tiene razón todo aquel que exige que un guerrero sea valiente. Del mismo modo: «El hombre debe amar al prójimo» (quien no lo haga no es en este respecto bueno), etc.

Por tanto, prosigue Husserl, podemos considerar iguales o al menos equivalentes: «A debe ser B» y «un 'A que no es B es un mal A» o «sólo un A que es B es un buen A».

Análogamente ocurre con los enunciados negativos: «Un guerrero no debe ser cobarde» es igual a «Un guerrero cobarde es un mal guerrero».

No son éstos los únicos juicios de forma negativa. Es inesencial decir en lugar de «debe», «tiene que» o «no puede» (o sus contrarios: «no tiene que», «puede», «no debe»).

Y aún habrá que incluir otras proposiciones, por ejemplo: «para que un A sea un buen A basta (o no basta) que sea B», en las cuales se trata de las condiciones suficientes. Otras expresarán a la vez condiciones necesarias y suficientes. Y con ellas quedan agotadas las formas esenciales de proposiciones normativas.

Como resultado del análisis de todas estas proposiciones, Husserl describe así el *concepto del juicio normativo*:

«Se llama normativa toda proposición que con referencia a una valoración general básica y al contenido de la correspondiente pareja de predicados de valor, determinada por esta valoración expresa cualesquiera condiciones necesarias o suficientes, o necesarias y suficientes para la posesión de uno de dichos predicados.»

De esta definición y de lo antes dicho resulta que el sentido completo de toda proposición normativa tendría el esquema siguiente: «A debe ser B para ser buen A», «Un guerrero debe ser valiente para ser un buen guerrero». Decir, en efecto, que «sólo un guerrero valiente es un buen guerrero» equivale a decir que necesita ser valiente para ser bueno, y en la equiparación que Husserl hace es también igual decir que debe, que decir que necesita.

En todo caso está expresamente dicho por nuestro autor que toda proposición normativa es *para* algo: enuncia, en efecto, condiciones *para* la posesión de un predicado. Este predicado, ¿qué características tendrá? ¿Tendrá alguna que lo distinga de los otros que en la definición de Husserl se enuncien como condiciones para la posesión de él mismo?

Tomemos la proposición: «Es necesario y suficiente que A sea B para que sea buen A». En ella la condición para la posesión del predicado es *intercambiable* con el predicado mismo, y la proposición

se puede convertir: «Es necesario y suficiente que A sea buen A para que sea B». ¿Será también normativa la proposición convertida? Lo que Husserl llama predicado de valor ha pasado al puesto de condición. La nueva proposición sólo sería normativa para Husserl si B desempeñara el papel de «predicado de valor». No dice Husserl positivamente en qué consiste que un predicado sea de valor. Pero (loc. cit., pág. 64) sí nos dice que «toda proposición normativa de la forma A debe ser B, implica la proposición teórica: sólo un A que es B tiene las cualidades C». La cual «no contiene ya nada de la idea de normación». Esto nos hace sospechar que para Husserl la proposición convertida a que nos referimos podría no ser normativa mientras la primitiva lo era. Resulta también que para Husserl la proposición: «sólo un A que es B tiene las cualidades C» no contiene ya nada de idea normativa, mientras en cambio sí la contiene la proposición: «sólo un A que es B es bueno».

Son, pues, dos requisitos los que al parecer de nuestro autor ha de llenar la proposición normativa: primero, expresar condiciones para la posesión de un predicado; segundo, que ese predicado sea de valor. Supuesto este predicado de valor, por ejemplo «buen A», «toda nota B constitutiva del buen A proporciona una proposición de la forma: un A debe ser B» (loc. cit., pág. 60).

Pero observemos que el contenido de «buen A» es perfectamente equiparable al conjunto de «las cualidades C», cada una de las cuales puede ser «la nota constitutiva B».

Esto nos aclara el sentido que tienen las proposiciones normativas cuya fórmula es «debe», «ha de», etc. en la exposición de Husserl. La valoración general a que aquéllas aparecen referidas contiene implícitas en su predicado positivo todas aquellas notas que enunciadas en las diversas proposiciones normativas son interpretadas como condiciones para la posesión de aquel predicado: el buen guerrero es valiente $+x+y+z...$

Si este razonamiento es exacto, las proposiciones normativas en la forma en que Husserl las interpreta pierden todo carácter específico y sus reglas son las generales lógicas de los juicios y raciocinios, pudiendo deducirse de ellas otros juicios igualmente válidos, por ejemplo, el condicional: «Si un guerrero es valiente, puede ser un buen guerrero». Y entonces: «Si un guerrero es bueno, es un guerrero valiente». En cambio, en la fórmula correspondiente al otro predicado de la pareja, podremos decir: «Si un guerrero es cobarde, es un mal guerrero», y también: «Si es un mal guerrero, puede ser cobarde».

Pero en cambio no sería concluyente «si es un mal guerrero, es cobarde», más que en el caso en que la cobardía fuera el único modo de ser mal guerrero.

Los resultados son los conformes a las deducciones en función de la cualidad y cantidad de los juicios. Podrían multiplicarse los ejemplos en que la llamada valoración fundamental no desempeña un papel constante, sino que lo cambia de unos a otros sin que las proposiciones pierdan por eso su forma normativa.

Ni que decir tiene que todo pensamiento teórico se puede enunciar en esa forma normativa: «Una figura debe ser curva para ser una circunferencia». Sin duda hemos prescindido aquí de un elemento que aparecía en el primitivo ejemplo de proposición normativa. Allí decíamos: «A debe ser B para ser un buen A». Pero el término *buen* significa tan sólo, como hemos visto, una suma de predicados, entre ellos B. Lo mismo podríamos decir de la circunferencia: uno de sus predicados es ser curva, otro cerrada, otro plana, etc.

Pero lo que se nos revela en este punto es que el supuesto predicado de valor no nos da razón ninguna de por qué *debe ser* lo enunciado en la proposición normativa.

Si tenemos que «bueno» es simplemente un concepto que colecciona los distintos predicados que aparecen como condiciones para cumplirlo, si tenemos que «buen guerrero» = «guerrero valiente + x + y + z + ...» y nada más que eso, entonces, sustituyendo, tendremos: «sólo un guerrero valiente es un guerrero valiente + x + y + z...» O con la otra fórmula «un guerrero debe ser valiente... para ser valiente + x + y + z...».

El juicio que parecía darnos el sentido de la proposición normativa, ahora parece disolverse en pura tautología. Y sin embargo, la proposición normativa no es una proposición tautológica y no puede consistir simplemente en enunciar condiciones para la posesión de un predicado que a su vez contiene esas condiciones.

Parece claro, de otra parte, que de una línea, por ejemplo, no cabe decir que debe ser de algún modo, sino en un sentido impropio que no puede ser el mismo con que se dice de un guerrero que debe ser valiente, ni menos del hombre que debe amar al prójimo. Husserl observa (loc. cit., pág. 64) que en las ciencias teóricas, el giro normativo es meramente pasajero y secundario y aparece cuando el interés teórico da valor en un complejo de pensamientos teóricos a la existencia de una situación objetiva (por ejemplo, la equilateralidad).

de un triángulo) y mide por él otras situaciones objetivas (si el triángulo ha de ser equilátero necesita ser equiángulo).

Pero ¿por qué debe ser valiente un guerrero? Recordemos las palabras de Husserl: «Un guerrero debe ser valiente significa más bien: sólo un guerrero valiente es un buen guerrero... Porque este juicio de valor es válido, tiene razón todo aquel que exija de un guerrero que sea valiente.»

Por lo pronto, ¡qué extraña y desconcertante terminología! La expresión, en Husserl poco usual (1), de «juicio de valor» denuncia cómo el problema del sentido propio de la proposición normativa se ha deslizado dentro de su mismo intento de explicación. Pues los llamados juicios de valor no son, en lo que tienen de valor, tales juicios, como ya vió, por ejemplo, Lotze y luego Brentano (2). Ni como tales juicios, a pesar de darles el nombre, los maneja en esta ocasión Husserl. ¿Qué significa, en efecto, que sea *válido* ese llamado juicio de *valor*? Desde luego no simplemente que sea verdadero. Así, dice el mismo Husserl: «un guerrero no debe ser cobarde no significa que sea falso que un guerrero deba ser cobarde, sino que un guerrero cobarde es un mal guerrero» (loc. cit., pág. 58). La *validéz* de aquel juicio aparece tan enigmática como el mismo deber ser de las proposiciones normativas que parece fundar.

Se diría entonces que no constituyen verdaderamente unidad todas las proposiciones englobadas por Husserl con la denominación de normativas. Que hay proposiciones normativas en que el sentido del deber ser que enuncian excluye el reducirse a ser medio o a cumplir la condición para que algo sea.

Si un guerrero debe ser valiente para ser bueno, también deberá

(1) La expresión se repite con análogo alcance en la página 56. También se encuentra en las *Meditations cartésiennes*, págs. 26, 36...

(2) Véase, por ejemplo, BRENTANO, *Psicología*, trad. española, págs. 155 y siguientes. Véase también el estudio de CROCE, *Über die sog. Wert-Urteile Logos*, I, 713. La tesis de CROCE es que en todo juicio de «valor» hay un juicio y algo más, que no es juicio y que se superpone a éste. Lo que se le superpone es para CROCE, en definitiva, lo que ya vió LOTZE: una expresión de sentimiento. CROCE presenta como fórmula universal de juicio de valor: «A es como debe ser.» En él es perfectamente fácil encontrar un juicio implícito: A existe. Pero lo interesante es que lo que HUSSERL llama predicado de valor está desempeñado en el ejemplo de CROCE por la expresión generalísima: «como debe ser». Recogiendo una vez más el ejemplo de HUSSERL: «sólo un guerrero valiente es un buen guerrero» equivale a «sólo un guerrero valiente es como debe ser». Pero entonces: «un guerrero debe ser valiente... para ser como debe ser»; o sea, entre otras cosas, valiente. Lo que confirma una vez más nuestra crítica.

ser bueno. Todo ser debe ser bueno: ¿para ser qué? Si se dice de algo que debe ser de un modo para ser bueno, siempre cabrá decir que bueno lo debe ser.

En cambio no tiene sentido decir del triángulo que debe ser equilátero, como no sea impropriamente para un fin que se le asigne.

Hay, pues, proposiciones normativas en las que el deber ser ofrece un sentido que no se sustancia en cumplir condiciones para que algo sea, porque en ese algo sigue latente el mismo sentido de deber ser. A estas proposiciones normativas damos para distinguirlas el nombre específico de «preceptivas».

Formulado en términos generales:

El sentido de la proposición preceptiva «A debe ser B» no queda expresado equivalentemente por la proposición «sólo un A que es B es un buen A», sino cuando en esta última se considere implícita la proposición «un A debe ser un buen A». Pero esta última es a su vez una proposición preceptiva (3). La reducción de la enunciación normativa a otra teórica es, pues, en este caso, pura apariencia. El enunciado fundamental sigue teniendo el mismo sentido normativo, aunque se le quiera revestir de una forma teórica. Más aún, el sentido normativo aparece más evidente en la enunciación fundamental que en las inferiores, únicas que para Husserl serían normativas. Que se debe ser bueno nos aparece como norma más incondicionada y debida que la de que el guerrero deba ser valiente, ya que del guerrero cabe pensar que no se debe serlo.

Esto nos lleva a otro punto de interés. Husserl considera (loc. citada, pág. 61) que la norma fundamental, base última de una disciplina normativa no representa una proposición normativa en sentido propio. La razón es clara. Toda proposición normativa enuncia, según él, la condición para cumplir el valor fundamental, o sea, como hemos repetido, es para algo. Como la norma fundamental es la última y, por tanto, no puede ser para nada, la tal norma tampoco puede ser, por definición, normativa. Y así, para Husserl el mismo imperativo categórico de Kant no tiene carácter normativo.

Pero nosotros hemos visto que lo específico preceptivo no consiste en ser condición para la posesión de un predicado «de valor». Y así, la llamada norma fundamental es cierta y enteramente precepti-

(3) Recuérdese el razonamiento de PLATÓN en *Lysis* (219 c. y 220 b) al desarrollar el concepto de lo digno de amor o valioso. Si algo es valioso o digno de amor por causa de otra cosa, ésta tendrá que ser a su vez valiosa, o en sí o para otra cosa. La que a su vez tendría que serlo, etc., etc.

va. Más inequívocamente norma preceptiva que norma fundamental en el sentido de fundamentante. Hemos visto que puede haber prioridad de unas enunciaciones preceptivas sobre otras, mas no la naturaleza de esa prioridad. Mientras tanto, no está dicho que sea válido reducir el conjunto de preceptos a uno fundamental del cual los otros se *dedujeran*. Pascal ya emitió sobre este punto un pensamiento que merece ser recordado (4). Pero dejando en suspenso este problema, lo que sí cabe afirmar es que en el supuesto de que hubiese una norma que fundase la validez de otras, ello no sería obstáculo para reconocer en la norma fundamental carácter normativo. Tanto valdría sostener que el axioma, que funda la verdad de una serie de enunciados, no decía verdad porque no estaba fundado.

* * *

Recapitemos el resultado de las páginas anteriores. No se pretende en ellas decir que el ser esté sometido a las leyes del deber-ser, como sostuvieran en su tiempo los neokantianos de la escuela de Baden. Tampoco pretenden negar que las llamadas ciencias normativas sólo tengan de ciencias lo que tengan de teóricas...

Pretenden únicamente que hay unas proposiciones preceptivas que no se explican como proposiciones que enuncian la condición para la posesión de un predicado. Y que, por tanto, no aparece que esas proposiciones se puedan reducir a los juicios en que se atribuye tal pre-

(4) «Pourquoi prendrai-je plutôt à diviser ma morale en quatre qu'en six? Pourquoi établirai-je plutôt la vertu en quatre, en deux, en un? Pourquoi en *abstine et sustine* plutôt qu'en *sivre nature*, ou *faire ses affaires particulières sans injustice*, comme Platon ou autre chose? —Mais voilà, direz-vous, tout renfermé en un mot. Oui, mais cela est inutile, si on ne l'explique; et quand on vient à l'expliquer, des qu'on ouvre ce précepte qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion, que vous vouliez éviter. Ainsi, quand ils sont tous renfermés en un, ils y sont cachés et inutiles, comme en un coffre, et ne paraissent jamais, qu'en leur confusion naturelle. La nature les a tous établis sans renfermer l'un en l'autre.»

El problema, como se ve, es hondo, y poderoso el alegato contra la pretensión de *deducir* los preceptos de uno supremo.

Podría parecer que la expresión de PASCAL no era enteramente feliz, pues si «la nature les a établis», ¿cómo objetar a la fórmula de «*sivre nature*»? Esta fórmula proviene de MONTAIGNE (*Essais*, III, 12): «Nous ne saurions faillir à *sivre nature*...» Pero PASCAL dice simplemente que, no estando encerrados unos en otros, no hay fórmula ninguna (tampoco la de seguir la naturaleza) que remedie tal situación.

dicado y todo conduce, por el contrario, a pensar que tienen un sentido propio irreductible que convendría hacer objeto de adecuada consideración (5).

II

DESCRIPCIÓN PROVISIONAL DE LA PROPOSICIÓN PRECEPTIVA

Si el examen anterior nos ha mostrado que el significado de ciertos enunciados preceptivos no se traduce sin más en juicios que atribuyen predicados, parece oportuno intentar describir aquella proposición contrastándola con el juicio como método para esclarecer más a fondo su peculiar significación.

Tomemos el juicio: «Juan honra a su padre», y el precepto: «Juan debe honrar a su padre». Ambos enunciados diseñan un mismo contenido objetivo: un determinado comportamiento de un determinado sujeto. Pero una vez se enuncia como «debido» y otra vez como «sido».

El juicio pretende decir cómo se comporta la realidad, esto es, el contenido efectivo de los objetos a que se refiere, sean éstos o no reales. Y si la realidad se comporta como él enuncia, el juicio es verdadero. Depende, pues, el juicio de la realidad y su sentido se cifra en pretender expresar éste. Es lo que se suele designar con el nombre de «pretensión de verdad» del juicio (6). Esa pretensión es inherente al juicio, independiente de la creencia del sujeto que lo formule, esencial: no hay juicio sin ella.

En cambio, en el precepto, el contenido objetivo no aparece diseñado como un comportamiento real. El precepto no pretende enunciar cómo se comportan los objetos a que se refiere, no dice si Juan honra a su padre o no lo honra. Sea cual sea el comportamiento de la realidad, el precepto no es conmovido ni alterado por ella. El pre-

(5) En la literatura jurídica se encuentran algunas alusiones a estas páginas de HUSSERL y a la concepción de ciencia normativa que desarrollan; así: KELSEN, *Hauptprobleme...*; MORGENTHAU, *La réalité des normes*; BINDER, *Rechtsph.* Este último hace una exposición poco fiel y una crítica somera de dichas páginas. Véase op. cit., pág. 858-9.

(6) La fórmula «pretensión de verdad», frecuente en los manuales de lógica, tiene su última raíz en la caracterización aristotélica de los juicios como enunciados de los que cabe decir que son verdaderos o falsos. Cfr. ARISTÓTELES, *De Interpretación*, IV.

cepto, pues, no puede tener una pretensión de verdad, al menos en el sentido en que la tiene el juicio. Si se habla de que un precepto es verdadero o falso, se alude a una relación que ciertamente no es la de correspondencia con la realidad; por tanto, se emplean en sentido traslaticio e impropio las expresiones verdadero y falso.

Y, sin embargo, el precepto formula claramente una pretensión respecto de los objetos a que se refiere. Ahora que lo que pretende no es *decir*, sino algo así como *dictar* el comportamiento del contenido objetivo; pretende *determinarlo* de un modo *sui generis* que habrá que esclarecer; pretende, en una palabra, ser *válido* para dicho comportamiento.

Esa pretensión es esencial al precepto, constitutiva de él. No hay precepto sin pretensión de validez. Y así como el problema clave del juicio es en qué consista su verdad, es el problema clave del precepto en qué consista su validez.

Podemos renunciar por lo pronto a encontrar dentro de la misma proposición preceptiva el criterio de su validez. La contemplación pura de la proposición preceptiva nos dirá justamente que es precepto, y nos lo mostrará con su pretensión de validez, pero no lo mostrará como precepto válido. Así como en la verdad del juicio hay que salir de él a encontrarla, así también hay que hacerlo con la validez del precepto (7). Sin embargo, no podemos seguir el mismo camino que en el juicio. Para comprobar su verdad acudimos al comportamiento de los objetos, pero es que la función del juicio está en expresar aquél. Mas hemos visto que el comportamiento de los objetos no afecta al precepto. No está, pues, en ellos el criterio de su validez. Si ello fuera poco, es patente que el precepto pretende ser vá-

(7) KANT intentó superar esta limitación. Pensó que el concepto mismo de imperativo categórico daba ya su fórmula y con ello su contenido. Por tanto, en el mismo tenor del imperativo categórico estaría patente su validez. El planteamiento de KANT es, en esquema, el siguiente:

El imperativo hipotético se formula diciendo: «si ocurre tal cosa *entonces* deberás...». El imperativo hipotético remite, pues, *fuera* de sí mismo.

Pero en cambio el imperativo categórico, por definición, tiene que enunciar un deber incondicionado. Por tanto, de su mismo concepto tendrá que deducirse qué deber puede ser incondicionado.

De aquí que sólo pueda haber un imperativo categórico y que haya de tener validez universal. Por tanto: «obra de tal manera que tu conducta pueda ser norma de conducta universal». Y ese es el único contenido posible de un imperativo categórico. (Véase la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.)

lido para el comportamiento; no puede sacar la validez del comportamiento mismo.

Pero se podría objetar: está bien, no podremos encontrar la validez del precepto en el comportamiento mismo, mas acaso sí en la relación de éste con aquél. La validez del precepto podría consistir en el *acatamiento* que le prestara la realidad, en el *reconocimiento* de los sujetos titulares de ella, por emplear la expresión más usual de esta doctrina. En el momento presente no cabe examinar a fondo esa tesis, pues su pleno sentido la refiere a los sujetos de la realidad preceptuada y a otros conceptos que aún no hemos abordado. Sin embargo, bastará con señalar: ese reconocimiento no puede consistir meramente en la observancia del precepto, pues de lo contrario la validez consistiría en la correspondencia de la realidad, cosa que ya hemos visto ser inexacta. Hay pues que forjar un concepto de reconocimiento que sobrepase al de observancia, que comprenda también la violación. Esa ampliación del concepto es perfectamente legítima: en la violación hay un reconocimiento del precepto, pues sólo lo que es precepto se viola en sentido propio (8). La ley física no se viola, la «máxima de conveniencia» tampoco.

Pero entonces con este concepto del reconocimiento nos ocurre que al no poderlo asociar a ningún rasgo fijo del comportamiento preceptuado de los sujetos de que emana, se vuelve hacia el precepto mismo. Y se impone el pensar: el reconocimiento reconoce al precepto como válido; por eso lo reconoce. Si después resultara que lo único que tenía de válido era el mismo reconocimiento, la conclusión inevitable sería que todo reconocimiento era un error y toda validez una falsedad.

Y visto desde el lado opuesto es de evidencia que la pretensión del precepto es primaria y esencialmente la de valer, y como consecuencia y secundariamente la de ser reconocido como válido.

El planteamiento no ganaría un ápice porque habláramos de un reconocimiento de *todos* y no sólo de los concretamente afectados por el precepto. El reconocimiento de *todos* es un hecho de importancia grande para otros problemas. Ese reconocimiento puede tomarse incluso como una buena garantía de que el precepto es realmente válido. Pero nada más. La pretensión de validez del precepto arrastrará todo lo más secundariamente, pero sólo secundariamente, la de ser reconocido por todos. Y en cuanto a éstos también es eviden-

(8) «Costumbre más para honrada con infracción que observancia», HAMLET.

te que el reconocimiento de todos de que el precepto es válido no significa «reconocimiento de que lo reconocen».

Tampoco podremos encontrar la validez de un precepto en que esté fundado en otro. Dejemos aparte si esa fundamentación es posible. En todo caso, si el precepto cuya validez inquirimos es realmente precepto y el que aparece como fundamento no es más que precepto, no se entiende cómo pueda encontrar en él lo que no encuentra en sí. Algo habrá de tener el precepto fundamentante que no tenga el fundamentado, y el problema no hace más que sufrir una traslación: ¿en qué consiste la validez de este otro precepto?

Ni podrá consistir en que el precepto concuerde con los demás preceptos que conozcamos, formando como un todo armónico. Que los preceptos constituyeran un todo armónico no les conferiría validez como si por su armonía cada cual pudiera dar a los demás lo que a sí mismo le falta. Cualquier sistema de preceptos podría ser enriquecido con otros imaginarios, que no tendrían validez aunque armonizaran perfectamente con el sistema. Pero además que un precepto choque con otros no prejuzga nada contra su validez. Aunque el otro sea válido, pues habrá que saber en qué consiste la validez del otro (por tanto, nueva traslación del problema) para deducir si el chocarse excluye la validez del primero.

Habrà, pues, que averiguar si acaso no existirá alguna clase de entes u objetos en los cuales o en cuyo comportamiento pudiera encontrarse el fundamento de la validez de los preceptos.

Ignoramos si existen o no esos objetos, pero podemos preguntarnos cómo habrían de ser y comportarse para poder fundar la validez del precepto.

Por lo pronto sabemos que hay un comportamiento objetivo que no puede fundar la validez del precepto: el comportamiento preceptuado. Si esto es exacto, como creo haber mostrado, cabe una ampliación de la verdad que contiene: ningún comportamiento preceptuable puede ser fundamento último de un precepto. Resulta demostrado con lo dicho anteriormente.

Quedan, pues, excluidos como fundamentos del precepto todos estos objetos y comportamientos de la realidad. ¿Qué de los objetos y comportamientos reales de que propiamente sólo pueda decirse con sentido que son y no que deban ser? ¿Podrán fundar la validez del precepto?

Por ejemplo: «Juan no debe salir de casa porque tiene fiebre.» Aquí tenemos el precepto, y al parecer su fundamento, en forma de

hecho objetivo. Es uno de esos hechos de los que se puede decir con sentido que son, pero no propiamente que deban ser o no ser. Pero ¿es realmente tal hecho el fundamento del precepto? Si realmente lo fuera no parece que se pudiera alterar el precepto mientras subsistiera el hecho objetivo. Mas es evidente que cabe imaginar mil circunstancias, cualquiera de las cuales haría que fuera deber salir de casa aun subsistiendo la fiebre. Así, si en la casa se declara un incendio. Esa nueva circunstancia hace que el mismo deber que antes preceptuaba quedarse, ahora preceptúe salir. En ambos casos es un mismo objeto aquel cuya salvaguardia aparece como debida: la vida propia. Ese objeto es un bien, es algo valioso, y tiene al parecer la extraña cualidad de dar validez (no sabemos si última o no) a este singular tipo de proposición que es el precepto.

O bien quien está con fiebre es un sacerdote y recibe el aviso de que acuda a administrar los auxilios espirituales a un moribundo. Entonces cede su deber de no salir ante el deber representado por el cumplimiento de una misión religiosa. En este caso es un bien de orden distinto el que tiene la cualidad de derogar el deber anterior, anteponiéndole otro de rango preferente.

Toda una importante corriente de la filosofía contemporánea, que tuvo su período de auge en el primer cuarto de nuestro siglo, ha visto en esas cualidades que dan validez una clase de objetos ideales, los valores, de los cuales ha hecho una rama filosófica fundamental y hasta el tema clave de la filosofía; es la llamada filosofía de los valores.

Por lo que al precepto respecta, la tendencia filosófica a conectarlo con el valor es muy comprensible. Pues se diría que, en efecto, al valor apunta el precepto. El precepto pretende valer, es decir, estar fundado en algo que se halla por encima del comportamiento de la realidad que preceptúa. Esa pretensión de validez, interpreta la filosofía de los valores, es cumplida por un ser ideal, el valor, de quien el precepto la toma; el precepto ha de estar asido intencionalmente a un ser ideal para poder planear por encima de la realidad, sin depender de ella.

Habremos, pues, de hacer por nuestra parte breve referencia al problema de los valores, pues que, al menos como problema, afectan a una teoría del precepto.

Pero observemos antes de hacerla que no acaba ahí la pretensión del precepto. Esa dirección suya hacia algo que le sostenga frente a la realidad que él preceptúa, algo que es, por tanto, superior a la

realidad y a él mismo, valdrá para sostenerle, para asegurar su subsistencia frente a la realidad.

Pero una vez asegurada esta subsistencia del precepto frente a la realidad el precepto no se mantiene *indiferente* a ella. El precepto no pretende expresar cómo *se comporta* la realidad, pero sí cómo la realidad *debe comportarse*. La realidad acaso sea, es posible que pueda ser, indiferente al precepto; pero el precepto, por su propio sentido, tiende a la realidad, pretende determinarla, pretende que sea, *porque debe ser*, el contenido objetivo que diseña. Si esta pretensión se cumple o no, si tiene lugar o no esa incursión a primera vista misteriosa de lo que parece ser exigencia ideal en el mundo del acontecer real, es un problema por sí, que trataremos después. Pero la pretensión de cumplimiento que acabamos de describir no es una cuestión ni un problema, sino un *dato*, un elemento manifiesto de la proposición preceptiva.

Consecuencia de esta característica es otra diferencia entre juicio y precepto. La pretensión del juicio es un *posterius* respecto del contenido objetivo que acota. El juicio pone el contenido objetivo como *dado* y se funda en él. Aun en el juicio que enuncia hechos futuros, por ejemplo: «Lloverá mañana», es así, pues siempre del comportamiento de ese hecho futuro dependerá que sea verdadero o falso el juicio, es decir, que éste cumpla o no su pretensión de verdad.

Y es que la prioridad del contenido en cuestión no es una prioridad temporal; basta pensar que en gran número de juicios queda eliminada toda consideración del tiempo.

El carácter de esa prioridad es el que diferencia el pronóstico científico de la profecía, y no como alguien ha mantenido el que aquél se funde en hechos pasados (9). Pues igualmente la profecía podría tomar también su inspiración en hechos pasados (auspicios, horóscopos, etc.). Lo característico de ella es que proyecta una significación nueva sobre el hecho profetizado, el cual, por cumplir la profecía, reviste un valor específico. De ahí la tendencia a interpretar fenómenos religiosos como cumplimiento de profecías, pues ello contribuye a que aquéllos aparezcan como de alcance sobrenatural y demostrativo de su verdad religiosa.

El hecho profetizado cumple la profecía. Pero el hecho pronosticado no cumple el pronóstico científico, sino que es éste el que con él ve cumplida su propia pretensión de verdad.

(9) Así CARNAP en *Der Logische Aufbau der Welt*.

Se cuenta que en cierta ocasión Cristóbal Colón para reducir a los indios levantiscos les anunció un eclipse. Para los indios era profecía lo que para Colón era pronóstico científico.

Por ello la profecía, aunque se inspire en hechos pasados o presentes, siempre precede al hecho profetizado. Precedencia no causal y natural, sino histórica y sobrenatural. A su vez el hecho profetizado hace revertir sobre la profecía su carácter sobrenatural. La profecía cuando es verdadera no es simplemente un juicio verdadero, sino un acto con un valor sobrenatural propio.

En cambio el precepto tiene otro modo de comportamiento y de relación con el hecho preceptuado. El precepto es un *prius* respecto del contenido objetivo, y será éste el que cumplirá o no la pretensión del precepto. Y ni que decir tiene que es indiferente que el contenido objetivo a que el precepto se refiere esté en el presente, el pasado o el futuro. Pues también si decimos: «Juan debió honrar a su padre», aludiendo a una ocasión pasada, «debió» funciona como un *prius* respecto del acto de honrar. El lenguaje refleja con bastante fidelidad esa prioridad del deber respecto del comportamiento debido, que es una prioridad de esencia (10).

Para la realidad preceptuada, que se desenvuelve en el tiempo, el precepto es (conforme a su prioridad esencial) preexistente y coexistente a ella.

Conforme a lo dicho será en cada caso el contenido objetivo el que aparecerá como conforme o disconforme con el precepto según lo cumpla o no.

En resumen, si el juicio es referido a la realidad enunciada, en cambio, la realidad preceptuada es referida al precepto. Y en la profecía hay mutua referencia y condicionamiento entre acto profético y profetizado.

III

LA TEORÍA DEL VALOR EN SU RELACIÓN CON EL PRECEPTO

No responde a los fines de la presente investigación adentrarse en la filosofía de los valores. Nos limitamos a recoger, por su interés para nuestro tema, algunos de los rasgos de la teoría del valor que precisamente en relación con los problemas morales desarrollara Scheler en

(10) Sobre esa prioridad, ARISTÓTELES, *Metafísica*, D. 11.

su *Ética*, y en dirección análoga Hartmann en la suya (11). Con tal motivo procuraremos hacer algunas observaciones que precisen nuestra visión no tanto de la teoría misma del valor como de los fenómenos preceptivos que estudiamos.

En cuanto a la esencia del valor es lo cierto que tiene algo de inasequible aun para aquellos que sostienen la existencia de un reino independiente de los valores. Lo que pretenden saber de ellos sólo lo consideran accesible a través de la estructura «relativamente determinable y aprehensible del deber». En esta relación con el deber es justamente en la que a nosotros interesa el tema.

El primer carácter manifiesto es que el valor aparece siempre en situación de polaridad con un desvalor. El deber ser es la vertiente que mira al valor; el no deber ser la que mira al desvalor. La realidad que el deber ser pretende determinar está comprendida dentro de la proyección de esta polaridad, a distancia variable (y movable) de ambos polos.

El deber ser aparece, pues, como un eslabón que pretende conectar el valor con la realidad. El valor aparece lanzando a la realidad un deber ser. Surge aquí una de las graves dificultades de esta concepción. Ciertamente no se explica cómo consistiendo en un ser ideal el valor pueda realizarse. Propiamente tal realización no parece que pueda existir. En cuanto ser ideal el valor no puede trasmutarse en real. Pero la realidad puede hacerse valiosa, y en este sentido es en el que se puede hablar de una realización del valor.

¿Cuándo es valiosa una realidad? El paisaje cuya belleza se empieza a apreciar a partir de una determinada época histórica, ¿se ha hecho valioso entonces? ¿Y en dónde reside lo valioso de la realidad? ¿Qué es lo que tiene que ver la belleza del cuadro con la leve capa de materia que lo constituye? ¿Qué con la estructura de esa materia? En todo caso, allí está en algún modo incorporada la belleza. ¿Pensaremos que la belleza tiene un ser ideal que promueve estas expresiones de su ser en el mundo real? Esa es, en efecto, para Hartmann la función del valor frente a la realidad, comparable así a la de motor primero en sentido aristotélico. El valor es a un tiempo fuerza y objetivo, el blanco a que apunta el deber ser y al que tiende toda tendencia real que siga al deber ser (12).

(11) MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Cito por la 2.^a ed., 1921. NICOLAI HARTMANN: *Ethik*.

(12) Lo deseable y lo inteligible, dice ARISTÓTELES, mueven sin ser movidos. Lo deseable supremo es idéntico a lo inteligible supremo. Pues el objeto del de-

El valor, pues, si es que es un ser ideal, no se trasmuta en real, y el hacerse la realidad valiosa es en algún modo un hacerse de la realidad conforme al valor, mas no una «realización» del valor.

Scheler y Hartmann hablan de un «deber ser ideal» del valor. Más propiamente, aquello de que puede decirse con sentido que debe ser es el contenido objetivo que un deber ser traza, lo mismo si es una realidad que si es un contenido objetivo meramente intencional, y como realidad, imposible. Igualmente la tendencia a realidad no nos parece que sea propiamente una tendencia del valor a realizarse, sino como hemos visto, una tendencia en lo real a expresar el valor, ajustarse a él o cumplirlo. Si en algún modo cupiera decir del valor que debía ser, en algún modo cabría imputarle el no ser. Y, sin embargo, si el valor no es realizable no por eso menospreciamos el valor, sino la realidad.

En resumen, entendemos que se hable de un deber ser de un contenido objetivo incluso aunque ese contenido objetivo sea como realidad imposible. Por ejemplo, Hartmann, creyéndola irrealizable, piensa que la paz universal debe ser (op. cit., pág. 154). En cambio no entendemos que se diga con sentido del valor que debe ser.

En la esfera, pues, del contenido objetivo «que debe ser» habrá que distinguir según que el contenido objetivo sea meramente intencional o que sea una realidad dada. El deber ser que concierne a esta segunda puede llamarse deber ser actual; esa es la esfera propia del precepto. Sólo en ese sentido y no con el alcance que Hartmann le da nos parece cierto que el deber actual depende del ser; no de una estructura o contenido del ser, sino por lo pronto de que haya un ser real como objeto intencional del deber. Hartmann agrega que el mismo mundo real puede existir aunque no haya ningún deber ser y ninguna tendencia que se injiera en él. Pero lo cierto es que el mundo real es con el deber ser y su injerencia; si pudiera ser sin ello es cosa que ignoramos.

En otro punto discrepamos de nuestros autores, y es punto que nos parece de importancia, pues de él depende todo el sentido del deber. Es la tesis de Scheler de que «todo deber ser (y no sólo el no deber ser) tiende a eliminar desvalores, pero no a poner valores positivos» (Scheler, op. cit., págs. 208-212). Y también aquella de Hart-

seo es el bien aparente, pero el objeto de la voluntad es el Bien real... (*Metafísica*, L. 7, 1072 a). La substancia primera, inmaterial, es a un tiempo lo Inteligible supremo y lo Deseable supremo.

mann de que «el deber ser actual supone en la realidad dada el no ser de lo que debe ser» (Hartmann, págs. 51-52, 156).

Si los puntos que hemos expuesto más arriba son exactos habremos de rechazar como falsa esta caracterización. En Hartmann, por lo pronto, no concuerdan bien con el desarrollo que él mismo le da. En efecto, el deber ser actual no reside en la esfera ideal, sino que, dice Hartmann, sale de ella y penetra en la real. «Este fenómeno —sigue diciendo— se manifiesta no sólo en la determinación de la voluntad por los valores, sino también en toda toma de actitud, en toda aprobación o reprobación» (págs. 159 y sigs.). Apenas es preciso subrayar que la *aprobación*, fenómeno del deber ser actual, es por su propio sentido apreciación de que la realidad de que se trata es como debe ser y que, por tanto, el deber ser actual no funciona en este caso sobre el supuesto del no ser en la realidad de lo que debe ser, sino al contrario, supone el ser de lo que debe ser, y no funciona en tensión contra la realidad, sino en justificación de ella. Es evidente que el deber ser es tan actual cuando se moviliza contra la realidad que no debe ser que cuando lo hace a favor de la que debe ser. En uno y otro caso el deber ser es, como dijimos del precepto, un *prius* respecto de la realidad. A esa prioridad no le afecta, naturalmente, el que la realidad dada sea o no conforme a él; es a la realidad a la que esa conformidad o disconformidad le afecta.

Según Scheler, en consonancia con la tesis dicha de que todo deber tiende a eliminar desvalores, pero no a poner valores, todo deber se informa en el no ser de un valor positivo. Pero de la existencia de Juan y su padre, la cual ciertamente no es el no ser de ningún valor positivo, puede resultar el deber en que está Juan de honrarlo. Y este deber puede actuarse en realizaciones valiosas de piedad, respeto, amor, etc.

Puede que el desvalor real sea especialmente adecuado para suscitar en un sujeto el conocimiento del deber, pero la referencia del deber a la realidad antivaliosa supone por esencia que se le tenga por válido con prioridad a ella.

Quizá en otra ocasión podamos entrar en una crítica más completa de la ética material de los valores. En este lugar sólo nos interesa en la medida de su contacto con el problema del precepto.

Ahora bien, aunque de todo lo que debe ser cabe decir que es valioso, la problemática de los valores desborda en su conjunto del problema del precepto. Y más aún si concebimos el reino de los valores con la amplitud con que lo hace un Scheler.

Por ejemplo, son según él axiomas en los que va cimentada la ética material los siguientes:

1.º La existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo.

2.º La existencia de un valor negativo es un valor negativo.

3.º La no existencia de un valor positivo es un valor negativo.

4.º La no existencia de un valor negativo es un valor positivo (op. cit., págs. 21 y sigs.; cfr. págs. 79 y sigs., donde repite los axiomas dichos).

Scheler enuncia a continuación los axiomas que valen en la esfera de la voluntad: es bueno el valor ligado a la realización de un valor positivo; malo el ligado a la de uno negativo; bueno el ligado a la realización de un valor superior; malo el ligado a la de uno inferior.

Ciertamente es mejor que no haya un valor negativo a que lo haya; la desaparición de un valor negativo es así una mejora. Pero pasar de ello a erigir en ente positivo el que no exista uno negativo parece una multiplicación viciosa. Hay que tener presente que para Scheler los valores no son momentos abstractos o dependientes de las cosas, sino fenómenos independientes. Y así, que la existencia de cada valor positivo sea otro valor positivo conduce a una duplicación incabable de entes. Si la existencia de un valor positivo es un nuevo valor, un nuevo fenómeno independiente, en algún modo la existencia habrá de ser concebida no como una posición, sino como cualidad independiente. Pero este nuevo valor positivo que era la existencia de un valor positivo existiría a su vez. Y así hasta el infinito.

Igualmente un nuevo fenómeno independiente sería la no existencia de un valor negativo. Pero este valor positivo resultante, ese nuevo fenómeno independiente a su vez existiría, etc.

Y, sin embargo, según Scheler, «los valores son en principio diferentes a la existencia o no existencia». Casi una ingratitude después de como existencia y no existencia rivalizan en fomentarlos (13).

También según Scheler sólo valores deben ser y deben no ser: «Los valores positivos deben ser, los valores negativos deben no ser.»

De otra parte, «todo deber se refiere directamente a la esfera de

(13) Sería notable que la tesis de SCHELER de que «la existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo» tuviera su origen indirecto en KANT, *Kritik der Urteilskraft*, en la doctrina de lo grato y bueno (especialmente § 5): «Nicht bloss der Gegenstand, sondern die Existenz desselben gefällt.» Notable por ser KANT quien sostuvo que la existencia no era cualidad, sino posición.

la existencia o no existencia de valores». El deber, por consiguiente, no es indiferente, como lo es el valor al posible ser o no ser de su contenido...»

Cuando Scheler nos dice: «Todo deber es un deber ser de algo», pensamos coincidir con él; este algo es para nosotros la realidad acotada como debida, o sea el objeto intencional del deber ser.

En cambio, dice también Scheler, «cuando decimos que algo debe ser concebimos este algo en el acto mismo como no existente (o como existente cuando decimos que no debe ser)» (pág. 210). Esto es inexacto en sus dos aspectos. En cuanto a lo último, si decimos «eso no debe ser y no será», no lo damos por existente. El otro aspecto podríamos contestarlo con palabras de Hartmann: «Que el hombre debe ser honrado, sincero, de fiar, es algo que no queda abolido porque alguno lo sea efectivamente. Debe ser entonces justamente como es. Esto no es un contrasentido ni una tautología. Si invertimos "es como debe ser" encontramos un predicado de valor completo, unívoco, lleno de sentido» (pág. 154).

Pero con las anteriores palabras Hartmann alude al deber ser que él llama ideal o puro. Este «deber ser ideal o puro es un momento que pertenece a la esencia del valor». En cambio, para él «el deber ser actual se presenta, en cambio, cuando el deber ser ideal se encuentra en contraste con la realidad, cuando valores que son en sí son irreales». «El deber ser actual supone, por consiguiente, el no ser en una realidad de lo que debe ser. Sólo es, pues, posible dentro de un mundo real que es en sí.»

Scheler, por su parte, dice también que la expresión «así es y así debe ser» sólo puede enunciarse en el sentido del deber ser ideal.

El error principal de esta concepción nos parece consistir en la confusión de lo que llaman deber ser actual (que es para nosotros la esfera del precepto) con los fenómenos de la esfera de los imperativos y las obligaciones; error en el que también incurrió Kant desde un punto de partida muy distinto. Mas ello muestra que necesitamos de un mayor esclarecimiento de la significación del precepto y de su relación con esos otros fenómenos antes de situar en definitiva su relación con los llamados valores.

La concepción de Hartmann ha obviado algunos de los inconvenientes que presenta la de Scheler. Acaso el influjo de su genial predecesor ha hecho que también él sostenga que hay un deber ser ideal que no actúa en la realidad, aunque la realidad pueda coincidir con él, y un deber ser actual el cual supone necesariamente el

no ser de lo que debe ser en una realidad dada. Ya hemos observado cómo Hartmann no se mantiene enteramente fiel a lo que este principio exigiría.

En resumen, el precepto pretende *valer*. A aquello que le hace valer podemos llamarle valor. Esto es todo hasta ahora. No sabemos aún si ese valor que hace valer al precepto tendrá esencia idéntica con los otros objetos que se conocen como valores. Hay valores (de lo bello, de lo útil, etc.) que al parecer no tienen que ver con un deber preceptivo.

Pero ateniéndonos a los que tienen que ver con él, ¿por qué esos valores hacen valer el precepto? ¿Y para qué lo hacen valer? Si es para una realidad a la que el precepto pretende dictar un comportamiento, ¿qué poder tienen para hacerlo? ¿Será posible que tales valores constituyan una última y definitiva instancia? ¿O tendrán a su vez más seguramente que fundarse o resolverse en una suprema plenitud de ser?

El mero enunciado de estas cuestiones muestra cómo desembocan en problemas metafísicos fundamentales. Demasiado pronto para nosotros. Hemos de limitarnos a insistir en la contemplación del fenómeno preceptivo en vez de perseguir el vuelo caudal de estas otras cuestiones.

IV

CUMPLIMIENTO DEL PRECEPTO

Que el precepto tiene una pretensión de cumplimiento es, como vimos, lo más patente de la proposición preceptiva. En cambio, los problemas que de ella surgen son de lo más intrincado. Por añadidura, también algunos de ellos llevan a problemas metafísicos claves. Nos limitaremos a aludirlos; el intento de abordarlos nos alejaría, ya lo hemos indicado, del campo en que quiere moverse el trabajo presente.

El precepto, habíamos dicho, pretende en algún modo influir, conformar la realidad. ¿Hay relación entre la pretensión de validez que hemos estudiado y esta pretensión de cumplimiento?

Si la validez es lo que sostiene al precepto y le hace valer es evidente que ha de sostenerlo con su pretensión de cumplimiento. El precepto, que pretende constitutivamente dictar un comportamiento a una realidad, ha de fundarse (que también es pretensión suya), con

aquella su pretensión constitutiva, en una validez, pues sin ello no podría mantenerse como exigencia de una realidad.

La validez es, pues, base del precepto y forma un todo con él, como los cimientos de un edificio son base y parte suya. Es como si dijéramos su capa más profunda, que al mismo tiempo comunica su sentido propio a todo él. Pues lo característico del precepto es que pretende ser cumplido por ser válido, significando válido la relación que hemos descrito. Más adelante (en una segunda parte de este trabajo) veremos cómo hay enunciados (las expresiones de deseo, los ruegos, mandatos, etc.) que revelan otras formas de pretensión de cumplimiento análogas a la pretensión de cumplimiento del precepto, distintas de la de éste, porque la base que las sostiene es muy otra.

Pero esta íntima relación entre las dos pretensiones del precepto (con las que parece apuntar al cielo y a la tierra) hace indeciblemente delicado el problema de la justificación del precepto en el valor. Pues no se trata de una validez de carácter formal, en la que el precepto pudiera apoyarse para encarar después, ya asegurado, la realidad. Todo lo contrario. Como la pretensión de cumplimiento enmarca toda una realidad, la plenitud de esta realidad ha de estar referida al valor. Y sea cual sea la relación ideal entre los valores, haya o no conflictos ideales entre los mismos y exista entre ellos o no una jerarquía, es patente que en cada realidad las posibilidades de realización de valores son múltiples. En cambio, la efectiva realización forzosamente ha de sacrificar una cantidad de aquellas posibilidades que dejan ya de ser posibles.

«El verdadero deber —escribe Ortega y Gasset— no es la tosca fórmula hieratizada que aparece impuesta de una vez para siempre, sino una sublime inspiración que el fomento fugaz sugiere» (14).

Se comprende entonces la complejidad y delicadeza de la justificación del precepto en el valor. Hay que atender a la jerarquía de los valores referibles a la realidad en cuestión. Pero hay que atender antes a las posibilidades efectivas de realización de los mismos que dicha realidad ofrece. Pues un precepto que pudiera presentarse como el más alto imaginable frente a una realidad dada no sería, a pesar de ello, el debido cuando su consecución no fuera posible, y, en cambio, intentada frustrara la realizabilidad de otros preceptos. Hay,

(14) «Reforma de la intelizencia». En el volumen *Goethe desde dentro*, página 201.

pues, como condición para determinar el más alto valor debido que acotar previamente los valores posibles. Esta primera salvedad habría que hacer frente al axioma que Scheler formula, según el cual «en el campo de la voluntad es malo el valor ligado a la realización de un valor inferior».

Y no cabe detenerse aquí. Habría que atender igualmente a los grados de probabilidad. Si un valor superior es muy difícilmente realizable, mientras que un valor inferior a aquél sería de realización segura, no está dicho que porque el valor superior no sea imposible deba sin más preferirse intentar su realización. La extraña expresión proverbial española de que «lo mejor es enemigo de lo bueno» alude a nuestro ver a este fenómeno. Ante cada realidad concreta respecto de la que se formulara algo como debido, como precepto, habría que examinar cuidadosamente los valores posibles, la jerarquía de valores, los grados de probabilidad, etc. Habría así sucesivos procesos de valoración que se superpondrían como estratos. Ya se percibe, pues, la complejidad de la cuestión, y la veríamos aumentar si siguiéramos ahondando en ella. «Ninguna cuestión moral, decía Burke, es jamás una cuestión abstracta.»

El problema que tratamos, en cuanto objeto de un estudio analítico, conduce directamente a la casuística, como acaso toda moral leal y profunda. En el campo de la vida y de la actividad moral opera, en efecto, una a modo de inspiración, en la que los seres de vocación y de sensibilidad moral cultivada adoptan de modo intuitivo actitudes, criterios que exigirían un complicado análisis para su explícita justificación.

Con esto hemos desembocado en el problema del cumplimiento, o por otro nombre, la observancia del precepto. De ella hay que distinguir la coincidencia con el precepto. Como veremos, el mero coincidir de la realidad con el precepto no es cumplimiento del mismo.

La observancia es de cuanto tiene que ver con el precepto el elemento más exterior y ajeno a él. Pero es al mismo tiempo aquel en que el precepto, por así decirlo, se hace acto, en el que adquiere su pleno sentido.

¿En qué consiste la observancia? ¿En el mero suceder acorde con el precepto? Evidentemente no. Porque como dice Kant, «lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral». Es preciso que en un modo u otro el precepto influya en la realidad: esa es su pre-

tensión y su sentido. Pero ¿cómo influye en la realidad? ¿Por qué medio penetra en ella? No conocemos más que uno: el hombre. Todo precepto se dirige inmediata o mediatamente a la conducta humana. El hombre es el único ser que conozcamos capaz de *atender* a preceptos y de *hacer* conforme a ellos. Esta cualidad es la que para Kant hace del hombre ser inteligible, persona. Cuando imputamos una conducta como debida a quien no es hombre hacemos una «personificación». Pero estos casos se explican como traslaticios o subrogados; en la plenitud de su manifestación la penetración del precepto en el mundo es un fenómeno «humano».

Y en este punto irrumpe a la luz un problema capital, que ha venido arrastrándose larvadamente a lo largo de nuestra exposición y que ya no se puede sofrenar.

La distinción que hemos formulado y descrito entre precepto y juicio se ha basado tan sólo en el análisis del sentido de las correspondientes proposiciones. Hemos examinado, pues, puras significaciones. Y ello todavía *no es lo real*. Lo real del juicio es que lo hacen los hombres, lo real del precepto también.

Las diferencias examinadas entre el sentido de la proposición judicativa y el de la proposición preceptiva, por manifiestas que sean, no valen para decirnos si juicio y precepto en cuanto vividos son realmente actos diferentes con caracteres propios.

Por tanto, se plantea la cuestión: aparte del sentido que tengan como proposiciones, ¿qué son juicio y precepto como actos de la existencia humana? O si se quiere emplear un lenguaje consagrado, ¿qué son uno y otro como actos psíquicos? ¿Existe entre ellos una diferencia real que sea el correlato de la diferencia significativa que creemos haber mostrado?

Este es el nuevo estrato en que el tema se sitúa y el que será objeto de la segunda parte del presente trabajo.

ALFONSO GARCÍA VALDECASAS