

*Caf*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA FILOSOFIA AXIOLOGICA CONTEMPORANEA  
CON ESPECIAL REFERENCIA

A  
MEINONG, SCHELER Y HARTMANN



FILOSOFIA  
LETRAS

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFIA  
PRESENTA

NICEFORO L. ROJAS

MEXICO, D. F.  
1953.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA FILOSOFIA AXIOLOGICA CONTEMPORANEA  
CON ESPECIAL REFERENCIA  
A  
MEINONG, SCHELER Y HARTMANN

ESTUDIO EXPOSITIVO Y CRITICAS AL PROBLEMA AXIOLOGICO  
A TRAVES DEL DESARROLLO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFIA  
PRESENTA

NICEFORO L. ROJAS

MEXICO, D. F.  
1953.

Dedico esta tesis  
como un homenaje de gratitud  
a los ilustres filósofos mexicanos  
de la Facultad de "Filosofía  
y Letras"

INDICE

	Págs.
Prólogo .....	15

**INTRODUCCION**

**LA FILOSOFIA COMO PRODUCTO DE LA CULTURA**

1.—Lo que se entiende por cultura con carácter general ....	23
2.—Origen y formación de toda cultura .....	26
3.—El ámbito del ser de la cultura frente a la verdad científica. ....	27
4.—La Filosofía como producto de la cultura helénica .....	33
5.—La Filosofía y sus diversas interpretaciones .....	35
6.—Lo que significan las diversas interpretaciones filosóficas. ...	37

**CAPITULO PRIMERO**

**EL PROLEMA AXIOLOGICO**

1.—Ubicación histórica de la problemática de los valores .....	39
2.—La realidad natural y los valores. Ser y valer en Hermann Lotze. ....	43
3.—La cultura y los valores. Guillermo Windelband y Enrique Rickert .....	45
4.—Importancia singular de Federico Nietzsche para la filosofía axiológica. Descubrimiento de los valores vitales .....	50
5.—En busca del ámbito propio de los valores .....	56

**CAPITULO SEGUNDO  
FRANCISCO BRENTANO**

	Págs.
1.—La concepción filosófica de Brentano .....	59
2.—La intencionalidad de la conciencia. Distinción entre los fenómenos psíquicos y físicos .....	61
3.—Clasificación de los fenómenos psíquicos. ....	63
4.—Los actos intencionales .....	65
5.—El Origen del Conocimiento Moral de Brentano .....	67
6.—Interpretaciones psicológicas de los valores .....	74
7.—Christian Ehrenfels y su interpretación psicológica de los valores .....	76
8.—Ricardo Müller Frienels y su interpretación psicológica de los valores .....	78

**CAPITULO TERCERO  
ALEXIS MEINONG**

1.—Su interpretación psicológica de los valores .....	85
2.—Algunas conclusiones del psicologismo axiológico .....	87
3.—Reacción de Meinong contra el psicologismo. ....	88
4.—La concepción ontológica de los valores de Meinong .....	89
5.—El conocimiento de los objetos en general según Meinong .....	92
6.—La presentación emotiva según Meinong .....	94
7.—Los valores absolutos y relativos o dignidades y cuasidignidades .....	95

**CAPITULO CUARTO  
EDMUNDO HUSSERL**

1.—La problemática de los valores en la filosofía de Husserl. ....	97
2.—La intuición como principio de todos los principios .....	95
3.—La duda metódica cartesiana y la reducción fenomenológica husserliana .....	99
4.—Diferencia entre el ego trascendental y el ego psíquico .....	106
5.—El método fenomenológico y el idealismo trascendental .....	106
6.—El idealismo husserliano y el kantismo .....	107

**CAPITULO QUINTO  
MANUEL KANT**

	Págs.
1.—La ética de Kant o el formalismo kantiano .....	109
2.—La noción del bien y del mal según Kant .....	113
3.—El rigorismo kantiano y el concepto del deber .....	114
4.—La concepción kantiana sobre la libertad .....	116
5.—Cómo son posibles los imperativos categóricos según Kant. ....	117
6.—La ética valorativa kantiana y su caracterización .....	117

**CAPITULO SEXTO  
PRIMERA PARTE**

**TEORIA GENERAL DE LOS VALORES DE MAX SCHELER**

1.—Posición filosófica de Max Scheler .....	119
2.—Etapas de la reducción fenomenológica según Scheler .....	122
3.—Ubicación histórica de la ética axiológica scheleriana .....	126
4.—La problemática de los valores en la filosofía de Scheler .....	127
5.—Cosas valiosas, bienes y valores según Scheler .....	131
6.—El carácter absoluto de los valores .....	134
7.—El apriorismo de los valores .....	135
8.—Constitución y ramificación de la axiología scheleriana .....	138
9.—Clasificación de los valores según los cuatro criterios lógicos .....	140
10.—La escala scheleriana de los valores .....	140
11.—Los valores de lo agradable y lo vital. ....	140
12.—Los valores de lo espiritual y lo religioso de Scheler .....	142
13.—Estratos de la vida emotiva. Los estados sentimentales y los sentimientos intencionales. ....	145
14.—La estimación y la posición de respuesta al valor .....	146

**CAPITULO SEXTO (Cont.)  
SEGUNDA PARTE.**

**LA CRITICA SCHELERIANA AL FORMALISMO ETICO  
DE MANUEL KANT.**

1.—Noción de la ética kantiana .....	155
2.—La demostración scheleriana con respecto a los bienes .....	159
3.—La demostración scheleriana con respecto a los fines. ....	159
5.—La teoría de la persona kantiana. ....	168
5.—El sujeto trascendental kantiano .....	170
6.—Conclusiones a que se llega .....	173

## CAPITULO SEXTO (Cont.)

### TERCERA PARTE

#### REALIZACION DE VALORES Y ACTUALIZACION DE VALORES EN SCHELER

	Págs.
1.—Teoría de la perspectiva real de los valores .....	179
2.—Teoría de la funcionalización de los valores .....	180
3.—Teoría de la ceguera estimativa .....	181
4.—Teoría de la personalidad .....	182
5.—La concepción del yo scheleriano .....	184
6.—La persona en su significado gnoseológico .....	185
7.—Teoría de los tipos humanos .....	187
8.—Teoría de las unidades colectivas y sus caracteres: La comunidad, la sociedad y la colectividad. ....	188
9.—Tipos fundamentales de relación social .....	191
10.—El personalismo ético de Scheler .....	192

### CAPITULO SEPTIMO

#### EL SISTEMA AXIOLOGICO DE NICOLAI HARTMANN

1.—La concepción de la filosofía ontológica de Hartmann .....	193
2.—El ser ideal de los valores de Hartmann .....	195
3.—Los valores como principios de la esfera ética ideal .....	197
4.—Los valores como principios de la esfera ética actual .....	199
5.—Los valores como principios de la esfera ética real .....	202
6.—Caracteres de los valores éticos .....	203
7.—Lugar de los valores éticos en el reino general de los valores .....	205
8.—Jerarquía de los valores éticos .....	206
9.—Interpretación de los conflictos morales .....	208
10.—Noción del deber ser ideal de Hartmann .....	209
11.—El deber ser actual y la pluralidad de dimensiones del orden ético. ....	212
12.—Relaciones del deber con el sujeto. ....	214
13.—Teoría de la personalidad de Hartmann .....	216
14.—Ethos ideal y ser real de la persona .....	217
15.—Crítica de Scheler al ontologismo axiológico de Nicolai Hartmann .....	213
16.—Teoría de la libertad de Hartmann .....	219
17.—Autonomía de la persona humana frente a la naturaleza y al reino de los valores. ....	221

## CAPITULO OCTAVO

### OBSERVACIONES Y CRITICAS A LOS SISTEMAS AXIOLOGICOS CONTEMPORANEOS DE LA ETICA

Págs.

1.—Crítica a Hartmann sobre el problema de la libertad .....	226
2.—Crítica a Scheler sobre la heteronomía formulada a la ética de los valores. ....	227
3.—Crítica a Husserl sobre la deshumanización formulada a la ética de los valores .....	229
4.—Conclusiones .....	233

### CAPITULO OCTAVO (Cont.)

#### DIVERSAS CORRIENTES PARA FUNDAMENTAR LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES

1.—Distintos criterios de objetividad. ....	237
2.—Criterio de objetividad y referencia personal de los valores .....	238
3.—Teoría relacional de los valores de Georges Gurvitch .....	239

### CAPITULO NOVENO

#### LO QUE SON LOS VALORES PARA EL SUSTENTANTE

1.—Los valores como cualidades globales de configuración emotiva en su relación específica con los objetos .....	241
2.—Notas fundamentales de las configuraciones valiosas. ....	242
3.—Conocimiento de los valores .....	247
4.—El sentido de los valores en la experiencia moral .....	248
5.—Sujeto y objeto en el ámbito de la acción .....	249
6.—La realización de los valores en la situación práctica .....	250
7.—Cómo aparecen las nociones de bien y valor en la experiencia práctica .....	253
8.—Reconocimiento de la objetividad de los valores .....	254

### CAPITULO DECIMO.

1.—Planteo del sustentante sobre la posibilidad de una ética axiológica .....	257
2.—El dualismo de juicios fácticos y juicios valorativos .....	257
3.—Características de la reflexión moral .....	260
4.—Criterio del sustentante sobre una Ontología adecuada a situación humana .....	263
5.—Posición del postulante sobre una Axiología adecuada a la situación humana .....	267

## BIBLIOGRAFIA

	Págs.
1.—Bibliografía del Prólogo .....	271
2.—Bibliografía de la Introducción .....	273
3.—Bibliografía de la Tesis .....	275

## PROLOGO

Vivimos un momento histórico de realidad sensible, que no circunscribe sus problemas a nuestro pequeño ambiente, sino que comprende el ámbito social de toda una época. Es el momento de una época crítica que se manifiesta integralmente en todos los aspectos de la vida, reflejándose en el campo moral, cultural, científico, político, económico y hasta en la esfera de la acción. Época de desorden, caótica realidad social de desorientación, crisis de la personalidad, crisis en fin de valores y como consecuencia época de una vida insegura y angustiada, porque el hombre actual desconoce la finalidad y el sentido de su existencia; quién se detiene a meditar sobre ella, siente que le falta un punto de apoyo y parece que se sumergiera en el vacío. Vivimos pues, por así decirlo, flotando en la atmósfera de la penumbra, manoteando inútilmente por salir a la luz.

Necesario es antes considerar el aspecto mismo de este estudio, es decir, qué debemos previamente entender por crisis de una época sólo precisando y determinando su carácter conceptual, sólo perfilando y limitando su carácter extensivo en algo concreto, tendremos una mejor comprensión de su contenido.

El filósofo vitalista español, José Ortega y Gasset, con referencia a esta clase de crisis nos dice: "Que el hombre de nuestro tiempo; siente resquebrajarse bajo sus pies el suelo que firmemente había sustentado la vida de nuestros antecesores y que todavía no encuentra un asidero que objetivamente se haya instalado como algo firme en la sociedad de su tiempo. Lo más grave que le pasa al hombre de nuestro tiempo es, que no sabe lo que le pasa; se siente llevado a la deriva por una serie de acontecimientos, cuyo alcance no puede calibrar exactamente". (1)

Y en otra de sus obras, Ortega y Gasset, sostiene diciendo: "Épo-



ca del "odium" época de gran fuga lejos de lo divino, en que esta gran montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo, vienen sazones en que, súbitamente con la gracia intacta de una costa virgen emerge la divinidad. La hora de ahora, es de este linaje y procede a gritar: ¡Dios a la vista!". (2)

El tratadista guatemalteco Luis Recasens Siches, siguiendo al filósofo español Ortega y Gasset, nos dice a su vez: "Crisis es una situación de falta de seguridad en el mundo en que se vive, un no saber a qué atenerse. Es el hallarnos con que el sistema de creencias, de ideas sobre el mundo y la vida, de valoraciones que regían en el pasado, han perdido prestigio y no fluyen ya decisivamente en el presente, porque todavía no se ha instalado un nuevo sistema de valoraciones que organice con seguridad nuestra existencia". (3)

Como se ve, estos tratadistas nos dan a entender que, lo que caracteriza a una época crítica es una situación compleja de transformaciones en todos los aspectos de la vida, una situación de desorientación tanto en el campo del pensamiento como en los actos humanos, pero que esas confusas y abundantes transformaciones no encajan ya a un plan de anteriores concepciones; que no consiste en una mera adaptación de la personalidad humana a un conjunto de normas establecidas anteriormente, que no es la adaptación del hombre al molde, puesto que sería una falsa situación de simple superestructura postiza, dentro de la cual la vida y el espíritu del hombre se anquilosan. Porque, además, los caracteres propios de ideales y pensamientos de una época anterior son ya ahora inadaptables a las condiciones de la vida de nuestro tiempo.

La crisis representa entonces un examen de conciencia sobre la vida presente, que habiendo perdido su rumbo va en busca de una nueva orientación donde fincar su propia existencia y confianza plenas.

Pero al decir que la crisis representa un examen de conciencia, no ha de entenderse que esta crisis de la época actual, se refiere a un fenómeno de conciencia individual, ni se refiere al pensamiento o a la acción de una persona, sino que esa crisis se refleja en el seno de una conjunción de muchos espíritus, se refiere a la sociedad

(1).—José Ortega y Gasset.—"El tema de nuestro tiempo". Pág. 57 Ed. Espasa Calpe. Argentina.

(2).—José Ortega y Gasset.—"El espectador". Ed. Espasa.

(3).—Luis Recasens Siches.—"La Filosofía del Derecho en el siglo XX". Colec. Siglo XX. México. Pág. 12.

entera de una época.

En suma, la crisis de la época actual consiste en que el hombre está viviendo en una sociedad, en la cual no rige ningún sistema de valoraciones.

Los valores que constituyen necesariamente los fines ideales de toda época no tienen significación para nosotros. No digamos los valores, ni siquiera las normas morales de carácter puramente formal subsisten ya para nosotros. De ahí que parece que viviéramos sin principios, sin normas, sin ideales; parece que viviéramos también, únicamente desde nuestros instintos y asentados en nuestra pura biología. Pues de acuerdo con la Antropología de Max Scheler (4) la única diferencia substancial entre el animal y el hombre es la posibilidad que tiene éste de elevarse hasta la esfera del valor. La diferencia intelectual no es sino una diferencia de grado, pero no de esencia. Sólo el plano axiológico, sólo la captación o aprehensión del valor es lo que nos hace esencialmente hombres, lo que nos da la dignidad de "persona humana". Por eso el hombre es capaz de sacrificar su vida por los principios más altos e inclusive su instinto de conservación, es susceptible de ser anulado ante la visión de los valores. Y el hombre es hombre, precisamente por eso; porque es capaz de sacrificar su vida misma a la "libertad", a la "dignidad", al "amor", pues que en ellos reside el valor.

El hombre actual es aún ciego para los valores, sobre todo, para los valores más altos; por eso en la época actual se ha producido una inversión de valores. El hombre actual, sólo tiene la posibilidad de apreciar al ínfimo: la "utilidad".

Para nuestra época, lo valioso es lo útil, lo que sirve, sin importar aquello a lo que sirva. Así, lo que por naturaleza es un medio, se ha convertido para la época actual en un fin; siendo así que la utilidad es simplemente un medio para la adquisición de otros valores. Por eso no sólo es un valor inferior sino que aún diríamos que es un disvalor ya que no tiene contenido alguno. Sirve, pero no vale, o por mejor decir, es un medio, pero no un fin. "Todo valor utilitario es valor, para un ser vivo—dice Scheler—. Útil es todo aquello que contiene la relación de una causa gobernable y aplicable a la rea-

(4).—Max Scheler.—"El puesto del hombre en el cosmos". Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1929.

lización de un bien, cuyo valor es ser agradable a los sentidos. Por lo tanto, cuando la utilidad se pone al servicio de la salud, de la inteligencia, del placer, etc., que vienen a ser los "valores vitales", cumple su verdadera función". (5)

En este sentido, lo útil ha sido conocido y aprovechado por todas las épocas. Pero en la nuestra, sucede algo inaudito, algo que podríamos calificar de perversión del sentido axiológico, y es que, lo útil como tal, se ha colocado en el primer plano. Hoy rendimos culto a la utilidad misma, no a los bienes que aporta. Aunque estos bienes sólo fueran los del placer, estará justificada la utilidad; porque aunque el placer tiene un valor inferior, es empero, de un contenido y finalidad en sí mismo. Ha habido épocas en las que los hombres se han dedicado por entero al placer, y han hecho bien sin duda, porque a falta de otros valores, el placer puede convertirse en un objetivo de la vida. Pero hoy, hasta el placer es sacrificado a la utilidad, lo que en opinión de Max Scheler, es un contrasentido. "Todo lo que puede llamarse útil —dice el filósofo alemán— lo es sólo como medio para conseguir algo agradable. Lo agradable es un valor fundamental y lo útil es un valor derivado. El sentido de toda civilización utilitaria en cuanto produce cosas útiles, es el goce de las cosas agradables. El valor definitivo de las cosas útiles se regula, por lo tanto, según la capacidad de goce de sus poseedores. Si el trabajo que cuesta la producción de estas cosas, disminuye la capacidad de goce que no compensa; se puede y debe subordinar el goce a otros valores superiores, a los valores vitales, a los valores espirituales de la cultura". (6)

El origen de este contrasentido de la vida, radica para Scheler, en "la pobreza de la vitalidad del hombre" (a) que ha creado en él, una moral, que tiene por médula lo que Nietzsche llama "resentimiento" (7). Esta vitalidad medrada le impide la plena actividad del goce, y de ahí que sienta odio y rencor contra la existencia exuberante, contra el hombre de vitalidad plena. Su vida sin horizon-

(5).—Max Scheler.—"El formalismo en la ética y la ética material de los valores". Edit. Revista de Occidente. Argentina. 1948. (I. Tomo). Trad. de Hilario Rodríguez.

(6).—Max Scheler.—Obra citada.

(a).—Max Scheler.—"El resentimiento en lo moral". Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1927.

(7).—Federico Nietzsche.—"Genealogía de la moral. F. Semper y Cia. Edit. Madrid. Pág. 93.

te se arrastra monótona y pobre, porque no tiene ni grandeza para manifestar, mucho menos para actuar; por eso pugna por disminuir la riqueza y la plenitud de la vida.

El único deseo del hombre actual es mantenerse, o para decir mejor, es nutrir su cuerpo para subsistir. Pero, subsistir —¿para qué?— habría que preguntarse. Pues, que si bien, sólo en el reino animal la existencia se agota en sí misma, el hombre, además de existir vive; y la vida —como dice Simmel— es un trascender, es un ir más allá de sí misma, es tender hacia la conquista de valores; o como diría Nietzsche —la vida es la interpretación, es un dar sentido a las cosas y a los acontecimientos con relación a nosotros mismos, es interpretar la existencia según los valores.

La existencia humana sólo adquiere sentido en vista de una finalidad axiológica, puesto que, el existir es sólo el vehículo, el medio, para la consecución de los altos fines de la vida. Pero el hombre actual, siempre en su tendencia de convertir el medio en un fin, se atana en su mera subsistencia. Toda la lucha y el esfuerzo del hombre de hoy no tiene otro objetivo, que una lucha en busca de una utilidad para la vida. Las sociedades quieren pervivir a todo trance, aunque para lograrlo, se arrase con todo lo valioso del mundo.

El valor tiene un fin en sí mismo; es fin en sí, por eso muchos axiólogos sostienen que el valor de utilidad, no es un verdadero valor, puesto que, la utilidad se pone al servicio de otros valores. Lo útil es un medio, no es un fin. Y es de este valor inferior, de este no valor o disvalor, nuestra época ha hecho su valor por excelencia.

El símbolo de la característica de nuestra época es la de convertir un medio en un fin, y este símbolo es el "dinero". El dinero es el medio por antonomasia. Ha sido creado por los pueblos como un instrumento para el intercambio de los productos y objetos necesarios a la sociedad. Por medio del dinero se adquiriría los bienes para la cultura y para la vida. Pero hoy, por una perversión extraña de su sentido axiológico, anhela el dinero por el dinero mismo; no ya por los bienes que aporta o puede aportar; no ya para adquirir conocimientos, ciencia, arte, ni siquiera placer, sino por él mismo.

En la actualidad, el dinero ha adquirido un prestigio y un poder sin límites, un poder que no emana de su calidad de medio, porque está por encima y más allá de los bienes, tanto materiales como

Jorge Simmel.—"Problemas fundamentales de la Filosofía.—Ed. Revista de Occidente.—Madrid.

espirituales. El dinero hoy, ni siquiera tiene relación con la subsistencia rebasa para convertirse en un ente supremo. "En un factor abstracto inorgánico —como dice Spengler— desprovisto de toda relación con el sentido del campo fructífero y con los valores de una originaria economía en la vida" (8). El dinero se ha desposeído de su calidad de instrumento, de medio, para convertirse en un fin. Para Splenger, este es uno de los símbolos de la decadencia occidental, donde la historia humana carece de sentido.

De ahí que, también el ilustre filósofo mexicano Dn. Antonio Caso, con ojo avizor de águila, nos dice con evidente razón: "La época actual, con el auge mercantil inglés y con el clarísimo perfil del dólar sojón es la era de las máquinas, el dinero y la tecnocracia, que al ascender al primer término, ha ofuscado la grandeza moral del hombre. Para que hoy, seamos aún súbditos tanto los de aquí como los de allá, de los mercaderes pragmáticos británicos y de los yanquis sus descendientes directos, por lo que mira a la fuerza de la invención técnica y al poder del dinero. El materialismo, es la verdadera teoría mística de este siglo, que ha puesto sobre el "ser" y el "valer", el "tener". No obstante, sobre la estepa rusa, hay un lago de sangre; quizás con el vaho de esa sangre vertida, se limpie la atmósfera del mundo y se invierta la tabla de valores. De todos modos ellos definen el perfil del siglo, su doble perfil" (9).

Por esto, la misma moral del hombre de hoy, tiene un carácter utilitario, y sólo reacciona cuando algo le afecta particularmente; y reacciona no porque haya sido lesionado un valor moral, sino porque ha sufrido perjuicio su propio interés. Por lo demás, vive indiferente ante la significación moral de sus acciones o de las del mundo que le circundan. La verdad es, que el hombre ha perdido la sensibilidad para el valor moral, porque ya no capta su sentido.

Esta es la situación del hombre actual, que ha perdido la virtud de su visión axiológica.

Pero siendo tarea de la juventud que se dedica al estudio de la especulación filosófica, plantearse este problema de falta de visión axiológica, de esa pérdida de sentido para el valor frente a la realidad

caótica de la época actual; acaso sea conveniente ocuparse antes, de una buena orientación axiológica. A ello obedece el modesto aporte de mi buena voluntad, al ocuparme de la disciplina más árida de la Filosofía, esto es, de la "Axiología". Y he titulado el trabajo de esta tesis "Filosofía axiológica contemporánea", no con la intención de dar solución al problema mismo de la crisis actual, con una exposición de textos de tratadistas como Max Scheler y Nicolai Hartmann; la solución de ninguna manera se halla en los textos, puesto que, sería no salir de un marco fijado de simples doctrinas, de ciertos sistemas. Pero hay necesidad de valernos de ellos, ante todo, como instrumentos previos de orientación para una mejor investigación y valoración de la propia vivencia del problema crítico actual.

El sano propósito de la elección del título de mi trabajo, obedece, a un impulso de la propia inquietud personal, acaso por adquirir una mejor orientación en la doctrina de los valores, para una mejor eficacia profesional; ya que no hay ningún aspecto en la existencia de la vida actual, sea moral, cultural, político, científico, social, económico, etc que no lleven implícitos en su médula el valor o por mejor decir, en los que no podemos estimar algo como valor.

Al respecto, con suficiente razón, el filósofo Augusto Messer, nos dice: "Todo resuena para nosotros en la palabra "valor", ya la idea de Dios y del amor; ya de la virtud y de la felicidad; ya del arte y del conocimiento de la verdad. Y nada nos parece tan deprimente y desolador como el desconocimiento o duda sobre el valor del mundo y de la existencia" (10)

Y el filósofo mexicano Francisco Larroyo a su vez nos afirma diciendo: "Nadie puede sustraerse en verdad a esta justipreciación de lo existente. El pensador mismo, que se enseña en contra de este problema de la filosofía, sin duda alguna, reconoce un sentido y un valor a su conducta". (11)

Se ve, pues, claramente, la importancia que tiene el estudio de la "Axiología" en la época actual, para una mejor concepción de la existencia humana.

N. L. R.

(8).—Oswaldo Spengler.—"La Decadencia de Occidente". Ed. Rev. Occidente. Madrid. Pág. 67. Trad. Española. M. G. Morente.

(9).—Antonio Caso.—"Concepto de la Historia Universal y Filosofía de los valores. Pág. 110. Ed. Botas. México. 1933.

(10).—Augusto Messer. "Filosofía y Educación". Pág. 107 Traducción de Joaquín Xirau.

(11).—Francisco Larroyo.—"La Filosofía de los valores".—Edic. Lagos (Gómez y Rodríguez), México. 1936.

## INTRODUCCION

### LA FILOSOFIA COMO PRODUCTO DE LA CULTURA

El enfoque directo de la Filosofía como producto de la cultura, carecería quizá de todo fundamento lógico en su comprensión, si antes no determinamos claramente lo que debemos entender por cultura con carácter general.

Sabemos que, no hay culturas radicalmente originales, sino que todas las culturas proceden de un caudal de formas heredadas; todas poseen un caudal inicial que es su patrimonio histórico. Y el rasgo propio de su entidad consiste, en el nuevo empleo de ese capital, en cultivar y transformar ese capital. Así tenemos, por ejemplo, la cultura griega que es una síntesis evolutiva de la Fenicia y Egea, y éstas a su vez, síntesis de otras formas anteriores.

El objeto mismo de este estudio, nos exige antes aclarar lo confuso del tema, no para determinar las causas de la cultura, sino ante todo, para hallar el sentido de ella dentro el conjunto total a que pertenece como la obra auténticamente humana de la generación que realiza.

Empezaremos por distinguir dos sentidos fundamentales de la cultura, que estarán contenidos y expresados en los dos ejemplos siguientes:

Fulano es una persona culta; y la cultura griega por ejemplo.

Si observamos estos dos ejemplos, nos encontramos primeramente con el cultivo que va haciendo uno mismo. Y la cultura griega sería, todo un conjunto de soluciones como arte, ciencia, política, filosofía, letras, religión formas de vida, costumbres, etc., etc. Sobre esta distinción tenemos, entonces, dos clases de cultura:

#### **La cultura personal o individual y la cultura colectiva o de un pueblo**

Tomando la terminología hegeliana diríamos: El espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. Sobre esto ya nos dice el filósofo absolu-

lista Hegel que hay necesidad de distinguir, en consecuencia, entre estos dos espíritus. El espíritu subjetivo, es un espíritu vivo que crea la cultura, la modifica y la comprende; y el espíritu objetivo, que es el conjunto de los organismos culturales como arte, ciencia, lenguaje, etc. como se verá más adelante.

La cultura personal, es la transformación dinámica y constante del espíritu del hombre, hasta adquirir un nuevo modo de ser, a través de los estímulos del medio exterior en el cual vive; en ese cultivo que vamos haciendo de nosotros mismos. Y es cultura colectiva, cuando un pueblo toma orientaciones de una cultura ya hecha, que se ha codificado convirtiéndose en material para servir a otra, que ha de forjar una nueva.

La cultura personal no nos plantea graves problemas; en cambio, los problemas acerca de la cultura colectiva, han sido objetivo de planteamientos, que exigen ir más allá en sus diversas soluciones. Uno de esos diversos planteamientos, fué el problema acerca del sujeto de la cultura colectiva; porque, tratándose de la cultura personal, claro está que el sujeto es la persona. Para precisar mejor nos preguntemos:

¿Quién es el sujeto de la cultura griega?

No es Pericles, no es Aristóteles, no es Demóstenes, ni Fidias, ni Policeto, ni Eurípides, ni Píndaro ni Tucídides ni ninguno de los hombres representativos de Grecia; puesto que, Pericles o Aristóteles o el que fuere, tiene su cultura personal y que no es la cultura griega en general. Acerca de este problema general del sujeto de la cultura de un pueblo, se han dado varias soluciones, desde el punto de vista de sus criterios personales y desde la esfera de sus investigaciones científicas o filosóficas.

1.—Así tenemos una primera solución que es la siguiente:

"La cultura colectiva no es más que la suma aritmética de la cultura individual de los que componen cada pueblo; pero esa cultura colectiva no posee un sujeto que sea propio". Esta solución que niega la sustantividad de la cultura colectiva ha sido propuesta por los filósofos ingleses y entre sus representantes tenemos a John Stuart Mill.

2.—Tenemos una segunda solución que es la siguiente:

"La cultura de un pueblo o el espíritu objetivo no es la simple suma de los individuos que la componen sino un verdadero ser con un alma colectiva. Cada pueblo tiene un alma propia, el pueblo es

un ente real superior a la simple suma de los individuos que la componen". Esta solución arranca de Hegel, quien fué el primero que defendió las unidades históricas que se llaman pueblos. Hegel afirma, además, que cada pueblo como tal, está destinado a cumplir una misión en la historia. De esta manera, cada pueblo tendría su misión histórica. (a)

3.—Tenemos una tercera solución y consiste:

"En que la cultura colectiva no admite que exista ese ente abstracto como alma de un pueblo, sino en conceder a esta cultura colectiva una realidad propia, pero en vez de concebirla esta realidad al modo de una realidad física, la captaríamos a manera de una realidad orgánica. Una cultura, sería, pues, como un ser viviente y ese ser viviente sería su propio sujeto. Toda esa cultura sería como un ser vivo y como tal: nace, crece, desarrolla y al final muere". Esta es la solución de Oswald Spengler, para este filósofo alemán autor de la "Decadencia de Occidente", la cultura colectiva estaría en ese ciclo de surgir, de desarrollarse, llegar a la plenitud y periclitarse a la manera de un organismo vivo. Esta sería la realización histórica de una cultura para el filósofo alemán. (b).

4.—Tenemos, además, la solución de Enrique Rickert, este profesor de la Universidad de Heidelberg nos dice:

"La cultura ha de considerarse sea como lo producido directamente por el hombre actuando según fines valorativos o ya sea, si la cultura existe de antes como lo cultivado intencionalmente por el hombre, en atención a los valores que en ello residen". Y así, diferencia la cultura de la naturaleza que, para Rickert, es el conjunto de lo conocido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento. Según Rickert, en los procesos culturales está incorporado algún valer reconocido por el hombre y por eso los produce, cuida y cultiva. En los objetos culturales, a esos valores que residen los llama Rickert "bienes" y si de un objeto cultural se retira el valor, queda reducido a una mera o simple naturaleza. En cambio, lo que ha nacido y crecido por sí, puede considerarse sin referencia a valor alguno; y debe considerarse así, si realmente no ha de ser otra cosa

(a).—G. Federico Hegel.—"La Filosofía del Espíritu. Edit. Fondo de Cultura Económica. México.

(b).—Oswald Spengler.—"La Decadencia de Occidente".—Revista de Occidente. Madrid.

que naturaleza en el indicado sentido. Además, los procesos naturales no son pensados como bienes y están libres de toda relación con los valores.

Entonces, para Rickert, la distinción entre la ciencia cultural y ciencia natural estriba: En que en todo proceso cultural hay una característica esencial que es el valor que en él reside y si prescindimos de esa entidad objetiva, de esa cualidad esencial, tendría que considerarse como relacionado con la naturaleza y por ende como naturaleza. (1)

5.—Luego, tenemos una última la del filósofo alemán Max Scheler.

Para quien: "La cultura es una categoría del ser, pero no del saber o sentir, sino modelar una totalidad viviente en la forma del tiempo por influencias y procesos". Es decir, la cultura para este axiólogo alemán, es esa conformación de un pueblo en plena actividad como una totalidad, para luego reflejar en proyección objetiva la forma plástica viviente, emanada de este pueblo y no de otro alguno. (2)

6.—Finalmente para mi criterio, de acuerdo en parte con Scheler, la cultura colectiva tendría el concepto siguiente:

"La cultura de un pueblo, es ese cultivo, elaboración y expresión de valores objetivados por la vida de ese pueblo con un sentido y una continuidad a través de un propósito o fin". Puesto que, la cultura es directamente producida por el hombre, actuando según fines valorativos; y, como en todos los procesos culturales está incorporado como dice Rickert —algún valer— reconocido por el hombre, en atención al cual, el hombre los produce. Los objetos de la cultura o sea los valores objetivados como Ciencia, Arte, Derecho, Política, etc., de esta manera son objetos formados o por mejor decir, transformados por el espíritu de un pueblo, objetos sobre los cuales, ese espíritu ha pasado.

## 2.—Origen y formación de toda cultura.

Sabemos también, que toda cultura nace o se origina en un determinado lugar y en cierto tiempo; si bien no se conoce las causas del nacimiento de una cultura en sí, pero sabemos que la estructura

de una cultura la constituyen: La tierra y principalmente el hombre.

La formación cultural no se realiza de golpe, sino poco a poco, por pasos progresivos conforme a su evolución: Primeramente como receptora de impresiones de culturas ya hechas a modo de material; luego como descubridora de sus diversos valores objetivados; y por último, como creadora forjando una nueva. De ahí que, la cultura se origine del contacto del hombre con los valores y quien los realiza es el hombre. Por esto toda cultura presenta sus dos aspectos característicos: un aspecto absoluto, "la tierra"; y otro relativo, "el hombre"

## 3.—El ámbito del ser de la cultura frente a la verdad científica.

Aquí cabe aclarar antes, los conceptos "ser" y "ente", de lo contrario surgirían falsas interpretaciones; y en gran parte, las dificultades provienen por la mala utilización de los términos en una determinada exposición.

Dentro el pensamiento filosófico, comunmente se afirma, que la disciplina que se ocupa del "ser", es la Ontología. Mas, esta significación no es absolutamente exacta, como se verá en seguida, pero distingamos antes los términos.

La distinción fundamental entre "ser" y "ente" estriba, en que el "ser en general" es lo que los entes tienen de común, o para decir mejor, "ser" es lo que hace que la cosa sea, lo que la cosa tiene y lo hace ser "ente"; en cambio, "ente" es aquel que es, aquella cosa que tiene el "ser". Dicho de otra manera, "ser" es aquello que determina la esencia del ente y hace que exista ese ente; en cambio, el "ente" es el soporte manifestativo que lleva el "ser".

No interesa tanto el aspecto etimológico en esta consideración, por cuanto sólo nos da el verdadero sentido del término, el simple significado del término, pero no el fundamento lógico para tal distinción. De ahí que, para mí, la Ontología es la teoría de "ente" y "ser" como intento de clasificar y determinar la estructura de cada cosa, de cada tipo de ente; ocupándose también de lo que los entes tienen de común, esto es, de las cosas que tienen el ser y por eso son entes.

Aclarando de esta manera los términos, toca considerar ahora el punto o título de referencia, es decir, corresponde analizar, qué clase de ser, es el ser de la cultura y cuál es su ámbito frente a la verdad científica.

Sabemos que la cultura se opone a la naturaleza y que es la

(1).—Enrique Rickert.—"Ciencia cultural y ciencia natural". Pág. 50. Ed. Espasa Calpe. Argentina.

(2).—Max Scheler.—"El saber y la cultura". Revista de Occidente. Madrid 1926.

salvación del hombre, por no vivir una vida animal. Es que la estructura de la cultura es de tal naturaleza, que implica una condición sin la cual no puede haber cultura y esa condición es la libertad.

El problema de la cultura es fundamentalmente un problema de libertad, porque la libertad es la condición necesaria de toda cultura para determinarse a sí misma, si estuviera previamente determinada, esa cultura sería como una de tantas cosas de la naturaleza. No puede haber cultura sin libertad, por eso la libertad no es cosa estática, sino un acto puro, pura actividad de la vida.

Para considerar este problema debemos recordar que, el pensamiento adviene en la vida humana, porque necesita conocer el ser de las cosas. Esa necesidad que siente el hombre es el primer acto del pensamiento que para Hegel ha de ser, el primer acto del razonamiento, que se produce cuando el hombre ve que algo se opone, cuando ve que la cosa se revela, cuando ve que no se somete a su necesidad.

Entonces, el hombre se detiene, deja de vivir ejecutivamente y se pregunta: ¿La cultura es un ser? ¿Qué clase de ser es la cultura?

El filósofo más ilustre de México Dn. Antonio Caso en un capítulo de su obra que titula "Cultura y Ontología" nos dice: "La cultura es un ser; esto es, algo ontológico, según Scheler. Se es culto, cuando el modo de ser se torna en otro, porque hace participar del ser de los seres, al instruirlos en el arte o conocerlos por la filosofía y las ciencias; al obrar sobre ellos por la economía y la industria. Así por ejemplo un artista que forja el hierro cambia su ser; los venecianos que soplan el vidrio primorosamente, cambian su ser; como Galileo al mirar moverse la lámpara de Pisa. Por esto la cultura ha de someterse a la Ética y Religión porque si no, deja del ser el Ser. de los seres: templo, taller, familia, como instituciones de la cultura". (3)

Para la corriente idealista, el primer acto del hombre es poner el ser en la cosa; pero ponerlo como problema, ponerlo como punto de partida. Según Hegel es la razón, es el espíritu del hombre el que crea ese ser en la cosa por una parte, y por otra, es la razón misma de esa cosa.

(3).—Antonio Caso.—"El concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los valores". Edic. Botas. 1933. Pág. 114.

Esta posición idealista no es admisible para mí personalmente, en el sentido de que, el pensamiento, el espíritu o la razón sea el que pone el ser en la cosa; sino que, por el contrario, la cosa es sólo cosa porque ya tiene ser, o sea ser y ente son inseparables. Lo único que hace el pensamiento es escrutar, descubrir, captar y distinguir ese ser en la estructura de la cosa.

Aquí hemos de distinguir dos clases de seres: el "ser de la cosa" y el "ser de la cultura".

Para Hegel el primer ser, es ser razón, ser espíritu y del seno de este mismo espíritu, emerge la cultura como manifestación objetiva (4). Con este criterio del filósofo absolutista, estoy de acuerdo, pero en el entendido de que, Hegel ya considera implícitamente al hombre como ente y en el cual reside, donde está ese ser razón, ese espíritu, y por tanto, no se halla separado del ente, pero sí da primordial importancia al espíritu como creador de la cultura. Y no a la manera del "realismo", donde ha de considerarse primero la cosa, primero al ente humano, tal como Spengler considera la cultura como una cosa orgánica, otorgando a la cultura la autonomía de un ente real. Al otorgarle ese carácter de ente real, Spengler hizo de la cultura un mito si así puedo llamar, olvidando en absoluto que el único ente real es el hombre, y la cultura sólo uno de los atributos esenciales como fruto de la elaboración y expresión de los valores espirituales.

Pero, conviene aclarar este aspecto: Decía que habían dos clases de seres: El "ser de las cosas" y el "ser de la cultura". Estas dos clases de seres difieren en que, el ser de las cosas está ahí aunque oculto; y la investigación que llamamos ciencias naturales tienen por misión descubrir ese ser oculto que está en las cosas. El ser de la cultura en cambio, ya no es un ser que está ahí ni puede estar a la manera de un ser de las cosas, sino que es un ser que nos proponemos ser, que es un ser propuesto en el mundo circundante por nuestra actividad creadora, misión de cada pueblo y de cada uno de nosotros que ha de cumplirse en la historia como dice Hegel.

Toca entonces analizar primeramente la estructura del ser de las cosas para ver luego, a cuál de esas cosas se puede adscribir el ser de la cultura. Y la manera más clara y sencilla de bosquejar los distintos campos del ser, es la de poner el ser en relación con el tiempo; donde cada esfera del ser, donde cada ámbito del ser, nos da una relación

peculiar. Así, si nos preguntamos: ¿Qué modos hay de estar el ser en el Tiempo o el Tiempo en el ser?

Sobre este interrogante, podemos encontrar los planteamientos siguientes:

- 1.—Que el tiempo no está en el ser, sino con el ser.
- 2.—Que el tiempo no está en el ser de ninguna manera.
- 3.—Que el tiempo está en y dentro del ser.

En el primer aspecto. Si decimos, que el tiempo está con el ser, es porque ese ser dura, permanece y transcurre con el tiempo; caso de un ser físico, por ejemplo, la piedra. Aquí el transcurrir del tiempo no influye para nada en la piedra. Y si ese ser piedra varía, no es por efecto del tiempo sino por efecto de otro algo que ejerce o actúa sobre él.

En el segundo aspecto. Si el tiempo no está en el ser de ninguna manera, es porque el ser, es un ser intemporal, un ser ideal; caso del triángulo como verdad matemática.

En el tercer aspecto. Si decimos que el tiempo está dentro del ser, es porque el tiempo transcurre dentro de ese ser. Es el caso del ser vivo, del ser biológico, es el ser que empieza con el nacimiento, crece, desarrolla y al final periclitita en el tiempo.

Cabe ahora, observar bien el problema: El ser de la cultura, no puede incluirse en ninguna de esas clases de seres que constituyen el ámbito del mundo científico, ni siquiera en una de sus regiones, porque sus formas de ser tienen de común lo siguiente: Que las esencias de las tres clases de seres: física, ideal, biológica, están determinadas, es decir, que adquieren su concreción definitiva.

En cambio, el ser de la cultura, es lo que el hombre quiere que sea, porque la cultura no es el "es" propiamente como lo es la matemática por ejemplo, sino que el ser de la cultura es un ser que deviene y se forja en el curso de la historia. La cultura no es, pues, el "ser" sino más bien el "hacerse" en cada pueblo, es la vivencia y convivencia, es el cultivo y elaboración dinámica como su propia objetivación, como su propia manifestación. Este es el modo de ser que no encaja, que no cabe incluir en ninguna de las tres formas de ser referidas. Y por esto, la forma de ser de la cultura, es el ser que el pensamiento, que el espíritu, que la razón crea ese ser de la cultura en contacto con los valores y que no puede tener las características de cosa.

Los "realistas" dirán: Si yo me elimino, queda la cultura como ser real. Los "idealistas" a su vez dirán: Si me elimino, elimino también

al ser real de la cultura (4). Pero justamente para mí, esta contraposición radical y extremista de las dos corrientes o doctrinas es lo que hay que evitar en ellas, y ver más bien con amplio espíritu que ambos se complementan. Como se verá cuando digo: Si yo me elimino, no se dan las cosas; en esto, ha de tener razón el idealismo. Pero por otra parte, si elimino las cosas no queda el yo; en esto ha de tener razón el realismo.

Como se vé, el yo y las cosas culturales no pueden disgregarse, ni separarse, no pueden distinguirse radicalmente, sino que ambos, el yo y las cosas culturales unidos en síntesis de reciprocidad constituyen la vida cultural.

El yo no vive independiente de su cultura, ni la cultura se da independiente del yo, sino que la cultura es la expresión producida por vía de creación; creación en su plena convivencia social, cultivando y manifestando el honrado valor de expresión según el propio estilo. Porque en el estilo está la virtud de la cultura. Y el problema fundamental es, restaurar ese estilo, intensificar lo que cada uno tiene de propio, de auténtico, de individual; puesto que, del choque de muchas individualidades, es de donde podrá surgir la cultura. En suma, la cultura es una actividad constante, que resulta de la acción de cada uno de los individuos que constituyen la colectividad.

Entonces, el ámbito de la cultura está en la vida, en la esfera de la vivencia y convivencia de los hombres de un determinado pueblo y que se cumple en la historia. Y para Hegel la historia es movimiento, la historia es una dialéctica viviente. Lo que cada generación trae no es la negación de lo viejo, sino nuevas aspiraciones, porque la vida humana es esencialmente cultura, obra personal de la generación que realiza.

La cultura separada del hombre no es cultura, sino cosa cultural, material de cultura, instrumento de orientación que ha de servir a otros, para forjar una nueva. Y cuando digo, que la cultura está en el ámbito de la vida, no me refiero a una vida biológica ni fisiológica, sino al espíritu objetivo, me refiero a aquella vida que es intimidad con nosotros mismos. La vida aquí, consiste en un tener que decidir en cada momento, lo que vamos a hacer en el siguiente, proyectando y determinando el futuro. Vivir ha de ser, entonces, realizar un

(4).—Manuel García Morente y Juan Zarázola Bengoechea.—"Fundamentos de Occidente. Argentina.



proyecto de existencia en un que hacer, y la estructura de ese hacer consiste en que se quiere hacer por algo, y ese algo, es la necesidad.

Ahora toca indicar lo que se entiende por verdad científica. Pero, será importante también determinar antes los términos: "verdad" y "ciencia", para el mejor enfoque de fundamento lógico y gnoseológico.

Así para la "corriente realista": La verdad es la adecuación, es la conformidad o coincidencia de nuestro pensamiento con la cosa. Santo Tomás de Aquino, menciona tres definiciones para expresar que la razón de lo verdadero se perfecciona formalmente (5). Estas, definiciones son las siguientes:

1.—Veritas est adequatio intellectus et rei (Ysaac Ysmaeli).

2.—Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis (San Anselmo).

3.—Verum esse quod est, aut non esse quod non est. (Aristóteles).

Para el "racionalismo" la verdad es la evidencia, y el carácter de evidencia es la indubitabilidad del pensamiento y no la coincidencia de la cosa con el pensamiento.

Para el "idealismo", la cosa no tiene realidad, sino que lo real es el pensamiento mismo.

Para el existencialismo heideggeriano, la verdad es un descubrimiento, una desvelación que había encubierto su estado de autenticidad por la ilusión y la apariencia.

Para mí, de acuerdo en parte con la concepción escolástica:

"La verdad es la conformidad entre el pensamiento y la situación existente del objeto a que el pensamiento se refiere". Así, por ejemplo si digo: La tiza es blanca, para que sea pensamiento verdadero, necesario es que exista previamente como objeto y efectivamente sea blanca. Pero aquí surge la pregunta: Si esta verdad reside en el entendimiento que juzga o en el concepto.

Santo Tomás nos dice: Conocer la verdad es darse cuenta de la conformidad entre la cosa y la idea. La idea se forma como consecuencia del contacto con la cosa y la esencia de esa realidad.

En la idea hay conocimientos, pero no un juicio. Así el caso del conocimiento del animal es únicamente sensorial que no se eleva a la categoría de juicio ni siquiera al concepto, porque el animal no reflexiona. Y el hombre no sólo conoce, sino que tiene fundamento científico. Y luego, el Dr. Angélico nos da la solución a la pregunta di-

ciendo: "La verdad sólo existe en el juicio". (6)

Se ha de ver ahora, qué entendemos por "ciencia".

Ciencia, es un conjunto de conocimientos ciertos, relativos y probables, metódicamente fundados y sistemáticamente dispuestos que, con aspiración de validez general, expresa y acrecienta la verdad de determinados objetos científicos.

De aquí que, a esos seres reales, ideales, biológicos y otros de esta clase que anteriormente se ha visto, que constituyen el mundo científico, hemos de llamar verdades científicas. Pero estas verdades científicas, son relativas, por una parte, se debe a que, los conocimientos científicos están en constante desarrollo y modificación, están en continua anulación y creación; y por otra parte, a pesar del afán cognoscitivo del hombre su capacidad intelectual tiene cierto límite que no puede rebasar y conseguir la verdad absoluta, ya que esta última, sólo es privilegio de Dios, porque Dios es la verdad misma.

La "verdad científica" difiere de la "verdad filosófica", porque la verdad filosófica es una verdad primaria, radical y absoluta, es una verdad que no deriva de otras verdades, esto es, una verdad que tiene en sí el fundamento de todas las verdades. Y esta verdad filosófica, tiene dos cualidades: La de ser autónoma y pantónoma. Es autónoma porque debe ser auténticamente primaria, que se baste a sí misma con seguridad y certeza plenas. Y es pantónoma porque a más de bastarse a sí misma, sirve para apoyar, asegurar y explicar todas las demás verdades.

La verdad científica surge como consecuencia del descubrimiento del hombre, como resultado de la transformación de las actividades ingenuas del mundo en otras reflexivas y de configuración intelectual; de la transformación de un cosmos objetivo de experiencias, conocimientos y por la aplicación de las mismas, según principios y leyes establecidas a finalidades prácticas. En cambio, la verdad filosófica es el producto de la cultura. Surge como creación mediante la reflexión.

Ahora ya se puede considerar el título de este estudio, limitando y dando determinación más congresiva para su mayor claridad, con el enfoque del siguiente punto:

### 5.—La Filosofía como producto de la cultura helénica.

(6).—Santo Tomás de Aquino.—Obra citada.

Emilio Brehier.—"Historia de la Filosofía". 1941. Ed. Lozada. Argentina.  
"Los grandes pensadores".—Ed. Rev. de Occidente. 1946. Madrid.

(5).—Santo Tomás de Aquino.—Summa Teológica". Ed. E. C. Argentina. 1927.

La especulación filosófica, por ser la tarea más elevada de la razón humana, es desconocida aún, entre los pueblos llamados primitivos y en la mayor parte de las civilizaciones antiguas, acaso porque hayan ignorado o no supieran descubrir su verdadera naturaleza. No es, pues, extraño que los pueblos en las épocas primitivas de su historia, desconociesen la especulación filosófica.

Los egipcios a pesar de la alta cultura científica, no han tenido investigaciones sobre la disciplina filosófica sino apenas ciertos atisbos o tanteos, ciertos esbozos confundidos con sus conocimientos contenidos en su religión; ya en cuanto a la divinidad, ya en cuanto al alma humana y sobre su estado después de la muerte, ya acerca de los preceptos morales, etc. Pero estos conocimientos nunca han sido sometidos a la prueba, o para decir mejor, no han sido antes puestos a juicio crítico alguno, sino que iban aceptando sus afirmaciones como verdaderas, como conocimientos irrefutables, como dogmas reflejados por la tradición sagrada. Y así podemos decir de los asirios, de los caldeos, de la India misma, hasta llegar a Grecia.

Grecia es el único pueblo antiguo, donde la razón humana en su especulación haya llegado a la edad de la madurez. De esta manera, el pueblo griego, aparece entre los grandes imperios del Oriente, como la razón, el pensamiento y la palabra del hombre, frente a esos pueblos orientales que son la revelación y la tradición divinos.

Entonces el verdadero pensamiento filosófico, fué producto de la cultura helénica y con ella nació la Filosofía como tal, una Filosofía como disciplina racional, aunque todavía no sistematizada en su iniciación con los primeros jonios, pero que no tardó en llegar a la etapa de su culminación con la constitución de una filosofía clásica, y determinar de esta manera, un período sistemático más brillante y donde ha de tener su raíz la posterior filosofía europea.

La primera investigación de la disciplina filosófica en Grecia, que llegara más tarde a ser el fundamento y orientación para la posterior filosofía europea, obedece a las causas siguientes: 1.—Por la índole del genio griego, inclinado a todo lo verdadero, agudo, bello y sutil, es decir, que el espíritu griego era muy peculiar para las elaboraciones de abstracción profunda de las cosas. 2.—La condición geográfica que los permitía observar de manera sobria y serena la naturaleza de las cosas. 3.—La organización política de pequeños estados, en los que se celebraban reuniones muy concu-

ridas y donde era también muy intensa la comunicación entre los habitantes; acrecentando de esta manera, el desarrollo cultural cuyo fruto fuera más tarde la Filosofía.

En resumen, la Filosofía comenzó a cultivarse propiamente en Grecia, porque el espíritu heleno tenía una inclinación especial hacia la abstracción y meditación profunda de las cosas; y porque, las circunstancias eran más favorables, donde sus habitantes habían adquirido más riquezas y como consecuencia una vida más tranquila para escrutar los problemas filosóficos. Y los griegos se orientaban en los conocimientos visitando otros pueblos como Fenicia, Persia, Asiria, Egipto, etc. Sobre todo, adquiriendo orientaciones culturales del Asia Menor y acaso también de la Magna Grecia. Así Tales de Mileto tuvo trato con los asirios, persas y los sacerdotes egipcios.

#### 5.—La Filosofía y sus diversas interpretaciones.

La Filosofía durante su evolución histórica, ha tenido diversas interpretaciones, necesario será por tanto, hacer algunas consideraciones previas al respecto, porque muchos problemas considerados como filosóficos en otras épocas, actualmente ya no se incluyen en la Filosofía; mientras que por otra parte, la filosofía moderna tiene problemas que eran desconocidos en el pasado.

Se ha visto ya, que la Filosofía tiene su origen en la antigüedad griega, cuyo significado etimológico es "aspiración al saber", "amor a la sabiduría" del griego φιλος — amor y σοφία — sabiduría. Y este término Filosofía ha sido empleado desde los pitagóricos y entre los principales pitagóricos tenemos al fundador Pitágoras de Samos y a sus discípulos Filolao de Tebas, Hicetas de Siracusa, Arquitas de Tarento, Alcmeón de Crotona, etc.; pero especialmente el término Filosofía ha sido empleado desde los socráticos.

Fué Pitágoras, quien fijándose en que la sabiduría conviene propiamente a Dios y queriendo por consiguiente, ser llamado no sabio sino apenas amigo de la sabiduría, aspirante al saber, propuso el nombre de "filósofo". Como se ve, la modestia de Pitágoras es muy prudente. Sócrates de Atenas, parece haber aplicado con énfasis, el concepto Filosofía, en oposición a los sofistas como Protágoras de Abdera, Gorgias de Leonte, Hipias de Elis, Calicles, etc., quienes decían que poseían la sabiduría y por eso enseñaban la verdadera ciencia; en cambio Sócrates, decía ser filósofo, porque lo único que sabe es, que no sabe nada, pero que siente profundamente el afán de saber. Luego, el término Filosofía, fué utilizado en su forma ver-

bol griega φιλοσοφειν — dando el sentido de afanarse, de esforzarse.

Entonces, "filósofo" es para el griego, el que por amor al saber, aspira a la verdad de las cosas, afanándose, esforzándose. Desde entonces, el término Filosofía, ha venido como la expresión más elevada de esta tendencia para el conocimiento. Y justamente, a partir de esta visión de la alta función que desempeña la Filosofía en la vida, puede comprenderse las diversas interpretaciones de los filósofos de la antigüedad, después de ellos, de la edad media, de los filósofos de la época moderna, contemporánea y actual.

Para Aristóteles, por ejemplo: "La Filosofía es la ciencia de los primeros principios y causa última de las cosas". (7)

Para la edad media, la Filosofía surge cuando el saber transmitido por la antigüedad griega había sido absorbido por los cristianos. De ahí que los medio-evos hayan dado a la Filosofía la concepción siguiente: "La Filosofía es la aspiración al conocimiento, por razón de aquello que la fe establece". (8)

Para Manuel Kant: "La Filosofía es la teoría de la unidad del conocimiento racional de lo apriori". (9)

Para los idealistas como Guillermo Federico Hegel: "La Filosofía en general, es la consideración reflexiva de los objetos como saber absoluto". (10)

Para los fenomenólogos como Edmundo Husserl: "La Filosofía es la ciencia eidética rigurosa y fundamental".

Para los existencialistas como Martín Heidegger: "La Filosofía es la interpretación del ser de la existencia con una descripción fenomenológica, encaminada a conseguir las bases para la determinación de la esencia misma". (11)

Y finalmente, para los vitalistas como José Ortega y Gasset: "La Filosofía es el problema de lo absoluto y el absoluto problema". (12)

Para mí, es evidente que la Filosofía es el conocimiento de lo

problemático por excelencia por su misma forma de estructuración en el campo de la abstracción. De ahí que, podría dar el siguiente concepto a la Filosofía, teniendo muy en cuenta lo referido en cuanto a las interpretaciones, que también ha de ser unilateral y acaso sólo válido para mí.

"La Filosofía es el conocimiento de lo problemático, que mediante la reflexión o esfuerzo metódico del pensamiento, trata de conocer al ser en general y el fundamento esencial y absoluto de los objetos del mundo, de la vida y de las ciencias en particular, investigando, interpretando y valorando en las diversas esferas de su realidad, para una mejor concepción unitaria".

#### 6.—Lo que significan las diversas interpretaciones filosóficas.

Los diversos conceptos filosóficos enunciados, tanto de la antigüedad, del medio-evo, moderno, contemporáneo y actual tan distintos, no abarcan ni quieren comprender la Filosofía como un hecho histórico, porque sería confundir la filosofía con una ciencia cualquiera. La ciencia difiere precisamente de la Filosofía, porque la ciencia surge como consecuencia del descubrimiento del hombre, y es una ciencia de hechos. En cambio, la Filosofía, es el producto de la cultura, surge como creación mediante la reflexión, como una disciplina de abstracción racional.

Las diversas concepciones filosóficas, expresan tan sólo, las distintas opiniones particulares de pensadores independientes sobre la evolución más conveniente de la Filosofía en cada época. Por esto, los distintos conceptos significan más bien, como programas para determinados sistemas y como resumen acertado de las intenciones de algunos filósofos pero jamás como ensayos de expresar la esencia atemporal de la Filosofía con carácter de validez universal. Una cosa es asignar a la Filosofía un fin esencial en un momento determinado y otra cosa, efectuar la concreción, la limitación de su concepto, en tal forma que, se adapte a lo que bajo su nombre fué llevado a cabo en todos los tiempos. Sin duda cada uno de los conceptos mencionados han expresado y han señalado una parte de lo que pertenece a la Filosofía, pero con todo, no ha salido de ser unilateral, personal y por tanto muy relativo.

Pero el objeto mismo de esta investigación del significado de las diversas interpretaciones acerca de la Filosofía, nos obliga ahondar en esta escrutación para preguntarnos: ¿Cuál ha de ser entonces, un concepto de lo que es la Filosofía que sintetice y abarque todo?

(7).—Reinstanler.—"Filosofía escolástica". Ed. Herder y Cia. Friburgo de Brisgovia (Alemania). 1929.

(8).—Federico Klinker.—"Historia de la Filosofía". Ed. Labor, S. A. Barcelona. 1947.

(9).—M. G. Morente.—"Filosofía de Kant". Ed. Victoriano Suarez.—Madrid. 1917.

(10).—Hegel.—"Filosofía enciclopedia". Ed. Claridad.

(11).—Walens.—"Filosofía de M. Heidegger".

(12).—Recasens Siches.—"Estudios de Filosofía del Derecho". Ed. Bosch. Barcelona. 1936.

Este es el primer problema, que presenta la Filosofía en cuanto a su extensión real. Al respecto, con evidente razón, dice el filósofo y sociólogo alemán Jorge Simmel: "Que la Filosofía es pura y simplemente, uno de los primeros problemas". Problema que consiste en la pregunta de la propia esfera, del ámbito propio de esta disciplina. ¿Qué es la Filosofía?

La Filosofía no es el "esse" propiamente sino el "fieri". Y este devenir filosófico que se opone tradicionalmente al ser tal, como lo expresa la fórmula de la oposición entre el "ser" y el hacerse", constituye uno de los temas eternos de la Filosofía.

Pues, entonces, ¿cómo hemos de comprender lo que es la Filosofía? "La Filosofía se comprende en función del filósofo" —nos dice Nietzsche. (13) El filósofo depende entonces de su personalidad, definiendo una causa, causa que hace suya, o por mejor decir, que ha reconocido como siendo suya, para justificar en cierto modo su manera de ver, al mismo tiempo que rellejar el fundamento de su afirmación. El filósofo tiene su filosofía propia que ha podido elaborar a través de constante investigación en el proceso cósmico y devenir de la humanidad. Esta es la razón del por qué, cuando se pregunta a los filósofos acerca del concepto de la Filosofía, nos dan respuestas muy distintas.

Y para terminar esta parte introductiva que se enlaza, veamos todavía: Qué significa filosofar.

Filosofar significa, no satisfacerse con los aspectos inmediatos de las cosas, sino querer penetrar más allá, buscando aquello que se oculta detrás de las apariencias. Filosofar, es en cierto modo, volver a aprender a ver, porque todo lo que concebimos se reduce siempre a una visión intelectual de una verdad filosófica. (14)

(13).—B. Groethuysen.—"Desde Nietzsche" Pág. 14. (Introducción al pensamiento Alemán). Ed. Hernando (S. A.), 1927.

(14).—Edmundo Husserl.—"Ideas a una Fenomenología y una filosofía fenomenológica". Trad. J. Gaos. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1943.

## CAPITULO I.

### EL PROBLEMA AXIOLÓGICO.

#### 1.—Ubicación histórica de la problemática de los valores.

La palabra "axiología", toma su origen en la antigüedad griega, cuyo significado etimológico es el estudio de lo digno o valioso, del griego *ἀξιος* — digno, valioso y *λογία* — estudio, razón, tratado. Actualmente, la Teoría del valor se conoce también con el nombre de "estimativa".

La denominación de la Filosofía de los valores, es relativamente reciente, pero el objeto que designa se remonta más allá del tiempo de su sistematización, es decir, que el término "valor" como problema filosófico se inicia ya desde el siglo V antes de nuestra era, realizados como ensayos y contribuciones, como tanteos o atisbos pero aún implicados o comprendidos en el campo de los conocimientos. Así los solistas ya se ocuparon en el campo del conocimiento, acerca de la no existencia de una verdad de valor universal, exponiendo lo que vale por naturaleza, frente a lo que vale para la concepción del hombre; ocupándose también, acerca del valor de la demostración; acaso ya como un primer atisbo, como una vía inicial para una escrutación del problema axiológico y para su posterior diferenciación entre valor objetivo y valor subjetivo.

El filósofo Francisco Larroyo al respecto nos dice: "Que fueron los solistas quienes promovieron a Sócrates a fundar una teoría de la virtud cimentada en la noción de "eudemonía" que lleva en su base el concepto de valor —y añade el filósofo mexicano—, pero es Platón, quien según la interpretación de los últimos investigadores como el filósofo Augusto Messer, descubre con el nombre de Idea la esfera privativa del valor". (1)

(1).—Francisco Larroyo.—"La filosofía de los valores". Pág. 21. Edit. Logos. (Gómez y Rodríguez) México. 1936.

Es evidente, que estos filósofos sistemáticos atenienses se ocuparon también acerca del objeto "valor", como Sócrates por ejemplo, cuyo pensamiento sobre el valor, estriba en torno del concepto "eudemonía", en torno de la palabra felicidad. En cambio, para su discípulo Platón el valor finca en el término "bien", como ápice de las ideas, como parte culminante de la realidad, puesto que constituye el fin último del anhelo del hombre. En Aristóteles el concepto valor radica en la idea de fin. "Lo digno, lo valioso en la vida es impen-sable sin la noción de fin. Pero esta idea a su vez conduce a otra, esto es, a la idea de perfección. Los grados de perfección no son otra cosa para Aristóteles que los grados de valor en última instancia. Y entendiéndose por lo perfecto aquello que se aspira a su fin por naturaleza". (2)

Estas son las concepciones de los filósofos griegos, que como elementos de orientación favorecieron para una posterior sistematización del problema axiológico. Y a través del desarrollo de la disciplina filosófica, el "valor" se cobija, ya en la palabra "bien", ya en el término "ser". De ahí que, la conocida máxima tradicional de que el "ser" y el "bien" son convertibles. Así aconteció con los filósofos desde la escolástica hasta la época moderna, quienes sin tener aún una determinación concreta del valor, sin que todavía se planteara el tema axiológico con especialidad, ya hacían axiología. Además, toda afirmación del ser y del conocimiento de uno y otro ente, era siempre una afirmación de la dignidad o jerarquía que se le otorgaba a ese ser, era siempre una posición valorativa. La interpretación de cualquier tema relativo al ser, sea guiada por un criterio metafísico, sea por procedimientos empíricos, llevaba ya implícita una cierta actitud humana de afirmación o rechazo, era siempre una elección y estimación que implicaba una postura de valores.

Decía, que, si bien es verdad la denominación de la Filosofía de los valores es reciente, pero no se ha de ubicar en el siglo XX, tal como sostiene el filósofo español José Ortega y Gasset, cuando afirma que, la Teoría de los valores: "Es una de las más fértiles conquistas que el siglo XX ha hecho y, a la par, de uno de los rasgos fisiognómicos que mejor definen el perfil de la época actual".

"Hasta fines del siglo, no existían más estudios sobre el valor, que los referentes al valor económico".

(2).—Francisco Larroyo.—Obra citada.

"Una vislumbre, bien que venga, de los temas que hoy tanto nos interesan, la tuvieron antes que nadie los ingleses. En las obras de Hutcheson, Shaftesbury y aún de Adam Smith se respira el ambiente que más clarificado, constituye hoy la teoría de los valores". (3)

El filósofo vitalista español, incurre aquí, en un error histórico. La Teoría de los valores, se ha introducido recientemente, pero no así el objeto que designa tal como se ha visto, porque la filosofía siempre se ha movido en el problema del valor. No se inicia, pues, en el siglo XX a pesar de que afirma Ortega y Gasset; sino que, la ubicación histórica de la problemática de los valores se halla en el siglo XIX

El filósofo alemán Augusto Messer, nos dice a su vez: "Que puede señalarse como precursor de la actual ética valorativa (o ética del valor), al filósofo Shaftesbury muerto en el año 1713) para quien, al prevalecer en nosotros las tendencias sociales sobre las egoístas, experimentamos un placer inmediato, o un sentimiento del valor". (4)

Pero, para mí, de acuerdo con Messer, Hermann Lotze (1817-1881), ha de ser considerado como el verdadero fundador de la "estimativa o axiología contemporánea", porque fue él quien introdujo el concepto de valor en la Filosofía, tomándolo de la Economía Política a título de préstamo y sostiene en su obra diciendo: "Nuestra razón posee, en la sensibilidad para el valor de las cosas, una facultad de significación tan perentoria, como dispone de un indispensable instrumento de la experiencia en los principios de la investigación racional". (5) Y sólo más tarde, adquiere importancia y popularidad con Federico Nietzsche.

Toca ahora fijar la ubicación histórica del ámbito propio de la problemática de los valores.

Las bases y los primeros trabajos de investigación sistemática sobre la Filosofía de los valores o para decir mejor, sobre "Axiología", provienen de fines del siglo XIX, realizado en Alemania, es decir, provienen de una época que en la historia de las ideas, co-

(3).—José Ortega y Gasset.—"¿Qué son los valores?" (Iniciación de la Estimativa) Pág. 37. Ed. Pax. Santiago de Chile. 1936.

(4).—Augusto Messer.—"La Filosofía de los valores en la actualidad". Ed. Revist. Occidente. Madrid.

(5).—Hermann Lotze.—"Microcosmos". T. I. Pág. 275. (Estimativa de Messer).

nocemos con el nombre de "positivismo".

No es una casualidad que la Filosofía de los valores, se haya originado en una época positivista, sino que hay razones suficientes para comprender, que esa época tenía que ser precisamente, el momento en que la Axiología cobrara cuerpo y sentido filosófico.

Aquella situación del siglo XIX que caracteriza el pensamiento filosófico con el predominio en la construcción de los grandes sistemas metafísicos, se derrumba, se desmorona con la caída del gran movimiento del idealismo alemán. Parecería, en efecto, que de repente sucumbiera el sentido de valor del mundo y de la vida humana. Se produce así el advenimiento del "positivismo", en el cual, el criterio último, es ahora, la desnuda experiencia, sin ninguna clase de supuestos; ahora la actitud del hombre, es dejar que las cosas se rellejen, se manifiesten y se den en la experiencia, que hablen por sí mismas sin que nosotros les atribuyamos posición alguna, sin que nosotros demos y lijemos su existencia, dignidad y jerarquía.

La filosofía tendría que guardar por consiguiente, una posición de estricta neutralidad frente a todos los posibles contenidos de la experiencia. De esta manera se derrumban todas aquellas construcciones metafísicas, que parecían anquilosarse frente a esa teoría dominante de los contenidos de una experiencia que se presenta por sí misma, que no depende para nada de nuestra ubicación humana; y que, desde luego, tiene que ser aceptada por nosotros con los caracteres que ella misma nos ofrece, sin ninguna otra interpretación.

Así entonces, la filosofía quedó reducida a una labor de coordinación de los resultados científicos. Las distintas ciencias eran las que se encargaban de organizar primordialmente esa experiencia y por lo tanto, la filosofía sólo podría concatenar o correlacionar dichas tareas, o para decir mejor, la misión de la filosofía iba a reducirse a realizar una síntesis, a conccionar esos resultados científicos, buscando algunos principios comunes a toda experiencia.

De esta manera, la filosofía fué convirtiéndose en una Teoría del conocimiento, porque esos principios se encontraban, ante todo, en el dominio gnoseológico. La filosofía, se redujo a una labor científica auxiliar, pero guardando la neutralidad objetiva de las ciencias.

Al respecto el tratadista Bernardo Groethuysen nos refiere diciendo: "La filosofía, al verse arrojada del dominio de los hechos,

sobre el cual las ciencias habrían establecido un monopolio, que parecía ir en busca de un refugio, podría encontrar una benévola acogida en el terreno psicológico, y en adelante, la filosofía sólo subsistiría en tanto que objeto de estudio psicológico; y añade —Groethuysen. Así la filosofía, después de haber sufrido una terrible derrota y haberse visto, por así decirlo, arrojada de sus tierras, ha ido en busca de un dominio suyo; y este campo propio ha de ser situado, entre el dominio de los hechos psíquicos, de una parte, y el de los hechos del mundo exterior de otra". (6)

Fué en ese momento y por circunstancias de la época, que surgió el problema de los valores. Y fue ese problema, ante todo una protesta contra la reducción de la filosofía a una neutralidad científica, es decir, fue una protesta contra la reducción de la filosofía a una simple tarea objetiva de elaboración y verificación de conocimientos.

El problema de los valores surgió como una prueba de que, quedaba todavía un reducto en la vida del hombre que no se dejaba reducir a ese común denominador de la investigación científica, que no se podía explicar por medio de aquellos datos, puesto que, precisamente era partir de ese reducto desde donde el hombre interpretaba tales datos; era, pues, un reducto que significaba la posición del hombre para conocer la realidad.

Como se ha visto, la Filosofía de los valores se presentó, como brotando de una fuente que estaba al margen de la preocupación dominante en esa época, que era el estudio científico de la realidad natural. Pero que no tardó en reconocer un centro de atracción al margen de la ciencia, para luego construir con ingredientes peculiares, que no cabían dentro del terreno científico. Así, fué originado por esa situación histórica, porque si el hombre no se hubiera entregado al estudio valorativo, tampoco habría caído en la posición de pensar que hay algo que escapa a aquella interpretación.

## 2.—La realidad natural y los valores.—Ser y valer en Hermann Lotze.

La filosofía de los valores, aunque en cierto sentido vino a ser una protesta contra la concepción positivista, ayudó sin embargo

(6).—B. Groethuysen.—"Introducción al pensamiento filosófico alemán". Pág. 112. Casa Editorial Hernando (S. A.). Madrid. 1927.

al positivismo; le ayudó a establecer una especie de muralla entre la realidad natural, entre la ciencia de los hechos, entre los conocimientos científicos y cierto mundo humano de cualidades y objetos que se podían disolver en aquella realidad natural.

La filosofía de los valores, ayudó a establecer un dualismo, contribuyendo a que se afirmara y confirmara el positivismo científico, en un ámbito donde nadie pretendiera disputarle su predominio, para que ese ámbito propio, para que su propia esfera dominante fuese la realidad natural, siempre y cuando ese positivismo tuviera conciencia de sus límites y dejara de este lado de la muralla, un lugar para otra consideración, y que sería precisamente, la consideración valorativa.

La Filosofía de los valores ayudó, de esta manera, a que se implantara la concepción positivista de una realidad libre de valores. Por esto, la Filosofía de los valores, aún en sus representantes más conspicuos, y en los más alejados del positivismo, traduce siempre esa premisa de tipo positivista, en tanto que presupone una realidad libre de valores. Así, aunque los representantes actuales de la Axiología o Filosofía de los valores, nos digan que ellos están completamente alejados y nada le deben al positivismo, sin embargo, ha de advertirse que provienen en su problemática, de una época positivista, precisamente en ese rasgo previo y fundamental de una concepción dualista de la realidad, frente a la unidad que establecía cualquier otra época filosófica entre el ser y el valor de las cosas.

Al reconocer una "realidad libre de valores", era fácil admitir, al mismo tiempo, la posición contraria, que es la de considerar, "una región de valores libre de realidad". Hubo un momento en que los filósofos buscaban un dominio de valores que escape a la realidad. Pero, como el concepto de "realidad" estaba determinado por el positivismo, con una acepción de referencia hacia un mundo exterior de hechos de la experiencia, había necesidad, entonces, de un dominio propio para los valores, fuera de ese mundo natural, fuera de ese campo empírico. El problema estaba planteado y había que solucionarlo.

Hermann Lotze, quiso resolver el asunto de una manera que parece ingeniosa, al decir: "Que los entes son, en cambio, los valores no son sino que valen". (7)

(7).—Hermann Lotze.—Obra citada.

La solución de Lotze, para mi criterio, tiene más que todo, un sentido verbal, una mera significación de términos. Puesto que las cosas son, pero para independizar a los valores del ámbito de las ciencias naturales, hay que decir —según Lotze— que no son, sino que valen. Y, para que ésto sea algo más que esa mera significación verbal, los filósofos para apoyar la concepción lotzeana sobre el valor, tuvieron que explicar lo que debe entenderse por el término "es", y en qué consiste ese valor que aparece al margen del ser.

Otros filósofos al notar y percatarse, de que por ese lado se deslizaban en un simple verbalismo, han tenido que reconocer que los valores también son; pero si tienen un ser, han tenido que buscar para los valores, otras modalidades de ese ser. De ahí, la diferencia más corriente entre "ser real" y "ser ideal", es decir, que al margen del ser real, existiría otro ser "irreal", y al cual se le asignan ciertas propiedades especiales aunque, en lugar de llamarle irreal, se le quiere dar una denominación positiva al llamarlo "ideal".

Todas estas interpretaciones son intentos de soluciones en donde se comienza afirmando una realidad, y que es una realidad objetiva y neutral fuera de las cosas naturales; y por contraposición a ellas se tiene que buscar otro dominio, con caracteres especiales, con propiedades peculiares, para ubicar allí el estudio propio de la Axiología.

La Filosofía de los valores, en resumen, está históricamente enclavada en esa época, y cuyo sentido y significación es un intento de reacción contra el positivismo, para emprender la búsqueda de un dominio que fuese propiamente suyo. Pero esto, no es más que su ubicación histórica.

### 3.—La cultura y los valores.—Guillermo Windelband y Enrique Rickert.

Se ha visto que, la consideración anterior, no da una solución satisfactoria acerca del enfoque del problema axiológico, sino que más bien da lugar a que emerjan ciertas preguntas que formular: ¿Qué motivos han producido esa preocupación del problema axiológico? ¿Por qué razones el hombre se ha dedicado a elaborar una Teoría de los valores?

Decir que es por reacción contra el positivismo, no es decir gran cosa, no es dar un fundamento de validez lógico, puesto que esa reacción no significó ni siquiera una vuelta a ninguna metafísica

anterior, no significó refugiarse en Platón o Aristóteles, Santo Tomás o Hegel, sino que constituye, un intento nuevo que supera en otras dimensiones al positivismo.

Las razones de fondo que han llevado a la Teoría de los valores, es decir, al estudio de la Axiología, son las que se refieren al sentido de la existencia humana y especialmente al sentido de la cultura y la historia.

Se ha advertido que, aunque se quisiera reducir al hombre a un ser puramente natural, aunque se quisiera convertirlo en un mero ente psico-físico, no quedaría así determinado más que en ciertos aspectos de estructura corporal y actividad psíquica, pero no en la actitud que asume el hombre en todas las manifestaciones de la cultura.

Se ha visto también, que, en todas esas manifestaciones hay ingredientes que escapan por completo, al control de un estudio científico de la naturaleza. Y ese ingrediente primordial es el de "la misma actitud del hombre", de algo que ya no cae dentro del lado objetivo, sino que es pura subjetividad, pero que, al mismo tiempo, trasciende a esa subjetividad como creación objetivada de las cosas humanas, o por mejor decir, como labor creadora de la cultura a través del proceso y devenir de la historia humana.

Entonces, es fundamental para la preocupación acerca del sentido de la existencia humana de su significación histórica y cultural del siglo XIX, que sea cada vez más necesario este estudio de los valores. Por eso, la investigación valorativa, aún sin antes alcanzar la claridad de una verdadera doctrina axiológica, fué surgiendo en todos los grandes historiadores y en los más destacados estudiosos de la cultura humana, no solamente para recoger materiales, no únicamente con el fin de obtener ingredientes auxiliares para una mejor indagación en el campo de sus especialidades, sino que también querían discriminar, deseaban también dedicarse a escrutar y determinar el contenido de ellos. De ahí que, en la medida en que tienen conciencia de su tarea científica, esos hombres han ido apelando a una noción de valores; puesto que, tenían de esa noción axiológica, como una noción central, como conocimiento previo y fundamental para sus investigaciones científico-culturales.

Pero, necesario será ver antes, la importancia del conocimiento previo de los valores, en el campo de la investigación histórico-cultural.

Cuando nosotros estudiamos la cultura antigua de un pueblo oriental cualquiera por ejemplo Egipto, no podemos en ningún caso tomar todos los hechos, documentos y materiales que se nos ofrecen como monumentos, escritos, leyendas, etc. y ubicarlos dentro de nuestra actual organización mental, intelectual, o para decir mejor, no podemos concrecionar ni peritarlo dentro de los límites de nuestra cultura; sino que, si queremos comprenderlo, si deseamos determinar el sentido de su contenido, tenemos que fijarlo y organizarlo dentro de la estructura mental de ese pueblo.

La tarea del investigador en el campo histórico-cultural, estriba precisamente, en que, todo hecho o documento se le presenta, por muy objetivo que sea y por mucha fuerza que tenga por sí mismo, no adquiere fundamento de validez, sino dentro del orden jerárquico y la estructura propia de la cultura de esa época. Y esa estructuración no puede ser hecha más que partiendo de los valores propios de aquel pueblo de esa época, para así poder interpretar su verdadero sentido en función de la propia vida egipcia.

De ahí que, sea comprensible tal importancia axiológica, para que los investigadores en el conocimiento histórico-culturales se preocuparan por los conocimientos valorativos, es decir, del sentido y las valoraciones culturales, desde luego, como valores distintos para cada ciclo histórico-cultural.

Así entonces, se fué introduciendo el problema de los valores y sólo de esa manera, se fué ahondando cada vez más la separación entre las ciencias naturales y esas otras ciencias de la cultura o del espíritu, ciencias relativas a la vida humana en la historia; y que, tendrían tal como se ha visto, como noción o conocimiento central, al núcleo de las valoraciones, que sólo partiendo de ellas, los hombres harían historia y cultura. Se fué estableciendo de este modo, ese dualismo que hoy todavía persiste, entre ciencias de hechos y ciencias espirituales, entre naturaleza y cultura, entre ciencia natural y la historia como ciencia cultural.

Sin embargo, todas esas investigaciones aún no dieron lugar a concepciones filosóficas precisas, hasta que, recién a principios del siglo XX, una escuela filosófica, la llamada "Escuela de Baden", que conduce hacia la investigación crítico-valorativa, (y que en lo tocante a la reflexión trascendental coincide con la escuela del Marburgo), siguiendo a Lotze elaboró una teoría de los valores dentro del ámbito de las ciencias espirituales, tales como la cultura y la



ción de ciencia; o por mejor decir, para satisfacer la imprescindible objeción de que no hay ciencia de lo particular, como particular, Windelband y Rickert recurren al elemento valor de significación universal, para hacerlo elemento universal de la historia.

Pero hasta aquí, la Teoría de los valores, aún no había salido de un cierto orden de trabajos científicos. Por otra parte, tuvo lugar completamente independiente de esta investigación histórico-cultural, otro dominio de indagación, otro terreno de estudio con el propósito de introducir también la noción de "valor" en la estructura de las ciencias; y este intento se debe a los economistas de esa época, para convertir al valor en una noción central y fundamental de la Economía Política. Si bien la concepción inicial vino ya desde Carlos Marx, pero recién en la llamada "Escuela austríaca", a fines del siglo XIX, el valor se convirtió realmente en el concepto central y fundamental de la Economía Política. Y desde entonces, todas las nociones económicas giraron alrededor de este concepto del valor para la escuela fundada por Carlos Menger. (11)

Tenemos así, por una parte, una noción de valores que se impone en el dominio de las ciencias culturales e históricas y por otra parte, otra noción de valores que se desarrolla independientemente en las ciencias económicas.

#### 4.—Importancia singular de Federico Nietzsche para la filosofía axiológica. Descubrimiento de los valores vitales.

En la gran lucha entablada a fines del siglo XIX entre la filosofía y las ciencias naturales, necesariamente tenían los filósofos que hallarse en una situación muy desfavorable, mientras continuasen mostrando sus intentos a un dominio que de derecho correspondía a las ciencias.

Es entonces cuando aparece Federico Nietzsche, planteando sorpresivamente, el tema de los valores para las discusiones de la época. Así surge, el problema axiológico como un tema vivo de mayor interés, como un tema de la actualidad más rigurosa del momento, para que el filósofo ya no busque simplemente "lo que es", limitándose a deducir conclusiones de un conjunto de hechos; sino que, más bien, para comprender una filosofía había que remontarse a los valores y dar de esta manera, el carácter delimitatorio de la esen-

cia indestructible que puede encontrarse en ellos.

Lo que falta a la mayoría de los filósofos dirá Nietzsche,, es el sentido histórico, el sentido de lo relativo; ahí está el error de los filósofos, que sólo buscan lo definitivo, que sólo aspiran a algo permanente, que sólo quieren un estado inmutable que pondría fin a la evolución universal, como pareciendo decirle a ese universo, a ese mundo, que se detenga para ver lo que es y encerrar su existencia en una forma para siempre fija; que de otro modo se les escapa, y no podrían captarlo. Parece así, que todo el esfuerzo de la filosofía, debe consistir esencialmente en luchar contra la inestabilidad de las cosas, contra todo lo huidizo y pasajero, para imponer más bien, una visión del mundo que no pueda cambiar jamás y sea la misma para todos.

Para tomar posesión del mundo, según Nietzsche, se necesita que todo se sitúe en una cierta perspectiva según nuestras medidas, nuestras estimaciones y según los valores que atribuyamos a las cosas. Y sólo estableciendo nuestras preferencias, eligiendo y eliminando, nos haremos dueños de un mundo que no existe para nosotros, sino que, por decirlo así, está impregnado de nuestros valores. Los objetos no existen para nosotros, sino es en tanto que nos conciernen y pertenecen.

Entonces, no existe para nosotros, más que lo que obra sobre nosotros, lo que sólo se opone ante nosotros, provocando nuestra reacción, estimulando nuestra apreciación, presentándose para tribuirle un valor. De ahí que, percibir la existencia de algo, sea para Nietzsche, atribuirle un valor. Pero todavía Nietzsche nos dirá, no hay un mundo en sí; no hay más que mundos entre sí según la estructura vital de los hombres que los crean. No hay acontecimiento en sí, porque todo lo que pasa sólo existe como materia de interpretación, porque sólo se presenta bajo la forma de un conjunto de fenómenos que ligados entre sí, interpretándolos de cierta manera según los valores.

Federico Nietzsche. Véanse sus obras: "Genealogía de la moral". Así habló Zaratustra". Trad. de Pedro González Blanco.—F. Semper y Cia. Editores. Madrid.

Véase.—"Introducción al pensamiento alemán". Trad. española por Miguel López de Atocha. Madrid. 1927.

Federico Nietzsche.—"Más allá del bien y del mal". Trad. Pedro González Blanco. Ed. F. Semper y Cia.

(11).—Carlos Menger.—"El valor de la Economía Política". Ed. Lozada Argentina. 1937.

El filósofo que haya comprendido el verdadero carácter de toda filosofía sabrá evitar los errores del pasado, nos dice aún Nietzsche. Ya no debe el filósofo, creer en las ideas ni en las verdades eternas. Las verdades eternas no serían a sus ojos más que fantasmas, y sólo habrá reconocido que pretender "conocer" las cosas es apenas una ilusión. Por tanto, deben acabarse esos fantasmas, esas visiones quiméricas, esas ilusiones que asediaban, que molestaban el espíritu de los metafísicos. La cosa en sí y el conocimiento como tal se habrán convertido de esta manera para el filósofo en una ficción. Los conceptos y todo lo que es del dominio del pensamiento, no se presentarán más que bajo la forma de evolución, así se sentirá el filósofo más cerca de un Heráclito o de un Empédocles —dirá Nietzsche— que de un Leibnitz o de un Kant.

Sin embargo, Nietzsche afirma, aún destruyendo esos ídolos, esas falsas concepciones del pasado, no deberá el filósofo despreciar los esfuerzos de los metafísicos que hayan tratado de interpretar el universo a sus peculiares maneras. Era necesario reconocer los errores de la metafísica, pero después de haberse deslizado de ellos, hay que volver atrás —observa Nietzsche. De otro modo, si se quiere desdeñar en absoluto; si se quiere despreciar totalmente la antigua metafísica; se corre el riesgo de verse privado de lo que nos han dejado los esfuerzos de los antiguos filósofos, o para decir mejor, se habrá perdido uno de los más ricos patrimonios de la humanidad. Pero sin dejar de reconocerlo, hay que decir la verdad, que esos soberbios edificios del pensamiento se han hundido, se han derrumbado, y que en este sentido, todos los esfuerzos de los filósofos han sido vanos, en efecto.

Como se ve, frente a esta concepción nietzscheana, la filosofía nueva se guardará de todo dogmatismo y adoptará variedad de puntos de vista, multiplicidad de perspectivas, aspectos contradictorios. Por esta razón, el filósofo ya no buscará lo absoluto, sabiendo desde que ha abandonado, o mejor dicho, desde que ha dejado el dominio del pensamiento abstracto, que todo valor y toda medida no pueden ser más que el resultado de una vida, y que esta vida, no puede conocer una forma única y determinada.

El objeto mismo de esta consideración filosófica de Nietzsche, nos obliga preguntarnos: ¿Dónde estriba la importancia de la concepción filosófica de Nietzsche, para la problemática de los valores?

La importancia de la concepción filosófica de Nietzsche está en

la lucha contra la civilización del siglo XIX que él llama cristiana y, contra la cual emprende una despera batalla. Esa lucha de Nietzsche, va contra toda la estructura de una civilización determinada, con el objeto de destruirla y suplantarla por otra, dando una vía libre para un nuevo desarrollo, para una nueva conformación del ser humano, que Nietzsche llama el "super-hombre". (1)

La importancia de la concepción filosófica de Nietzsche, para mí, finca en esa lucha contra la civilización cristiana de la época, que lo lleva a elaborar a Nietzsche una "tabla de valores" de aquella civilización, para luego establecer un sistema de categorías que regirían en nuestra cultura. Que por otra parte, su tentativa de fundar una nueva cultura humana, lo lleva a postular, lo conduce a sostener que el proceso histórico-social en su constante renovación, constituye una alteración del orden natural de las apreciaciones o estimaciones, o para decir mejor, constituye un "trastrocamiento de valores". De ahí que, la filosofía de Nietzsche, esté concentrada en el ámbito de la cultura; para sostener que la elaboración de toda cultura sólo se hace a través de la historia tomando las sucesivas afirmaciones de valores, hasta que se establezca una tabla vigente, que luego llega a hacer sustituida o suplantada por otra. Así se explica la dinámica de la historia. Algo más se nota en la filosofía de Nietzsche, y es que hay una interpretación de la historia universal, a partir de ese dominio dinámico que sería la creación sucesiva de valores. Pero no la ahonda, no la profundiza Nietzsche, porque no le interesa la estructura íntima de los sucesos y hechos que anuncia, sino que es un pensador de plena convicción concreta y prefiere realizar una obra práctica. Es que Nietzsche, enuncia el tema de los valores, no en el dominio científico, sino en el campo de las luchas culturales de la época; que evidentemente esto tiene una gran importancia, porque adquiere una nueva modalidad el pensamiento humano, porque asume una nueva postura de enfoque, es decir, que ya no era simplemente un problema de interpretación científica o una labor de crítica filosófica, ya no era una categoría más para la interpretación del hombre; sino que era también, un acicate más, un estímulo más, para la superación del hombre en ese movimiento histórico-cultural, si acaso no se perece en la crisis de la época.

(1).—Federico Nietzsche.—"Así habló Zaratustra". Trad. de Pedro González Blanco. Ed. Semper y Cia. Madrid.

El concepto de valor, de esta manera fué tomando una modalidad nueva, impulsando más tarde a serias reflexiones sobre la filosofía de los valores.

### Descubrimiento de los valores vitales.

Dentro del campo de las luchas culturales y sociales a través de ese siglo XIX, se encontraba aún latente, un ingrediente estimativo del hombre, que ha sido de importancia decisiva en la elaboración de una teoría general de los valores. Se trata del descubrimiento, si así puedo llamar, que ha ido haciendo del hombre, ocupándose de las cualidades peculiares de su propia vida; que antes aparecía siempre bajo un signo negativo, pero esto ocurría por supuesto, dentro de una valoración religiosa de la existencia humana. Se trata pues, del descubrimiento de la potencialidad vital que ha llevado al hombre a afirmar sucesivamente sus posibilidades físicas y psíquicas, para centrar luego al rededor del "valor de la vida". (y)

Esas posibilidades físicas y psíquicas de orden vital fueron agrupados bajo el nombre de "valores vitales".

Así asistimos al planteamiento, no sólo del problema de los valores culturales e históricos, que podrían interesar a los hombres de ciencia, ni únicamente de los valores económicos que era tema de otra especialización científica, sino sobre todo, al planteamiento de los "valores vitales" que surgen en el campo de la acción de las nuevas generaciones. Acaso sea en este sentido, una especie de insurrección potencial, que por pretender y superar un carácter positivo apela a los "valores", frente al sentido negativo, existente hasta entonces, que para la tradición cristiana tienen las cualidades o propiedades que atañen al cuerpo como a tal.

Es entonces, este sentido positivo, lo que acentúa más Nietzsche, para ser difundido en todo el campo cultural como criterio de interpretación de la propia vida. Así, mientras en el orden intelectual seguimos manejando conceptos, nociones y categorías que vienen de cientos de años atrás, y lo mismo tratándose de otros órdenes sean éstos éticos, estéticos, científicos, etc.; pero lo que más caracteriza a nuestra época y a la actitud del hombre actual frente al hombre de cualquier época anterior, para mi criterio, es esa enorme cantidad de cualidades vitales y la importancia que han adquirido en la época

actual. De esta manera, estos valores han penetrado en los estratos humanos saturados de toda una rica gama de cualidades psico-vitales. Esto quiere decir que el problema de los valores ha venido a llenar, no sólo necesidades científicas, sino también ciertas exigencias que están al margen de la ciencia, pero que constituyen preocupaciones muy características de la época.

Toca ahora, observar que Nietzsche, incurre en un grave error en el enfoque de su concepción filosófica.

Los filósofos cuando crean valores, siempre lo hacen partiendo de tal o cual suposición, siempre realizan estableciendo algún "hecho". El "hecho" debería, pues, preceder al valor. Y nada mejor para aclarar esto que un ejemplo. Suponiendo que un filósofo o un hombre culto, observa lo que es un objeto, y luego formula su juicio acerca de lo que ha observado; aquí vemos que el hecho precede al valor. Pero para Nietzsche, el orden parece en cierto modo invertido, y ha de ser el "valor" el que precede al hecho. Puesto que para Nietzsche, una filosofía es una ideología creadora de una visión del universo, y por eso sostiene que, cual es el filósofo tal es su mundo; es que para Nietzsche, en el enfoque de todo sistema filosófico hay una previa negación o afirmación de valores, hay un quiero o un no quiero de parte del filósofo. Según esto, la actitud del filósofo no le está dictada por lo que sabe del mundo, sino por el contrario que lo que sabe o cree saber del mundo le está dictado por su actitud.

Si bien Nietzsche restituye, por así decirlo, la filosofía al filósofo y hace de él un creador de valores; pero, al mismo tiempo le pide que renuncie a sus más caras pretensiones, aquí está el grave error de Nietzsche. Si puede y debe desarrollar una visión del mundo, no será nunca más que la visión suya del mundo, y no la de un universo invariablemente igual, de un mundo que pudiera decir, olvidándose de sí mismo, "he aquí la verdad", no por ser interpretación personal y subjetiva, sino por lo que es, y por ser más bien objetivo de contenido universal.

Según Nietzsche, para proseguir el filósofo su verdadera misión, será necesario que haya eliminado de su conciencia, el concepto mismo de la cosa en sí, y que, después de haber reconocido el carácter infinitamente variable de los valores, sin dejar de crear otros nuevos, se haya separado del prejuicio de lo absoluto. Esta concepción constituye un error de exigencia infactible, es pues exigir demasiado de un filósofo acostumbrado a buscar la verdad inmutable y fundada

(y).—Bernardo Groethuysen.—"El pensamiento filosófico de Nietzsche". Madrid, 1927.

en sí misma. Por eso, el filósofo de tiempos pasados, nada parecía temer tanto como la vida; desconfiaba de sí mismo, de todo lo que era él, en tanto que ser vivo. De ahí que siempre buscaba algún punto fuera de la vida, si así puedo decir, desde donde pudiera comprender el mundo y comprender mejor el sentido de las cosas.

### 5.—En busca del ámbito propio de los valores.

Se ha considerado hasta ahora, las corrientes del siglo XIX que dieron lugar a la elaboración paulatina del problema de los valores; primero como una aspiración que se sintió en la filosofía con el objeto de reconquistar un dominio apropiado y una concepción adecuada para la especulación filosófica, y luego, ya más adelante, como un trabajo ya sistematizado para una posterior elaboración, en especial para la elaboración de una filosofía histórico-cultural, al margen del positivismo o filosofía científico-natural.

Pero este trabajo de elaboración de una filosofía, centrada en el problema de los valores, cuando entró en la corriente de la gran filosofía europea, en lugar de producir un nuevo y poderoso movimiento, se fraccionó para su estudio en una serie de posiciones filosóficas, convirtiéndose en un tema tratado por todas las filosofías de entonces, pero sin manifestar categóricamente su propio objeto de estudio, o por mejor decir, su peculiar unidad problemática.

La división más importante que se produjo en este problema de los valores, fué la de considerar que la Axiología recién llegada como teoría sistematizada, debía ser ubicada según unos del lado del sujeto, según otros, del lado del objeto.

El problema de los valores se convirtió así desde el primer momento, en un problema que presentaba el mismo dualismo que caracteriza de una manera tan especial a la filosofía moderna; y que ha hecho, que gran parte de ella aparezca escindida por esa división de sujeto y objeto, a veces tan abismática. Así, por un lado se fueron formando teorías de los valores, buscando dentro de la órbita de la subjetividad humana, aquella experiencia más propicia para dar cuenta de la particularidad de las cualidades valiosas; mientras que por otro lado surgen otras teorías axiológicas, buscando dentro del

Francisco Brentano. Ensayo.—"El porvenir de la Filosofía. Las cuatro fases de la Filosofía y su estado actual".—Trad. castellana de Xavier Zubiri. 1936. Madrid.

Francisco Brentano.—"Psicología". Trad. de José Gaos. Segunda edición. Edit. Revista de Occidente. Madrid, 1935.

ámbito o dentro de la esfera de una objetividad, considerada y entendida como mera exterioridad.

Por lo general, los filósofos que enfocaron el estudio axiológico desde una perspectiva subjetivista, encontraron que el tipo de experiencia que convenía mejor a este tema, era el de aquellas vivencias que están al margen de la vida intelectual propiamente dicha. Por esta razón, los valores fueron asimilados a la vida afectiva o a la vida volitiva. Y aún más, llevando el problema axiológico al terreno de la Psicología, acaso con pretensiones científicas de aquella época, para así determinar con una mayor precisión. De ahí que, muchos filósofos consideraron que la axiología debía ser explicada por medio de los sentimientos dentro de la vida afectiva.

Por otra parte, entre los autores que buscaron una interpretación objetiva de los valores, encontramos a ciertos filósofos que siguen el realismo tradicional, y que consideran a los valores como cualidades muy especiales de las cosas. Así como para el realismo, no sólo la substancia, sino aún las propiedades en general o ciertas cualidades por lo menos, pertenecen a las cosas; de la misma manera, se llegó a sostener que los valores estaban entre esas cualidades estrictamente objetivas. Se llega pues, a establecer un grupo de cualidades muy peculiares en las cosas, a más de tener sus cualidades primarias y secundarias, o para decir mejor, que a más de tener esencias y accidentes habían también otras cualidades llamados valores. Pero también otros filósofos como Windeband y Rickert objetivaban a los valores desde el punto de vista de la norma o del deber. Para mí, en rigor de verdad, no existe aquí tal objetividad ontológica del valor, puesto que la norma es en último término, establecida por la conciencia humana, de tal manera, que, si no cae dentro de la conciencia subjetiva del individuo, cae dentro del sujeto trascendental a la manera de Kant.

Todos esos filósofos, sean realistas o idealistas, que afirmaban la ubicación del propio dominio de los valores, tuvieron la importancia de enfocar el tema axiológico con mayor nitidez, porque comenzaron a establecer la diferencia primordial entre un valor subjetivo y una valoración o estimación objetiva.

Las interpretaciones subjetivas obstaculizaron y atrasaron el avance de la Axiología, porque se quedaron encerradas en meras exposiciones psicológicas, en simples consideraciones de procesos psicovitales, donde el valor se confundía con funciones, procesos o

reacciones psíquicas, sin que se advirtiera ninguna nota peculiar, ninguna característica especial que justificara la introducción de esa nueva problemática, es decir, la Teoría de los valores. Si decimos por ejemplo, que el valor es todo lo que apetecemos o deseamos, el valor no es entonces más que el nombre común que ponemos a todos los fines de nuestro apetito o deseo, pero sin que de esa manera lleguemos a establecer ningún ámbito filosófico especial. De este modo, el tema de los valores, en manos de los psicólogos no pasó de ser un nombre nuevo para una descripción vieja de los hechos psíquicos, que podía manifestar o reflejar una cierta orientación hacia una nueva ética, pero sin que se descubriera un nuevo horizonte de interpretación filosófica.

En resumen, casi todas las orientaciones, aún las que más tratan de ahondar el tema de los valores, no aportaron un gran adelanto, sino que nos dan todavía las viejas versiones de la filosofía, donde la terminología anterior de norma, es sustituida por otra nueva terminología de carácter axiológico. Donde propiamente se encuentra un cambio fundamental, ofreciendo a la Teoría de los valores una posibilidad de constitución, es en el gran pensador austriaco Francisco Brentano.

## CAPITULO II

### FRANCISCO BRENTANO.

#### 1.—La concepción filosófica de Brentano.

El problema de los valores, si bien tuvo en Nietzsche su exponente más conocido e influyente porque diera alcance de popularidad y divulgación; tuvo en cambio, a Brentano como a su verdadero iniciador. El hombre que, fué echando silenciosamente las bases de una teoría de los valores que, pudiera llegar a tener una profunda gravitación dentro de la filosofía, y que de esta manera, pudiera dar lugar, ante todo, al descubrimiento paulatino de un nuevo ámbito filosófico. Pero esta tarea genial de Brentano, de iniciar la auténtica problemática de los valores y de conducir al descubrimiento de un nuevo ámbito por un procedimiento peculiar, la consiguió debido a un enloque especial que caracteriza a su concepción filosófica y muy especialmente a su concepción psicológica.

Posiblemente el secreto del éxito de Brentano en la búsqueda de un nuevo principio filosófico, se encuentra en la circunstancia excepcional de haber reunido, o para decir mejor, de haber realizado una síntesis entre las tradiciones más grandes de la filosofía occidental, a los métodos y procedimientos de trabajo científico del siglo XIX.

Francisco Brentano, se formó en la filosofía aristotélica y fué un estudioso serio de Santo Tomás, apegado de esta manera a la tradición católica y a una concepción filosófica que seguía la corriente escolástica tomista; hace que, de ahí surja, la idea de la "intencionalidad de la conciencia", tan fundamental para el estudio actual. Pero lo peculiar de Brentano estriba, en que esta posición tradicionalista no le impide ponerse en contacto con la actitud de la filosofía moderna del siglo XVIII y con la corriente de la filosofía positivista del siglo XIX, que más tarde, sigue en sus métodos de trabajo. De ahí entonces, los principios en que se basan las elaboraciones de Brentano, han de ser por una parte, el principio moderno de Descar-

tes, de que la filosofía se funda en proposiciones evidentes que se descubren en el seno de la propia conciencia; por otra parte, el principio de que, el punto de partida de todo trabajo filosófico es la experiencia; y por último, el principio metodológico difundido en el siglo XIX, la de tomar a las ciencias naturales como campo primario de investigaciones y comprobaciones.

La filosofía de Brentano, asume ante todo, las características de un análisis de la conciencia y se elabora en un terreno psicológico, pero de una psicología gnoseológica. Por esta razón, en la posición de Brentano, la naturaleza y el mundo exterior en general ya no constituyen la primera realidad, sino que la realidad está en el hombre mismo. La naturaleza no es más que un término, no es más que un algo, hacia el cual se dirigen los actos de nuestra conciencia. Pero el origen, la fuente de todo conocer, tenemos que buscarlo en el ámbito de esos actos y no en el campo de la naturaleza de las cosas exteriores. Y es que, Brentano, da una especial importancia a los actos psíquicos sobre los objetos intencionados, sobre las cosas referidas, en el sentido de que, esos objetos solo existen apariencialmente, "fenoménicamente", intencionalmente; mientras que los actos psíquicos existen "realmente", evidentemente. De ahí que, los actos cognoscitivos, los actos de amor y odio, nuestras alegrías, nuestras tristezas, etc. según Brentano, existen realmente; en cambio, la referencia, el término, el algo hacia donde se dirigen esos actos, tales como las cosas, colores, sonidos, etc. no existen sino fenoménicamente, apariencialmente, y existen, mientras se dirigen hacia ellos aquellos actos intencionales de nuestra conciencia. Es por esto, para Brentano, los hechos del mundo exterior dejan de constituir la realidad primaria, porque ya se encuentran en las actividades de la conciencia.

Brentano, se queda de este modo, en el ámbito de una psicología de carácter gnoseológico, o dicho de otra manera, permanece en una psicología fundada en los actos de la conciencia, y captada o concebida como una ciencia de procesos psíquicos, como una ciencia de actos intencionales.

Francisco Brentano, no trató de fincar a la filosofía en una Ontología, sino de hacer estribar su filosofía en un análisis psicológico, en un análisis de actividades de la conciencia, o por mejor decir, en un análisis psico-gnoseológico. Por eso la filosofía de Brentano, se queda en el análisis de los actos. La filosofía de Brentano comienza

estudiando los actos de la conciencia, hasta llegar a determinarlos como "actos". Pero más tarde, sus discípulos llevaron la posición filosófica de Brentano, hacia el punto de aquel enloque, hacia el lugar donde se dirigen esos actos intencionales, para estudiar primordialmente las "objetividades intencionadas", o para decir mejor, las objetividades que componen el campo de la Ontología. Los discípulos de Brentano comienzan pues, a estudiarlos como actos para terminar con un análisis de objetividades.

## 2.—La intencionalidad de la conciencia.— Distinción entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos.

La nueva perspectiva psicológica, que en la actualidad ya se ha extendido ampliamente y que conocemos con el nombre de "intencionalidad de la conciencia", no constituye propiamente un descubrimiento de Brentano, sino más bien un tema de la filosofía antigua y luego, fundamentalmente de la escolástica. Pero que, para la filosofía de los siglos XIX y XX constituya algo nuevo, sobre todo, porque Brentano, no le presentaba envuelto en las esquemas de la escolástica, sino dentro de la más estricta investigación científica moderna.

En efecto, Brentano trata de hacer filosofía estrictamente científica, y si protesta continuamente contra la "Psicología" así llamada del siglo XIX, es porque considera que ella es demasiado explicativa y muy poco descriptiva. La Psicología del siglo XIX y gran parte de la actual, busca una "explicación" sobre la base de algunos datos fragmentarios, para luego orientarse hacia esa explicación, tratando de fundamentar científicamente. Esa explicación, es unas veces de tipo genético, según esta manera de explicación, cualquier fenómeno psíquico es llevado a sus etapas anteriores para luego pretender mostrar esa relación genética con otros hechos previos, se cree haber entrado en el análisis del fenómeno mismo. Otras veces, la explicación apela a causas, principios o resultados de la biología, química o física, como por ejemplo al principio de causalidad. Así la Psicología se interna en un terreno explicativo, con la creencia de que es científico.

En cambio Brentano, considera que la Psicología debe ser "descriptiva", debe ser enfocada dentro una estricta descripción de cada fenómeno psíquico, sin salirse del terreno en que se nos ofrece el fenómeno mismo, es decir, sin buscar fundamentación biológica, química, física o de otro carácter más general.

Este es el criterio central para mí, de la obra de Brentano, titulada

"Psicología desde el punto de vista empírico" publicada en el año de 1874.

Originalmente fué una producción fragmentaria conforme refiere el filósofo español José Gaos y que el resto de su trabajo se reduce a folletos de carácter ensayístico.

Acerca la obra "Psicología desde el punto de vista empírico" de Brentano, para la consideración de los puntos que aquí se enfocan tiene la importancia los capítulos primero y quinto, que tratan sobre la "Distinción entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos" y sobre la "Clasificación de los fenómenos psíquicos", que en castellano aparece la referida obra de Brentano con el título de "Psicología". (2).

## 2.—Distinción entre los fenómenos psíquicos y fenómenos físicos.

Francisco Brentano parte de un problema previo que es el de la diferenciación entre los fenómenos psíquicos y fenómenos físicos para poder fundamentar una psicología empírica, concebida exclusivamente como psicología de los fenómenos psíquicos. (3)

La diferencia entre los fenómenos psíquicos y fenómenos físicos está para Brentano en la nota de "intencionalidad", caracterizada como la inexistencia intencional o mental de un objeto en la conciencia (4), es decir, como la "dirección" de nuestra conciencia hacia un objeto, o si se quiere como una referencia hacia un contenido u objetividad inmanente en la conciencia, pero sólo en tanto que está mostrando la dirección de la misma hacia algo. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, es decir, se refiere siempre a un objeto aunque no todos del mismo modo. Así en la representación hay ~~algo representado; en el pensar, hay algo pensado; en el juicio, hay~~ algo admitido o rechazado; si amo, hay objeto intencional de mi amor, algo admitido o rechazado; si amo hay objeto intencional de mi amor, etc.

Esto no quiere decir que la conciencia se dirige siempre y exclusivamente hacia objetos reales o existentes. Los objetos de nuestra conciencia podrán ser reales o irreales, podrán ser existentes o no existentes, presentes o ausentes, lo importante es que la conciencia cons-

(2).—Francisco Brentano.—"Psicología". Trad. de José Gaos. Revista de Occidente. Madrid. 1935.

(3).—Este estudio constituye el cap. I. de la obra.—"Psicología desde el punto de vista empírico".

(4).—Esta palabra "inexistencia" no significa la no existencia, sino la existencia en.

titye siempre "una dirección hacia algo". De ahí que Brentano nos dice: "La inexistencia es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Y podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo, que son aquellos fenómenos que contienen en sí intencionalmente un objeto". (5)

Considera también Brentano que la actividad psíquica no se cumple sólo con algo como objeto, sino también consigo misma, con la actividad misma. En esta actividad psíquica, no sólo se encuentra la nota de intencionalidad hacia una cierta mención objetiva, sino también una referencia a sí misma. Hay así una posibilidad de que nos haga evidente esa percepción interna que constituye la auto-conciencia.

## 3.—Clasificación de los fenómenos psíquicos.

Ahora bien, estas actividades de la conciencia dirigidas hacia todos los posibles objetos sean reales o irreales, existentes o no existentes, son clasificadas desde tres puntos de vista, o para decir, mejor, hay tres actividades mentales que explican la orientación de la conciencia hacia sus contenidos posibles. A estas tres actividades, a estos tres modos de referencia o direcciones de la conciencia Brentano las denomina: "representación", "juicio" y "actos o fenómenos de amor y odio".

Entonces, según Brentano, hay que distinguir tres clases de actividades psíquicas atendiendo a la diversa modalidad de su referencia al contenido, y estas actividades son: actividad psíquica de "representación", de "juicio" y de "emoción, amor y odio". (6)

En la actividad psíquica de "representación", nuestra conciencia se refiere y menciona una circunstancia objetiva sensible, una cualidad, una característica o nota con la cual nos hemos relacionado de una manera sensible. La representación tiene así dentro de su dominio, toda la gama de posibilidades de nuestra sensibilidad. Por eso Brentano nos dice: "Hablamos de una representación siempre que algo se nos aparece. Así cuando vemos algo, nos representamos su color o su forma; cuando oímos algo, nos representamos su sonido; cuando imaginamos algo, nos representamos un producto de la fantasía" (7). En cambio en el "juicio" esa objetividad que ha sido captada previamente por una representación, es aceptada o rechazada. Por lo

(5).—F. Brentano.—"Psicología". Pág. 28.

(6).—Francisco Brentano.—"Psicología". Pág. 89.

(7).—Ahí mismo. Pág. 90.

tanto, el juicio no nos ofrece la mera conciencia de un objeto, sino más bien una "posición" con respecto al objeto, que es de aceptación o rechazado de ese contenido objetivo.

Entonces en el juicio, el objeto aparece doblemente en la conciencia: Primero como representado y luego, como reconocido, como aceptado o rechazado.

Por eso para Brentano, un juicio tiene la particularidad de afirmar o negar la existencia de un objeto y por esta razón en la Lógica, todos los juicios son existenciales. De ahí que, Brentano nos dice: "Entendemos por "juicio", el admitir algo (como verdadero) o rechazarlo (como falso), de conformidad con la acepción filosófica usual". (8)

La tercera clase de los actos psíquicos en la que se refiere a la emotividad en general. También se caracteriza porque la conciencia de un objeto está sometida a un acto de reconocimiento o rechazo. De aquí que todos los actos de la vida emotiva tienen la misma polaridad que los actos de la vida intelectual, que se ha considerado bajo el nombre de juicio. Esa polaridad, que en la vida intelectual llamamos de afirmación o negación, en la vida emotiva la traduce Brentano en los sentimientos de "amor y odio". De esta manera, toda la vida emotiva caracterizada, que además de la conciencia simple de algo, posee la afirmación o rechazo de ese objeto, pero en el sentido de una afirmación emotiva que llamamos amor o de un rechazo que llamamos odio. El objeto, por consiguiente no sólo es tema de nuestra conciencia, sino que es además considerado como bueno o como malo, como amado o como odiado. Y Brentano nos dice: "Los fenómenos denominados emociones, fenómenos del interés o fenómenos del amor, son aquellos fenómenos psíquicos que no están contenidos en las dos primeras clases. Y se entiende por "emociones" no sólo los que están ligados a una excitación física notable, como el miedo, el apetito violento, etc. sino que debe aplicarse en su amplio sentido para referirse a todo deseo, toda resolución y todo propósito". (9)

Mientras la "representación" puede referirse de las más distintas maneras a cualquier objeto, cualidad o propiedad de algo, sin que ninguno de esos fenómenos tenga una preeminencia, sin que tenga que excluir a los otros. En cambio, en las otras dos activida-

(8).—Francisco Brentano.—Obra citada. Pág. 91.

(9).—Idem. Pág. 92.

des psíquicas, en la actividad intelectual del juicio y en la actividad emotiva de amor y odio; "siempre hay un fenómeno que se nos presenta como válido, como firme, como subsistente y que invalida o excluye a los demás. En estas dos clases de actividades psíquicas, hay no sólo la simple conciencia de algo, sino también una afirmación que se agrega a la misma y que permite fundar la afirmación o rechazo del objeto, que se traduce en los juicios sobre la verdad o el error, o en las posiciones emotivas de lo amado y lo odiado, o en cualquier otra polaridad de carácter emotivo.

Entonces, la nota fundamental, que domina a toda esta caracterización de la psicología, estriba en que, cualquier función psíquica no es primordialmente un estado subjetivo, no es un modo de estar y sentimos nosotros mismos, no es, pues, una nota de mera subjetividad, sino por el contrario, un acto que apunta hacia algo que está más allá de la conciencia. Una actividad psíquica tiene ese carácter de dirección, tiene esa nota de intencionalidad hacia un objeto. Todo fenómeno psíquico, entonces, "contiene un objeto a su manera". Pero eso en la representación, una objetividad de cualquier naturaleza es representada; en el caso del juicio, algo es aceptado o rechazado; en el amor, algo es amado y en el odio, algo es odiado.

#### 4.—Los actos intencionales.

Un acto psíquico es una referencia peculiar al objeto que menciona de una manera especial. O como Brentano dice: "Acto psíquico es aquel fenómeno que contiene en sí, intencionalmente un objeto". (10)

En el acto mismo tenemos el perfil de la objetividad mentada, tenemos la característica conresiva, limitada de un algo referido. De ahí que, siempre existe en la conciencia una objetividad inmanente que es propia, una referencia de algo, un contenido de algo que permanece en la conciencia, que es peculiar para cada uno de los actos psíquicos. Y en esta caracterización precisamente, es cuando se ha de considerar a los actos psíquicos independientemente de los objetos, puesto que, no hay necesidad de llegar hasta la cosa misma mentada, hasta el objeto mismo referido en el acto, sino que en ese acto psíquico encontramos ya el perfil, la determinación característica de dicha cosa. Precisemos mejor esta diferencia con

(10).—Francisco Brentano.—"Psicología". Pág. 29.



un ejemplo: Supongamos que el objeto de mi juicio sea el "hombre marciano", y el contenido, comprensión o connotación de este juicio sea "el no ser del hombre marciano". Yo no necesito aquí, referirme exteriormente a una cosa real, o mejor dicho, a un objeto material físico que tenga las propiedades antropomórficas de marciano; sino que este marciano como objeto, constituye ya en la conciencia una objetividad inmanente, un contenido intencional, una referencia abstractiva de ese algo marciano como objeto que permanece en el acto psíquico mismo. Por eso las cualidades, las propiedades que caracterizan al marciano están desde luego, en el acto psíquico por el cual me refiero a él, y ya después, a esas notas puedo agregarle la existencia o la no existencia.

Es que Brentano, así como se cuida mucho de que la Psicología no se deslice, no se desvíe por el terreno de las ciencias naturales, tratando conservarla como ciencia de los fenómenos psíquicos frente a los fenómenos físicos, tampoco permite que la Psicología se deslice, llevada por esa nota característica de intencionalidad, hacia una "Ontología", hacia un objeto. A Brentano, no le interesan ni las ciencias naturales por un lado, ni la Ontología por otro, sino que se queda en el propio dominio, en el ámbito peculiar de la Psicología.

Es esta entonces la razón para que Brentano, nos diga en esa dirección intencional de su obra: "Que es una inexistencia intencional", pero en el cual "se anula el existir", es decir, en el cual se anula la consistencia propia, en el cual se excluye el ser ontológico. Así queda la intencionalidad reducida a "una mera o simple dirección psíquica hacia algo", pero sin postular la existencia ni las cualidades o propiedades inherentes de ese algo, hacia donde esa intencionalidad se dirige.

Como se ve, la psicología de Brentano que comienza siendo un "análisis de fenómenos psíquicos", termina siendo pura y estrictamente un análisis de actos psíquicos, siempre que esos actos se hallen dentro del dominio de la conciencia.

Ya se ha visto que dentro de cada acto psíquico se encuentra un doble aspecto: Por una parte, un aspecto de "objeto primario" hacia donde se dirige la referencia intencional, la objetividad intencional; y por otra parte, el aspecto de "objeto secundario", la referencia a sí misma, al acto psíquico mismo, es decir, la referencia a la auto-conciencia. Así en una representación hay por una parte, la

referencia a un objeto representado y por otra parte la evidencia de que estamos representando algo. Y en todo juicio existe también por una parte la aceptación o rechazo del objeto juzgado y, por otra, la percepción interna de que estamos realizando esa actividad intelectual. Algo semejante ocurre en la vida emotiva.

Para mi criterio, la clasificación de los fenómenos psíquicos de Brentano, a más de las tres actividades psíquicas, menciona sin embargo, una cuarta la actividad que se dirige a tomar conciencia de sí misma. Con todo, debemos observar que Brentano, si divide la conciencia en tres dominios, quizá lo hace porque considera que un acto de conciencia incluye a un cuarto momento, al acto de auto-conciencia. Pero lo evidente es que para Brentano, en el acto de conciencia más simple, se encuentre ya el aspecto de representación, de juicio, de emotividad y de conciencia de sí mismo. Y lo que diferencia a unos actos de otros es, que en cada uno de ellos existe la auto-conciencia con mayor tonalidad o intensidad.

Estas serían, pues, las bases psicológicas de la axiología de Brentano en forma resumida, para poder considerar con esta base, cómo esa nota de intencionalidad llevada al dominio psíquico de la emotividad, ha de ser convertida en un fundamento primordial para la Teoría de los valores, objeto del trabajo.

##### 5.—"El Origen del Conocimiento Moral de Brentano".

La producción en el terreno de la "Ética en Francisco Brentano, se reduce a una conferencia titulada "El Origen del Conocimiento Moral". Brentano la pronunció el 23 de enero de 1889 en la tribuna de la Sociedad Jurídica de Viena, con el título de "Sanción Natural de lo Justo y lo Moral", donde trata del problema de la sanción de las leyes morales. (1)

Brentano abre de esta manera, una vía filosófica, un camino asidero de especulación para las investigaciones axiológicas, que posteriormente llevaron a cabo sus discípulos como Husserl, Meinong y Eherenfels. Tiene enorme importancia su conferencia en el enfoque del problema que se trata; pues, si bien es evidente que plantea su problema en torno al origen del conocimiento moral, pero su tesis se extiende más tarde, para ser escrutada dentro del origen estimativo o axiológico en general. De ahí que sea necesario, para una

(1).—Francisco Brentano.—"El Origen del Conocimiento Moral". Trad. por M. García Morente. Revista de Occidente, Madrid. 1927.

mejor comprensión de las nociones del problema de la sanción de las leyes morales, considerar con un breve análisis de la obra referida. Pero este problema, hay que comprenderlo dentro del panorama anterior.

Las soluciones de Brentano acerca la sanción de las leyes morales, surgen en torno de las preguntas siguientes:

“¿Hay una verdad moral enseñada por la naturaleza misma, independiente de toda autoridad eclesiástica y política y en general, de toda autoridad social? ¿Hay una ley moral material en el sentido de que esta ley, por su naturaleza, tenga validez universal e inmovible para los hombres de todos los lugares y tiempos y aún para todas las especies de seres dotados de todo pensamiento y sentimiento? ¿Y cae su conocimiento en la esfera de nuestras capacidades psíquicas?” (2)

Si el hombre actual tuviera la vida asegurada por la vida general del cosmos, si el hombre se sintiera integrado dentro del organismo de la naturaleza o si tuviera su vida asegurada por Dios; si dependiera toda la actividad general del hombre de la idea de un mandamiento procedente de un poder superior, especialmente la actitud moral; este problema de las sanciones morales encontraría más fácil asidero en una concepción cosmológica, de la naturaleza o en una concepción teológica o religiosa. Pero por no estar la ley moral, para el hombre actual, asegurada ni por Dios, ni por la organización de la naturaleza, ni aún por la razón en general, hace que se vuelva problemática la exigencia de las leyes morales. Y precisamente, dentro de esta problemática, ha de investigarse, dónde reside esa exigencia, esa sanción, ese afianzamiento, y en qué ha de consistir tal exigencia para asegurar la validez de lo bueno y de lo malo.

Lo bueno que ya no está determinado por Dios ni por la naturaleza, ni por la razón, sino que tiene que estar asegurado por “un algo” que se encuentra en el hombre mismo, según Brentano. Y ese algo, son los actos de nuestra conciencia. Lo bueno y lo malo no son ya cualidades que reposan en ninguna situación trascendente a nosotros, no son ya cualidades que estriban en un estar más allá de nosotros mismos, sino que lincan en actos de nuestra conciencia. “Algo es bueno, cuando el acto de amor correspondiente es válido”,

(2).—Francisco Brentano.—“El Origen del Conocimiento Moral”. Pág. 22.

o por decir mejor, lo amado por un acto válido de amor, es lo bueno.

Entonces, lo bueno vendrá a ser así, como una cualidad que tendrán ciertos actos de nuestra conciencia, si es que nosotros llegamos a demostrar que esos actos son válidos, o para decir mejor, si encontramos una validez objetiva a manera de sanción para los actos mismos de nuestra conciencia.

De ahí que, Brentano, acerca del origen del concepto de lo bueno y malo, dice: “El origen del concepto de lo bueno, no procede de la esfera de la llamada percepción externa; el origen del concepto de lo bueno que, como el origen de todos nuestros conceptos, ha de estar en ciertas intuiciones concretas, en representaciones intuitivas. Tenemos representaciones intuitivas de contenido “físico”; estas representaciones nos muestran cualidades sensibles, determinadas espacialmente en modo peculiar. De esta esfera proceden los conceptos de color, del sonido, del espacio y otros muchos. Pero el concepto de lo bueno no tiene en esta esfera su origen. Fácil es conocer que este concepto como el concepto de lo verdadero, procede de las representaciones intuitivas de contenido “psíquico” (3) Y luego añade Brentano en otro capítulo, acerca los conceptos de lo bueno y malo; como igualmente los de verdadero y falso, para afirmarnos lo siguiente: “Decimos que algo es “verdadero” cuando el modo de referencia, que consiste en admitirlo, es el justo. Decimos que algo es “bueno” cuando el modo de referencia, que consiste en amarlo, es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra”. Brentano, todavía dice: “Tenemos una oposición en la referencia intencional del juicio: La oposición entre admitir y rechazar. Encontramos igualmente, una oposición semejante en la actividad emotiva: amar u odiar, agradar o desagradar. Pero en la actividad de la representación no hay nada de eso” (4). Entre dos actividades opuestas, siempre es una justa y la otra injusta según Brentano.

Los actos de orden ético entonces, para Brentano, son actos de amor y odio; actos donde el sujeto se está refiriendo intencionalmente a algo. Son funciones de amor vidente, son pues, actos videntes de amor y que por lo tanto, pueden ser “evidentes”. De ahí que Brentano, busca para la “Ética” y su dominio, un tipo de evidencia

(3).—Francisco Brentano.—“El Origen del Conocimiento Moral”. Pág. 33.

(4).—Idem.—Págs. 37 y 38.

semejante al que la "lógica" encuentra en el dominio de los juicios, o por mejor decir, la exigencia o la sanción ética de un mandamiento semejante a la regla lógica. Así como un juicio puede tener una evidencia apodíctica, así encuentra Brentano en nuestra vida emotiva ciertos actos, que como se ha visto, llama Brentano de amor y odio que estarían caracterizados por semejantes o por equivalentes exigencias apodícticas: El "bien" es lo amado con un amor válido.

Sobre esta consideración Brentano nos dice: "Así, pues, ni el impulso de un sentimiento, ni el temor o esperanza de compensación, ni tampoco la idea de un mandamiento pueden ser la sanción natural de lo justo y lo moral. La sanción ética, es un mandamiento semejante a la regla lógica".

Pero al valor fundamental del "bien", agrega luego Brentano, el valor de lo "mejor", que sería aquello que es más amado aún o aquello que válidamente debe ser más amado. De esta manera, entonces, el principio ético se completaría, cuando el hombre realiza el bien en función de esa evidencia que caracteriza a sus actos de amor. Y ese principio ético ordenaría tender hacia el bien mayor que podamos alcanzar, o por mejor decir, ese principio ético nos exigiría apuntar del dominio de lo bueno hacia lo mejor.

Al respecto Brentano nos dice: "Si por lo "mejor" debe entenderse lo que merece ser amado con mayor intensidad. Debemos preguntarnos: ¿Cuándo es algo mejor que otro y es conocido por nosotros como mejor?. ¿Qué significa en general eso de lo mejor? He aquí la respuesta evidente —continúa Brentano— "Si lo "bueno" es lo digno de ser amado por sí mismo, parece que lo "mejor" será lo digno de ser amado con mayor amor, con la intensidad del agrado". (5) Según esto, para el filósofo de Viena, sería lo mejor, lo que agrada con más intenso agrado, con la mayor intensidad posible, como suele decirse, de todo corazón.

Más adelante Brentano, aclara el concepto de lo "mejor", frente a la observación hecha, de que el acto de amor con referencia a algo bueno, no puede ser nunca demasiado intenso, dada la finitud de nuestra energía psíquica. Así al regocijarnos por algo bueno —dice un tratadista que hace la objeción—, tendríamos que examinar con inquieta atención todas las demás cosas buenas que existen

(5).—Francisco Brentano.—"El Origen del Conocimiento Moral". Pág. 46.

para no menoscabar en ningún sentido la medida de la proporción con nuestra energía psíquica total. Porque ofreciendo un amor de máxima intensidad sobre un algo bueno, ya no habría para las demás cosas buenas más que un amor insignificante o ningún amor, y esto sería inadmisibles, y por tanto absurdo. Y Brentano aclara diciendo: "Lo que es verdadero, lo es en todos los casos por igual; pero no todo lo bueno es igualmente bueno, y lo "mejor" no quiere decir otra cosa que lo preferible a otro bien, esto es, lo que con preferencia justa es preferido a otra cosa buena por sí misma". (6)

En este sentido Brentano, se opone a la ética kantiana. Según la ética de Kant, la acción moral está regida por un "imperativo categórico", y por postulados de la razón práctica que nos dan la fórmula universal y formal, dentro de la cual se caracterizan todas las acciones morales. (7) Brentano se opone precisamente a ese formalismo de la ética kantiana, por considerar como una ética vacía y universal; y en cambio, busca una "ética material", busca una ética que se funde, que se base en las cualidades propias del bien hacia el cual tendemos, o para decir mejor, una ética que se fundamente en las diferencias cualitativas de los bienes, una ética que se sustente en la plenitud concreta de todas las cualidades valiosas. Esa plenitud de cualidades materiales, es la que encuentra Brentano en nuestra vida emotiva, en el ámbito de nuestros actos de conciencia; y cada uno de estos actos, tendría la propensión de tender hacia ciertas cualidades valiosas, tendría, pues, un cierto valor como orientación intencional.

De ahí que, Brentano dice: "El imperativo categórico de Kant es una ficción inutilizable. Todavía Kant —añade Brentano— creía que nadie, antes de él, había encontrado el verdadero cabo para desenredar la maraña. Su imperativo categórico habla de ser la solución. Con tan manifiesta ficción, no es posible arreglar el asunto". (8)

Por esta razón, según el filósofo de Viena, no es necesario fundar a la Ética en un análisis trascendental al modo kantiano, sino en un análisis psicológico, a manera de una ética material, que nos descubra el campo de cualidades valiosas de la vida emotiva. Só-

(6).—Francisco Brentano.—Obra citada. Pág. 48.

(7).—Manuel Kant.—"Crítica de la razón práctica". Pág. 38. Trad. de A. García Moreno. Madrid. 1876.

(8).—Francisco Brentano.— Allí mismo. Pág. 30.

lamente, ese análisis nos mostrará la riqueza de posibilidades del hombre, y dentro de esa riqueza, que es la riqueza de los valores morales, nos señalaría un camino de perfeccionamiento moral para traducirse en un sentimiento íntimo, en una alegría noble que acompañara a toda buena acción. La base de la ética, ya no estaría en una noción del deber, en una fórmula de la ley o de la obligación moral, universal y formal, sino que estaría, según Brentano, en un sistema material de bienes y valores.

Sin embargo, Brentano que no fué nunca un filósofo sistemático, no llegó a organizar un sistema, sino que dió indicaciones sobre la manera de su desarrollo, cómo se podría desarrollar. Tal modo filosófico de desarrollo, según Brentano, consistía en buscar el perfeccionamiento propio de cada una de las tres grandes líneas de la vida psíquica. Así encuentra que la actividad representativa, por su íntimo perfeccionamiento nos lleva a un ideal que llama de "la contemplación de la belleza"; la actividad del juicio nos lleva por su perfeccionamiento a la "verdad"; y la actividad de la vida emotiva, por su perfeccionamiento nos conduce al "bien". De aquí tenemos, según Brentano, las tres disciplinas tradicionales de la filosofía: "La "estética", la "lógica" y la "ética", que tendrían sus bases en los fenómenos psíquicos.

Ahora toca la observación sobre el grave error en que cae Brentano, en la consideración de los actos psíquicos de la vida emotiva ya referidos, confundiendo que en los actos de "amor y odio" hay un conocimiento y algo que está incluido en ese conocimiento que es la actividad de respuesta como acto de auto-conciencia.

En la percepción o representación de los valores según Scheler, hay dos aspectos: La "intención sentimental" por una parte, y el "estado sentimental" por otra.

La "intención sentimental" es un acto psíquico que se dirige hacia una cosa valiosa, hacia un algo, hacia el objeto, pertenece entonces a la órbita de los actos intencionales, al dominio de los actos de referencia, que relacionan al sujeto con objetividades trascendentes, que relacionan a la psiquis con objetos que están más allá del sujeto. En cambio, el "estado sentimental" es un residuo, según Scheler, que pertenece a la simple función psíquica, es decir, a la mera función receptora, de admisión del valor en la subjetividad del individuo.

Los valores siempre constituyen objeto de un conocimiento axio-

lógico, es siempre motivo de un conocimiento estimativo, pero no función, no estados o respuestas de nuestra subjetividad. Y el objeto, siempre es un algo trascendente y no algo que queda anclado, algo que queda asegurado en la subjetividad, en el fuero interno del sujeto.

Entonces, habiendo una estimación o valoración directa, no se necesita un intermediario de orden intelectual, no se necesita por ejemplo una percepción o una representación, para que podamos comunicarnos con las cosas valiosas, sino que directamente, son los sentimientos llamados estimativos o axiológicos los que nos aportan el conocimiento inmediato de las cosas valiosas. Y sobre la base de una estimación o valoración, nosotros adoptamos una u otra actitud frente a la cosa valiosa. La intencionalidad sentimental nos relaciona con algo que consideramos bueno o malo, agradable o desagradable etc., y desde luego, esa situación objetiva demanda, obliga a menudo de nuestra parte, una determinada reacción, una determinada respuesta de estado emotivo, que podríamos llamar "respuesta al valor", una respuesta que corresponde al objeto valioso. Pero esta respuesta, esta reacción no es un conocimiento nuevo, sino que sólo es una reacción emotiva frente al mero o simple conocimiento estimativo anterior; la respuesta o reacción emotiva es únicamente un soporte del valor, un mantener del valor en la subjetividad. Es precisamente en estos aspectos de la vida emotiva donde ha confundido Brentano en su ética. Los actos de amor y odio de Brentano, adolecen de un grave error, tomando el punto de vista de Scheler, puesto que, los actos de amor y odio no sólo constituyen un conocimiento axiológico, sino también una función de respuesta axiológica. Es que Francisco Brentano, los concibe el amor y odio como actos por los cuales nosotros tomamos una posición frente a las cosas valiosas; es decir, para Brentano, hay por una parte un conocimiento; y por otra, algo que está incluido en ese conocimiento, que es la actividad de respuesta como auto-conciencia. Aquí, confunde Brentano, la referencia intencional hacia un objeto valioso, con la función de respuesta como auto-conciencia, y se ha dicho que esa respuesta no era un conocimiento nuevo, sino sólo una reacción, una función de respuesta emotiva del valor en la subjetividad, en lo interno del sujeto.

Por esta razón, conviene distinguir y fijar bien, los dos momentos, los dos actos, los dos aspectos de la percepción o representación,

y que son, conforme se ha visto; por una parte la "intención sentimental" y por otra, el "estado sentimental", o dicho de otra manera, por una parte la referencia intencional o acto estimativo, y por otra, la función de reacción emotiva o la respuesta.

El acto estimativo es el que sirve de base para todo conocimiento futuro; en cambio, la respuesta o la reacción emotiva, es la que sirve de base para todas las actividades de realización o para las actividades prácticas. Entonces, primero tenemos un acto estimativo de la cosa valiosa, y luego, la respuesta o la reacción emotiva como acto dependiente viene inevitablemente después de la estimación, se necesita antes de ese conocimiento de la cosa valiosa, para que después surja la respuesta adecuada. Son, pues, dos géneros de actos, dos aspectos de funciones que siguen una línea divergente de desarrollo, que tienen funciones enteramente específicas.

#### 6.—Interpretaciones psicológicas de los valores.

Brentano que fué un profesor eminente y de gran actividad universitaria, rodeado de muchos discípulos que luego fueron filósofos eminentes, formó una escuela muy importante que tuvo repercusiones internacionales, acaso por el ambiente cosmopolita de Viena. Pero a pesar de todas esas circunstancias y a pesar del carácter extraordinario de la personalidad de Brentano, sus discípulos sin embargo, no supieron interpretar las ideas fundamentales del maestro, ni la idea central de la intencionalidad de la vida psíquica, menos todavía la aplicación de esa idea al dominio ético, al buscar actos válidos de la vida emotiva como fundamento del conocimiento moral. Así encontramos que los primeros discípulos de Brentano, difundieron otras ideas y no las del maestro. El primer discípulo de Brentano, que muchos años más tarde continuó su investigación fué Edmundo Husserl, aún en circunstancias en que Husserl ejercía la docencia universitaria en Alemania; esto hace que las ideas de Brentano, pasaran de Austria a Alemania, donde ha de encontrarse el desarrollo ulterior de la Teoría de los valores.

La escuela de Brentano tuvo dos grandes figuras: Alexius Meinong y Cristian Eherenfels, ambos discípulos de la época de Viena. El primero fue profesor de la Universidad de Graz y Eherenfels profesor de la Universidad de Praga. Trabajan estos hombres bajo la influencia del maestro en la investigación de la filosofía axiológica, llevando al dominio psicológico. Así Meinong, considera que dentro del dominio psicológico los valores han de encontrarse en la "vida

emotiva", donde se realiza una serie de investigaciones y agrupa en un libro bajo el título de "Investigaciones psicológico-éticas para una teoría de los valores" (1894) (1). Pero ya un año antes Eherenfels había publicado un ensayo con el título de "Teoría de los valores y Ética" (1893) (2).

Durante muchos años el trabajo paralelo de Meinong y Eherenfels se nutre de confrontaciones constantes y polémicas amistosas. Meinong confronta sus teorías con los resultados de Eherenfels y con el propósito de buscar una solución entre los puntos divergentes de ambos, publica en el año 1895, un ensayo titulado "Sobre la posición valorativa y el valor" (3). Más tarde, nueva confrontación de sus trabajos da lugar a otro ensayo de Eherenfels y publica en 1896 con el título "De la definición del valor a la ley de motivación". Ya después, en 1897 publica otra obra: "Sistema de la Teoría de los valores" (4)

Como se ve, el amplio espíritu de conciliación entre los dos exponentes, sin motivos de rivalidad personal, dió lugar en esa búsqueda de una síntesis o acuerdo de sus doctrinas a un gran desarrollo del problema axiológico. Acaso se debe a que Meinong y Eherenfels trabajaran sobre la base de las teorías de Brentano, para que ambos tengan fuentes, bases o raíces comunes en los puntos fundamentales de la investigación axiológica.

Posteriormente Eherenfels, se alejó de estas investigaciones siguiendo otros estudios en la Universidad de Praga. Pronto su nombre cobró importancia internacional como el primer propulsor de una de las grandes direcciones de la Psicología actual referente a la "Teoría de la forma o cualidades de la forma". En cambio Meinong, siguió en este género de investigaciones axiológicas, aunque también se operó en él un cambio extraordinario, dejando el campo psicológico para enfocarse hacia el terreno ontológico y plantear el problema de los valores en ese dominio.

Entonces, al considerar la influencia de Brentano se ve claramente, que de las ideas de este filósofo de Viena, surge por un lado, la dirección subjetivista de la teoría de los valores de Meinong

(1).—De los archivos de Filosofía.

(2).—De los archivos de Filosofía.

(3).—De los archivos de Filosofía.

(4).—De los archivos de la filosofía sistemática.

y Eherenfels; y aparece por otro lado, la investigación ontológica y gnoseológica que desarrollaron Meinong y Husserl y que por influencia de este último ha de hacerlo más tarde Max Scheler.

Por ser de importancia la posición de Alexius Meinong, ha de considerarse en un capítulo aparte, quien aparece conforme se ha visto más arriba, dándonos una teoría psicológica de los valores por una parte y, una teoría ontológica de los valores por otra.

### 7.—Christian Eherenfels y su interpretación psicológica de los valores.

Christian Eherenfels nacido en Rodaun (Viena) (1859-1932) y más tarde profesor de la Universidad de Praga. Sus importantes contribuciones como discípulo de Brentano, estriba en el campo de la Psicología y en el dominio de la Teoría de los valores, así como en la elaboración de algunos principios para la fundamentación de la Teoría de los objetos, desarrollado más tarde por Meinong. En la Teoría de los valores, Eherenfels defendió contra Meinong el carácter valioso de lo deseado, la nota distintiva del valor de lo apetecido, sin negar, o dicho mejor, sin excluir del valor todo lo que fuese existente, superando así las dificultades experimentadas por Meinong en su teoría de la vida emotiva del sentimiento como fundamento del valor, que para Eherenfels seguía radicando el valor y la valoración en la subjetividad sin distinguir entre el hecho de poseer valor y el hecho de reconocerlo.

Entonces Eherenfels, considera que el fundamento de los valores no se encuentra dentro de la vida sentimental, sino en estados de apetito, se encuentra en la vida apetitiva, incluyendo bajo la denominación de apetito a todo lo que llamamos actos de deseo. Así vemos que, en la teoría psicológica subjetivista como la de Meinong, donde la base primordial de la teoría axiológica estaba en la vida sentimental, Eherenfels sustituye por la vida apetitiva.

Para Eherenfels, el "valor" es la propiedad que tiene un objeto de ser deseable. Por eso Eherenfels dice: "Un valor es una función psíquica orientada hacia algo que apetecemos" (2) De ahí que, Eherenfels, también admita la relación con la existencia de los objetos, puesto que, nosotros apetecemos aquello cuya existencia tenemos por medio de un juicio, o para decir mejor, nosotros deseamos aquello cuya existencia está asegurada o no deseamos si no está asegu-

(2).—Christian Eherenfels.—"De la definición del valor a la ley de motivación".

rada. Según el filósofo de Praga, la valoración es pura y simplemente un estado subjetivo, que si antes era sentimental ahora es apetitivo. Pero a pesar de esta divergencia hay entre ambos filósofos puntos de contacto en parte, porque son discípulos de Brentano. Ambos realizan su investigación con la clasificación de los fenómenos psíquicos de Brentano, por eso tanto los sentimientos como los apetitos aparecen incluidos bajo la categoría genérica de "actos de la vida emotiva"; y donde "sentimientos" y "apetitos" no son dos funciones psíquicas distintas, sino dos aspectos distintos de la vida emotiva. De esta manera entonces, sentimientos y apetitos, son si así puedo decir, dos ramas del mismo tronco, dos aspectos de la vida emotiva.

Eherenfels, se esfuerza en mostrar que las valoraciones en el orden de los apetitos, en el orden de los deseos, es paralela a las estimaciones en el orden de los sentimientos, dicho en otros términos, que los valores que nosotros establecemos como apetitos, pueden también reflejarse como sentimientos; sólo que para Eherenfels, se manifiestan como apetitos, porque valoramos a algo cuando lo consideramos como el fin o la meta de nuestros deseos. Por ésto hace una serie de modificaciones en su teoría axiológica, para adaptarlas a la de Meinong. La posición inicial de Eherenfels estriba en lo siguiente: "Que el valor es una relación entre un sujeto y un objeto, porque un sujeto apetece o debiera apeteecer a un objeto. Y apetece un objeto cuando está convencido de su existencia". (3)

Ahora toca hacer la observación a la teoría axiológica de Christian Eherenfels.

La teoría subjetivista de Eherenfels tiene el grave error, por partir este filósofo de Praga en su investigación axiológica de una premisa falsa de un presupuesto incorrecto. La tesis de que, si los valores consisten en aquello que apetecemos, por lo tanto, no tiene valor para nosotros sino aquello que, por no sernos dado de una manera gratuita es el objeto de nuestro apetito, es decir, aquello que no existe en abundancia y no está fácilmente al alcance nuestro, aquello hacia donde debemos tender a realizar un cierto esfuerzo. Es que para Eherenfels los valores se hallan en estados momentáneos subjetivos de la conciencia.

Esta teoría del filósofo de Praga es comprensible en la Economía

(3).—Christian Eherenfels.—"Sistema de la Teoría de los valores".

Política porque en dicho estudio se parte de una "limitación" de las cosas valiosas y esa limitación es lo que precisamente crea el valor económico. Pero el error de Eherenfels estriba por querer llevar esta premisa de una limitación de las cosas valiosas del terreno de la Economía Política al dominio de la Psicología y al campo de la Filosofía. De aquí surge la dificultad para limitar los valores y el hecho de que niegue valor al amplio ámbito de la realidad exterior, porque está partiendo siempre en su investigación exiológica de las impresiones subjetivas pero que dejan las cosas en nosotros.

#### 8.—Ricardo Müller Freienfels y su interpretación psicológica de los valores.

Ricardo Müller Freienfels, profesor de Berlín, realizó trabajos sobre problemas de la "Psicología descriptiva y sobre la "Teoría del conocimiento" bajo la influencia de Nietzsche y de William James. Müller-Freienfels, mostraba en efecto, que la concepción tradicional del acto del conocimiento tiene un defecto, el de orientarse totalmente en momentos de objetivización, basándose en las cosas trascendentes del sujeto, en lugar de atender a lo que se encuentra en los actos de lo real por las "intenciones" o referencias intencionales del sujeto cognoscente. Estas "intenciones" no necesitan forzosamente finalidades útiles, basta para el caso que estén parcialmente determinadas por las condiciones totales de un sujeto pero que no puede reducirse nunca a un mero conjunto de actos intelectivos. De ahí el interés de Müller-Freienfels, por el problema de la constitución de lo individual.

Se ocupó también de aplicar los métodos psicológicos a la investigación de los valores, conforme refiere en su obra titulada: "Fundamentos de una nueva doctrina de los valores". (1)

La estructura psicológica de los fenómenos axiológicos, según Müller Freienfels tiene dos factores: Un sujeto que aprecia y un objeto apreciado. Pero como entre ambos se realiza el proceso de la apreciación, esta apreciación para los psicólogos anteriores se encuentra en el sentimiento del placer; en cambio, para Müller-Freienfels, el proceso de la apreciación no es un aspecto tan simple. Y así nos dice: "El hecho de que una cosa provoque mi placer o mi deseo no

(1).—Ricardo Müller.—Freienfels.—"Fundamentos de una nueva doctrina de los valores". Anales de la Filosofía. Félix Meiner. Leipzig. 1919. Tomo I. (Cita de A. Stern)

significa todavía una apreciación, sino solamente un fenómeno parcial de la vida emotiva. La apreciación y con ella el valor del objeto no quedan completamente constituidos, sino cuando el sentimiento del placer es seguido de otro acto especial que es la "puesta de valor". No se puede por consiguiente, hablar de apreciaciones sin las dos condiciones siguientes: Por una parte, una relación de orden emocional del sujeto con el objeto; y por otra, la aprobación o reprobación de esta relación en un acto especial que es la puesta del valor". (2)

Entonces para Müller-Freienfels, una verdadera apreciación sólo tiene lugar cuando coexisten dos componentes: el acto emotivo de la apreciación y el acto de toma de posición o "puesta de valor". De aquí, según Müller-Freienfels, el sentimiento del placer no tenga por sí solo el valor, no puede ser todavía un valor si no concurre la correspondiente toma de posición, sin hallar también su correspondiente aprobación o reprobación. Los actos de la vida emotiva como sentimiento, como placer, deseo, etc., podrían constituir bases de valor, fundamentos de valor, pero sin ser aún la apreciación misma, sin ser aún una verdadera aprobación como valor, porque necesitaría forzosamente para ello una puesta de valor. Por ejemplo se experimenta un sentimiento de placer cuando el aire de una melodía llega hacia nosotros desde una casa vecina nos dice Müller-Freienfels, pero a pesar de oírlo, se reconoce que dicha melodía no era más que un aire vulgar. Esto nos demuestra, que el sentimiento de placer no constituye todavía un valor, que para serlo requiere de una puesta de valor.

Por otra parte, hay puestas de valor, es decir, hay aprobaciones o reprobaciones, para Müller-Freienfels, sin estar precedidas de un placer o de un deseo, sin que antes se hayan experimentado un acto de placer o de deseo. Ocurre en el caso de apreciar una melodía de Schubert por ejemplo, sin que en ese momento el estado psíquico del sujeto mueva el sentimiento dicha melodía y sin que en ese instante exista el deseo de oírlo. En este caso, según Müller-Freienfels, se trata de una "apreciación tradicional" no experimentada. Por tanto, "la puesta de valor" puede subsistir independientemente como un acto emotivo o proceso psíquico, sin necesidad de apoyarse en

(2).—R. Müller. Freienfels.—"Fundamentos de una nueva doctrina de los valores". Pág. 332.

un placer o en un deseo experimentados". (3)

El sentimiento de placer, según Müller-Freienfels, es la conciencia de un instinto satisfecho; mientras que el desplacer es la conciencia de un instinto obliterado u obturado. Donde el sentimiento no es la causa del deseo, sino sólo una parte del mismo. Por eso nos dice: "No deseamos un objeto a causa de su valor, sino por el contrario, dicho objeto deviene valioso precisamente porque lo deseamos. No es la belleza de un cuerpo femenino lo que provoca nuestro deseo, sino el deseo es el que nos hace experimentar un sentimiento de belleza".

(4)

Lo que constituye los fundamentos emotivos de la apreciación son las maneras primarias de tomar posición, que según Müller-Freienfels, no sólo se reduce a los sentimientos y deseos, sino que incluyen todo un complejo de actitudes psíquicas como la atención, el interés, etc., por los cuales caracterizamos y captamos un contenido como real o irreal. Estas actitudes psíquicas de la conciencia con respecto a sus contenidos, es decir, con referencia a los objetos son entonces, los fundamentos emotivos primarios de una apreciación. Y frente a estas actitudes psíquicas primarias para con el objeto, por las cuales se constituye el fundamento emotivo de cada apreciación, tenemos la puesta de valor que representa una actitud secundaria y que se halla en general dentro del dominio de la lógica, o por mejor decir, se encuentra formulada en el juicio. De donde la puesta de valor viene a ser una manera secundaria de tomar posición, frente a los propios sentimientos y deseos que constituyen como se ha dicho, la toma de posición primaria.

Una verdadera apreciación, sólo se logra en el caso de unidad axiológica, es decir, cuando la puesta de valor o actitud secundaria aprueba a los sentimientos y deseos o sea la actitud primaria.

En la doctrina axiológica de Müller-Freienfels, el valor aceptado por tradición carece de un sentimiento primario, y la puesta de valor o el acto secundario no se produce sino por influencias extrañas. Aquí no hay una verdadera apreciación, porque la actitud primaria que viene a ser base axiológica es únicamente aparente, fingida; para ser una verdadera apreciación requiere que el individuo adapte

(3).—Véase.—Filosofía de los valores de A. Stern. Ed. Minerva. México. 1944.

(4).—R. Müller. Freienfels".—Fundamentos de una nueva doctrina de los valores". Pág. 325.

su actitud primaria a la puesta de valor aceptada por tradición. Tra tándose de una apreciación aceptada por tradición, según Müller-Freienfels, hay necesidad que la educación y la adaptación originen el correspondiente sentimiento de valor. Pero en general la apreciación aceptada por la tradición subsiste como un postulado vacío, como un enunciado sin base y por lo tanto ilusorio. (5)

Las investigaciones de mayor interés dentro del ámbito de la psicología de los valores de Müller-Freienfels, son las que se refieren al sujeto que valora. En oposición al "absolutismo axiológico" de los fenomenólogos y de los metafísicos, Müller-Freienfels proclama un "relativismo axiológico". La noción de valor para este profesor de Berlín, comprende la idea de una relación con el sujeto, puesto que, cuando se habla de un valor se admite implícitamente la existencia de un sujeto que aprecia. El supuesto de un valor en sí, sin ser experimentado por una persona, es un absurdo según Müller-Freienfels. Hay no obstante célebres pensadores —nos dice—, que admiten un "valor en sí", o por mejor decir, un valor que existe independientemente del sujeto, sosteniendo de esta manera un absolutismo axiológico.

Como se ve, Müller-Freienfels en su investigación psicológica de los valores como hecho empírico, sostiene que el valor no es más que un valor para alguien, es decir, sostiene un valor psicológico relativo, contingente a un sujeto. Nuestra subjetividad según Müller-Freienfels, se encuentra sujeta a transformaciones incessantes. Sufre a cada instante no sólo un cambio de los contenidos de sus sentimientos y deseos, sino también en la calidad de su comportamiento psíquico. Por eso nos dice: "Con frecuencia permanecemos irresolutos, vacilantes, situados entre el querer y el no querer, entre el placer y el desplacer, esta dubitación es la resultante de estados subjetivos diferentes en el mundo interno del individuo como único y sin embargo somos". (6)

Müller-Freienfels llama "sujetos momentáneos" a esos estados cambiantes que luchan en el yo, y se manifiestan por su manera de tomar posición. Según la objetividad predominante en un momento dado, el mismo hombre siente, quiere y actúa de manera muy diversa. Por esta razón los fenómenos de apreciación están sometidos

(5).—R. Müller. Freienfels. Obra citada. Pág. 332.

(6).—R. Müller. Freienfels. Obra citada. Pág. 335.



también a esos cambios y no pueden ser explicados más que en tanto que se tienen en cuenta esas escisiones o separaciones, la más importante de las cuales es la conciencia personal en un sujeto momentáneo y en un sujeto unitario.

Sujeto unitario según Müller-Freienfels, es la representación que cada hombre se forma de sí mismo, es la representación de un yo central, persistente a través de todos los cambios como yo verdadero, por encima de los sujetos momentáneos. Pero el análisis psicológico demuestra que ese sujeto unitario no es real, sino sólo una ficción, no es pues, el sustrato real de todo fenómeno psíquico. Y el sujeto unitario se distingue esencialmente de los sujetos momentáneos reales, en que el sujeto unitario es por así decirlo, una idealización, es la representación unitaria que cada uno lleva consigo como la imagen de lo que quiere ser. Por esto ha de evitarse el error de confundir al sujeto unitario con el sujeto momentáneo, o para decir mejor, no se ha de considerar al sujeto unitario como la expresión de la individualidad. El sujeto unitario siendo "sujeto ideal" se basa en la contención de las emociones experimentadas por los sujetos momentáneos, quienes tienen un carácter puramente individual. Pero al contener o reprimir las apreciaciones individuales de los sujetos momentáneos, el sujeto momentáneo ficticio se aproxima al tipo de sujeto normativo, de sujeto como norma que está más allá de toda individualidad.

Las puestas de valor universalmente válidas no son más que postulados en el vacto según Müller-Freienfels, pues a todo valor de ese género se puede oponer una apreciación contraria, con la misma pretensión de validez universal. Esta argumentación del profesor de Berlín es propia del psicologismo, que no tiene en cuenta sino lo que es psicológicamente y no lo que lógicamente debe ser; por esta razón Müller-Freienfels se ha visto obligado a negar toda norma, todo postulado lógico, para decir que es vana empresa la de buscar un sujeto que valore de manera general.

Ahora cabe la observación al filósofo de Berlín.

El relativismo axiológico de Müller-Freienfels, se justifica en parte, puesto que cada valor es relativo al sujeto, porque sería inadmisibles la afirmación de los valores independiente de todo sujeto. Sin embargo el relativismo axiológico de Müller-Freienfels tiene el grave error de no basarse en un principio unitario de exactitud y de la jerarquía de los valores, porque un relativismo axiológico que carezca

de todo principio unitario, es susceptible de ser anulada o rechazada toda apreciación fundada en el sentimiento estimativo de un sujeto. Entonces, esta doctrina no basta para un apoyo axiológico sin el fundamento teórico unitario de la apreciación. Es cierto que Müller-Freienfels nos da a conocer el proceso psicológico de los valores y su aplicación en la existencia, a pesar de este gran mérito, no nos da a conocer sino que más bien rechaza las condiciones de la validez lógica de los valores.

## CAPITULO III

### ALEXIUS MEINONG.

#### 1.—Su interpretación psicológica de los valores.

Había dicho que la Teoría de los valores se desarrolla originariamente entre los discípulos de Brentano que eran Meinong y Eherentfels. Y que para Meinong, toda investigación sobre la Teoría de los valores tiene como punto de partida el hecho psíquico de la valoración o de la estimación; y que este hecho psíquico era el "sentimiento" que se encontraba dentro del ámbito de la vida emotiva. Pero lo peculiar en esta teoría de Meinong, estriba que este eminente filósofo de Graz, considera que se trata de un "sentimiento, de existencia". Acaso esta teoría proviene de su maestro Brentano sobre la facultad de juzgar como la colocación de existencia o no existencia de un objeto. Y aquí finca precisamente la importancia para Meinong, de que en toda valoración está implícito previamente un juicio existencial que afirma o niega la existencia de un objeto. Sobre la base de ese juicio hay en nosotros "un estado de placer o dolor", como consecuencia de un sentimiento que afirma la existencia o la no existencia de ese objeto que antes hablamos encontrado por medio de un juicio.

El sentimiento de placer según Meinong, es un estado puramente subjetivo, pero es un sentimiento de existencia precisamente por su relación con un juicio de existencia referido a un objeto considerado como valioso. Si nuestro sentimiento tiene una referencia objetiva, no es porque el sentimiento posea una dirección hacia el objeto, no es porque haya una referencia inexistencial como lo admitía Brentano, sino porque hay una relación, una conexión con un juicio existencial. Pero que a pesar de esta referencia indirecta a los objetos, a través de un juicio, según Meinong, todo valor en el fondo es fundamentalmente "un hecho subjetivo", un estado sentimental. De ahí entonces, el hecho de que sea un valor más o menos importante, tiene

que ser referido antes a la intensidad de las estimaciones dentro del estado sentimental. Pero Meinong, después de una serie de discusiones con Eherenfels, trata de corregir su teoría, que según Meinong la importancia de un valor dependía de la intensidad del sentimiento, así modifica su teoría bajo la influencia de Eherenfels, quien ha hecho ver que esa intensidad en los sentimientos está dependiendo, no de una función sentimental sino de una función apetitiva para tender con mayor fuerza hacia los objetos. Para explicar esta referencia introduce Meinong el concepto de "dependencia", que era un concepto fundamental de la Economía Política que utilizaba la teoría de los valores económicos de la escuela de Viena.

Entonces Meinong, bajo la influencia de Eherenfels llega a una modificación sobre su concepción del valor y nos dice: "El valor de un objeto consiste en la capacidad para determinar el sentimiento del sujeto, no sólo por la existencia del objeto, sino también por su no existencia". (1)

Como se ve, Meinong reconoce una función ética importante, ahora para el filósofo de Graz, el valor no consiste pura y directamente de nuestras estimaciones, de nuestras valoraciones, sino que admite distintos motivos positivos y negativos; motivos que se refieren a la existencia y motivos que se refieren a la no existencia del objeto. Aparte de los valores relacionados con la existencia del objeto, habría otros valores en los que asumimos o suponemos sin afirmar, esa existencia y estos valores: el valor de la salud para el enfermo, el valor de la riqueza para el pobre, etc.

Meinong a pesar de la influencia de Eherenfels, sigue manteniendo que, en el fondo la más propia y primaria referencia de los valores, es la que se produce por la actividad o función de los sentimientos. Y así dice: "Originariamente todo lo que nosotros llamamos valor de una cosa es la resonancia o impresión que esa cosa produjo en nuestros sentimientos. Sólo cuando se producen esas situaciones indecisas, el sentimiento no sería suficiente para dar cuenta del valor del objeto; entonces aparecería el apetito y el valor se dejaría en una lucha de motivos". (2)

(1).—Alexius Meinong.—"Investigaciones psicológico-éticas para una Teoría de los valores. 1894. (Archivos de Filosofía).

(2).—Alexius Meinong.—"Investigaciones psicológico-éticas para una Teoría de los valores".

## 2.—Algunas conclusiones del psicologismo axiológico.

Todas las interpretaciones del psicologismo axiológico, explican siempre a los valores conforme se ha visto, en función de estados subjetivos, es decir, en función de la impresión que en un sujeto producen ciertos aspectos cualitativos de las cosas exteriores. Y esta impresión subjetiva se encuentra dentro del ámbito de la vida emotiva. Entonces, cuando hablan de valores, se habla de algo que no corresponde al plano intelectual sino con referencia a sentimientos y apetitos o deseos.

Todas las referencias a valores dentro de la interpretación del psicologismo axiológico en conclusión, son conducidas a estados momentáneos de conciencia, a estados circunstanciales del sujeto, o por mejor decir, a lo que ocurre en el orden subjetivo de la conciencia.

La interpretación psicológica de los valores de Meinong, en cierto sentido es más amplio que la de Eherenfels, porque se refiere pura y simplemente a un estado sentimental, que es más general que un estado de apetito o deseo, por tanto, puede dar una mejor base para descubrir las cualidades valiosas de las cosas.

La importancia de las interpretaciones del psicologismo axiológico está, en que estas teorías no se refieren a la objetividad misma, a las cualidades o propiedades de las cosas mismas, sino a las impresiones que esas cualidades dejan en el sujeto. En el caso de Eherenfels esto es más fácil de mostrar. Así cuando decimos que algo es apetecible, estamos queriendo decir dos cosas distintas: O bien algo "merece ser apetecido", o bien que algo "es apetecido". Si estamos diciendo que algo es apetecido, nos referimos a una consideración de hecho, que puede existir en uno u otro sujeto, pero que necesita ser justificada. Por eso lo apetecido apunta, se dirige hacia lo apetecible y lo apetecible se refiere a una modalidad del objeto mismo que debemos considerarla en el objeto, y no en la momentánea repercusión, en la transitoria impresión que haya podido tener en un sujeto. Pues, no se puede inferir de un estado momentáneo de conciencia la situación objetiva de que algo merece ser apetecido; más bien, nuestra investigación tiene que averiguar por qué ese objeto merece ser apetecido. Lo que ocurre es, que estas teorías subjetivistas cambian planos, alteran nuestra visión en que se desenvuelven nuestra experiencia de valores.

Entonces, la crítica fundamental que cabe hacer sería, de que la interpretación psicologista no sólo ofrece dificultades para la in-

vestigación axiológica en función de sentimientos de placer y dolor o de apetitos, y de que todos los valores sean reducidos a funciones de orden psíquico, sino que la objeción básica estriba en que la interpretación psicologista de los valores lo primordial que tienen las cosas por la impresión o respuesta que provoca momentáneamente en los sujetos.

### 3.—Reacción de Meinong contra el psicologismo.

Alexius Meinong después de todas sus modificaciones anteriores, terminó por superar el subjetivismo inicial y lo consiguió a través de una serie de investigaciones para fundamentar la llamada "Teoría de los objetos", o por mejor decir, una Ontología.

Meinong dió de esta manera, un viraje muy grande con su filosofía para llegar en su investigación al dominio ontológico mientras que antes lo había hecho en un campo psicológico y subjetivista. Este viraje se produjo también en la Teoría de los valores, para esto se documenta en un previo ensayo que publicó hacia el año 1910, titulado: "Por la Psicología y contra el psicologismo en la Teoría de los valores". (3)

Meinong estudia en el referido ensayo las distintas posiciones del objeto frente al sujeto. Y así nos dice: "Que un objeto en un primer caso puede ser dado; en un segundo caso, puede ser no dado; en un tercer caso, puede ser apetecido; y en un cuarto caso, puede ser asumido" (4)

Según Meinong, de acuerdo con estas cuatro posiciones del objeto, corresponde cuatro estimaciones del sujeto. En el primer caso contenida en un sentimiento de existencia; en el segundo caso, en un sentimiento de no existencia; en el tercero, contenida en un apetito; y en un cuarto caso, contenida en un sentimiento imaginario. De donde tendríamos según Meinong, cuatro modalidades de valor. En el primer caso tendríamos un valor dado objetivo; en el segundo el valor de lo no dado; en el tercer caso, un valor apetecido; y en el cuarto, un valor imaginario.

Entonces, hay cuatro maneras de enlazar a un objeto, cada una de las cuales puede dar lugar a vivencias valorativas distintas. De ahí que, cada uno de estos factores no es otra cosa que un "va-

(3).—Alexius Meinong.—"Por la Psicología y contra el psicologismo en la teoría de los valores". Archivos de Filosofía.

(4).—Alexius Meinong.—Obra citada. 1910.

lor parcial" del objeto. Cada uno de estos valores parciales se refiere a la totalidad del objeto, pero cada uno percibe al objeto desde un ángulo subjetivo distinto. Y así nos dice: "Que el objeto en sí tiene un "valor total", capaz de provocar todas estas relaciones independientes del sujeto". (5)

Los distintos valores subjetivos, que hasta entonces habían sido reconocidos por los psicólogos, son ahora para Meinong, valores que tienen la importancia de mostrarnos "aspectos valiosos" del objeto mismo, pero que el valor del objeto es independiente de esos distintos enfoques subjetivos, porque es capaz de provocar a todos ellos por igual.

Como se ve, según Meinong, debemos reconocer que hay en el objeto "un valor en sí", independiente de los distintos valores parciales subjetivos. Debemos además, reconocer que puede haber en nosotros "una relación valiosa permanente" con el objeto, puesto que, nosotros valoramos a un objeto por medio del sentimiento, por medio de la imaginación o por medio del apetito, pero siempre está constituyendo ese objeto una fuente de valoraciones. Por lo tanto, el objeto es la fuente permanente de nuestras valoraciones, mientras que nuestras vivencias personales son cambiantes, huidizas, momentáneas. El sujeto puede tomar un interés momentáneo y múltiple, trasladándose de una esfera hacia otra, mientras que el objeto, como fuente de valores permanece con una "dignidad propia". Meinong llega de esta manera, a una nueva concepción axiológica; y que el valor de un objeto, consiste en el hecho de que un sujeto toma interés en un objeto. Con esta concepción, el filósofo de Graz, desecha el psicologismo, puesto que el valor no está ya determinado en función de la estimación, sino que los distintos valores vivenciales son referidos al valor objetivo.

Entonces, el valor ya no está en la estimación sino en algo que se nos manifiesta, en algo que se nos patentiza por medio de esa estimación. Por esta razón, Meinong define ahora el valor de la manera siguiente: "El valor es lo representado por la estimación" (6)

### 4.—La concepción ontológica de los valores de Meinong.

La nueva concepción de los valores de Meinong se desarrolla en un terreno ontológico por medio de la "Teoría de los objetos

(5).—Alexius Meinong.—Obra citada.

(6).—Alexius Meinong.—Obra citada.

Meinong, en su obra titulada: "Sobre la posición de la Teoría de los objetos en el sistema de las ciencias", publicada en el año 1907, trata de elaborar la nueva ciencia como la disciplina primera y fundamental de la Filosofía. Por eso tiene que combatir, tiene que impugnar al psicologismo, que por ser la posición más corriente de fines del siglo pasado y principios del actual, era la corriente que más trataba de arrastrar consigo a las otras disciplinas filosóficas. Y combatiendo al psicologismo, muestra que la disciplina tiene que ser enteramente filosófica y no puede estar sometida a la Psicología. En este sentido, la Teoría de los objetos sería una Ontología, concebida como teoría de todos los posibles objetos, reales o ideales, existentes o no existentes.

Meinong dice: "Definida así la "Teoría de los objetos"; no se debe confundir con la Lógica, que es una disciplina práctica que se ocupa de las aplicaciones del pensar" (7) Meinong, en esta concepción se diferencia de Edmundo Husserl, quien elabora esos años una Lógica pura, mientras que Meinong pretendía hacer una Lógica práctica. Según Meinong la Teoría de los objetos tampoco se debe confundir con la Gnoseología, porque no se refiere a la relación de objeto y sujeto, ni a los actos subjetivos del conocer. Además, no se la puede confundir con la Psicología, porque ésta sólo se ocupa de actos que caen bajo la esfera del sujeto, mientras que la Teoría de los objetos o sea la Ontología, se ocupa de los objetos que no sólo existen, sino incluso de aquellos que no poseen existencia y que ni siquiera pueden poseerla en cualquier sentido. Por último, no se la debe confundir con la Metafísica, porque ésta se dirige a la totalidad de la realidad. En cambio, la Teoría de los objetos es apriori, porque se refiere al ser del objeto, con prescindencia de toda posible realidad o falta de realidad.

Meinong clasifica a los objetos en cuatro grupos, tomando como punto de partida la manera "como ellos se presentan" a nuestras distintas funciones psíquicas. Así por una parte, distingue entre las funciones intelectuales y las emotivas; y en cada una de ellas encuentra una modalidad activa y otra pasiva. Tenemos por tanto, según Meinong cuatro funciones psíquicas elementales y estas son: La representación, el juicio, el sentimiento y el apetito. Pero por otra

parte distingue entre una función intelectual verdadera como el juicio, y una función intelectual puramente imaginaria, tal como la facultad de asumir o suponer algo. Y luego, extendiendo esta división a los restantes dominios, distingue entre vivencias verdaderas y vivencias simplemente imaginarias o de pura fantasía, y así va multiplicando por dos las cuatro funciones psíquicas elementales mencionadas.

A los componentes del primero de los cuatro grupos de objetos, Meinong vuelve a llamarlos simplemente "objetos". Pero para no confundir la denominación total con la parcial, yo llamaré a éstos últimos "objetos sensibles". Estos objetos se patentizan por medio de una representación y pueden poseer existencia. A los componentes del segundo grupo, Meinong también los llama "objetos", pero para dar mayor claridad los llamaré "objetos ideales". Estos objetos son representados por un juicio, lo que significa que están por encima de la sensibilidad, que no son objetos existentes sino que tienen un modo propio de ser más allá de la existencia, que puede llamarse "consistencia atemporal" o para decir mejor, que no tienen un ser como los demás objetos, sino que ellos mismos son un ser. La nota más característica de estos objetos es la oposición entre afirmación y negación, es decir, son siempre objetos positivos o negativos. Meinong, llama a estos objetos "objetos de orden superior", porque se encuentran por encima de la capa de los objetos sensibles, que para Meinong son de orden inferior.

Para una mejor comprensión, por ejemplo tomemos del objeto ideal la relación siguiente: "Este cuadro es más grande que aquel otro". Los objetos sensibles sobre los cuales se edifica la relación son en un cuadro más grande y otro más pequeño o sea entre dos cuadros. Los objetos sensibles son captados por percepciones o representaciones. En cambio, un objeto de relación ya no está en el dominio de lo sensible captable o aprehensible por los órganos de los sentidos y de carácter temporal, sino captable por la razón y es de carácter atemporal. Nuestra experiencia parte de las vivencias que tiene con los objetos inferiores, para establecer luego la relación lógica puesto como ejemplo, que "este cuadro es más grande que el otro". Lo mismo ocurre con cualquier otra clase de objetos ideales. Esta clase de objetos por ser superiores se los puede caracterizar también por su falta de independencia interna, porque requieren en todos los casos, un objeto inferior previo. En ter-

(7).—Alexius Meinong.—"Sobre la posición de la Teoría de los objetos en el sistema de las ciencias". (Archivos de Filosofía).

cer lugar, tenemos los objetos "dignitativos", que para dar mayor claridad podía llamar "valores", son los objetos representados por los sentimientos. Y por último, en cuarto lugar están según Meinong, los objetos "desiderativos", que son los objetos representados por el apetito y el deseo.

Como se ve, Meinong trata de darnos una clasificación ontológica de todos los posibles objetos. Con esto quiere presentarnos las posibilidades de una ontología universal y las posibles ontologías regionales o parciales. Pero a esta clasificación de Meinong, necesita hacer una objeción fundamental, y es que el punto de partida de la clasificación de Meinong no es propiamente ontológico sino psicológico porque se ha visto que el punto de partida consiste en una clasificación de los hechos psíquicos, considerados en su peculiaridad ontológica, en tanto que esos hechos psíquicos tienen un modo especial de presentación de objetos, o por mejor decir, que todas las funciones psicológicas, por su relación intencional con los objetos, actúan presentando objetos diferentes. Pero para escapar de la corriente psicologista, considera Meinong, en esa experiencia nuestra de presentación de objetos, "lo primario es el objeto presentado", y lo secundario es la captación psíquica del objeto; aunque no se puede llegar a la naturaleza de un objeto, sino a través de su peculiar presentación por medio de uno u otro modo de vivencia psíquica, pero para Meinong, el objeto siempre es anterior a la vivencia.

#### **El conocimiento de los objetos según Meinong.**

Alexius Meinong se opone a todo psicologismo, como también a las teorías tradicionales del conocimiento y especialmente a la más difundida de esas teorías que es la kantiana, para la cual, el conocimiento es por el sujeto trascendental. En cambio considera Meinong, que lo primero es volver a la Ontología, despojando a la Gnoseología de su pretendido papel fundamental. De ahí que, debemos estudiar según Meinong, en primer término, a todos los objetos libres de cualquier relación subjetiva, es decir, a los objetos previos a su captación por el sujeto, porque se trata de una investigación que se realiza en el terreno de las posibilidades ontológicas y no en el terreno de ninguna realidad sea del mundo exterior o mundo subjetivo.

Considerado de esta manera, esta investigación nos conduce a lo que tradicionalmente se ha llamado el dominio de las "esencias"

pero Meinong no lo llama así, sino que prefiere denominar campo de los "objetos". La subjetividad del conocimiento queda así reducida según Meinong, a la selección de los objetos mismos, a través de las distintas posibilidades de enfoque que tiene nuestra vida psíquica. La subjetividad se encuentra, pues, únicamente, dentro de las distintas modalidades que tiene nuestro espíritu de considerar la realidad en cada una de las cuatro maneras, seleccionando un dominio peculiar de objeto. Pero es una selección determinada por condiciones del sujeto captante, y no en una selección que no va a dar una nota de la realidad última.

El objeto, para Meinong, es siempre trascendente, o por mejor decir, está siempre fuera del sujeto y el conocimiento capta siempre a ese objeto trascendente. La captación de un objeto, según Meinong, consta de dos partes: La pre-vivencia, por la cual, el objeto es "presentado" y la vivencia, propiamente dicha, por la cual ese objeto presentado es "conocido" y al ser conocido es "referido" intencionalmente.

Puede haber una captación "propia" y una captación "impropia". Si el objeto es captado directamente tendremos una aprehensión propia, pero si es captado por ejemplo, a través de una representación, tendremos una aprehensión impropia. En efecto, si una representación actúa presentándolo previamente y sobre la base de esa presentación elaboramos otro objeto, tendremos la captación impropia. Así por ejemplo, la belleza de una rosa es objeto de captación propia, cuando esa belleza es presentada por el sentimiento; pero, si en cambio, una representación de la rosa es la que nos da la noticia de la rosa, y luego sobre la base de esa representación hemos elaborado el juicio: "La rosa es bella", esa representación ha dado lugar a que hagamos una referencia de valor; y por lo tanto, ya no es una captación propia sino impropia porque llegamos a ella, a través de una representación o formulación de un juicio, y no de un sentimiento que actúa presentando directamente la belleza de la rosa.

Según Meinong, hay "auto-presentación" cuando se produce por ejemplo en el caso de las sensaciones internas, en que el objeto actúa presentándose a sí mismo. En este caso, el objeto es el presentante y lo presentado al mismo tiempo. Hay "presentación ajena" según Meinong, cuando nos referimos a un objeto fuera de nosotros, cuando la vivencia psíquica actúa solamente presentando a

un objeto que es extraño a la vivencia misma. Hay que distinguir también entre "presentación total" y "presentación parcial". Presentación total es cuando se produce una presentación completa de un objeto con su contenido y forma. Y es presentación parcial, cuando el objeto se presenta únicamente con ayuda de su contenido.

Todas estas distinciones para Meinong, una vez establecidas para las vivencias intelectuales, son aplicadas al dominio de la presentación emotiva.

#### 6.—La presentación emotiva según Meinong.

En el dominio de la presentación emotiva reconoce Meinong que hay un grado mucho mayor de subjetividad que en la vida intelectual. Es que en la mayoría de los casos impide, que tengamos un conocimiento adecuado de los objetos de la vida emotiva. Ese grado mayor de subjetividad si bien dificulta, no impide la relación directa de la vida emotiva con los objetos. Por eso considera Meinong, que no es necesario que tengamos un conocimiento de los valores ni a través de las sensaciones, ni de juicios, ni elaborando una relación de causalidad como en el caso de la rosa, en que se sostenga que la rosa es bella porque es causa de un agrado. Aunque sea mayor la subjetividad en ese dominio, sin embargo, hay un índice de objetividad al cual debemos aferrarnos, porque así podremos discurrir sobre la naturaleza propia de los objetos que esa objetividad nos presenta. Esta presentación emotiva es "presentación ajena", la mayoría de las veces se trata de objetos del mundo exterior, y habitualmente "presentación parcial" y no "total", porque generalmente se refiere a una cualidad de la rosa por ejemplo, y no a la totalidad de la misma. En todos los casos, según Meinong, los objetos de una presentación emotiva son "objetos de orden superior", porque tienen las propiedades de orden superior que poseen los juicios frente a las representaciones, es decir, frente a los objetos de orden inferior. Pertenecen a dos clases: O bien son objetos presentados por el sentimiento, o bien objetos presentados por nuestra facultad volitiva. En un caso los llamamos "dignidades o valores", y en el otro caso "exigencias desiderativas u objetos exigenciales". Combinando estos factores obtendremos según Meinong, cuatro clases de sentimientos fundamentales con sus cuatro correspondientes especies de dignidades o valores. Así tenemos: Primero según las vivencias psíquicas de actos de representación, tenemos los sentimientos hedónicos con su correspondiente dignidad o va-

lor de lo agradable; en segundo lugar, según el contenido de representación, tenemos los sentimientos estéticos con su correspondiente valor de lo bello; tercero, según las vivencias psíquicas de actos de juicio, tenemos los sentimientos lógicos con su correspondiente valor de lo verdadero; y cuarto, según las vivencias psíquicas de contenido de juicio, tenemos los sentimientos éticos con su correspondiente valor de lo bueno. También los objetos desiderativos o volitivos según Meinong, se pueden clasificar en dos clases: El "deber" y el "fin".

De los dos grupos de objetos emotivos, considera Meinong que es primordial el de los objetos dignitativos o sentimentales. El grupo de los objetos desiderativos o volitivos se deja construir sobre la base de los anteriores, es decir, que los objetos de orden volitivo no tienen independencia, sino que necesitan estar dependiendo de los objetos de orden sentimental, o para decir mejor, están subeditados a los objetos de orden dignitativo.

#### 7.—Valores absolutos y relativos o dignidades y cuasi-dignidades.

La contribución de Meinong en el desarrollo del problema axiológico, consiste en mostrarnos que, con independencia de las vivencias de un sujeto, nosotros podemos referirnos a objetos propios de la vida emotiva, en ese amplio sentido que incluye a los sentimientos por un lado y a la vida volitiva con sus apetitos y deseos por otro. Siendo objetos propios de la vida emotiva podemos darles con todo derecho una dignidad propia, un valor absoluto. Es decir, que podemos mencionar con todo derecho que la rosa es bella, porque la belleza no es una propiedad que nosotros le asignamos, no es un capricho de nuestra subjetividad, sino que el objeto mismo con todo derecho, tiene esa dignidad, tiene ese valor absoluto; como podemos decir en el terreno ético, con todo derecho, que una conducta es buena. Por consiguiente, nuestra vida emotiva se reduce fundamentalmente a presentarnos esos objetos en su propio modo de ser, en su peculiar manera de mostrarnos una perspectiva del mundo en donde hay hechos, circunstancias, acciones y pasiones que están dándose por sí mismos y que tienen derecho de ser considerados de esa manera. Pero Meinong reconoce que para constituir una ética se presentan más dificultades que para constituir una Lógica, una Gnoseología o cualquier otra disciplina que elaboramos en el dominio intelectual. La razón de ello proviene de la

mayor subjetividad de los sentimientos. Esta subjetividad no imposibilita una Teoría de los valores, sino sólo la dificultad en la práctica, porque corrientemente nosotros operamos con relatividades, o para decir mejor, que relativizamos a las respectivas dignidades. Se crean así "cuasi-dignidades", que ya no serían objetos propiamente dichos, sino la referencia de los valores a una situación personal. Estas cuasi-dignidades se constituirían por una referencia personal, mientras que las dignidades o valores propiamente dichos, serían impersonales.

De ahí entonces, que estudia Meinong las distintas situaciones que se plantean en la Ética cada vez que, por esa relativización de nuestra experiencia nos estamos refiriendo a hechos, acciones, etc., desde un ángulo puramente personal y por lo tanto, el objeto ha perdido su integridad. Estudia Meinong esas situaciones y busca la manera de corregir esas relativizaciones, de volver a dar al objeto la dignidad perdida. Para ello considera procedimientos distintos, a fin de poder ampliar las experiencias relativas y personales; y descubrir la manera de resolverlas en la dignidad impersonal, restaurando la dignidad valiosa que no se ha alcanzado desde el principio.

Lo fundamental del sistema de Meinong estriba, en que propone una serie de procedimientos para operar con valores relativos y personales que tendrían una gran importancia por estar más empíricamente a mano, y así constituye un punto de partida para referencias de carácter ético y acaso también para poder volver a las dignidades absolutas e impersonales.

## CAPITULO IV

### EDMUNDO HUSSERL.

#### 1.—La problemática de los valores en la filosofía de Husserl.

Había indicado que uno de los primeros discípulos de Brentano era Edmundo Husserl, y esto hace que las ideas del maestro pasaran de Austria a Alemania, donde ha de considerarse la problemática de los valores con una investigación ontológica y gnoseológica.

La principal influencia de Edmundo Husserl está en la idea de la Psicología pura descriptiva, desarrollada por Brentano. Al mismo tiempo fué este filósofo de Viena, quien fué el primero en utilizar el término escolástico de "intentio" y, aplicado por él a la descripción del fenómeno psíquico (1) Pero también Husserl se inspira especialmente en las meditaciones del gran matemático y filósofo Bernardo Bolzano, afirmando la validez de la verdad fuera del pensamiento afectivo. (2)

Puede decirse entonces, las influencias que han formado a Husserl en su investigación inicial, era un esfuerzo de síntesis entre las teorías de Brentano y las concepciones de Bolzano, situando a la lógica completamente fuera de la Psicología; abriendo de esta manera, nuevos caminos para la consideración axiológica e influencia para el trabajo de sus obras. Así Edmundo Husserl, siguiendo la teoría de la intencionalidad de la conciencia de Francisco Brentano, nos muestra que, un grado sin algo agradable es inconcebible. No se trata de que el agrado y lo agradable sean meras expresiones correlativas, sino que la índole específica según Husserl, exige esa relación intencional con algo que trasciende al acto mismo. De ahí que, el apetecer tiene una referencia intencional a lo apetecible, la aceptación o lo aceptable y en general todas las otras actividades de la vida intelectual, afectiva y volitiva.

Edmundo Husserl en su obra "Investigaciones lógicas" dejó plan-

1.—Francisco Brentano. "La Psicología desde el punto de vista empírico". pág. 158. Edición del año 1874.

2.—Revista de Metafísica y Moral. Edic. 1911.



teado el problema de la intencionalidad de los actos de la vida afectiva y volitiva. (3) Luego en las "Ideas sobre una fenomenología pura", vuelve a insistir en la existencia de los sentimientos intencionales, que serían independientes de los estados sentimentales subjetivos y se caracterizarían por la referencia a ese algo que trasciende al acto específico mismo. Los sentimientos intencionales darían lugar a la formación de leyes, en tanto que nos referimos a las condiciones de posibilidad de referencia de esos actos psíquicos a los

Ya Husserl advierte la posibilidad de que la intencionalidad de la vida sentimental da lugar a "principios apriori"; es decir, a un apriori de carácter emotivo, que tendría propiedades paralelas a las del apriori de carácter racional. Este apriorismo nos permite hablar de objetos de carácter emotivo que serían los valores en un sentido previo y universal, frente a los hechos valiosos de la experiencia. En Husserl aparece así delineada la Axiología como ciencia que estudia los objetos dados por medio de un apriori emotivo y por tanto como una disciplina independiente pero paralela a la Lógica.

## 2.—La intuición como principio de todos los principios.

Según el filósofo Edmund Husserl no existe teoría que nos pueda apartar del principio de todos los principios o par mejor decir, de la "intuición" y que esta intuición que ofrece originariamente algo, es decir, que de algo en su propia realidad, debe tomarse simplemente como se da, pero únicamente dentro de los límites en que se da, y quien no admita por algún principio preconcebido, esto que el filósofo alemán llama el principio de todos los principios o la intuición, puede ahorrarse la lectura de sus obras. Por eso Husserl dice: "Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente, o dicho mejor, con la realidad corpórea en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también dentro de los límites en que se da". (5)

El conocimiento intuitivo consiste en conocer viendo. Su índole peculiar estriba en que en el conocimiento intuitivo se capta o se aprehende inmediatamente al objeto, tal como ocurre sobre todo

en la visión. Pero cuando se habla de la intuición fenomenológica no se piensa en la intuición sensible, sino en una intuición no sensible que es la "intuición espiritual".

Husserl, considera también dentro del ámbito de la intuición el yo pensante o el yo cogitans como principio fundamental de la ciencia; el fundamento conforme a este criterio es el yo pensante cartesiano y el método es el fenomenológico.

## 3.—La duda metódica cartesiana y la reducción fenomenológica husserliana.

Renato Descartes piensa que el descubrimiento de la última y radical realidad debe ponernos en presencia de un ser absolutamente indubitable. El método más sencillo será ir aplicando la duda metódica a todos los seres. Si no resiste al reactivo de la duda, ese ser no es el ser que buscamos. La duda por lo tanto es para Descartes un método de trabajo, un criterio de la verdad. Si traducimos el método de la duda en forma positiva, tendremos fuera de ésta, la otra regla que es "la regla de la evidencia".

La evidencia consiste en no considerar jamás una cosa como verdadera, sino lo que se sabe evidentemente que lo es. La evidencia es el signo positivo, cuya aspecto negativo es la duda. Ambas reglas formará si así puedo decir, el anverso y el reverso de la misma medalla.

Hemos dicho que, para encontrar la última y radical realidad no nos basta la sola evidencia de la realidad que buscamos; sino que es preciso también que ésta sea absolutamente primaria. Descartes tiene también esto muy en cuenta, al formular una tercera regla, la llamada "regla de la simplicidad".

La simplicidad consiste en ir dividiendo las dificultades en cuantas partes sea posible, a fin de facilitar la búsqueda. La realidad que buscamos no puede ser compuesta, porque en todo lo complejo los diversos elementos se implican y se confunden.

Renato Descartes, una vez que haya establecido la utilidad de su método analítico para la matemática, la extendió luego a la totalidad de las ciencias y en especial a la Filosofía. Para ello, debían reducirse todos los fenómenos a sus elementos primarios simples y directamente intuitivos. Todos los errores cometidos por los pensadores, se deben según Descartes a la falta de claridad e inteligibilidad de los elementos con que operaron. Conforme con este filósofo francés moderno, partiendo de elementos sencillos y comprensibles, úni-

3.—Edmundo Husserl. "Investigaciones lógicas", Edic. Rev. de Occidente.

4.—Edmundo Husserl. "Ideas de una Fenomenología pura". Trad. de José Gaos. Edic. Fondo de Cultura Económica. México. Buenos Aires. 1949.

5.—Edmundo Husserl. "Ideas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica". Pág. 55.

camente podremos llegar a conclusiones de evidencia indiscutible. Si queremos conocimientos evidentes y claros —dice Descartes—, debemos hacer una tabla rasa de nuestros conocimientos hasta entonces adquiridos, para lograr de esta manera que sean indubitables. El defecto fundamental de la filosofía había sido hasta entonces, carecer de tal tesis de validez indubitable, no existiendo ninguna afirmación en filosofía que no haya sido contradicha.

v Como se ve, Descartes, con su talento de contextura matemática y racionalista se encariñó con la idea de reducir todo su sistema con rigor geométrico, de pocas, supremas y evidentes verdades. De ahí que, se plantee el problema moderno, que hasta entonces sólo San Agustín y algunos nominalistas habían tratado de paso las preguntas siguientes: ¿Hasta dónde existe la posibilidad de dudar? ¿Dónde se encuentra el punto de partida de exactitud absolutamente incontestable para la filosofía?, dicho en otros términos, ¿qué verdad hay tan radical y primaria que pueda ser el origen obligado de toda filosofía y cómo la podemos hallar?

Responde Descartes, para poder dar con ella, el primer paso es dudar de todo, examinar luego, uno por uno los conocimientos y ver si es dudoso hasta llegar a algo absolutamente cierto. Así Descartes, con las reglas de la duda metódica y de la evidencia por una parte, y de la simplicidad por otra, acomete la tarea de buscar la realidad primaria y radical. Empieza por utilizar la duda metódica aplicándola a todas y a cuantas cosas se le ofrecen con pretensión de realidad fundamental. Por esto Descartes dice: Dudaremos de la existencia del mundo, no tenemos seguridad, puede ser, pero es dudoso; dudaremos del propio cuerpo; aún más, dudaremos de las verdades exactas como las matemáticas. He dudado de los conocimientos de las cosas, dice Descartes, aún dudaré del mundo que toco y veo; si quiero construir una ciencia rígida; dudaré de mis sentidos y al dudar no sé si las cosas existen o no, porque yo sólo conozco su existencia, yo sólo miro y veo. Lo mismo en el sueño tocamos y miramos, pero estamos soñando. Es éste, entonces, el punto de partida indiscutible; esta verdad base indubitable busca Descartes en todas partes. Pero no lo encuentra en el mundo sensible, con respecto al cual Descartes dirá, nuestros sentidos a menudo nos engañan, no lo encuentra en la Matemática ni siquiera en la Lógica, porque también en este campo, comete errores el intelecto humano.

Entonces dice Descartes, si a las cosas del mundo de que nos

habló el Realismo, la sometemos a la duda metódica, tendremos motivos para dudar de ellas. Percibimos las cosas mediante los sentidos, pero como ya se ha dicho, los sentidos suelen engañarnos y por esto debemos tenerles desconfianza. Sin embargo, hay algo en que no se hace caso, en que no se toma en cuenta la duda metódica, por ejemplo: Cuando distinguimos entre "nuestra percepción de las cosas" y "las cosas mismas".

Será dudoso lo que realmente nuestros sentidos perciban una cosa; pero no es dudoso lo que hemos tenido esa percepción; será dudoso el testimonio que los sentidos me dan de que exista esta mesa por ejemplo, pero lo que no es dudoso es que veo y toco la mesa, de que tengo la visión de la mesa. A veces creemos haber leído determinada palabra en el periódico por ejemplo, la buscamos y no hallamos, es dudable que la palabra no exista, pero lo que no es dudoso es, que he tenido la sensación de haber leído.

Por consiguiente, si la duda metódica, muerde en el mundo de las cosas, pero no hinca, esa duda en la "representación" de esas cosas. Así, será dudoso "el objeto de mi ver", pero no "mi ver". Entonces, es en la sensación o en la percepción en lo que la duda metódica no toma en cuenta. Y a esas sensaciones o percepciones en las que no toma en cuenta la duda metódica, aunque lo haga en sus objetos. Descartes les llama "cogitaciones o pensamientos". Pero el método da un paso más allá y dice: Ese tocar, ese ver, ese oír de cuya existencia no puedo dudar, son mi tocar, mi ver, mi oír, o para decir mejor, soy yo mismo tocando, pensando, viendo, oyendo. Luego no puedo dudar de mí mismo.

La relación entre "mis pensamientos indubitables" y el "yo" que los tengo, la expresa Descartes en su famoso aforismo latino: "Cogito, ergo sum". "Pienso, luego soy o existo; dicho de otra manera: "yo soy algo que piensa". Y esta realidad que Descartes apresa no depende de nada, el yo se basta a sí mismo, no implica otra cosa puesto que, cualquier cosa que no sea ese yo, sucumbe frente a la duda metódica. Por tanto lo más estricto, lo más radical, es el "yo pensante".

#### **La reducción fenomenológica de Husserl.**

El proceso de la reducción fenomenológica según Edmundo Husserl comienza por un cambio especial de la dirección de nuestros actividades en el mundo real que nos rodea. Actividades de percepción, descripción o abstracción en relación con otras esferas como el

campo matemático que exige un punto de vista especial de dirección, y quien no admita por algún principio preconcebido, esto que el filósofo alemán llama el principio de todos los principios o la intuición, puede ahorrarse la lectura de sus obras. Por eso Husserl dice: "Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento: que todo lo que se nos brinda originariamente, o dicho mejor, con la realidad corpórea en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también dentro de los límites en que se da".

El conocimiento intuitivo consiste en conocer viendo. Su índole peculiar estriba en que el conocimiento intuitivo se capta o se aprehende inmediatamente al objeto, tal como ocurre sobre todo en la visión. Pero cuando se habla de la intuición fenomenológica no se piensa en la intuición sensible, sino en una intuición no sensible que es la "intuición espiritual".

Husserl, considera también dentro del ámbito de la intuición el yo pensante o el yo cogitans como principio fundamental de la ciencia; el fundamento conforme a este criterio es el yo pensante cartesiano y el método es el fenomenológico.

#### 4.—Diferencia entre el ego trascendental y el ego psíquico.

La diferencia esencial entre el "ego trascendental" y el "yo psíquico" estriba en que el primero resulta después de practicada la reducción fenomenológica; en tanto que, el yo psíquico existe antes de practicarla oponiendo a un mundo exterior. En el yo trascendental está implícito otra vez el mundo con todas sus notas y señales, pero sólo como objeto intencional del ego cogitans. Es por esto que Husserl tiene plena razón, cuando asegura que el descubrimiento de Brentano cobra todo su sentido solamente a través de la reducción fenomenológica.

#### 5.—El método fenomenológico y el idealismo trascendental.

El filósofo Edmund Husserl nos dice que el método fenomenológico no puede tener sentido sino dentro del idealismo trascendental. La prueba de este idealismo para el filósofo alemán, es la fenomenología misma. Por esto dice Husserl, quien quiere separar la fenomenología del idealismo trascendental, comprende mal el sentido profundo del método intencional o el sentido de la reducción trascendental.

Como se ve, asiste plena razón al filósofo alemán y que por tanto, no es posible que cobre perfecto sentido la fenomenología, sino

dentro del idealismo.

#### 6.—El idealismo husserliano y el kantiano.

Toca en primer término, precisar con claridad el contenido definitorio de lo que se entiende por idealismo trascendental, en contraste con la posición kantiana. No se trata aquí de un idealismo en el sentido kantiano del término, que deja abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí, ni siquiera como concepto límite; tampoco se trata de un idealismo psicológico que, a partir de datos sensibles, desprovistos de sentido, trata de deducir un mundo lleno de sentido.

De lo que se trata aquí en realidad, es de un idealismo trascendental, fundamentalmente nuevo. Y este idealismo consiste, en la fundamentación sobre el ego cogitans como verdad absoluta y eterna base de toda ciencia gracias a la redacción fenomenológica que incluye todo el yo pensante, merced al descubrimiento de Brentano referente a la teoría del acto intencional y a la intuición eidética. Intuición mediata que, partiendo del fenómeno, se eleva a las esencias intemporales, ideales e inalterables, que nos conducen a una ciencia apriorística y apodictica. Pero esta ciencia de la fenomenología presupone el sistema del idealismo trascendental.

## CAPITULO V

### MANUEL KANT

#### 1.—La ética de Kant o el formalismo kantiano.

La concepción fundamental de la ética de Kant, estriba en que la moralidad humana sólo puede existir si se funda en la razón. Esta es la concepción tácita del pensamiento ético kantiano. Sólo habiendo una razón práctica, sólo cuando la razón determina a actuar a la voluntad, habrá para el hombre una posibilidad de moral; si la razón no puede determinar o constituir un motor de la voluntad, entonces, toda posibilidad de moral para el hombre está desahuciada. La justificación de esto, es que para Kant y su solución se encuentra en la ética, la moralidad se funda en leyes, en mandamientos que deben tener la característica de ser mandamientos necesarios y universales para todo ser racional. Por eso dice Kant: "Que la ley moral no debe ser sólo para los hombres, sino también para todos los seres racionales en general, y que no depende de condiciones contingentes, ni sufre excepciones, sino que es absolutamente necesaria". (1)

Según el filósofo de Königsberg, si no hay una razón productora de normas, no puede haber nunca mandamientos morales necesarios y universales; porque si no hubiera una razón que pudiera llegar a ser práctica, a determinar por sí misma a la voluntad, esas normas prácticas serían normas de orden empírico, establecidas por la observación de casos particulares.

Hay dos modos principales de conocimiento según Kant: Uno empírico, fundado en la intuición, y el otro, un conocimiento racional apriorístico, por el cual la razón puede establecer leyes. Para Kant, las leyes morales, revisten el carácter de leyes universales y necesarias; y sólo habiendo una razón ordenadora de ciertos mandamientos puede haber lugar a leyes prácticas propiamente dichas.

Todo conocimiento que tiene su origen en la experiencia es intuitivo y perceptible, captable por los órganos de los sentidos, por

1.—Manuel Kant. "Crítica de la Razón Práctica" pág. 125. Traduc. de A. García Moreno. Madrid. 1876.

esto no es universal y necesario, porque las cosas pueden ocurrir de una u otra manera. Puesto que, la moralidad se funda en leyes prácticas, que revisten el carácter de juicios universales y necesarios, sólo existiendo una razón capaz de elaborar leyes prácticas, habrá moralidad humana. Porque no debemos olvidar que una ley universal y necesaria sólo puede originar en la razón a priori.

La razón de Kant es a priori, porque es una razón que precisamente es constructora de un objeto; no se limita a copiar un objeto que le pre-existe sino que lo fabrica. El racionalismo pre-kantiano también creía que la razón era la fuente, el origen de donde surgía el conocimiento tanto teórico como práctico, sosteniendo que había una armonía entre los objetos y la razón. En cambio para Kant, lo a priori es distinto de lo de Platón y otros filósofos; lo a priori de Kant es función, no es un a priori especulativo, no son espejos o reminiscencias del modo de ser último de las cosas, sino que los a priori del filósofo de Königsberg son funciones legisladoras, o para decir mejor, son formas a priori que tienen la función de elaborar a los datos de las sensaciones y al objeto del conocimiento. (2)

La concepción fundamental de la ética de Kant estriba, en que toda ética debe ser siempre apriorística, puesto que sólo de esta manera puede darnos verdades necesarias y universales. De acuerdo con lo expuesto, si la ley práctica debe ser racional, debe ser también una ley puramente formal. No puede ser una ley material (llamado material aquí a lo que es vacío de contenido). Es necesario que la ley kantiana conciba a la ley práctica o sea al mandamiento moral como una ley puramente formal, vacío de contenido.

La ley práctica kantiana no es un mandamiento que dice por ejemplo, que hay que ser bondadoso, compasivo, etc., porque si fuera así, sería una ley material. Pero según Kant la ley práctica material sería inconcebible por dos razones: Primero porque sería una ley empírica, y segundo, porque estaría fundada en la organización puramente natural del hombre.

Kant dice que una ley material es un mandamiento que mueve a mi voluntad por la representación de un contenido determinado y me resulta apetecible. Para que una representación determinada mueva mi deseo de realizarlo, yo podría haber tenido experiencia de ese contenido y de su relación conmigo. Por ejemplo, antes de ha-

ber experimentado la generosidad, yo no puedo saber si una ley que me dice: "Sea Ud. generoso" tiene fuerza para arrastrar mi voluntad, si antes yo no he vivido la generosidad y la he encontrado de acuerdo con mi condición espiritual subjetiva, yo no puedo saber si puedo ser generoso. Algo tiene que haber en el contenido de un precepto para que mueva mi deseo y para mover mi deseo, tiene que haber sido experimentado por mí y haber estado de acuerdo con mi vida.

Esta concordancia entre una representación y mi subjetividad, el viejo filósofo de Königsberg, la llama "placer".

Si Kant llama placer a la relación de conformidad entre un objeto de representación y mi facultad volitiva; una representación cualquiera como contenido de un mandamiento no sería capaz de arrastrar mi voluntad si antes yo no la hubiera experimentado. Pero todo lo que es empírico, es un conocimiento que sólo puede pretender una validez de probabilidad, no tiene valor de universalidad y necesidad. Como la ley práctica debe ser un mandamiento que mande necesaria y universalmente a todo ser racional, debe ser una ley formal, porque una ley material siempre es empírica y lo empírico no puede pretender verdadera necesidad y universalidad. Según Kant, quien dice ley, dice necesidad y universalidad.

En la misma razón se apoya Kant para establecer que el fundamento de una ciencia sólo puede residir en esas relaciones necesarias de causalidad emanado de un concepto a priori o categoría de causalidad que corresponde al concepto a priori de necesidad de la naturaleza. Además, toda ética material aparte de ser empírica sería hedónica, es decir, que en última instancia propondría las leyes prácticas que serían capaces de mover a la voluntad sólo en la medida en que prometen un placer; por lo tanto, todos los principios materiales que han sido propuestos serían siempre de una y la misma clase, propondrían el amor de sí mismo y la propia felicidad. Pero la propia felicidad es algo subjetivo y, por lo tanto, también puede ser hedónica, de ahí que, la ética material no tiene posibilidad de establecer leyes que valgan para todo ser racional.

El principio práctico o el principio de la moralidad no puede ser nunca un principio material, no puede tener un contenido. La ley práctica debe ser meramente formal, carente de contenido. Aquí es donde irrumpe o aparece el formalismo kantiano. Justamente en el teorema tercero de la "Crítica de la Razón Práctica" se evidencia la

2.—Manuel Kant. *Ibidem*. pág. 223.

necesidad del formalismo en la ética de Kant, en el sentido de que toda ética debe ser formal. Al respecto dice Kant: "Un ser racional sólo puede concebir sus máximas como leyes prácticas universales, en cuanto puede concebir las como principios que determinan la voluntad por su forma, y no por su materia". (3)

La ley práctica para ser tal debe ser pura forma. Si de una ley práctica yo extraigo su contenido o materia no nos queda más que una forma vacía de la simple legislación universal, porque lo propio de una ley es mandar necesaria y universalmente, si yo hago abstracción de todo contenido, no me queda más que la forma de la necesidad y universalidad. Si un conocimiento para Kant es necesario y universal tiene carácter a priori, porque si fuera a posteriori, sería empírico. El principio supremo para Kant es de carácter formal, por esto dice: "Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda elevarse a ser un principio de legislación universal". 4)

Nuestra moralidad siempre tiene un contenido, pero la ética no propone ese contenido, sino que nos da un criterio para saber si ese contenido es moral o no. Aclaremos lo referido con un ejemplo: Supongamos que yo debo trasladarme de un punto a otro de la ciudad de México en un camión, el cobrador no me vió subir. La ética kantiana no me prohíbe pagar boleto, puesto que no da preceptos determinados, sino sólo mandamientos formales. Y si yo pago es porque soy honrado o porque siento una satisfacción en hacerlo. También podría dejar de pagar, pero que si todos hicieran lo mismo dejaría de haber camiones. Pero yo tan sólo obraré moralmente si el pagar boleto da lugar a elevar a un principio de legislación universal. Esto nos refleja claramente el rigorismo kantiano. Otro ejemplo pondríamos el caso de un comerciante de una de las tiendas de abarrotes, quien da el peso justo. Y lo hace por sus buenos principios, por ver a otros comerciantes o porque dando el peso justo puede acreditarse más fácilmente, pero no obrará moralmente. Sólo lo hará cuando piense que dar el peso justo es una máxima de su voluntad que se puede elevar a un principio de legislación universal que se llama "obrar por deber". Sólo así se puede llegar a tener un alma moral que es muy distinta del que obra por indicaciones virtuosas.

Como se ve la ética de Kant no es preceptiva sino que da un

criterio general para el enjuiciamiento de las acciones ajenas o propias y para la determinación ética de la voluntad.

## 2.—Noción del bien y del mal.

Para la ética anterior a Kant, el bien y el mal son anteriores a la ley, son anteriores a la voluntad moral; y la voluntad se hace buena o mala según que persiga el bien o el mal. Yo primero sé cuál es el sistema de los bienes y males; y después hago de ellos el contenido de los mandamientos morales. En cambio en Kant hay un tras-troque o cambio de la noción del bien y del mal. Bueno será para el filósofo de Königsberg, aquello que es conforme con la ley moral; el bien viene después de la ley moral, para saber si algo es bueno se debe tener en cuenta si se puede elevar a la ley.

Según el filósofo Königsberg, el concepto de lo bueno y de lo malo tiene que ser determinado no antes de la ley moral, sino después de ella y por ella. El bien no es fundamento de la ley moral; la ley moral es el fundamento de lo bueno. De ahí que, para saber si algo es bueno o malo se debe saber si es conforme con la ley universal posible.

En una ética material, la ley moral recoge lo que se tiene por bueno y rechaza lo que se tiene por malo. En cambio en la ética kantiana es a la inversa.

Para el filósofo de Königsberg, el "bien y el mal" son los únicos objetos de la razón práctica, porque ambos designan un objeto necesario con arreglo a un principio racional, el primero el del deseo, el segundo el de la aversión.

Si el concepto del bien no se deriva de una ley práctica anterior, sino que debe por el contrario servirle de fundamento, no puede ser más que el concepto de algo, cuya existencia promete placer y determina de este modo la causalidad del sujeto para que lo produzca o para decir mejor, para que determine la facultad de desear. Pero como es imposible percibir a priori qué representación irá acompañada de "placer" y cuál de "dolor", sólo corresponde a la experiencia el decidir lo que es inmediatamente bueno o malo. La única cualidad del sujeto que permite hacer esta experiencia, es el "sentimiento" del placer y del dolor como receptividad propia del sentido interior, y así, no se aplicará el concepto de lo que es inmediatamente bueno nada más que a las cosas con que está inmediatamente unida la sensación del "placer", y el concepto de lo que es inmediatamente "malo", a las cosas que excitan inmediata-

3.—Manuel Kant. Obra cit. pág. 158.

4.—Manuel Kant. *Ibiden*.

mente el "dolor".

La filosofía que se creyese obligada a dar por fundamento a los juicios prácticos un sentimiento de placer, llamaría "bueno" todo lo que sirviese de "medio" para lo agradable, y "malo" a todo lo que es "causa" de lo desagradable y del dolor; porque el juicio que formamos sobre la relación de los medios a los fines pertenece evidentemente a la razón. Pero aunque la razón sea capaz de percibir el enlace entre los medios y sus fines, sin embargo las máximas prácticas como medios del principio del bien de que se trata, no darían nunca por objeto a la voluntad una cosa buena en sí, sino sólo algo bueno para otra cosa; lo bueno sería entonces lo útil solamente y habría que buscarlo fuera de la voluntad en la sensación; y si hubiese que distinguir ésta, en cuanto sensación agradable, del concepto del bien, no habría en ninguna parte cosa alguna inmediatamente buena, sino que el bien habría que buscarlo sólo en los medios que sirven para procurar alguna otra cosa, es decir, algo agradable. (5)

### 3.—El rigorismo kantiano y el concepto del deber.

Los actos benéficos para el individuo o la sociedad según el viejo filósofo de Königsberg, carecen de significación ética, si el hombre de tales actos obra por una tendencia sentimental en lugar de hacerlo por deber. Así por ejemplo la acción de un hombre caritativo que encuentra plena satisfacción al desprenderse de lo suyo para entregarlo a otra persona, no se considera moralmente valiosa dentro la ética kantiana, porque obedece únicamente al sentimiento, en lugar de tener como móvil el respeto a la ley.

De ahí que Kant sostiene que la tendencia a la felicidad no ha de satisfacerse por aspectos sentimentales, porque ello quitaría todo mérito a la conducta, sino que el hombre ha de buscar la felicidad por deber.

El respeto a la ley moral parece eludir a los sentimientos, pero como se ve, según Kant, se refiere a una situación que se llama de "respeto" a esa ley y que el acto moral, sea únicamente el hecho de que puede elevarse a ley universal. Cuando por ejemplo un vendedor da el peso justo no será moral ni sólo da para acreditarse, sino que un acto sólo es moral, cuando se obra por respeto a la ley, cuando la ley actúa sobre la voluntad de ese comerciante y le im-

5.—Manuel Kant. "Crítica de la Razón Práctica". Trad. por A. García Moreno. Edic. Madrid.

pulsa a obrar de acuerdo a la ley. Esto es lo que se llama el rigorismo kantiano.

Manuel Kant no dice que uno obra moralmente cuando contrae sus sentimientos. Cuando uno está en trance de obrar no debe tener otro motivo que no sea la ley; pero no hay ninguna razón a priori para que la acción moral deba o pueda impedir la felicidad o el bienestar. No hay inconveniente para que se cumpla la felicidad al mismo tiempo que la moralidad.

Como se ve, el hombre acostumbra sentir una tendencia o inclinación hacia los efectos de la acción que se propone, pero no "respeto", pues respeto sólo puede provocarlo el reconocimiento del valor objetivo, el reconocimiento de universalidad de la regla moral. De ahí que el mérito de un comportamiento no reside en las consecuencias que de él se esperan, sino en la espontánea subordinación del individuo a esa regla, por simple respeto a la exigencia que de ella surge, o como diría el filósofo mexicano Eduardo García Maynez: "La voluntad debe determinarse no por resortes de orden empírico, sino exclusivamente por la representación de la ley, como principio universalmente válido. Se infiere aquí que se debe obrar siempre de tal modo, que la máxima de la acción pueda ser elevada, por la voluntad, a la categoría de ley de universal observancia". (6)

Manuel Kant define el deber diciendo: "El deber es la norma objetiva de una acción por respeto a la ley". (7)

La concepción kantiana quiere expresar el carácter objetivo de las normas morales, frente a la constitución subjetiva de las personas a quienes se dirigen tales normas. Obrar moralmente para el viejo filósofo prusiano, es obrar por deber. Sólo cuando el individuo actúa por deber le sobreviene a él la personalidad, sólo obrando moralmente por deber el individuo es candidato a persona, llega a ser persona, llega a ser un ciudadano del mundo inteligible, porque obrarlo moralmente es hacerlo libremente.

Como se ve, Manuel Kant, encuentra la solución en la vida moral, según él, sólo se puede conocer viviendo en cierta manera moralmente. Por eso la Crítica de la Razón Práctica integra la Crítica de la Razón Pura y donde la ley moral trae aparejada como implicación necesaria, la libertad.

6.—Eduardo García Maynez. "Ética". pág. 169. Ed. Parrúa, S. A. México. 1949.  
7.—Manuel Kant. "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres". Trad. de García Morente.

#### 4.—La concepción kantiana sobre la libertad.

Manuel Kant dice: "La voluntad es la causalidad de los seres vivientes y racionales; y la "libertad", la propiedad que tenga esta causalidad de obrar independientemente de causas extrañas que la determinen; así como la necesidad física o natural es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por la influencia de causas extrañas". (8)

De esta concepción kantiana se infiere que el viejo filósofo de Königsberg admite dos tipos de causalidad: La causalidad en el aspecto de libertad y la causalidad necesaria, en sentido físico o natural.

El libre albedrío para Kant consiste en la afirmación de que su existencia no es incompatible con la existencia de la legalidad de la naturaleza, o por mejor decir, para concebir la existencia de la libertad del querer no es necesario establecer excepciones al principio de la causa. De aquí que la causalidad y la libertad resulten compatibles tan pronto como se advierte que la libertad es la forma específica de determinación, emanada de la voluntad misma, capaz de conjugarse con el orden causal de los fenómenos. La idea de causalidad implica necesariamente la de una ley, a la que tal causalidad se encuentra sometida, implica necesariamente la idea de un antecedente causal y un consecuente efecto. (9)

Como se ve, la libertad de la voluntad es para el viejo filósofo prusiano una forma específica de causalidad, y la ley de esta última proviene de la voluntad misma. Voluntad libre según Kant, es aquella que encuentra el principio de la determinación en sus propias leyes. La libertad en sentido positivo, es una forma especial de determinación, emanada de la voluntad del obligado, por eso Kant la define como una causalidad cuyo primer momento es sólo causa, no efecto de otra causa. En cambio la causalidad de la naturaleza difiere por ser un encadenamiento de infinito número de eslabones, donde se realizan al mismo tiempo, el doble papel de efecto de una causa y causa de otro efecto.

Entonces el libre albedrío como realidad obedece a sus propias leyes, que son completamente distintas a las que rigen el fluir y eterno devenir de la naturaleza. De ahí que los que sostienen que es

imposible la libertad del hombre, no hacen otra cosa que considerar al hombre como fenómeno y no como existente en sí y por sí.

#### 5.—Cómo son posibles los imperativos categóricos según Kant.

Según Manuel Kant, el ser racional se coloca como inteligencia en el mundo inteligible y sólo como causa eficiente perteneciente a este mundo, llamando de esta manera a su causalidad una "voluntad". Tiene además, conciencia de formar también parte del mundo sensible y es en este mundo donde se hallan sus acciones como puros fenómenos de esta causalidad, pero como su posibilidad no puede explicarse por esa (causalidad) no conocida, estamos obligados a considerarla por otros fenómenos del mundo sensible, por deseos e inclinaciones. Si fuéramos únicamente un miembro del mundo inteligible, todas nuestras acciones estarían perfectamente conformes con el principio de la autonomía de la voluntad pura; y si perteneciésemos sólo al mundo sensible dichas acciones estarían enteramente conformes con la ley natural de deseos e inclinaciones. En el primer caso se fundaría sobre el principio supremo de la moralidad; en el segundo, sobre el de la felicidad. Pero como el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible, sus leyes suministran a nuestra voluntad, por esto debemos reconocernos como sujetos capaces de entender, sometidos a la ley del mundo inteligible, sometidos a la razón que encierra esta ley en la idea de la libertad y como consecuencia, a la autonomía de la voluntad. Y se llama autonomía de la voluntad según Kant, a la propiedad que tiene esta facultad de tener en sí misma su ley. El principio de la autonomía consiste pues, en obtener siempre de tal modo, que la voluntad pueda considerar las máximas que determinan su elección, como leyes universales. Por esta razón debemos considerar las leyes del mundo inteligible como imperativos, y como deberes las acciones conformes con este principio. Sólo así son posibles según Kant, los imperativos categóricos.

#### 6.—La ética valorativa kantiana y su caracterización.

El valor de una acción depende según Kant, de la relación de conducta con el principio del deber, o por mejor decir, del imperativo categórico. La filosofía valorativa invierte por completo el planteamiento del problema. El valor moral no se funda en la idea del deber sino por el contrario, todo deber encuentra su fundamento en un valor. Sólo "debe ser" aquello que es valioso, y todo lo que es valioso debe ser. De ahí que para Kant, la noción de valor sea por ende el concepto ético central. Según el filósofo de Königsberg; los valores

3.—Manuel Kant. "Crítica de la Razón Práctica" pág. 82. Trad. de A. García Moreno. Edición Madrid. 1876.

9.—Eduardo García Maynez. "Ética". Ed. Porrúa. México. 1949.



no son productos o resultados de estimaciones subjetivas, sino materias y estructuras que determinan una específica cualidad en las personas.

Manuel Kant, afirma categóricamente la existencia de los valores como objetos ideales independientes de las valoraciones de los hombres, sean éstas de orden individual o constituyan un producto colectivo. Lo que es realmente valioso vale por sí, aun cuando su valor no sea conocido ni estimado. La filosofía valorativa separa cuidadosamente el problema de la intuición de los valores que es de orden gnoseológico, del de la existencia del valor que es ontológico. Es cierto que los valores existen gracias a nuestra conciencia estimativa, pero no debe inferirse de aquí que sean una creación de la subjetividad, que sean creaciones personales, si lo fuesen, no se podría hablar de conocimiento sino de creación de los mismos.

Entonces podemos decir, que el acto de conocimiento tiene como supuesto ontológico la existencia de lo conocido, o para decir mejor, es posible conocer los valores, mas la realidad de éstos no se agota en el ser objeto del acto estimativo o como diría Nicolai Hartmann, que "los valores son en sí".

Como se verá, el mérito de la filosofía práctica del viejo filósofo de Königsberg, estriba en la superación de las diversas formas del empirismo y la ética de bienes.

## CAPITULO VI

### PRIMERA PARTE.

#### TEORIA GENERAL DE LOS VALORES DE MAX SCHELER.

##### 1.—Posición filosófica de Max Scheler.

Necesario será ante todo caracterizar la posición filosófica de Scheler, en los aspectos y problemas que son fundamentales para la mejor comprensión de su teoría axiológica.

Max Scheler, nacido en Munich, profesor de las universidades de Jena, Colonia y Francfort, fué discípulo de Eucken y como tal, partidario de un nuevo método para la mejor comprensión de la vida espiritual. Scheler encontró el método en la fenomenología de Husserl, que utilizó y aplicó luego al dominio de los valores y a otros campos de orientación filosófica, cultural, histórica, religiosa y psicológica. Pero la orientación dada por Scheler al método fenomenológico, no siempre fué aceptada por el propio Husserl, quien vió en las derivaciones del pensamiento de Scheler, una desviación de la fenomenología pura. El pensamiento de Scheler de carácter polémico en gran parte, no se limita en efecto, a una descripción de las esencias puras tal como son dadas en la intuición esencial, sino que lo aplica a la solución de los problemas que surgen en el análisis fenomenológico.

Las influencias recibidas por Scheler, no se limitan tan sólo a Eucken y a la fenomenología de Husserl, sino que abarcan también a las orientaciones recibidas por las figuras de San Agustín y Federico Nietzsche y al cual no es ajena la filosofía de la vida, tal como ha sido representada por Enrique Bergson. (1)

Max Scheler critica toda tentativa de construir el mundo a partir de ingredientes o funciones de la subjetividad humana, ya sea recurriendo a los contenidos de las sensaciones como ocurre en el psicologismo o ya por medio de las funciones apriorísticas del pensa-

1.—Federico Klinker. "Historia de la Filosofía". Ed. Labor, S. A. Barcelona. 1947.

miento como ocurre en el criticismo. Para el filósofo de Munich, "todo es dado", no sólo la realidad de las cosas en su aspecto causal y contingente, sino también la esencia de las cosas, y éstas tanto en su aspecto formal como en su aspecto material.

Según Scheler, la filosofía ha de ocuparse de los "datos trascendentes" captados en su plenitud, en toda su variedad que ellos puedan ofrecernos. Por eso no debemos elaborar la teoría del ser a partir de un sistema de elementos fisiológicos o psicológicos, tal como lo hace el psicologismo, ni a partir de una estructura categorial como hace el criticismo, sino por el contrario decidiéndonos a partir de la realidad dada en toda su plenitud. La filosofía entonces, es para Scheler, una participación en el "ser", una participación en todas las cualidades del "ser" y en último término, en lo absoluto del "ser". Desde ese punto de vista Scheler distingue a la Ciencia de la Filosofía. La primera se circunscribe al estudio de la "realidad", de los objetos reales; mientras que la Filosofía trasciende a esa realidad y va en busca de la esencia última de las cosas. Para Scheler, la realidad se nos da en tanto somos sujetos psico-físicos, o por mejor decir, en tanto actuamos en el mundo circundante. Por eso la realidad de las cosas se nos da, en tanto ellas ofrecen una resistencia a nuestros impulsos, en tanto operamos con las cosas que nos rodean. La realidad es el resultado de un intercambio entre nuestro organismo psicofísico y el medio ambiente que nos rodea. De ahí que, un ser puramente contemplativo, si tratara dirigirse por una actividad espiritual a las esencias de las cosas, nunca llegaría a la realidad, puesto que percibiría a esas esencias como antes desligados de todas las propiedades que caracterizan a las cosas que existen en el tiempo y en el espacio. En cambio para que tengamos una experiencia de realidad, tenemos que partir de nuestra existencia psicofísica y del intercambio mutuo con el medio ambiente.

Como se ve, captar la realidad con todas las cosas que existen en ella, no es una función estrictamente espiritual, porque no es el producto de actos intelectuales o para decir mejor, en término scheleriano, no es un saber por medio del cual nosotros participamos en la esencia de las cosas, sino que más bien, es una operación práctica de manejo de cosas, que luego se va transformando en un conocimiento de esa realidad, pero siempre sobre la base de esa primera experiencia psico-vital. Todo esto lleva a Scheler a elaborar una teoría voluntativa de la realidad, insistiendo precisamente en ese

carácter primordial de la experiencia de resistencia que nos ofrecen las cosas, en tanto entablamos un trato con ellas.

Mas no interesa tanto seguir el desarrollo de esta teoría gnoseológica scheleriana, sino ver más bien cómo se apoya en ella la fundamental y tradicional diferencia entre la "esencia" y "existencia" de las cosas.

La "existencia" de las cosas se encuentra para Scheler fuera de la inteligencia, porque es algo que se da en la cosa misma en tanto ella ofrece una resistencia a nuestros impulsos. En cambio la "esencia" de las cosas es algo que se da a la vez en la cosa y en nuestro espíritu que está a la vez fuera de la mente y en la mente. Por tanto, la esencia de las cosas es algo que nos permite establecer una "relación de participación" de nuestro espíritu con datos trascendentes. La esencia es entonces, aquel elemento por medio del cual nuestro espíritu o inteligencia participa en la naturaleza de las cosas. De esta manera se establece según Scheler, una relación de saber entre nuestro espíritu y las cosas.

La filosofía entonces, apartándose de la realidad empírica de los objetos, se dirige a aquellas preguntas que se refieren al fundamento y al origen de la totalidad del mundo para captar el sentido, valor y finalidad de esas estructuras. En cambio la experiencia, partiendo de la realidad empírica se dirige al curso regular de las cosas con el objeto de poder establecer ciertas leyes que rigen tal regularidad y estudia luego la repetición de un fenómeno para poder reproducirlo prácticamente. Por eso la ciencia se conforma con los acontecimientos bajo condiciones dadas y que se producen como consecuencia de las leyes naturales. La filosofía por tanto, comienza allí donde termina la obra de la ciencia, es decir, cuando el hombre trasciende a esa realidad empírica, buscando el fundamento, origen, sentido y finalidad de todo cuanto acontece con indiferencia de que esa esencia de las cosas se realice o no en el ámbito espacial y temporal del orden empírico. Esta diferencia es también de importancia en otro aspecto, en el sentido de que para Scheler la ciencia está condicionada por necesidades vitales, porque surge de nuestro trato con las cosas que comienza siendo práctico y se elabora buscando la regularidad de los fenómenos con el objeto de poder prevenirlos y llegar a una finalidad práctica, es decir, las necesidades vitales circunscriben por completo el ámbito de la ciencia. En cambio la filosofía escapa al orden de nuestras necesidades psico-vitales y de to-

dos los criterios convenientes de esa esfera, buscando la órbita más elevada del ser absoluto, de lo que existe con independencia de todas las contingencias relativas al orden empírico. Por eso para la filosofía rige según Scheler, no sólo "el criterio de verdad" que también rige en la ciencia, sino otros dos: "El criterio de lo apriorístico", puesto que es un conocimiento a priori el que se dirige a las esencias de las cosas; y luego, "el criterio de la existencia absoluta del objeto del saber", porque la filosofía va buscando precisamente el origen y fundamento último de la realidad y pretende así, llegar a lo absoluto.

Como se ve, esta diferencia significa que la ciencia, que surge de las necesidades psico-vitales, se eleva sólo relativamente por encima de esas necesidades prácticas, porque trabaja siempre con los medios y procedimientos de una inteligencia meramente psíquica. En cambio la filosofía, es elaborada en un orden que se extiende por encima de la inteligencia, con todos sus procedimientos y al cual Scheler llama "el espíritu".

## 2.—Etapas de la reducción fenomenológica según Scheler.

Max Scheler, siguiendo el método y los procedimientos indicados por Husserl, conocido con el nombre de "método fenomenológico" se propone conocer la esencia escondida de las cosas. Este filósofo de Munich sigue el criterio de Husserl en tanto nos enseña cómo debemos ir apartando todo lo causal y contingente de la experiencia para ir circunscribiendo la visión hacia la esencia del objeto de estudio. En ese sentido practica la llamada "reducción fenomenológica", por la cual se va poniendo entre paréntesis todos los elementos de la realidad empírica, hasta llegar a la esencia buscada. Por eso sostiene Scheler que en último término cuando se nos ilumina el camino hacia la esencia, el conocimiento que adquirimos es estrictamente "intuitivo". Sigue a la fenomenología de Husserl al considerar que la fuente válida de todo conocimiento es la intuición.

Debemos aceptar entonces esa videncia como el último elemento "evidente" del saber, aunque dentro de los límites en que la intuición misma se nos ofrece. Pero Scheler considera que el espíritu con procedimientos puramente lógicos, no puede llegar a la realidad absoluta y por eso hace intervenir en él a otras fuerzas irracionales, que por lo general en la tradición filosófica han sido incluidas bajo el nombre de "amor". Así la última fuerza que le permite a nuestro

espíritu penetrar a través de las cosas hasta la realidad de las esencias, es el "eros" del espíritu; y de esta manera prolonga el procedimiento de la reducción fenomenológica de Husserl, agregándole tres estadios que son: Admiración, humildad y amor.

A la admiración la conocemos como actitud filosófica primordial desde los tiempos de Platón y Aristóteles. El segundo estadio, la humildad, es algo que trasciende a la filosofía antigua y nos recuerda su origen cristino. Es una nota cristiana que se introduce en la teoría del conocimiento. Y que finalmente el tercer estadio llamado el amor, es una manera de reanudar esta gran tradición filosófica que proviene de Platón, luego pasa al cristianismo por medio de San Agustín y llega hasta nosotros a través de múltiples desarrollos modernos de las grandes figuras de Pascal y Gratry. Así en último término, el saber sería entonces un acto erótico del espíritu, por el cual participamos en la realidad esencial de las cosas. Pero Max Scheler en los últimos años de su vida se vió envuelto en un cierto frenesí dionisiaco, en una exaltación espiritual dionisiaca que lo llevó a concebir el universo como un "impulso" renovado de transformación de las cosas. En ese sentido llegó a interpretar a nuestro saber, como una participación en ese movimiento frenético de creación y destrucción incesante del cosmos. Agregando como consecuencia de esta interpretación un cuarto estadio, llamado de "participación dionisiaca", que permitiría a nuestro espíritu llegar a convivir con las fuerzas cósmicas y a sentir por dentro ese frenesí de creación y destrucción de las cosas.

Entonces claramente se ve, la reducción fenomenológica comenzaría poniendo entre paréntesis a todos los aspectos de la realidad o por mejor decir, al mundo empírico de resistencia a nuestras actividades psico-vitales y, por otra parte, pondría correlativamente entre paréntesis a toda postura subjetiva correspondiente a esa realidad, para dejar que el espíritu mediante esa doble condición contradictoria, mediante esa paradójica condición de amor por una parte y de frenesí dionisiaco por otra, pueda introducirse en la esencia misma de las cosas y de esta manera, convivir en el constante fluir y eterno devenir del cosmos.

Max Scheler mediante este procedimiento más metafísico que fenomenológico concibe a la filosofía como una participación en el ser absoluto que ha de llegar a abrirnos las puertas de la realidad si así puedo decir y a darnos una visión intuitiva de las esencias y

conexiones esenciales del "ser". Porque la visión intuitiva para Scheler es rigurosamente evidente, puesto que la referimos a esencias inmutables y absolutas, nos referimos a un "ser" que no puede aumentar ni disminuir, que no puede ser creado mucho menos anulado. Es una visión que busca siempre singularidades, mientras que el conocimiento científico va buscando la generalidad por un procedimiento inductivo para llegar a la ley general de los fenómenos. En cambio la visión esencial se realiza sobre ejemplares dados de las esencias, en los cuales nosotros espiritualmente participamos.

De todos estos caracteres según Scheler, lo fundamental es la orientación a priori que se ocupa del conocimiento de las esencias, porque se adquiere conocimientos que se encuentran por encima y con absoluta independencia de toda la trama del saber a posteriori que se refiere al mundo empírico que nos rodea.

El apriorismo no es un factor funcional de nuestro entendimiento, sino que es un modo de relación con el "ser", que está por encima del orden empírico de nuestro conocimiento. Por eso puede captar no sólo la forma de las esencias sino también sus cualidades íntimas y peculiares.

El apriorismo en la filosofía kantiana debía ser siempre una condición formal, puesto que se refería a formas mentales que condicionaba el conocimiento de la realidad; en cambio para Scheler el apriorismo se refiere a los contenidos mismos de ese conocimiento. Este apriorismo puede ser formal y material a la vez, es decir, que puede referirse a las esencias mismas con todos sus posibles relaciones. Necesario será todavía insistir en el carácter intuitivo de este saber metafísico, porque para Scheler, la verdad no consiste en el cumplimiento de un juicio ni en ningún otro acto del entendimiento, pero tampoco es un ideal que postulamos por medio de la voluntad, sino que reside en la súbita aparición de una esencia, en el descubrimiento o re-relación de una esencia o como diríamos en griego *ἐπινοή* -- aleteia.

El conocimiento es verdadero entonces, cuando nos descubre la esencia última de las cosas. cuando nosotros intuimos de una manera evidente la esencia de una cosa. Así Scheler es intuicionista de una manera absoluta.

Saber es según Scheler una "relación ontológica", que se establece entre dos seres y que tradicionalmente llamamos: el sujeto y el objeto. Esos dos seres pueden estar conectados entre sí por múl-

tiples relaciones, una de las cuales sería la del saber. Pero para ello es necesario que ambos de una u otra manera, se encuentren en un mismo plano y haga posible esa mutua relación. De ahí que las teorías del conocimiento, sobre todo las teorías realistas que tratan establecer ontológicamente los caracteres de esta relación entre el sujeto y el objeto, partiendo de la premisa de una cierta conexión homogénea y continua que permite ese trato entre ambos. Mas aquí, Scheler introduce una novedad. No le interesa demostrar que hay una continuidad homogénea del ser, para que ese trato sea factible sino que por el contrario, considera que el orden del ser está jerarquizado, es decir, que hay una serie múltiple de estratos que se van condiciones peculiares, establecen contacto con unos u otros de esos sobreponiendo unos a otros. Por lo tanto, los hombres según sus estados. La participación espiritual en el "ser" ni es siempre la misma, ni es igual en todos los sujetos, sino que es una participación que cada espíritu individual establece con uno u otro estrato del "ser" según su afinidad. Por esta razón según Scheler, los conocimientos son "relativos a la estructura espiritual de los sujetos", pero relativos en el sentido de que cada estructura espiritual sólo puede participar de uno u otro aspecto, sólo puede acentuar a uno u otro grado del "ser". Así el saber en último término, es siempre una conexión rigurosamente objetiva y el hecho de que un sujeto no pueda penetrar hasta tales o cuales grados del "ser", no invalida la objetividad de ese conocimiento que puede tener otro sujeto.

El saber además de ser una relación ontológica, es siempre una relación que parte del sujeto, gracias al dinamismo que pone el espíritu para participar en el "ser", es decir, gracias a ese "eros" del espíritu que le permite adentrarse más o menos en la realidad trascendente. Siempre cada saber es para Scheler, un acto de amor que tiene una tendencia dinámica que lo lleva primero a romper los límites del propio "ser" y de la realidad empírica que lo rodea, y que, en el orden de las esencias, lo lleva a penetrar en capas cada vez más profundas de la realidad.

Como se ve, en toda la Metafísica y la Gnoseología de Scheler hay un dinamismo emotivo que es importante subrayar, porque sólo así comprendemos que su Teoría de los valores no forma un ámbito aparte dentro la Filosofía, ni constituye una excepción dentro del carácter general de su pensamiento, sino que en último término, los límites de unos y otros aspectos de la filosofía scheleriana son muy

fluidos, porque ese dinamismo emotivo invade todos los terrenos.

### 3.—Ubicación histórica de la ética axiológica scheleriana.

Si se trata de caracterizar brevemente la ética de Max Scheler, debemos partir del hecho de que, mientras la ética filosófica del siglo XIX, fiel a las tradiciones de la época moderna en general se había agotado en el análisis de la conciencia moral. Scheler en cambio, se propone reaccionar desde el primer momento contra ese subjetivismo ético.

Scheler considera que el centro de la ética se encuentra, no en los aspectos subjetivos de nuestra conciencia, sino en los contenidos objetivos de la moralidad que se refieren a bienes y valores, a mandamientos y exigencias. (3) Quizá como más clara excepción a ese panorama de la Ética del siglo XIX, podamos citar a Nietzsche, en el sentido de que casi sólo en su siglo, inicia la lucha contra ese subjetivismo, buscando precisamente un orden objetivo de valores. Orden objetivo de valores que por eso mismo, para Nietzsche, está más allá del bien y del mal, (4) entendidos en el sentido subjetivo de posiciones de la conciencia moral.

Scheler, que ha recibido la influencia de Nietzsche, pero también por encima de ella ha recibido, sobre todo, la influencia de la filosofía tradicional, trata de centrar a la Ética nuevamente en "la materia de la realidad moral", es decir, en las "cualidades o contenidos del ser ético" y trata de encontrar un órgano adecuado para captar las cualidades de los fenómenos éticos.

El mérito de Scheler, consistirá así en haber centrado a la Ética en el problema de los valores. Sin embargo, su labor aparentemente se presenta bajo otro aspecto, como si fuera "una crítica al formalismo de la ética kantiana", porque en efecto, de todas las direcciones que Scheler tiene que combatir, tiene que impugnar, la más importante es la dirección de la ética kantiana que elevándose muy por encima de todas las otras formas de subjetivismo, nos da las posibilidades de una moral fundada en la pura conciencia moral con pretensiones de universalidad y con un carácter absoluto muy distinto al relativismo de aquellas otras éticas.

Scheler combate a la ética kantiana, porque es su más grande

adversario, en el sentido de que ella (la ética kantiana) afirma que la universalidad de la ley moral sólo puede tener un carácter formal, sólo puede consistir en la forma de un mandamiento con prescindencia de todo posible contenido. (5) Y combate áspicamente a ese formalismo, aunque siguiendo la tendencia kantiana en el aspecto de buscar una ley moral a priori, o para decir mejor, manteniendo el carácter a priori de los mandamientos morales, frente a todas las tendencias empiristas. De ahí que, no podemos decir que la obra de Scheler, sea llamada pura y simplemente una impugnación de la ética kantiana, sino que es más bien, una síntesis entre dos direcciones fundamentales, crecidas en diferentes terrenos históricos que serían por una parte, el apriorismo kantiano de la ley moral y, por otra parte, la multiplicidad de los valores, ya presentada por Federico Nietzsche.

Scheler insiste en la determinación kantiana de que, una ética filosófica debe tener un carácter a priori, pero combatiendo a su formalismo, muestra que precisamente el error de Kant consiste en habernos dado una ética vacía, que carece de visión de la intimidad de las cosas, que no penetra en las profundidades del corazón, sino que queda en los momentos externos aunque universales del saber moral. Por eso Nietzsche, tiene el mérito de haber redescubierto toda esa riqueza y plenitud del cosmos ético, pero como se ha visto ya, lo ha resuelto en un relativismo histórico. Scheler por su parte, quiere mostrarnos, cómo la solución para las dificultades de la ética kantiana, está en esa riqueza y plenitud de los valores morales. De ahí que el propósito fundamental de su ética sea el de otorgar el apriorismo ético, un contenido peculiar", en el sentido de que ese apriorismo se refiere ahora a un cosmos, a un mundo de valores extraordinariamente rico en cualidades valiosas, diferentes y peculiares.

### 4.—La problemática de los valores en la filosofía de Scheler.

Veamos ahora, cómo se desarrolla específicamente la problemática de los valores en la filosofía de Scheler. Tomemos como punto de partida las "Investigaciones lógicas" de Edmundo Husserl. (6)

Se ha dicho que Husserl, siguiendo la teoría de la intencionalidad de la conciencia de Brentano, nos muestra que un agrado sin

3.—Max Scheler "El Formalismo de la Ética y la Ética Material de los Valores". pág. 39. Ed. Revista de Occidente. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz. 1948.

4.—Federico Nietzsche "Más allá del bien y del mal". Trad. de Pedro González Blanco. Ed. F. Semper y Cia. Valencia. Madrid.

5.—Manuel Kant. "Crítica de la Razón Práctica". Trad. de A. García Moreno. Madrid. 1876.

6.—Edmundo Husserl. "Investigaciones lógicas". Trad. de Manuel García Morente. Ed. Revista de Occidente.

algo agradable es inconcebible. No se trata de que el agrado y lo agradable sean meras expresiones correlativas, sino que la índole específica del agrado exige esa relación intencional con algo que trasciende al acto mismo. Así el apetecer tiene una referencia intencional a lo apetecible.

De manera que, en las "Investigaciones lógicas", Husserl dejó ya planteado el problema de la intencionalidad de los actos de la vida afectiva y volitiva. Luego en las "Ideas relativas a una Fenomenología Pura" (7), vuelve a insistir en la existencia de los sentimientos intencionales que serían independientes de los estados sentimentales subjetivos y se caracterizarían por la referencia a ese algo que trasciende al acto específico mismo. Los sentimientos intencionales darían lugar a la formación de leyes a priori en tanto nos referimos a las condiciones de posibilidad de referencia de esos actos psíquicos a los objetos. Ya Husserl advierte la posibilidad de que la intencionalidad de la vida sentimental da lugar a principios a priori, es decir, a un a priori de carácter emotivo, que tendría caracteres paralelos a los de a priori de carácter racional. Este apriorismo nos permite hablar de objetos de carácter emotivo que serían "los valores" en un sentido preciso y universal, frente a los hechos valiosos de la experiencia. En Husserl aparece así delineada la Axiología que ha de ocuparse de los "objetos dados" por medio de un a priori emotivo y por lo tanto como una disciplina independiente pero paralela a la Lógica.

Max Scheler, se encarga de desarrollar estas ideas de Brentano y Husserl. Así comienza sosteniendo que los valores son "cualidades materiales" existentes en las cosas. Como esas cualidades son independientes de todas las otras formas del ser, nosotros debemos captarlas por un acto de conocimiento también peculiar. No podemos comprenderlas a través del conocimiento intelectual de las cosas, sino que debemos aprehenderlas por medio de un conocimiento de orden emotivo que, dentro de las premisas de la filosofía de Scheler, es un conocimiento intuitivo, es decir, una intención emocional que capta esas cualidades valiosas de las cosas. (8)

Esta última independencia del ser de los valores frente a las

otras manifestaciones de la realidad y en general, frente a todas las propiedades de las cosas, la ilustra Scheler con ejemplos en donde advertimos la pura y simple relación estimativa con dichas cualidades. Así por ejemplo, un hombre se nos presenta como simpático sin que tengamos de esa persona un conocimiento intelectual ni simple ni complejo y, desde luego, sin que podamos dar cuenta de los motivos o razones en que fundamos nuestra simpatía hacia él. Al margen de nuestro saber perceptivo o conceptual acerca de esa persona, habría una intuición emotiva que nos comunicaría ese valor de simpatía de dicha persona. Habría pues, una relación emocional directa, al margen de todo análisis de carácter intelectual. También al penetrar en una habitación, ella nos resulta amable o desagradable, sin que hayamos tenido tiempo ni condiciones para poder hacernos cargo de otros caracteres de esa habitación, sino que desde el primer golpe de vista en una relación afectiva directa he captado una situación valiosa, al margen de todo otro conocimiento de la misma. (9)

Estas cualidades valiosas residen momentáneamente en las cosas, pero nosotros podemos captarlas y las aprehendemos con independencia de las cosas mismas, es decir, que esas cualidades de lo agradable y lo desagradable, lo bueno y lo malo, pueden momentáneamente residir en las cosas, como pueden perder esa adherencia y aparecer en otras cosas sin que cambie la naturaleza de los valores mismos. En este punto Scheler, no hace otra cosa que generalizar su Teoría del Conocimiento, según la cual todos los elementos de la realidad son dados en intuiciones. En ese sentido no sólo las cosas, sino también las cualidades y las propiedades son objetivas.

Scheler no se adhiere a la posición corriente de la filosofía moderna, para la cual sólo una última esencia o propiedad de las cosas es objetiva, es decir, que considera únicamente a las cualidades primarias. Scheler en cambio, sostiene que no sólo las cualidades primarias sino también las secundarias son objetivas. Así sostiene la objetividad de los colores, sonidos, etc. Por ejemplo una bola se nos presenta como roja y nosotros asignamos el rojo al color de la bola, mañana esa bola se nos aparece como verde, pero sin embargo nosotros seguimos afirmando la objetividad que ha tenido el color rojo en un caso y el verde en el otro. De ahí que Max Scheler

7.—Edmundo Husserl. "Ideas relativas a una Fenomenología Pura". Trad. de José Gaos. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. Buenos Aires. 1949.

8.—Max Scheler. "Ética" Vol. II. pág. 74. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz. Ed. Revista de Occidente. 1948.

9.—Max Scheler. *Ibidem*. pág. 45.

dice: "Las cualidades valiosas no varían con las cosas. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco "los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor. El alimento continúa siendo alimento y el veneno veneno, cualquiera que sean los cuerpos que a la vez resultan venenosos y alimenticios para este o aquel organismo. El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre ialsis y me traicione. Ni tampoco la exacta diferenciación cualitativa de las cualidades de valor resulta afectada porque sea muy difícil decidir cuál de los valores, distintos cualitativamente, corresponde a una cosa". (10)

Como se ve, según Scheler, todos los colores vendrían a formar un mundo cromático independiente de nosotros con sus propiedades, cualidades, leyes, etc.; así también los valores vienen a constituir, en último término, "un mundo de valores" de cualidades estimativas que tienen sus leyes y sus propiedades independientes del sujeto.

Existe por lo tanto para Scheler, un cosmos de valores que es independiente del que forman las otras propiedades de las cosas. Esa independencia se pone especialmente de manifiesto porque nuestros órganos de conocimiento son también diferentes. Hacia ese mundo de los valores se dirige una intuición emotiva, mientras que hacia las otras propiedades de las cosas se orienta una intuición sensible, que luego puede convertir en una intuición intelectual superior, pero dependiente de aquella intuición sensible.

Scheler sigue la trayectoria de un pensamiento que, entre otros grandes exponentes, ha encontrado una expresión muy valiosa en Pascal al sostener que existe "un orden del corazón" distinto del "orden del intelecto". Hay en ese orden del corazón leyes y principios, una lógica del corazón, independiente de la lógica intelectual.

Por tanto, la realidad se escinde para Scheler en dos mundos divergentes, que en el fondo son los dos órdenes que hemos visto ya postulados a partir de Lotze y de los primeros intentos de una Teoría de los valores: El mundo de la realidad propiamente dicha y el mundo de los valores, que mantienen uno con respecto al otro sus notas divergentes. Pero al mismo tiempo insiste Scheler en la cap-

tación estrictamente emotiva de ese mundo de valores, que sólo es posible la base de extender la teoría de la intencionalidad de la conciencia hasta nuestra vida sentimental, reconociendo que hay sentimientos de carácter intencional.

Los valores son los objetos de un conocimiento emotivo, pero lo son en la medida en que distinguimos entre "sentimientos intencionales" y meros "estados sentimentales". Los valores no son simples estados o modos de ser del sujeto, ni son tampoco funciones de la vida emotiva, ni menos actividades de la voluntad o del apetito, sino que se constituyen por medio de un puro tender de la vida emotiva hacia objetos propios.

Los valores no se constituyen en un sentimiento "sobre algo" o "acerca de algo", sino en un sentimiento que tiende hacia algo, en un sentimiento "de algo" y que, por lo tanto, tiene una constitución originariamente gnoseológica. Por eso no necesitan los sentimientos ningún intermediario, sea una representación, un juicio u otro acto intelectual que los comunique con los objetos, sino que tienen una referencia objetiva propia.

Scheler parte entonces, de un cosmos de valores. Ese mundo es absoluto en tanto nos da una esfera de entes en sí, de seres que reposan en sí mismos con absoluta independencia de toda otra realidad y que constituyen un cosmos trascendente. Ese cosmos absoluto y trascendente se caracteriza por la riqueza de las cualidades particulares, es decir, por la gran variedad de matices o motivos de carácter material que serían los valores particulares. No se trata de un aspecto puramente formal, ni de que los valores sean referencias formales o esquemas de otra naturaleza, sino puras cualidades materiales que se distinguen entre sí por su materia propia y, que constituyen un cosmos rico y variado, porque incluye a esa multitud extraordinaria de cualidades valiosas.

#### 5.—Cosas valiosas, bienes y valores según Scheler.

Para llegar a este resultado, Scheler ha tenido que oponerse a la mayoría de las teorías psicológicas y gnoseológicas que circulan en el siglo XIX y principios del XX. Ante todo ha tenido que oponerse a las teorías que parten de la organización biopsíquica del sujeto y que consideran, por lo tanto, que frente a nosotros se dan las cosas particulares de la experiencia y que nuestras reacciones frente a esas cosas son determinadas por impulsos o apetitos, por sensaciones o percepciones, etc.

10.—Max Scheler. "Ética". Vol. I. pág. 46. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz. Ed. Revista de Occidente. 1948.

Se ha visto que Max Scheler, aparte de ese orden biopsíquico, que es fundamental para la elaboración de un conocimiento vulgar y aún científico, nos ofrece un "mundo de resistencias", que es el mundo de la experiencia corriente, admite otro mundo del espíritu, sobre el cual se elabora la filosofía. Por consiguiente, nuestras estimaciones no surgen en aquel plano biopsíquico, ni tienen relación alguna con los capetitos, impulsos, etc., ni tampoco se refieren a elementos de la realidad como tal, sino que precisamente van hacia algo que trasciende a la realidad que nos rodea, buscando esas cualidades peculiares de las cosas que son los valores.

La posición realista, si bien es la que él acepta y pregona, no sólo en el orden del conocimiento vulgar, sino también en el científico, como en general toda posición impulsiva y volitiva del hombre para relacionarse con la realidad, son actitudes que en vez de descubrirnos al mundo de los valores le encubren, o para decir mejor, en vez de revelarnos la esencia de los valores, la esconden.

La posición filosófica, fundada en una actitud fenomenológica, tiene como primera tarea la de romper la actitud realista frente a las cosas, es decir, la de romper las referencias que establece nuestro conocimiento vulgar con la realidad que nos rodea, porque ella debe buscar esencias que están más allá de esas realidades. Es necesario establecer en esta esfera del conocimiento emotivo, una diferencia fundamental entre el conocimiento de las esencias valiosas y todo conocimiento de valores que surge solamente del orden de nuestra experiencia cotidiana. Es necesario establecer una diferencia fundamental entre los valores que conocemos por medio de una intuición emotiva y las cosas accidentalmente valiosas, que se presentan dentro del orden de la experiencia vulgar. En este segundo caso para Scheler, es indudable que el foco que ilumina a las cosas proviene de otros horizontes y se escinde en función de otras tareas de la vida humana; de tal suerte que no podemos hablar rigurosamente de un conocimiento de valores. Porque, aunque lo valioso que captamos en las cosas sea el fruto de la intervención de una intuición emotiva que sea ha mezclado con otras funciones de nuestro contacto con las cosas, no es en ese contacto con las cosas donde vamos a captar a los valores en su pureza. Tenemos más bien que reducir a esos distintos factores que se dan en las situaciones valiosas, para llegar a aquel que nos lleva a captar la esencia valiosa misma, que en ese caso aparece realizado momentánea o accidentalmente

en una cosa.

Scheler establece así, una diferencia fundamental entre "los valores" como puras esencias ideales que están más allá de toda realidad corriente, y "las cosas valiosas" tal como se nos dan en esa realidad. Pero sin embargo, entre esos dos casos extremos, hay una situación intermedia que debemos tener en cuenta: La de los "bienes", porque ellos son también cosas valiosas, que se dan en el horizonte de la experiencia corriente, mas se distinguen de las cosas accidentalmente valiosas, porque los bienes tienen tal carácter por la referencia intrínseca a un valor, es decir, porque se constituyen como bienes mediante esa referencia a un valor. Así por ejemplo un puro valor estético es el de la belleza; una cosa accidental o momentáneamente bella puede ser cualquier utensilio o aspecto de la realidad natural donde se nos da esa situación de belleza. Pero entre los dos casos extremos tenemos por ejemplo, una obra de arte, cuya constitución como objeto proviene de la realización de un valor de belleza. En ese caso debemos considerar a un objeto, que aunque pertenece a la realidad, su ser objetivo real lo debe precisamente a la realización esencial de un valor. Por eso Max Scheler nos dice: "Debemos distinguir entre los bienes, es decir, "los objetos valiosos", y "los puros valores" que las cosas tienen, o que pertenecen a las cosas, a los "valores de la cosa". Los bienes no están fundados sobre la cosa, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa, para poder ser "bien". Al contrario, representa el bien una unidad "cósica" de cualidades valiosas o de estados de valor, que se halla fundada en un determinado valor básico. La cosidad, mas no la cosa, es lo presente en el bien. Así cuando se trata de un bien "material", lo presente en él, es el fenómeno de la "materialidad"; pero no la materia. Una cosa natural de la percepción puede ser depositaria de cualesquiera valores, y, por consiguiente, ser una cosa valiosa; más si su unidad de cosa no está a su vez constituida por la unidad de una cualidad valiosa, sino que el valor se halla en ella de un modo fortuito, entonces no es un "bien", puede llamarse en este caso "objeto". Y más adelante añade: "En los bienes es donde únicamente los valores se hacen "reales". No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es siempre "objetivo" el valor y al mismo tiempo "real". Con cada nuevo bien se produce un verdadero aumento de valor en el mundo real. Por el contrario, las cualidades valiosas son "objetos ideales", como lo son los colores, sonidos, olo-



tes etc." (11)

Por esto ha de referirse constantemente no sólo a los "valores" en su sentido puramente ideal, como formando parte de un trasmundo de puras cualidades valiosas, sino también a los "bienes" o por mejor decir, a los valores que han servido para constituir los objetos de la cultura como son las obras de arte, las actividades y funciones sociales de la vida moral, etc., donde siempre la realización de un valor es el acto fundamental de constitución de esa situación objetiva.

#### 6.—Carácter absoluto de los valores.

Se ha dicho anteriormente que Scheler parte de un cosmos de valores, que tiene un carácter absoluto. Este absolutismo, sobre el cual nuestro filósofo tanto insiste, tiene un doble fundamento. Es por una parte, "un absolutismo ontológico", es decir, la absoluta independencia de ese mundo de valores que existe en sí y por sí, y es por otra parte, "un absolutismo gnoseológico", puesto que se refiere a la aprioridad que tiene el conocimiento que va hacia los puros valores, sobre todas las otras experiencias que van hacia la realidad empírica.

Estos dos absolutismos son hasta cierto punto, independientes uno del otro, en el sentido de que podría no existir uno y sin embargo quedaría el otro. En efecto, podría no existir un apriorismo emotivo, sino únicamente un camino empírico que nos permitiera, por un determinado proceso de conocimiento, como sería el proceso tradicional de abstracción, llegar hasta las esencias mismas. Pero la falta de un apriorismo gnoseológico, no destruiría para nada el absolutismo ontológico del mundo de los valores. Pero también podría ocurrir a la inversa: que los valores no tuvieran una independencia ontológica y sin embargo podríamos referirnos a ellos de una manera a priori, independiente de la experiencia.

Por lo tanto, las dos premisas sobre las cuales reposa esta concepción de Scheler son:

1a. Que los valores son dados en una experiencia espiritual, que escapa a la corriente de las experiencias que nos relacionan con la realidad, es decir, a todas las vivencias psíquicas que al referirse a cosas particulares y momentáneas del medio ambiente, están teñidas de la relatividad de esas cosas. Los valores escapan y nos en-

cargamos nosotros fenomenológicamente de que lleguen a escapar, para constituir un conocimiento apriorístico.

2a. Los valores tienen que ser captados de una manera inmediata, para que se nos presenten como constituyendo seres independientes y consistentes por sí mismos. Tienen que ser captados sin necesidad de otros actos racionales.

No necesita Max Scheler insistir demasiado en el carácter independiente y absoluto de ese mundo de los valores, porque ello ocurre por cuenta de la fundamentación de la Ontología. Pero en cambio, necesita insistir en los caracteres gnoseológicos de este conocimiento a priori de los valores, precisamente para mostrar la posibilidad de "un apriorismo en la vida emotiva", porque allí radica la originalidad de toda su posición axiológica.

#### 7.—El apriorismo de los valores.

Sabemos que la posición más conocida en la filosofía moderna es lo que identifica lo a priori con lo racional, es decir, aquella según la cual, por encima de los datos a posteriori de la sensibilidad, la razón tendría una estructura propia que nos permitiría establecer relaciones a priori con la realidad. Es la posición de Kant y tantos otros filósofos que siguen esa corriente.

Scheler necesita destruir esa identificación de apriorismo con racionalismo en primer lugar.

En segundo término, necesita destruir toda identificación de apriorismo y formalismo, porque si volvemos al ejemplo de la filosofía kantiana, la materia de las cosas sólo puede ser objeto de un conocimiento a posteriori; en cambio, todo conocimiento a priori tiene que referirse a los elementos formales de las cosas. Así sólo puede haber apriorismo dentro de un criterio exclusivamente formalista, que tiene que impugnar Scheler. Y tiene que impugnarlo puesto que este conocimiento a priori de los valores, no se refiere a los valores como propiedades formales, o para decir mejor, no se refiere como esquemas o relaciones de las cosas, sino "como cualidades materiales", como matices cualitativos propios y característicos de cada ente valioso.

En tercer lugar, tiene que destruir toda identificación de apriorismo y subjetivismo porque, en efecto, también por la tradición de la filosofía moderna, lo a priori aparecería dado por medio de funciones o caracteres de la vida espiritual del hombre y, de la capacidad de conocimiento del ser humano y por lo tanto, el apriorismo

11.—Max Scheler "Ética" Vol. I. pág. 49. Ed. Revista de Occidente.

estaría en funciones subjetivas. En cambio para Scheler es un apriorismo que existe en la realidad misma. No reside el apriorismo en establecer las funciones del conocimiento humano, sino en un mundo de esencias valiosas, que "es previo" con respecto a todas las cualidades que pueden accidentalmente ser valiosas. Por lo tanto, ese apriorismo no descansaría en una función subjetiva, como podría ser la necesidad del juicio u otra cualquiera, sino en la percepción de un mundo de valores que por sí mismo es anterior al mundo de las cosas particulares. (12)

Esta revisión del concepto de lo apriori, especialmente frente a esas posibles confusiones que derivan del desarrollo del racionalismo moderno, es la nota más peculiar de la posición de Scheler, puesto que es lo que le permite fundamentar su Teoría de los valores al margen de toda posición preestablecida, como sería una de carácter racional. Toda esta referencia del concepto de lo a priori va a mostrarnos "la cognoscibilidad de lo a priori emotivo", es decir, la posibilidad de que la vida emotiva tenga no sólo un conocimiento directo de la realidad, sino que ese conocimiento sea ante todo de puras esencias, antes de fragmentarse en los hechos particulares, va a mostrarnos en suma que existe un a priori no sólo independiente de la representación, el juicio o el pensamiento etc., sino que ese apriorismo emotivo tiene la fuerza de "poder presentarnos", según la terminología de Meinong, toda una región de objetos, con independencia de la realidad empírica.

### 8.—Constitución y ramificación de la Axiología scheleriana.

Gracias al apriorismo se constituye una disciplina filosófica que llamaremos Teoría general de los valores o Axiología, como una Ontología que podríamos denominar regional, en el sentido de que es la Ontología de un mundo entre otros mundos, del mundo de los valores frente por lo menos a otro mundo que sería el de las distintas substancias, cualidades y propiedades del ser. Es "regional" pero universal dentro de su propia región. Es una ontología que es a la vez "formal" y "material", puesto que el conocimiento a priori de los valores se refiere no sólo a relaciones formales sino también a puras cualidades materiales. Luego, dependiendo de esa ontología pura formal y material, existirían otras disciplinas axiológicas que se re-

ferirían a las posibles realizaciones de los valores.

De ahí entonces, partiendo de aquella axiología, podemos derivar dos disciplinas más: Una Axiología que podríamos llamar "real", que se refiere a la realización de los valores en el mundo exterior, y una Axiología "actual", que se refiere a la actualización de los valores por medio del sujeto. Las dos situaciones, en cuanto provienen de una Axiología pura también nos dan relaciones a priori. (13)

Toca enunciar ahora, algunas de esas relaciones a priori que se pueden establecer entre la naturaleza de un valor y cualquier portador de valores. Para que el ejemplo sea más concreto tomemos una cualidad típica, que para Scheler, los valores según su altura o jerarquía dan lugar a relaciones a priori, que están relacionados a toda realización posible de valores.

Podemos establecer las siguientes leyes o principios:

1o. Los valores "personales" son superiores a los valores "de cosas", es decir, que los valores que se pueden realizar en personas tienen un rango superior a los de las cosas.

2o. Los valores "de actos" o sea los que se cumplen en actos como conocer, amar, querer, etc., son superiores a los valores "de funciones" o sea a los que se cumplen en la visión, audición, etc.

3o. A su vez los valores "de funciones" son superiores a los valores "de las reacciones de respuesta", porque es evidente que primero tiene que darse las funciones psíquicas, pero que recién después ese sujeto puede reaccionar respondiendo al llamado que le ha venido del mundo valioso. Por lo tanto, entonces, los valores que esencialmente residen en reacciones de respuesta, como los de alegrarse por algo, sentir compasión, tomar una actitud de ira, etc.

4o. Los valores de todas las "vivencias intencionales" en general son superiores a los valores de "vivencias de meros estados". Los valores se realizan primordialmente en actos o funciones psíquicas dirigidas hacia los objetos; y recién con posterioridad en meros estados, que surgen de las resonancias subjetivas de aquellos actos.

5o. Los valores "propios" son superiores a los valores "consecutivos o instrumentales". Los valores que valen por sí mismos son superiores a los que valen por su referencia a otra cosa. Los valores de lo bello o lo santo son superiores a los valores de lo útil por ejemplo.

12.—Max Scheler. "Ética". Vol. I. pág. 88 y s.s. Ed. Revista de Occidente: Buenos Aires. 1948.

13.—Max Scheler. "Ética". Ver la pág. 145. Vol. I.

### 9.—Clasificación de los valores según los cuatro criterios lógicos.

Aunque en el sistema de Scheler no aparece de una manera rigurosa el problema total de una ordenación de los valores, se puede sin embargo, tomando datos particulares de su obra, compaginar esa ordenación siguiendo los cuatro criterios tradicionales de la Lógica de cualidad, cantidad, relación y la modalidad, para ver cuál es el sentido de los valores dentro de esos cuatro criterios de clasificación.

Desde el punto de vista de la "cualidad", lo que caracteriza a los valores es su "bipolaridad cualitativa". Toda materia valiosa tiene un polo "positivo" y uno "negativo". De cada cualidad o materia valiosa se pueden dar las dos notas opuestas; hasta podríamos decir que al apelar nosotros a cualquier cualidad valiosa, ya ella por sí, está llamando a su término opuesto. No se requiere por lo tanto dentro de la concepción de Scheler, un conocimiento especial para descubrir en cada caso la nota valiosa opuesta, ni menos tampoco la hemos de descubrir por el procedimiento lógico de la negación; sino que, por la índole misma de cada valor; tenemos nosotros la certidumbre a priori de que toda materia valiosa tiene esa doble polaridad. En toda materia valiosa podemos hablar, con la misma certidumbre, de una cualidad positiva y de otra negativa. Así tenemos por ejemplo, los valores positivos de lo noble, lo puro, lo valiente, etc., en el orden ético; lo armónico y lo elegante en el orden estético; y sus correspondientes valores negativos de lo innoble, lo impuro, lo cobarde, lo inarmónico, lo inelegante, etc.

Desde el punto de vista de la "cantidad", podemos decir que hay valores que, por su propia esencia son multiplicables, es decir, que por su propia esencia tienen una pluralidad de posibilidades de realización, mientras que otros valores no tienen sino única posibilidad de realización. En vez de ser valores "plurales" son "singulares". A la clase de los valores singulares pertenecen los valores vivenciales. Son aquellos valores que no pueden residir sino en una vivencia singular, particularísima. Por ejemplo, cuando un investigador científico valora una cierta disposición objetiva; esa disposición objetiva es valiosa, pero únicamente dentro de las circunstancias singularísimas de la investigación científica que se produce en ese momento. Ese valor que es algo importante para el investigador científico, importante para un sujeto, en un momento y una circunstancia irrepetibles, sin embargo "es un valor objeto" de carácter vivencial.

puesto que es un valor que reside en el objeto, pero cuya propiedad consiste en no poderse actualizar sino en una vivencia singular. En cambio los valores "plurales" son los valores de la elegancia, lo agradable, lo bueno, lo justo, etc.

En cuanto al criterio de la "relación" podemos clasificar a los valores en "propios" y "consecutivos" o "instrumentales". Valores, "propios" son aquellos, cuya materia valiosa vale por sí misma, que se satisface con su propio valor; mientras que los valores instrumentales o consecutivos valen por otra situación. Por ejemplo de valor instrumental es lo útil, en donde una cosa es valiosa porque vale por otra circunstancia que está fuera de ella misma. Valores propios son esos valores más conocidos de lo bello, lo agradable, lo noble, etc., y valores instrumentales son los valores de lo útil en el terreno vital, los valores económicos en el orden social y los culturales en tanto son los instrumentos o funciones al servicio de valores propios espirituales.

En cuarto lugar tendremos el criterio de la "modalidad", que para Scheler es el supremo y por eso le asigna una importancia fundamental. Siguiendo este criterio, los valores se caracterizan por una altura determinada y por constituir así "una jerarquía de cualidades valiosas". Esta jerarquía, por la índole cualitativa de los valores que van ocupando los distintos estratos, viene a constituir una pirámide, es decir, un conjunto que es más numeroso en los estratos inferiores y menos compacto en los superiores, hasta llegar al punto supremo de la pirámide, que para Platón estaría dado por el valor del "Bien" y en cambio para Scheler por el valor de lo "Santo". Pero siempre en todos los sistemas axiológicos formando una jerarquía donde cada valor se caracteriza por su situación de superioridad e inferioridad.

La modalidad ontológica nos da pues una escala de valores, es decir, una jerarquía axiológica. Ella estaría fundada para Scheler en la esencia misma de los valores y no en cualidades subjetivas en actitudes o estados del sujeto, ni en ninguna otra modalidad de carácter individual o colectivo, o en otros criterios históricos o culturales que podrían ser relativos. Estaría dada por una nota inmutable que tiene un carácter a priori y absoluto. Todas las diferencias particulares, todo lo que significa relatividad de los valores, Scheler lo ha de explicar por casos de ceguera de los individuos o por cambios de la modalidad histórica y cultural de las distintas épocas, pero que

no se refieren a la modalidad ontológica propiamente dicha.

#### 10.—La escala scheleriana de los valores.

La escala de los valores ha sido elaborada por Scheler de una manera un tanto primitiva, sin atender a toda la gama de posibilidades que pueden presentarse entre los valores. Esa manera primitiva, consiste en agrupar a los valores en "una sola línea ascendente". Así la escala de Scheler muestra a los valores en una línea vertical, mientras que Nicolai Hartmann trata de dar una mayor complejidad a esta estructura, mostrando que hay una multiplicidad de valores situados en un mismo plano pero en distintas direcciones, que le dan una variedad más grande a este mundo de las cualidades valiosas.

En Scheler encontramos que esa escala, está constituida por cuatro capas o estratos valiosos. La primera yendo de abajo hacia arriba, sería la capa valiosa de "lo agradable"; la segunda correspondería a los valores "vitales", agrupados alrededor del valor central de "lo noble"; la tercera incluye a los "valores espirituales" que se subdividen en "estéticos", "jurídicos", "cognoscitivos" y "morales"; y finalmente la capa suprema sería la de los valores "religiosos", centrados en la cualidad valiosa de "lo santo".

En cada uno de estos estratos podemos encontrar, además del "valor central", ciertos "ejemplares valiosos", alrededor de aquel fundamental; luego ciertos valores que residen en la captación misma, es decir, "valores vivenciales"; y finalmente, otros que están al servicio de aquellos valores propios y que, por eso se les ha llamado "valores instrumentales o consecutivos".

Por otra parte podemos diferenciar para cada estrato de valores, las correspondientes "funciones aprehensivas", los "estados sentimentales anexos" y, por último, las "reacciones de respuesta". (14)

#### 11.—Los valores de "lo agradable" y "lo vital".

La capa valiosa inferior según Scheler, comprende a todas aquellas cualidades axiológicas que son captadas por medio de sentimientos sensibles. El valor central lleva el nombre de "lo agradable". Los ejemplares de este estrato o capa son las cualidades valiosas que se nos presentan en la experiencia sensible. Por ejemplo todo lo que interesa a la vista, el oído, el tacto, el olfato, el gusto, etc. Tal como otorgamos a las distintas cualidades a una bebida o comida o cualquier

otra impresión agradable que nos producen las cosas.

Los valores vivenciales correspondientes serían los que residen en las vivencias que nos producen las cosas agradables, como una bebida o comida. Los valores instrumentales serían los de utilidad sensible, es decir, lo útil en su función puramente sensible. Funciones aprehensivas de estos valores son los sentimientos sensibles. Los estados sentimentales correspondientes son los de placer y dolor, por la razón fundamental de que las cualidades sensibles generalmente producen esas impresiones más elementales que llamamos, de placer y dolor. Funciones de respuesta serían las de alegría, tristeza, etc., referidas a las reacciones también sensibles: alegría, reacción sensible por la bebida o comida.

Hay que aclarar que estos valores de lo agradable, para Scheler, son los más limitados y pasajeros en todas sus manifestaciones. Aunque todos los valores tengan una naturaleza objetiva a priori, absoluta, en la percepción que nosotros tenemos de ellos siempre se nos dan en situaciones limitadas y momentáneas. Por ejemplo una bebida o comida nos resulta agradable en una circunstancia pasajera, y el mismo uso de esa circunstancia hace que desaparezca el valor de lo agradable; vale decir entonces, que son valores que nosotros sólo percibimos momentáneamente. Aunque la cualidad valiosa permanezca inalterable, en cambio nuestros órganos de percepción se embotan fácilmente. Esto trae una consecuencia grave con respecto a los bienes de lo agradable, porque siendo ellos por esa misma naturaleza objetos a los cuales otorgamos momentáneamente ese carácter de bien, se los otorgamos sólo "en cuanto los poseemos". Por ejemplo: El gusto dulce agradable del azúcar. Pero momentáneamente les da la ventaja de ser los valores "más difundidos", los que existen en mayor cantidad de ejemplares y que son percibidos por la mayor cantidad de individuos, o para decir mejor, los que pululan más fácilmente entre los seres humanos.

Tenemos ahora la segunda capa, que es la de los valores, vitales. El valor central de lo vital, que corrientemente para nosotros sería la vida, lo vital o cualquier otro calificativo que designe a la vida; en cambio, para Scheler, es "lo noble", en el sentido de que hablamos de la nobleza de una fiera o de un caballo, cuando nos referimos a su raza pura, etc. Este calificativo no tiene para Scheler ningún sentido ético, sino pura y exclusivamente vital. El valor negativo correspondiente es el de "lo vulgar". Ejemplares de lo vital

14.—Max Scheler. "Ética". pág. 156. Vol. I. Ed. Revista de Occidente.

son esos valores que a menudo se confunden con lo agradable, pero que se refieren a cualidades de la vitalidad. Por ejemplo todos aquellos que se refieren a la armonía, el buen ejercicio de sus funciones, a la elasticidad de sus miembros, al carácter juvenil que demuestra una persona al caminar o realizar una actividad, etc. Pero no son solamente valoraciones del cuerpo sino también de la psiquis, como la presencia de ánimo, la rapidez de las reacciones, la buena vista etc. en suma todas las funciones tanto psíquicas como vitales. Valores vivenciales correspondientes serían todos los valores de lo alegre, lo festivo, lo divertido, etc., todos aquellos en que nuestras vivencias exaltan a la vida, en que sentimos un tono festivo en las cosas, o simplemente el carácter divertido o alegre de algo.

Valores instrumentales, sería todo lo útil al servicio de la vida, lo benéfico en un sentido vital, es decir, todos los valores que tienden a la prosperidad vital.

Funciones de aprehensión serían las funciones de estimación vital, semejantes a los sentimientos sensibles, pero que se refieren a la vida, acentuando aquellos sentimientos en que percibimos la vida ascendente o descendente, en que percibimos en nosotros o en las demás personas la salud o la enfermedad, la fuerza o el cansancio, etc. Por eso las encontramos en una persona cuando inquirimos acerca de su estado de ánimo. (15)

Estados sentimentales serían esas mismas funciones, convertidas en estados permanentes de la vitalidad, es el encontrarse sano o enfermo, sentirse joven o viejo; por lo tanto, todas esas situaciones en que los estados de placer y dolor en lugar de referirse a las funciones sensibles, se refieren a la propia vitalidad.

Reacciones de respuesta, serían las reacciones de alegría vital, alicción, angustia, temor, confianza, impulso de venganza, etc., todas esas situaciones o estados emotivos de uno u otro carácter en que estamos reaccionando frente a situaciones vitales.

## 12.—Los valores de "lo espiritual" y "lo religioso" de Scheler.

En tercer lugar tenemos la capa de los valores espirituales" (16) Aquí hay que distinguir cuatro grupos según Scheler:

- a) El grupo de los valores estéticos, centrado en la polaridad de "lo bello" y "lo feo".
- b) El grupo de los valores de orden jurídico, agrupados alre-

dedor de "lo justo" y "lo injusto".

c) El grupo de los valores del conocimiento, agrupados en torno de "lo verdadero" y "lo falso".

d) El grupo de los valores morales, centrado en "lo bueno y lo malo".

Ejemplares de valores estéticos son lo elegante, lo gracioso, lo armonioso, etc. Ejemplares del orden jurídico son las cualidades valiosas que otorgamos a las cosas y situaciones de la justicia. En el orden del conocimiento, los ejemplares serían las cualidades que encontramos, por ejemplo en una investigación científica. Y en el orden moral toda la gama de las cualidades éticas.

Valores vivenciales correspondientes serían los que residen en las vivencias de orden espiritual, es decir, en todas aquellas situaciones por las que pasa un artista al producir una obra de arte, o un investigador al realizar una investigación científica, o las vivencias que tiene un espectador al contemplar una situación espiritual.

Valores instrumentales de este orden son para Scheler, los valores culturales. De manera que, así como en las otras dos capas los valores instrumentales son los de utilidad, aquí lo son los de cultura. Tomados en este sentido, los valores culturales no valen por sí mismos sino que están en función de los correspondientes valores espirituales. Valores culturales son los que puede poseer una Academia de Bellas Artes o una Universidad, en tanto están al servicio de valores estéticos, intelectuales, morales, etc. (17)

Las funciones de aprehensión serían funciones de estimación espiritual. Entre ellas son muy importantes los actos de preferencia o elección, que son esenciales en el orden de los valores morales. Así, por ejemplo, cuando preferimos una situación moral a otra o en el caso de los valores estéticos, cuando nos decidimos por una obra frente a otra, todo lo que nos permite captar no sólo los valores aisladamente, sino preferirlos y elegirlos unos frente a otros.

Estados sentimentales correspondientes serían los sentimientos espirituales, de tal suerte que si en los estados anteriores podíamos reducir a la vida efectiva, a la simple polaridad de placer y dolor; aquí en cambio, ya se abre la gama infinita de distintos sentimientos espirituales. También aquí hay sentimientos de alegría y tristeza, pero diferenciados según las distintas modalidades valiosas es-

15.—Max Scheler. "Ética", pág. 165. Ed. Revista de Occidente.

16.—Max Scheler. "Ética", pág. 153. Ed. Revista de Occidente.

17.—Max Scheler. *Ibidem*, pág. 154.

pirituales.

Las funciones de respuesta son de índole espiritual, propias de cada uno de estos cuatro grupos que hemos considerado. En el orden de la Belleza hay ciertas reacciones específicamente estéticas de respuesta, que son distintas a las funciones de respuesta del orden jurídico y distintas a las de los otros dos. Así en lo verdadero las reacciones de respuesta son de aprobación, de consideración por el trabajo científico, de agrado en un sentido intelectual, de recompensa por un trabajo intelectual, etc. En el orden moral las funciones de respuesta pueden ser de simpatía, de recompensa moral, de consideración personal, etc.

Finalmente el cuarto orden es el de "lo religioso". Para Scheler, la capa más elevada de los valores, está constituida por los de orden religioso, que no pertenecen al espiritual, sino que forma un orden más elevado y en el cual la polaridad central es la de "lo santo" y "lo profano".

Ejemplares de valores religiosos son las cualidades que otorgamos a la Divinidad y en general a las figuras religiosas, como son las figuras santas, angelicales, etc.

Valores vivenciales correspondientes son los valores de vivencias religiosas. Por ejemplo todos esos valores de que nos hablan los místicos cuando nos describen ciertas situaciones específicas subjetivas y momentáneas, pero que tienen una referencia a un valor objetivo absoluto.

Valores instrumentales serían los valores simbólicos que utiliza toda religión, como por ejemplo los símbolos que constituyen la liturgia. De esa manera los objetos litúrgicos tienen un valor, no por sí mismos, sino por su referencia a objetos valiosos propios.

Funciones de aprehensión serían para Scheler, en el orden de lo religioso los actos personales de amor; es decir, que mientras en el orden espiritual las funciones de aprehensión pueden ser muy variadas y en muchos casos completamente impersonales, como por ejemplo en las funciones estéticas de captación de obras de arte, en cambio en lo religioso siempre tienen que ser "actos personales".

Estados sentimentales correspondientes serían por ejemplo los estados de beatitud y desesperación en un sentido religioso.

Funciones de respuesta serían aquellas de referencia religiosa, como por ejemplo la veneración, la adoración, la sumisión, etc.

### 13.—Estratos de la vida emotiva: Los estados sentimentales y los sentimientos intencionales.

Hasta ahora se ha visto en general la concepción de los valores de Scheler, donde se ha caracterizado algunos puntos fundamentales que se refieren al carácter ontológico de los valores, al ser ideal, a priori y absoluto de los valores. Se ha visto también las condiciones y criterios que sirven para clasificar a los valores, hasta establecer una escala que pretende una objetividad permanente.

Toca ahora considerar otro aspecto que es fundamental para la teoría axiológica de Scheler: El aspecto referente a "los distintos estados de la vida emotiva" dentro el campo psicológico y el ámbito gnoseológico, a través de los cuales surge el problema de los valores. Ha de considerarse "los estados sentimentales" y "los sentimientos intencionales", las vivencias subjetivas y el conocimiento de los valores que para Scheler son siempre de orden sentimental.

Como estrato inferior de la vida emotiva se considera, a los "sentimientos como estados subjetivos". Esta es la concepción tradicional de los sentimientos, considerados casi siempre como estados del alma, como modos más o menos permanentes en que se encuentra nuestra sensibilidad. Desde este punto de vista los sentimientos no tienen referencia objetiva ninguna, son meros estados en que se encuentra el sujeto. Por lo tanto, para que los valores denoten de alguna manera algo trascendente y objetivo se necesita intermediario, que es una función de orden intelectual, un concepto o juicio que vincule a esos estados afectivos con algún objeto o acontecimiento del mundo exterior. En cambio sabemos que para Scheler esos estados sentimentales no constituyen más que "un sedimento" que ha quedado en el sujeto después de haberse efectuado un trato de nuestra vida emotiva con objetividades. Si bien Scheler no niega la existencia de los estados sentimentales, pero considera que estos estados constituyen simplemente un primer estrato, en el sentido de lo inferior.

Un segundo estrato es dado por aquellos sentimientos que muestran una intencionalidad aunque no todavía clara y precisa, sino más bien difusa y genérica, pero relacionando ya a nuestra vida afectiva con objetividades. Es lo que ocurre cuando decimos que estamos tristes o alegres con referencia a algo, es decir, que el estar triste o alegre no es un mero estado subjetivo, sino que tenemos una vaga conciencia de alguna circunstancia exterior que nos ha llevado a esa

situación. Por lo tanto, este segundo plano nos muestra los sentimientos dotados de una referencia intencional. Pero no sólo ellos se relacionan con "una cierta circunstancia objetiva" sino que contienen "un saber de esa circunstancia". No se puede hablar todavía clara y categóricamente de una objetividad y enunciar de una u otra manera el objeto de nuestros sentimientos, se ha de decir por eso que es una mera "circunstancia".

Para precisar mejor las cosas, no olvidemos que Scheler distingue una triple función de nuestra vida psíquica, correspondiente a las tres que admite la Psicología. El intelecto para Scheler, es la función psíquica que directa e imperiosamente nos relaciona con "objetividades" en sentido estricto. La voluntad también está dotada de un saber de carácter intencional que nos relaciona con lo que Scheler llama "resistencias"; ese saber de resistencias es lo que nos permite afirmar la existencia de las cosas exteriores. El sentimiento sería en cambio un saber de "circunstancias".

Así como cualquier acto intelectual nos relaciona con un objeto en su sentido estricto y así como cualquier función volitiva nos relaciona con la existencia de algo que existe fuera e independientemente de nosotros, así el sentimiento nos relaciona con algo que no existe con esa independencia exterior, ni en el sentido de un objeto propiamente dicho, ni en el sentido de una existencia resistente por sí misma, sino en el sentido de "un ámbito circunstancial en el cual nosotros también nos encontramos".

El sentimiento sería pues, una especie de saber de un ámbito conveniente o congruente con el sujeto, el cual se siente así estar entre las cosas.

#### 14.—La estimación y la posición de respuesta al valor.

Una tercera etapa es la que se refiere a una objetividad propiamente dicha, que es el valor. Esta tercera etapa de la vida sentimental tiene un nombre corriente, que es el de "sentimiento de valor" o dicho de otra manera, es una "estimación".

Una parte de la vida emotiva, queda en un mero saber de circunstancias, porque la vida emotiva no tiene primordialmente la función de comunicarnos con las cosas, sino de establecer una solidaridad con las cosas, como por ejemplo el de sentirnos tristes o alegres cuando las circunstancias lo demandan. Por eso la mayoría de los sentimientos forman ese ámbito que incluye al sujeto en medio de las circunstancias. Pero por encima de esos sentimientos corrien-

tes, que constituyen la mayoría de los sentimientos llamados sensibles, se levantan aquellos otros que poseen ya intencionalmente un objeto estricto, es decir, una función gnoseológica no difusa como en el caso anterior, sino específica, una función gnoseológica de relacionarnos con una objetividad valiosa.

La "estimación", entonces, constituye un saber de un objeto valioso, pero no un saber teórico, intelectual, que estaría completamente en otro orden, sino un saber estrictamente emotivo, que se constituye dentro de las funciones propias de la vida sentimental.

Husserl, quien antes de Scheler trató de delimitar este carácter intencional y gnoseológico de los sentimientos, llamó a este estrato "percepción de valores", (18) buscando una denominación que sea paralela a la función correspondiente de la vida intelectual. Lo interesante es mostrar cómo el procedimiento fenomenológico de Husserl y Scheler trata de descubrir la intencionalidad de la vida emotiva siguiendo un camino paralelo al de la vida intelectual.

Importante es también considerar, como lo hace Scheler, entre los dos aspectos de esta percepción de valores que son, por una parte, la "intención sentimental" y por otra, el "estado sentimental".

La intención sentimental es un acto psíquico que se dirige hacia una cosa valiosa, pertenece entonces, a la órbita de los actos intencionales en general, que relacionan a nuestra psiquis con objetividades trascendentes. En cambio, el estado sentimental es un residuo que pertenece a las meras funciones de admisión del valor en la subjetividad del individuo.

La importancia que tiene esta capa o estado deriva del hecho, como se ha visto, de que habiendo una estimación directa no se necesita un intermediario de orden intelectual, no se necesita por ejemplo una percepción o una representación para que podamos comunicarnos con las cosas valiosas, sino que directamente son estos sentimientos llamados "estimativos" los que nos aportan el conocimiento directo de las cosas valiosas.

El cuarto estrato emotivo es la "respuesta al valor". En efecto, nosotros sobre la base de una estimación de valores, adoptamos una y otra actitud frente a la cosa valiosa. La intencionalidad, sentimental nos ha relacionado con algo que consideramos bello, noble,

18.—Edmundo Husserl. Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Trad. de José Gaos. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. Buenos Aires. 1949.

agradable, santo etc., y desde luego esa situación objetiva demanda a menudo de nosotros, una determinada reacción que corresponde a la modalidad de la cosa valiosa. Esta respuesta es siempre "una respuesta sensible", que tiene un sentido porque no es una respuesta ciega, ni es cualquier respuesta arbitraria, sino que siempre es "una respuesta que corresponde al objeto valioso" que está frente a nosotros. Pero ella no necesita poseer un conocimiento especial de ese objeto valioso, sino nada más que el conocimiento a que nos hemos referido, la mera estimación de la cosa valiosa, sin entrar a clarificar la índole del valor allí comprendido. Pueden darse muchas clases de respuesta para un mismo valor como por ejemplo de amor, de admiración, de entusiasmo etc., pero siempre se tratará de actos dependientes, puesto que la respuesta viene inevitablemente después después de la estimación; se necesita ese conocimiento de la cosa valiosa para que surja la respuesta adecuada.

La respuesta no es un conocimiento nuevo, sino que es una reacción emotiva frente al mero conocimiento de la estimación anterior.

La quinta etapa es la "percepción estimativa". Se ha visto que la estimación incluía un aspecto de intencionalidad, por el cual una cosa valiosa se nos presenta ante nosotros, y por otro lado, un cierto estado o función, por el cual nosotros nos sentimos movidos sentimentalmente por esa cosa valiosa.

La estimación incluye pues, dos aspectos: uno de "intuición o visión" de algo valioso; y otro, de "sentimiento" o "estado emotivo" frente a esa visión. Diremos entonces que, por un lado, la estimación es un acto, se refiere a la intencionalidad de la estimación y, por otro lado, es una función, se refiere a su aspecto funcional.

El acto de la estimación consiste en expresar una cualidad trascendente; y el aspecto puramente funcional consiste en mostrar una manera de ser de nosotros frente a esa cualidad emotiva.

El acto de una estimación pertenece a las funciones estrictamente gnoseológicas, a las de relación de un sujeto con una objetividad. En cambio el aspecto funcional, de contenido puramente psíquico, pertenece por entero a los sentimientos como estados de alma.

Podríamos también darles otros nombres, porque entre los continuadores de Scheler, estos aspectos tienen distintas denominaciones. Podría decirse la trascendencia frente a la permanencia o inmanencia. Se podría hablar de una aprehensión valorativa frente a una tonalidad sentimental. Por un lado podríamos referirnos a la per-

cepción estimativa propiamente dicha, y por otro, a la cualidad o residuo emotivo que ha dejado en nosotros esa percepción. Lo importante al distinguir estos dos aspectos, lo hacemos por mera abstracción, porque no se trata de actos psíquicos independientes, sino de dos aspectos de un mismo acto unitario. Pero más importante aún, porque así hemos llegado a un acto gnoseológico puro. Hemos llegado por fin, a separar todo lo que en la vida sentimental son estados del alma de una forma estricta del saber; y todo lo que son meras funciones emotivas de algo que tiene una tarea teórica de relaciones cognoscitivamente con algo trascendente. A ese algo especial de la estimación que cumple la función estrictamente teórica o la tarea estrictamente gnoseológica de relacionarnos con algo trascendente, es a lo que llamamos "percepción estimativa". Percepción estimativa entonces, es el nombre que según hemos dicho, Husserl emplea para la estimación en general y Scheler reserva para este aspecto estrictamente gnoseológico de la estimación.

Entre la percepción sensible y la percepción estimativa hay desde luego múltiples diferencias que existen entre la vida intelectual y la vida emotiva, pero también existe una analogía fundamental, y es que ambas "nos relacionan de una manera directa e inmediata con una objetividad", lo que tradicionalmente constituye la tarea propia de una intuición sensible. En ambos casos tenemos la intuición directa de una objetividad como tal. Una y otra percepción consisten en tener conciencia de lo que Husserl llama "La auto presencia carnal del objeto individual". (19) En ellas tenemos conciencia de que se está presentando en su modo de ser carnal un objeto individual. Husserl dice que "el principio de todos los principios en la filosofía" es el de que la fuente válida de conocimientos consiste en traer las cosas a esa auto presencia carnal, es decir, en "reconducir las cosas a esa última intuición" en que se nos presentan por sí mismas, pero sólo "dentro de los límites en que ellas se presentan".

Hemos escindido el acto estimativo en dos aspectos distintos y así hemos llegado a distinguir las dos caras de una misma estimación. Por un lado adquirimos ahora conciencia de una "distancia valorativa", es decir, que en este estado de la vida emotiva no sólo estamos frente a una cosa valiosa, sino que ella tiene una relación de cercanía o alejamiento frente a nosotros. Mientras en el orden

19.—Edmundo Husserl. Ver "Ideas relativas a una Fenomenología Pura".



intelectual parecería que todas las cosas están a una misma distancia, y por eso nuestra posición de espectadores es más bien neutral frente a las cosas, así parecería que cada objeto o situación de índole valiosa se aleja o se acerca a nosotros. Pero, por otra parte, encontramos también una "claridad valorativa", es decir, que esa cosa valiosa se nos presenta con un grado mayor o menor de claridad, que es importante porque ella constituye la base de toda elaboración intelectual posterior. Desde luego que, cuanto más claro sea ese objeto, mayor importancia tiene su conocimiento, precisamente porque es más inmediato, porque la intuición es más certera.

Estos son los dos aspectos que corresponde distinguir dentro de la percepción estimativa y que se diferencian ambos del mero estado sentimental a que se ha referido al principio. Y se diferencian porque, tanto uno como otro, son aspectos intencionales de la estimación, mientras que el mero estado sentimental es como un residuo subjetivo posterior.

En todo acto estimativo tenemos que efectuar una doble diferencia:

a) El "tono anímico". Es el ámbito emotivo en que está sumergida toda estimación.

b). La "actividad intencional". Es la aprehensión intuitiva o carnal de un valor individual. Esta última comprende a su vez: 1o.—La conciencia de la cercanía del valor; y 2o. La conciencia de la visión o claridad del valor.

Como sexto estado o estrato de la vida emotiva tenemos la "respuesta vidente al valor". La percepción estimativa de que acabamos de hablar constituye, por un lado el fundamento necesario para una respuesta vidente al valor y, por otro lado, el fundamento indispensable para todo conocimiento ulterior del valor.

Antes se ha hablado de una respuesta sensible, y ahora de una respuesta que, además de tener sentido, tiene una visión especial. La simple respuesta sensible, todavía no vidente, es la que surge o emerge de la previa estimación, o por mejor decir, de un simple acto por el cual nosotros nos relacionamos con una cosa valiosa sin ninguna percepción especial de su valor. En cambio a esta segunda respuesta la llamamos "vidente" porque posee con claridad a un aspecto valioso, es decir, porque no surge de una mera estimación, sino de una percepción estimativa que ha desarrollado una cierta claridad de las cualidades valiosas de las cosas. Por lo tanto esta

respuesta vidente se caracteriza porque no responde en general a una cosa valiosa, sino que responde en particular a lo valioso de esa cosa, o para decir mejor, a algo que se ha percibido como valioso en la cosa.

En toda respuesta tenemos siempre una relación entre un sujeto y un objeto. En cambio en los actos estimativos tenemos simplemente la conciencia de un objeto, de una situación valiosa o posteriormente de la cualidad específicamente valiosa de ese objeto. En toda respuesta yo contesto a un objeto; en un acto intencional en cambio, me conformo con tomar conocimiento inmediato de una cierta propiedad del objeto. No contesto ni respondo al objeto, sino que simplemente tomo nota de una cualidad o propiedad que hay en el objeto. En toda respuesta yo hago vivencia del objeto, lo hago mío a través de mi respuesta; en cambio en un acto intencional lo posee en un sentido estrictamente cognoscitivo. or eso toda respuesta es "una vivencia", una manera subjetiva de vivir al objeto; en todo acto intencional, en cambio, no encontramos una vivencia sino "un objeto", porque siempre se refiere a algo trascendente.

Toda respuesta es para Scheler una función secundaria y posterior, que tiene que estar fundada en los actos primarios, por los cuales nuestra conciencia toma relación con un contenido trascendente.

Una nueva formación de la vida emotiva, la séptima, es la "representación estimativa".

Se suele denominar en Psicología "representación" a la nueva presentación de un objeto, dado ya por una percepción anterior, sin la acción directa del objeto mismo; es decir, a la presentación mental del objeto en la ausencia real del mismo. Es pues un acto mental que nos permite renovar la experiencia del objeto en ausencia del objeto en ausencia del estímulo exterior que originariamente lo había provocado.

Si empleamos ahora esta denominación psicológica, es con motivo de referirnos a un trato con los valores que se puede producir "en ausencia del objeto valioso" que originariamente movió a nuestra experiencia y que puede darnos "una relación constante con el valor mismo" o por mejor decir, con todo un tipo valorativo sin la referencia directa al objeto valioso que originariamente encarnó a ese tipo valorativo.

La capacidad de representar valores es muy diferente en cada

hombre, tanto de la visión como de la conciencia de distancia, que son los dos momentos que antes se ha visto en la percepción estimativa. La percepción de los valores es el fundamento para la "claridad" en la aprehensión por una parte, y por otra, para la "conciencia de distancia", por la cual ese valor se nos presenta como cercano o alejado, y llega en algunos casos a convivir tan íntimamente con nosotros que obstruye toda la claridad. Por eso es explicable que haya múltiples contradicciones entre la estimación de un valor y la convicción consciente del mismo.

Cabe indicar ahora las tres características de la representación estimativa que son las siguientes:

1a. Constituye un "conocimiento permanente de los valores". Es una relación constante de un tipo valioso y no la mera capacidad de captar al valor en cada situación concreta y particular. Por consiguiente, en la representación estimativa cada nuevo caso particular será una realización individual del valor ya previamente conocido, una nueva experiencia del tipo valioso.

2a. La capacidad de "actualizar al valor en cualquier momento" y no cuando la situación real lo requiere. No solamente cuando estamos frente a un objeto, sino en cualquier circunstancia podemos actualizar al valor por medio de la representación.

3a. La capacidad de "actualizar intuitivamente al valor como tal y no al objeto". Es decir, no al valor en tanto está contenido en algo, sino a la pura actualidad valiosa, sin estar ligada a algo concreto.

Por lo tanto, la representación estimativa es una intuición que se dirige, no ya a los accidentales productores de valor, o por mejor decir, a los objetos que accidentalmente pueden llevar valores, sino a los tipos permanentes de valor.

El octavo momento de la vida emotiva son los "actos de preferencia o repulsión".

El orden de los valores para Scheler, se caracteriza por una disposición jerárquica que coloca a cada uno de los valores en una disposición de superioridad o inferioridad. Esta jerarquía de los valores es captada por un acto de reconocimiento que lleva el nombre de preferencia. No estimamos primero un valor y luego lo preferimos. No se trata de dos funciones, primero de estimación y luego de una preferencia secundaria o accesorio, sino que en la preferencia misma nos es dada con esencial necesidad, la superioridad

del valor frente a los demás. La preferencia se adelanta así a la mera percepción de los valores. El error que hay que disipar aquí, es la creencia general de que un acto de preferencia es equivalente a un acto de elección. Una elección es un acto volitivo y como tal es un acto que se produce entre dos fines que se dan a nuestra volición. En cambio una preferencia es un acto independiente de todo movimiento volitivo, que se produce puramente y exclusivamente dentro de nuestra vida afectiva, es un acto de conocimiento afectivo de los valores. Podemos preferir la rosa al clavel sin que haya ninguna elección definitiva de una u otra. Una elección se cumple entre dos fines y una preferencia entre dos valores o bien entre dos bienes. La primera es una preferencia a priori y la segunda una preferencia empírica.

Para que haya un acto de preferencia es indispensable que existan dos bienes o valores. Sin embargo hay circunstancias en que podemos preferir algo sin tener la conciencia de los demás miembros de la comparación; basta en ese caso, con la conciencia de que hay también algún otro miembro que pudiera ser preferido, aunque no sepamos cuál es. No es necesario tampoco que el valor preferido sea dado de hecho; basta con la conciencia de la dirección en la cual se encuentra ese valor. Por ejemplo, cuando hemos realizado una mala acción y tenemos conciencia del mal camino tomado, sabemos que es preferible otro camino que habría por tomar, aunque no tengamos conciencia de su dirección. Sólo sabemos que hay otra dirección y que ella es preferible. En los actos de preferencia, puede que no se de la conciencia de los dos términos, sino que puede faltar uno u otro. También puede ocurrir que el acto de preferencia no indique categóricamente a un valor determinado, sino simplemente la posibilidad de un valor distinto del preferido.

El acto de repulsión en cambio, nos da la conciencia de la inferioridad de los valores, nos da la percepción de los valores inferiores. Podríamos decir que es una especie de preferencia inversa. Por eso la superioridad de A. sobre B. puede ser captada por medio de la repulsión de B. frente a A.

Pero aunque haya esa similitud lógica, lo cierto es que estos dos actos de preferencia y repulsión suelen darse de una manera divergente en los individuos y hasta dan lugar a tipos humanos diferentes.

Para Scheler, el rango de los valores no es un agregado que

podamos razonar o deducir de alguna manera, sino que tiene una evidencia intuitiva dada por los actos de preferencia y repulsión. Desde luego, dado el carácter absoluto de esta jerarquía de los valores, la preferencia en su orden apriorístico es absoluta; en cambio, lo que habría en el orden empírico serían "reglas de preferencia" amoldadas a los distintos individuos, épocas, culturas, etc.

Como último estrato axiológico tenemos a los "actos de amor y odio", que forman la capa suprema de la vida emotiva y la más alejada de los meros estados sentimentales del alma.

El amor es una función descubridora que va no sólo mostrándonos un horizonte de valores, sino "descubriendo todo un nuevo reino de valores", conquistando nuevas rutas para nuestra recepción de valores. De manera que, el amor va ejerciendo una función de descubrimiento, mientras que los otros actos que se han mencionado van colonizando la tierra descubierta, si así puedo decir.

Esta tarea descubridora y orientadora de los valores proviene de la antigua filosofía del amor que arranca de Platón y después echará sus raíces en la filosofía posterior por medio de San Agustín. Es la tradición agustiniana de la filosofía del amor que se ha mantenido a través de Pascal y Gaty para llegar hasta Scheler.

Los actos de amor promueven un nuevo descubrimiento en el mundo de los valores, mientras que los actos de odio nos cierra comunicándonos con todo un orden de los valores. Pero no se ha de tomar estos actos en un sentido exagerado, como para pensar que los actos de amor y odio sean capaces de crear valores, puesto que, para Scheler, los valores no son creados sino que existen por sí mismos. Ni el amor crea ni el odio suprime valores, sino que el amor ilumina un nuevo orden; mientras que el odio oscurece al que existía antes.

El amor y el odio, más que creadores de valores en sí, son los mecanismos que hacen funcionar a nuestra perspectiva de los valores. Constituyen por lo tanto, un movimiento de nuestro espíritu, por el cual se ilumina o se oscurece y estrecha el orden de los valores. Se podría decir, que si el amor no es creador con respecto a los valores en sí, es creador con respecto al ámbito de los valores estimados y preferidos por nosotros.

Estos actos de amor y odio ocupan el lugar supremo, desde el punto de vista de lo absoluto, lo apriorístico y lo originario. Constituyen el principio y el fin de toda investigación axiológica.

## CAPITULO VI Cont.

### SEGUNDA PARTE

## LA CRITICA SCHELERIANA AL FORMALISMO ETICO DE MANUEL KANT

### I.—Noción de la ética kantiana.

Para que el desarrollo de la crítica scheleriana al formalismo ético de Kant en base de la ética de los valores, sea lo más claro posible, será necesario previamente trazar un esquema de la ética de Kant.

Se ha visto que, la convicción fundamental de la ética de Kant es que la moralidad humana sólo puede existir si se puede fundar en la razón. (1) Esta es la convicción tácita del pensamiento ético kantiano. Sólo si hay una razón práctica, sólo si la razón puede determinar a la voluntad, habrá para el hombre una posibilidad de moral: Es que para Kant la moralidad se funda en leyes, en mandamientos que debe tener las características de ser necesarios y universales para todo ser racional. Si no hay una razón productora de normas no puede haber mandamientos morales necesarios y universales; porque si no hubiera una razón que pudiera llegar a ser práctica, a determinar por sí misma a la voluntad, esas normas serían de orden empírico, establecidas por la observación de casos particulares.

Según Kant existen dos modos principales de conocimiento: Uno empírico, fundado en la intuición; y un conocimiento racional, apriorístico, por el cual la razón puede adelantar las leyes. En Kant las leyes morales tienen el carácter de leyes universales y necesarias; y sólo habiendo una razón ordenadora de ciertos mandamientos puede haber lugar a leyes prácticas propiamente dichas.

Como se ve, la razón de Kant es a priori y, precisamente por ser a priori, es constructora de su objeto; que no se limita a copiar un objeto que le pre-existe sino que lo fabrica.

1.—Manuel Kant. "Crítica de la Razón Práctica". Trad. por A. García Moreno. Ed. Madrid.

Entonces, la convicción fundamental de la ética de Kant, es que toda ética debe ser siempre apriorística, puesto que sólo así nos puede dar verdades necesarias y universales.

De acuerdo con lo expuesto, si la ley práctica debe ser racional debe ser también una ley puramente formal. No puede ser una ley material llamamos material a lo que tiene un contenido, y formal a lo que no tiene a lo que es vacío de contenido. De ahí que la ética kantiana conciba a la ley práctica, al mandamiento moral como una ley puramente formal, carente de contenido.

Según Kant, toda ética material aparte de ser empírica sería hedónica, es decir, en última instancia propondría las leyes prácticas que serían capaces de mover a la voluntad sólo en la medida en que prometen un placer; por lo tanto, todos los principios materiales que han sido propuestos serían siempre de una y la misma clase: Propondrían el amor de sí mismo y la propia felicidad. Pero la propia felicidad es algo subjetivo y, por lo tanto, también por ser hedónica, la ética material tampoco puede ser ética, porque no tendría la posibilidad de establecer leyes que valgan para todo ser racional.

El principio práctico o moral, el principio de la moralidad para Kant, no puede ser nunca un principio material, no puede tener un contenido, sino que la ley práctica debe ser meramente formal, carente de contenido. La ley práctica para ser tal debe ser pura forma; si de una ley práctica yo extraigo su contenido o materia no nos queda más que una forma vacía de la simple legislación universal, porque lo peculiar de una ley es mandar necesaria y universalmente; si de una ley práctica hago abstracción de todo contenido, no me queda más que la forma de la necesidad y universalidad.

Ahora toca decir algo sobre la noción del bien y del mal en la concepción kantiana.

La ética anterior a Kant se plantea el problema siguiente: Hay un bien que es el bien supremo y con relación al cual, resultan bienes los otros que persigamos. El problema de la ética consistirá por tanto, en saber cuál es el bien supremo. Como se ve, la ética se constituía sobre la base de la naturaleza humana y sobre cuáles son los bienes a que aspira y donde se obtenía las leyes morales transformando en mandamientos a aquellos bienes que la razón consideraba como tales. Nada apetece sino en razón de que es bueno y nada evitamos sino en razón de que es malo.

Entonces, en la ética anterior a Kant el bien y el mal son an-

teriores a la ley, son anteriores a la voluntad moral y la voluntad se hace buena o mala según que persiga el bien o el mal. Primero hay que saber cuál es el sistema de los bienes y males; y después, hacer de ellos el contenido de los mandamientos morales.

En cambio en la ética kantiana hay un trastrueque, un cambio de la noción del bien y del mal. Bueno es aquello que conforme con la ley moral. El bien viene después de la ley moral; para saber si algo es bueno se debe saber si se puede elevar a la ley. Aquí no hay sistema de bienes y males. Dice Kant, que el concepto de lo bueno y de lo malo tiene que ser determinado no antes de la ley moral, sino después de ella y por ella. El bien no es fundamento de la ley moral; sino que la ley moral es el fundamento de lo bueno. Para saber si algo es bueno o malo se debe saber si es conforme con la ley universal posible.

En una ética material, la ley moral recoge lo que se tiene por bueno y rechaza lo que se tiene por malo. En Kant es al contrario.

Finalmente, toca decir algo sobre la noción del deber kantiano.

La moralidad para Kant, supone un elemento objetivo, cual sería el mandamiento moral, y uno subjetivo o sea el móvil o motor para poder realizar la ley. Para Kant un acto moral supone objetivamente el cumplimiento de una ley que se ha definido como ley formal, y subjetivamente que la ley misma sea el único motivo determinante de la voluntad. Que yo me determine a obrar por el sólo respeto a la forma universal que pueda tomar mi máxima sin dar intervención a ningún motivo que no sea este.

El respeto a la ley moral parece aludir a los sentimientos, a estados subjetivos, pero según Kant es un sentimiento puro, a priori. Donde la ley por sí misma, me provoca una situación que se llama de respeto a la ley moral y me hace obrar un acto moral, me hace obrar de manera que el móvil determinante sea únicamente el hecho de que puede elevarse a la ley universal. Así por ejemplo, cuando un comerciante de el peso justo no sería moral si sólo lo hace para acreditarse, sino que un acto sólo es moral cuando se obra por respeto a la ley, cuando la ley actúa sobre la voluntad e impulsa a obrar de acuerdo a ella.

Kant no dice que uno obra moralmente cuando contraviene sus inclinaciones o sentimientos; sino que, el filósofo de Königsberg dice Cuando uno está en trance de obrar moralmente no debe tener otro motivo que no sea la ley pero no hay ninguna razón a priori para

que la acción moral deba contravenir la felicidad o el bienestar. Kant sostiene que, no hay una oposición necesaria entre la ley moral y mis propias conveniencias, que no hay inconveniente para que se cumpla la felicidad al mismo tiempo que la moralidad.

Con esta consideración esquemática de la ética kantiana, ya se puede desarrollar la crítica scheleriana al formalismo ético de Kant.

El objeto de la "Ética" de Max Scheler, es establecer una fundamentación estricta de una ética filosófica, o para decir mejor, una teoría positiva de fundamentación de una ética filosófica.

Max Scheler no ha establecido su sistema ético sobre la base de una crítica previa del formalismo kantiano, sino que la verdadera crítica de Scheler a la ética kantiana, deriva de los logros positivos si así puedo decir, que él cree haber hallado a propósito de una ética material de los valores. El primer propósito de Scheler es la fundamentación estricta de una ética filosófica nueva, que viene a ser la verdadera crítica al formalismo kantiano. Scheler se preocupa de poner en evidencia algunas insuficiencias del formalismo ético de Kant y, sobre todo, se preocupa formular ciertos supuestos de que ha partido Kant, de los que a menudo no ha tenido conciencia ni ha tratado de justificarlos. Es en esos supuestos donde radicaría la mayor parte de las insuficiencias de la ética kantiana.

Uno de los supuestos importantes de la ética kantiana, según Scheler, es el de que toda "Ética material" es una ética de bienes y de fines. Scheler afirma que es un supuesto kantiano, el concebir que toda ética material necesariamente tiene que ser ética de bienes y fines; este supuesto según Scheler no ha sido demostrado por Kant. Lo que Kant ha demostrado es que toda ética de bienes y de fines, es una ética que no tiene validez a priori y que es hedónica. En eso Scheler está de acuerdo con Kant.

Max Scheler al afirmar que es un supuesto de Kant el que toda ética material sea una ética de bienes y de fines, porque habría una posibilidad de ética material que no fuera de bienes y fines sino de valores. Scheler está lejos de creer que las éticas materiales que se han propuesto en el siglo XIX y después de Kant, sean éticas que ataquen a algún punto fundamental de la ética kantiana; considera que todas esas éticas han sido ampliamente rechazadas por el mismo Kant. Pero Scheler dice que hay una posibilidad de la ética material que no es de bienes y fines y que no caería bajo la crítica

de Kant —que él juzga demoleadora— y ésta sería una ética material de valores.

## 2.—La demostración scheleriana con respecto a los bienes.

Para Kant toda ética de bienes es una ética falta de validez a priori y que no puede conducir a otra cosa que el hedonismo. Scheler está de acuerdo con Kant si sólo hubiere bienes que fueran cosas.

Para Kant el valor de bueno que tiene un bien es una relación de la cosa con el sujeto, el filósofo de Königsberg no conoce sino bienes cosas. Pero lo que hay según Scheler, es que una cosa son los bienes y otra cosa son los valores. Scheler trata de demostrar que existen entes tales como los valores, que no son abstraídos de los bienes. Kant abstraerá el valor del bien, porque dice que algo es bueno cuando se puede sacar de una cosa que me resulte un bien. Pero los valores no derivan de los bienes, según Scheler existen auténticas cualidades de los objetos que se llaman valores. Esas cualidades valiosas que son los valores, constituyen un orden de verdaderos objetos y no son el resultado de una relación entre objeto y sujeto, sino que los valores son auténticos objetos. Más, esos objetos constituyen un orden distinto de los bienes que son cosas a las que han incorporado valores.— El valor no sale del bien.

Los valores son una clase de objetos que no son cualidades abstraídas de los bienes, sino que son objetos, cualidades valiosas que, por su presencia en una cosa, la constituyen en un bien. Los valores tienen un orden en la jerarquía, son distintos del mundo de los bienes y que se dan en una aprehensión a priori. No se inducen de los bienes sino que son percibidos sentimentalmente, antes de haberlo incorporado en cualquier bien.

Scheler, en el capítulo de "Bienes y Valores" (1), dice que es un supuesto kantiano el afirmar que una ética material sea una ética de bienes. Pero para mi criterio, también es un supuesto decir que hay una ética material de valores, como se demostrará más adelante.

## 3.—La demostración scheleriana con respecto a los fines.

Conforme se ha visto anteriormente, en Kant se produce un tras-tresque en la manera de entender los conceptos de bueno y malo. Si el concepto de bien y mal fuera anterior a la moralidad, bueno sería la representación de algo que me promete una relación placentera con mi yo; y yo debo antes haber experimentado ese placer.

1.—Max Scheler. "Ética" Vol. II. Cap. I. pág. 39. Ed. Revista de Occidente: 1948:

Por lo tanto, se constituiría una ética inductiva sin validez a priori que no puede fundar la dignidad moral de la persona porque cae en el hedonismo.

El texto de Kant dice: "Si el concepto de bien no es derivado de una ley práctica que le precede, sino que el concepto de bien debe servir de fundamento a la ley, entonces solo puede ser el concepto de algo, cuya existencia promete placer y determina la facultad de desear". (2) Por lo tanto, este concepto de bien sólo constituiría una ética empírica y hedónica. Kant saca la conclusión de que sólo una ética formal podría fundar la dignidad ética de la persona.

Pero Scheler dice, Kant sostiene que todo fin es un contenido representativo o significativo, que se me propone como algo a realizar. La definición de "fin" que da Kant es la siguiente: "Fin es un contenido representativo o significativo que se me propone como algo a realizar y como tal determina la causalidad del sujeto" o dicho en otros términos: "Fin es el que sirve de principio objetivo a la voluntad, que se determina por sí misma". (3) Eso es lo propio de la causa final, mientras que la causa eficiente me determina por la atracción que ejercería al fin, porque me promete un placer fundado en la experiencia que he tenido.

Kant sostiene que, una ética de fines es una ética que no tiene validez objetiva, —como la ética de los bienes— y que tampoco puede fundar la dignidad ética de la persona.

Max Scheler, en el capítulo "Fines y Valores" (4) aclara muchas partes de la psicología de la tendencia y del acto voluntario. Dice Scheler, que Kant partió del supuesto de que cuando yo realizo un acto voluntario, mi querer está determinado por la representación expresa de un fin que es un contenido representativo o significativo que me he propuesto realizar. Ese es el acto voluntario que debemos distinguir del acto instintivo, así el animal no se representa un fin.

El fin para Kant, debe ser algo a realizar consistente en un contenido representativo o significativo y que como tal, encierra una promesa de placer, es siempre abstraído de experiencias anteriores y sólo puede provocar a mi querer por la promesa que encierra de un placer.

2.—Manuel Kant. "Crítica de la Razón Práctica". pág. 212. Trad. por A. García Moreno. Ed. Madrid. 1876.

3.—Manuel Kant. *Ibidem* pág. 56.

4.—Max Scheler. Obra citada.

Scheler, trata de demostrar que así como Kant dió esto como un supuesto, de que el querer que se determina por un fin representado de antemano, este supuesto sería paralelo a este otro juicio: de que el bien es una representación de las cosas con mi sujeto. Ignora Kant que en la historia de la tendencia humana, en el proceso del tender humano no hay tendencia y dirección de la tendencia, hacia cierto objeto preferido incluso antes de que yo me lo represente como siendo algo preferible. Kant partió del supuesto de que los bienes son cosas y ha ignorado el valor. Parte del supuesto de que el querer humano, cuando se determina por un fin, ese fin es siempre un contenido representativo o significativo a realizar. En cambio según Scheler antes de que el querer se determine por contenidos representativos a realizar, hay una zona del querer humano en que hay tendencias o direcciones del querer sin contenido representativo o significativo; y sin embargo, esas direcciones que prefieren un objetivo a otro, aunque se lo representen. Por lo tanto hay un valor que está rigiendo esa tendencia.

De manera que „el valor sería algo que precede a la representación del fin propiamente dicha.

La demostración de Scheler es minuciosa, aquí cabe simplificar para considerar los distintos grados del tender que da Scheler.

En primer lugar, tendríamos ciertos actos de tendencia sin fin representativo y sin una dirección de la tendencia. Algunas veces sentimos que algo tiende en nosotros pero sin una dirección; hay un tender "a", pero no está configurado por un fin expreso ni por un objetivo. Es el caso de tener un impulso de movimiento sin representarse previamente qué se quiere realizar. Hay un tender y sin embargo no está precedido por la representación de un fin; ese tender no tiene por qué ser movido por una promesa de placer. Esto sólo existe cuando yo tiendo a un fin determinado.

El segundo momento consistirá en el hecho de tender en una dirección determinada, pero sin tener todavía un contenido representativo o significativo preciso. Por ejemplo cuando yo digo que tengo hambre o que tengo sed, expreso una tendencia que tiene una dirección a algo pero no me lo represento directamente tal o cual manjar o tal o cual bebida. Sin embargo es una tendencia que tiene una dirección; es un tender porque es un estado del que quiero salir y hago el conato o esfuerzo de salir sin representarme previamente lo que quiero realizar. La tendencia se decide sin la previa represen-

tación de un contenido que sería el objeto a realizar.

Como se ve, en ninguno de estos dos casos, este tender está precedido o determinado por la representación de un contenido.

El tercer caso sería, el de un tender dirigido a un objetivo. Este objetivo sin embargo, no es un objetivo representado, pero se puede decir que es inmanente en la tendencia como ocurriría en el caso de un acto instintivo de un animal. El animal realiza el fin sin presentárselo previamente; al cumplir un acto instintivo, lo realiza si la expresa y previa representación de lo que va a hacer. Se realiza sin saber previamente si va a causar algún placer o no.

Scheler quiere demostrar que en todo acto de tendencia hay un valor inmanente a la tendencia que lo dirige antes de la representación de un contenido. En cambio Kant podría decir que ese contenido representa experiencias anteriores que me han procurado placer. Scheler quiere demostrar la anterioridad de la preferencia valorativa o del valor con respecto al desso que tiene para arrastrar la tendencia. Todo acto de tendencia tiene inmanente una dirección hacia el valor, antes de que yo me represente un fin propiamente dicho, del que se podría decir que simboliza un placer experimentado anteriormente y que ahora me promete de nuevo. El supuesto de Kant sería el de que cuando yo me determino por algo, tengo un fin que es la representación de algo que ha estado anteriormente y que me promete un placer.

Scheler distingue en el "fin" dos aspectos: Habría en primer lugar un componente valioso y en segundo término un componente representativo, de lo que llamamos un fin. El componente valioso del fin anterior y determinante del componente representativo. Por ejemplo, cuando yo me represento un fin determinado, primero lo juzgo valioso, quiero realizar un valor y luego ese valor se concreta en tal o cual cosa y, entonces viene la representación. El fin no está constituido por un contenido propuesto a la voluntad para realizarlo, sino que además está el otro componente del fin que es el componente valioso. El contenido representativo es uno de los modos de realizar aquel componente valioso y en su solución está regido por aquel componente valioso.

De manera que, la determinación por el valor es anterior a la determinación por la representación de aquello en que un valor se encarna. Podemos decir que en este caso, los valores tampoco se abstraen de los fines sino que éstos, como contenidos representati-

vos, son imágenes, representaciones del componente valioso que determina a la voluntad.

Toda ética material, se ha dicho, no es faltante una ética de bienes, sino que hay que distinguir las cosas buenas de los valores que constituyen un orden apriorístico o apriórico. No es tampoco una ética de fines, porque según demuestra Scheler, Kant se representa un fin que es capaz de mover la voluntad por la promesa de un placer; pero resulta que el fin, dentro de la historia de la voluntad, el fenómeno general de la tendencia está gobernado por valores. Los valores existen antes de que hubiera un componente representativo o significativo llamado fin. Incluso cuando lo hay, en los fenómenos altos de la voluntad que están presididos por la representación de un fin, el elemento representativo del fin está edificado sobre el componente valioso que es anterior y que gobierna al fin propiamente dicho.

Refutar una ética de los fines, como una ética que cae en el hedonismo y en la norma moral inductiva, no implica refutar por eso, una ética material que puede ser de valores; porque estos gobiernan el tender antes que el fin en que podría estar encerrada la promesa de un placer posible. Resulta entonces que es un falso supuesto el de Kant de que toda ética material debe ser fatalmente una ética de bienes y de fines, porque puede haber una posibilidad de ética material que no sea de bienes y de fines sino de valores. En definitiva, el rechazo de una ética material de bienes y de fines no recusa la posibilidad de una ética material de los valores.

Hasta aquí se ha visto el primer gran supuesto de Kant, y es el de que toda ética material es fatalmente una ética de bienes y de fines. Por eso como una ética de bienes y de fines no puede ser a priori, resulta de que para Kant, no puede haber una ética material y la única posibilidad, para que tenga validez, es que sea una ética formal.

El segundo gran supuesto kantiano estaría, según Scheler, en que Kant ha partido de la convicción que identifica "lo formal" con "lo a priori". Porque según se acaba de ver, una ética de bienes y fines es una ética material y, por ser material, resulta de que no es a priori; sino que todo lo que es material es a posteriori y da lugar a una norma inductiva que no tiene validez. Por lo tanto, lo a priori puede existir en la medida en que es formal. "Lo formal" para Kant se identifica con "lo a priori". Según el filósofo de Königsberg,

formal y a priori son nociones coextensivas, tanto en la teoría del conocimiento como en la ética kantiana.

Luego Kant identifica "lo formal" con "lo racional" y "lo racional" es identificado con "algo subjetivo" en el sentido de una subjetividad trascendental.

Lo contrario de lo apriori es lo a posteriori, pero para Kant lo a priori se identifica con lo formal. Lo contrario de lo formal es lo material: De manera que, lo material es igual a lo a posteriori y lo formal es igual a lo a priori.

Así en la teoría del conocimiento kantiano, la materia del conocimiento es algo dado y está constituido por las sensaciones; en cambio la forma del conocimiento es algo puesto por el espíritu, y no es dado. De la misma manera en la ética, el material caótico dado en las inclinaciones, impulsos sensibles, etc.; lo formal tiene que dar forma a ese caos de las inclinaciones. Así como lo a priori es "una función" que ordena al mundo caótico de las sensaciones para obtener el objeto del conocimiento en la ética lo a priori es algo formal que organiza el caos de las inclinaciones para formar la moral.

Kant concibe en la historia de la filosofía por primera vez, lo a priori como una función del sujeto trascendental. El a priori kantiano se diferencia del a priori aristotélico o cartesiano, en el que de Aristóteles y Descartes representa algo que existe en la realidad, mientras que el a priori de Kant es una simple función del espíritu humano que legisla lo dado por las sensaciones. Para Kant, lo a priori es una función del sujeto trascendental y, por lo tanto, sólo puede ser mera forma y tiene por función conformar o legislar el mundo caótico y material, que en el conocimiento son las sensaciones y en la ética son las inclinaciones, los impulsos y del mismo modo, el a priori formal ordenando a las inclinaciones, nos saca del caos del sujeto natural y nos hace una persona moral.

Lo formal es igual a lo a priori porque lo a priori es "función" no es "contemplación". Kant considera por primera vez en la historia de la filosofía que la "categoría" deja de ser un género para ser una simple función del sujeto trascendental. Para Kant "las categorías" son funciones legisladoras y no espejos que reflejan alguna cualidad del mundo inteligible.

Para Aristóteles la "categoría" de la cantidad significa que el concepto cantidad corresponde a una cualidad realmente existen-

te en la realidad. Este sería un a priori material, porque tiene contenido y ese contenido corresponde a algo que existe en la realidad que esta categoría refleja.

Para Descartes el concepto de causa que yo tengo coincide con el orden causal de la naturaleza. En cambio para Kant el concepto de causa es una forma vacía que ordena de cierta manera los fenómenos que se suceden y los encaja en ese molde de causalidad que nosotros tenemos.

En cambio para Scheler, aceptando el punto de vista fenomenológico, es una "intuición de esencias". Existe una experiencia fenomenológica en la cual se nos da la intuición de ciertas esencias a priori.

Para Scheler lo a priori no es una función, es algo dado en la intuición; no es el producto de una función vacía sino algo dado a la intuición que tiene un contenido, una materia. Entonces según Scheler, el a priori no es una actividad del espíritu sino una intuición de ver. En la experiencia fenomenológica lo a priori es algo dado y, como todo lo que es dado tiene un contenido, tiene una materia. De manera que, se da la posibilidad de que haya un a priori material.

En cambio en Kant, siendo el a priori sinónimo de función, el a priori tiene que ser vacío, su función es ser una forma, un modelo que conforma un material dado. Lo que es dado es el material caótico.

Tomemos un ejemplo: Para Scheler, la rojez es algo dado a priori, aunque a veces parece dado a posteriori. Cuando yo tengo la percepción de algo rojo tengo una percepción aparentemente sensible pero puedo tomar este matiz de rojo para elevarme a la intuición de la esencia rojez de que este rojo es uno de los matices. Ese rojo me es dado a priori porque es anterior e independiente de todos los matices rojos. Por lo tanto, tengo la intuición de algo que tiene contenido y materia. Mientras que en Kant, el a priori no tiene contenido ninguno; es una forma vacía sin contenido, luego el a priori puede ser únicamente formal. Pero para Scheler, existe la concreta posibilidad de un a priori material.

Según Scheler, el a priori y a posteriori no coincide con lo formal y material, hay un orden de lo a priori que puede ser material. Por ejemplo en el orden de la Lógica las unidades idénticas de significación; en el orden de lo emocional, el plano de los valores, que son a priori pero no son formales, puesto que tienen un contenido o



materia. Como se ve la distinción entre material y formal no coincide con la oposición entre a priori y a posteriori, porque dentro de lo a priori cabe la distinción entre material y formal.

El falso supuesto de Kant habría sido el de que todo lo que es a priori es formal y tiene validez universal. Luego una ética para tener validez universal, tendría que ser a priori y formal.

Además en Kant según Scheler, lo formal que es igual a lo a priori se identifica con "lo racional."

Lo formal es lo opuesto a lo material; lo formal es la razón y lo material es la sensibilidad.

Se puede llamar "razón" en Kant al conjunto de las formas a priori puestas por el espíritu que ordena el caos de lo material dado por las sensaciones y esta ordenación nos daría el conocimiento. Del mismo modo, la razón de su uso práctico me da la ley moral que me permite ordenar el caos de las inclinaciones; me da la moralidad.

Según Scheler, Kant ha obedecido al impulso ciego de una tradición que se remonta a los griegos y que opone razón a sensibilidad y como para Kant lo racional es igual a lo formal, lo material es fatalmente sensible.

Según Scheler, Kant ha obedecido al impulso ciego de una tradición que se remonta a los griegos y que opone razón a sensibilidad. Y, como para Kant lo racional es igual a lo formal, lo material es fatalmente sensible.

El valor si se puede hablar de valor en Kant, será algo que pertenece al orden de la sensibilidad; porque se ha dicho que lo valioso de un objeto en Kant, es que tiene con mi sensibilidad una relación positiva que se llama placer. Entonces sería valioso el objeto que se ha puesto conmigo en la relación positiva que llamamos placer. El valor para Kant sería una relación con la sensibilidad. Por lo tanto, el principio o específico valor moral para Kant, sólo puede nacer si la razón tiene un uso práctico, si sirve para la acción. Pero entonces el principio tendría que ser fatalmente no material sino formal.

Como la razón es sinónimo de formal, de aquí que la ley moral tiene que ser puramente formal y todo principio material lo fatalmente hedónico; toda ética material que propone un contenido es hedónica e inductiva. Sólo se puede llegar a realizar el propio valor cuando hay un uso práctico de la razón pura formal. Otro valor no moral es para Kant, una relación con la sensibilidad, puesto

que el valor específicamente moral sólo puede provenir de un uso práctico de la razón. Por eso el principio práctico dice: "Obra de manera que la máxima de tu voluntad se pueda elevar a un principio de legislación universal". (5)

Según el filósofo Koenigsberg, la ley moral es un "factum", un hecho de la razón: porque si yo me propusiera un bien como un fin como objeto de mi acción, estaría alejado de toda posibilidad de moral, caera en una ética material y hedónica. Sólo si la razón gobierna mis inclinaciones puedo tener moral. Y como lo racional es igual a lo moral, por tanto, la ética debe ser formal y racional.

Pero Scheler afirma que Kant, como toda la tradición filosófica, ha ignorado que hay una lógica del corazón, hay en el sentir, preferir, amar, querer, etc., un contenido primitivo a priori, valioso. Kant habría puesto el amar, el preferir, el odiar, en el plano de la sensibilidad, y como él identifica sensibilidad con lo material y con lo a posteriori; con ese prejuicio de que lo a priori es sólo lo racional, no ha podido ver ni admitir un a priori que no sea lo racional. Ha desconocido Kant, una lógica del corazón, o por mejor decir, una lógica emocional, donde se dan un sentir, un preferir, un querer que tienen contenidos primitivos a priori. Para Kant, lo a priori se conoce en que es necesario y universal; ese es un a priori puramente racional como lo encontramos en los juicios sintéticos a priori. Pero se da el caso de que, según la Axiología, hay un orden que Pascal llamó el orden del corazón y una lógica del corazón es que el sentimiento aprehende entes necesarios y universales; y sin embargo los capta el sentimiento y no la razón. En cambio Scheler, sostiene que al lado del a priori lógico hay que colocar un a priori emocional, captado en el percibir sentimental. Este a priori emocional es irracional y se diferencia del a priori lógico en que éste es objeto de concreción definitorio, esto es, los conceptos, los juicios tienen un contenido que se puede definir.

Como se ve, la ética kantiana, al ser puramente formal y racional, desconoce la infinita riqueza de matices que hay en la vida moral.

En cuanto mi querer se determina por una forma racional, uni-

En tercer lugar, Kant identifica "lo formal", "lo racional", "lo a

(5).—Manuel Kant.—"Metafísica de las Costumbres. Pág. 15. Trad. de A. García Moreno. Edic. Madrid. 1876.

priori" con "lo subjetivo".

Se ha dicho que según Kant, lo que es a priori es necesario y universal, porque resulta de una actividad formal del espíritu, lo a priori es función de un sujeto. Por lo tanto, lo a priori es relativo a un sujeto. El objeto del conocimiento no sirve para nada; no es una cosa en sí sino en mí. Kant llama objetivo a lo que es válido y lo que es válido es lo necesario y universal. La raíz de la objetividad es subjetiva, no psicológica, sino trascendental. Lo a priori kantiano es subjetivo, de una subjetividad trascendental, porque es fundamentalmente una función o actividad de un sujeto.

Inversamente para Scheler, como lo a priori es dado en una intuición y tiene un contenido, lo a priori no es subjetivo sino que tiene objetividad. El valor no es creado por el sujeto trascendental, crear. Si el a priori es dado en una intuición el a priori no es subjetivo, porque lo propio de una intuición, es captar algo que le es dado, que no fabrica; y así como el a priori lógico es algo dado y objetivo, así también el a priori axiológico, el valor, es algo dado y objetivo.

#### **La teoría de la persona kantiana.—**

Persona en Kant, es el sujeto de una actividad racional y práctica; de ahí que no puede ser una persona individual; por que ser individual sería infringir o contravenir lo universal. así yo soy moral en cuanto mi querer se determina por una forma racional y universal.

La persona kantiana es un sujeto X de una actividad impersonal, universal y racional. Personalizarse quiere decir desindividualizarse. Ser persona individual no tiene sentido, porque individuo significa hacerme una forma por mí mismo que es lo anti-moral. La ley moral reza igual para todos y en la medida en que todos la obedecemos actuando moralmente, nos hacemos personas, pero nos despersonalizamos en la medida en que nos hacemos todos iguales. En este sentido, la persona es algo común y todos los hombres morales son igualmente personas. Decir persona individual sería decir círculo cuadrado, porque ser persona significa ser el centro de una actividad puramente racional que por definición es impersonal y universal.

Conforme con lo que se acaba de decir que la persona kantiana es el sujeto indeterminado de una actividad puramente racional; porque la razón trascendental de donde viene la forma de

la universalidad, es idéntica en todos los hombres. Y cuando yo obro moralmente, obro conforme a una ley que me da la razón. Yo soy persona cuando actúo, como podría actuar cualquiera en mi lugar, porque obrando moralmente todos por igual, nos determinamos por algo que es la forma de la universalidad.

Entonces cuando actuamos moralmente, todos somos igualmente personas; la ley moral me dice que cualquiera en mi lugar lo hará igual y yo soy persona en cuanto realizo la ley moral, luego soy persona impersonal. (Y aunque esa persona tenga un contenido, ese contenido es nada menos que el contenido de la libertad. Pero ese contenido no es individual, porque cualquiera que realice la ley moral es igualmente libre y partícipe del mundo inteligible.) cuando me hago persona obrando moralmente me desindividualizo y me despersonalizo. El tender a la virtud, el tender al bien significa salir de la cárcel de mi individuo. Más sentimos y más somos personas en el sentido de que menos tendemos a la personalidad biológica y empírica; porque nos entregamos a algo que nos trasciende.

Scheler, aprueba y acepta el punto de vista kantiano de que lo persona no es "una substancia" ni una cosa.

La psicología actual prescinde del alma, porque esta Psicología es una ciencia que se ocupa sólo de lo que se percibe por percepción interna, y el alma no puede ser captada de esa manera. Así yo nunca me percibo como alma; sino que me percibo como una emoción, una pasión, un recuerdo, una idea etc., pero el alma no me lo percibo interiormente. Mi conciencia está formada por un torrente de actos psíquicos diferentes, pero todos esos actos tienen la característica común de ser todos percibidos como míos. En la percepción interna sólo advertimos los distintos fenómenos psíquicos e infero que hay un polo común que los contiene.

En cambio la Psicología racional, tradicional, fundándose en el "Fedón" de Platón, ha definido ese polo común, ese torrente de actos psíquicos como una "substancia". Así como los fenómenos son psíquicos e inmateriales —dice la Psicología tradicional— el alma es una substancia inmaterial; el alma además, es una substancia simple lo que no puede dividirse, lo que es simple es inmortal. Por lo tanto, el alma es una substancia inmaterial, simple e inmortal.

La Psicología científica actual es una psicología sin alma, porque es una ciencia natural descriptiva que se funda en lo que se puede percibir, aunque sea por percepción interna. Pero que el al-

ma o ese torrente de actos psíquicos de todas nuestras percepciones internas, no se puede percibir.

Scheler está de acuerdo con Kant en que el alma no es una substancia. En Kant, la persona esa cosa inmensa que es la cosa en sí, la persona es el centro de los actos. El filósofo de Munich, está de acuerdo en eso con Kant, porque también la Fenomenología, el yo es el centro de los actos; no es una substancia ni una cosa.

##### 5.—El sujeto trascendental kantiano.

Nosotros al hablar de sujeto empírico en el yo, como un conjunto de funciones afectivas, volitivas que tienen la característica de que no puede existir sin estar referidas a un soporte o yo. Ese soporte se puede inferir de la circunstancia de que los contenidos variables que desfilan por la conciencia, tienen la nota común de ser todos por igual de un yo, de ser míos.

Todo el escepticismo antiguo se ha fundado en el carácter variable del individuo para rechazar la posibilidad de una verdad que venía por los sentidos. Todos los filósofos han supuesto que para conocer la realidad habrá que tener un órgano que fuera idéntico en todos los hombres, ese órgano sería "la razón", que reflejaría lo que son las cosas sin la interferencia del cristal individual.

Para Kant, sujeto trascendental, llamado también "la conciencia en general" sería el conjunto de las formas a priori, espacio y tiempo; son idénticos en todos los hombres, porque por debajo del yo empírico, del yo psicológico y que sería por ejemplo, el sujeto lógico; por debajo del yo variable individual de todos los hombres funcionará de una manera automática e inconsciente el yo trascendental. Se podría llamar al sujeto trascendental el polo común de referencia, que está formado por el conjunto de las formas a priori y que añadidas al dato de la sensación constituyen ese sujeto trascendental, ese sujeto no es substancial ni es una cosa, como en la Psicología tradicional, sino que es un sujeto actual, es un haz de funciones formales que tienen por objeto elaborar los datos para formar con ellos en el uso teórico, esa conciencia de conocimiento; y en el uso práctico, la ley moral.

Trascendental quiere decir a priori, pero no todo lo a priori es trascendental, porque las ideas innatas de Descartes, los conceptos de Platón, Sócrates y Aristóteles son a priori pero no trascendentales. Lo trascendental que nada tiene que ver en lo trascendente, tiene por objeto elaborar algo para hacer otra cosa. Kant lo ha llamado

también al sujeto trascendental "sujeto puro", limpio de experiencia.

Entonces en Kant, trascendental quiere decir algo que es a priori, pero que no refleja como en Descartes, las cosas que son; sino que tiene por función elaborar algo para construir un objeto del conocimiento. El a priori de Kant fabrica un objeto del conocimiento; el objeto que fabrica no es el objeto en sí, sino en mí; no es el objeto trascendental sino el objeto objetivo. Por eso el mundo para el viejo filósofo de Königsberg, es una representación del yo trascendental. Pongamos un ejemplo de la idea de causa como a priori. Yo empíricamente, no puedo saber que un fenómeno tiene el poder de producir otro. La idea de causa está en mi espíritu y me hace conocer una revelación de causalidad existente en las cosas. La idea de causa corresponde en mí a algo que en la realidad existe como una relación de causa a efecto. Según Kant, el concepto de causa es también a priori, pero sólo se hace presente cuando ve lo que este filósofo llama el esquema de la percepción. La relación de causalidad existe para todos los hombres, pero el principio de que todo fenómeno tiene una causa no es una copia fiel de lo que ocurre en la realidad. El a priori de Descartes conduce a un idealismo ontológico; el de Kant es trascendental. Kant se opone al idealismo material como lo califica al idealismo de Berkeley. Yo, al decir idealismo —dice Kant— no quiero decir que el mundo sea un tejido de ideas; de mi conciencia, sino que quiero decir que el objeto, en cuanto yo lo conozco, es un producto de mi conciencia. Hay que distinguir "el ser del objeto y el objeto como ser conocido". El objeto en cuanto es conocido, no es el objeto como es, en sí, pero eso no significa que no haya un objeto que es en sí. Kant le atribuye a Berkeley el profesar un idealismo materia al decir que las cosas no existen sino que son un tejido de ideas. Kant en cambio, idealiza el ser conocido de las cosas.

Habría en Kant dos tipos de subjetividad: La subjetividad psicológica, y la trascendental, que es la verdadera. Lo que vale para todos los hombres es el objetivo según Kant. Por lo tanto, para este filósofo es distinto "la validez" de "la verdad". Según el filósofo de Königsberg, el conocimiento de la ciencia, es válido porque tiene validez para todos los hombres; porque emana de una conciencia trascendental idéntica, pero no es verdadero, porque verdadero significa estar de acuerdo con la cosa en sí, pero como la cosa en sí no puede ser conocida, luego ninguna ciencia será verdadera. Kant

dice que hay algo que yo tengo que hacer inteligible.

Los neo-kantianos hablan de la realidad como una X, por eso no van al idealismo absoluto de tipo metafísico a la manera de Hegel.

El sujeto trascendental de Kant es un sujeto trascendental finito en el sentido de que es humano. Si hubiera en Marte otros hombres que tuvieran otra ciencia trascendental podrían ver al mundo de otra manera.

En cambio "la idea" de Hegel es la misma conciencia trascendental, pero hecha infinita, en el sentido de que Hegel supone que la realidad hay que concebirla como siendo una conciencia infinita cosificada, hecha cosa. Así como el hombre cuando actúa primero tiene ideas y después hace las cosas de acuerdo a sus ideas; del mismo modo las cosas de la realidad como los géneros y las especies animales, vegetales, orgánicas, inorgánicas, etc., son concreciones de ideas de la conciencia infinita. Este es un idealismo, porque dice que el fondo de la realidad es ideal, está formado de ideas; es espiritual, por estar formado de espíritu; pero no es un idealismo trascendental como el kantiano, porque el idealismo trascendental de Kant supone que la conciencia trascendental es un artificio mentado en la mente únicamente de los seres humanos. En cambio el idealismo de Hegel, ha salido de la conciencia humana y está puesto en toda realidad. La realidad misma según Hegel hay que concebirla como una conciencia infinita; ser yo significa tener conciencia de mi yo, de la misma manera, para la realidad todo ser es tomar conciencia de sí mismo. Esto se hace a lo largo de la historia de dos maneras según Hegel: La naturaleza y el espíritu.

El filósofo según Hegel, es una parte de la conciencia infinita que toma conciencia de sí; en cuanto yo soy filósofo, es la idea la que piensa en mí, porque yo soy parte de la idea.

La filosofía es siempre filosofía de su propio tiempo, porque la idea tiene en cada momento un desarrollo y el filósofo que vive en esa época tiene conciencia de la época que vive. Por eso es filosofía absoluta porque la idea se hace en el tiempo. No es una cosa eterna y fija, sino una eternidad que deviene, que fluye. Ese absoluto es como en los valores, porque así como puede haber un reino absoluto de cosas que se van revelando en el tiempo, del mismo modo la idea absoluta va tomando conciencia de sí en un proceso de tiempo.

Por esta razón en Hegel, se puede dar la síntesis entre lo eterno

y lo temporal.

### 6.—Conclusiones a que se llega.

Se ha considerado tres aspectos de la crítica scheleriana al formalismo kantiano. el primero era la crítica del supuesto kantiano de que toda ética material es fatalmente una ética de bienes y fines; por lo tanto es inductiva, no tiene validez apriorística y cae en el hedonismo. Scheler procura establecer que aún pudiéndose aceptar la crítica de Kant a la ética material de bienes y fines, sin embargo cabe la posibilidad de que exista una ética material pero no de bienes y fines sino de valores; y si existiera una cosa tal como el valor se podría dar una ética material no formal, con contenido, a priori y que no tiene porque caer en el hedonismo, en la moral del amor: a sí mismo.

El segundo aspecto de la crítica de Scheler se refería a otro supuesto kantiano, el que identifica lo a priori con lo formal. Scheler demuestra que apriorismo no es lo mismo que formalismo; por lo tanto se puede dar una ética a priori que no sea formal, esto es, se puede dar una ética material del valor.

El tercer aspecto de la crítica scheleriana versa sobre las relaciones que Kant estima necesarias entre dignidad de la persona y formalismo. Se ha dicho que en la ética de Kant sólo la voluntad es buena; lo bueno y lo malo sólo se puede predicar o atribuir a la voluntad. La voluntad es buena conforme al esquema del formalismo en Kant: La bondad de la voluntad moral no se contagia del bien que persigue, como puede creerse sino que en Kant la voluntad es buena sólo en razón de cierta forma de su querer, no atendiendo a lo que quiera, sino al modo de quererlo; y se modo de querer, ese modo de la voluntad es el modo formal y racional en cuya virtud, todo lo que yo hago será bueno, siempre que se pueda elevar a una ley que tenga vigencia universal. Sólo siendo la voluntad buena al nombre le sobreviene ese valor que es el más alto y esa dignidad que es la más excelsa a que el hombre puede aspirar: adviene en el la personalidad. Obrando por deber adviene su condición de persona y la dignidad más alta que puede revestir. Por lo tanto, bueno es un valor que pertenece sólo a la voluntad.

Se ha visto que para Scheler, los valores bueno y malo son valores específicos; se diferencian de los otros valores, porque son inherentes a los actos que realizan esos otros valores. De manera que, bueno y malo son también valores materiales, porque los actos que

son buenos o malos lo son porque realizan tal o cual valor. Pero si en Scheler estos valores específicos tienen su peculiaridad entre los otros valores; están vinculados con los demás valores porque se predicen en los actos realizadores de esos otros valores. Si no hubiera otros valores no podría haber valor bueno y malo porque estos son valores de realización. Más en Scheler, sobre todo, bueno y malo corresponden a la persona misma, antes de que sean buenos y malos los actos de esa persona. Inversamente en Kant, sobreviene la persona a raíz de los actos buenos que realiza, a raíz de haber obrado de acuerdo a la ley moral. La persona en Kant no es una cosa sino es una pura actualidad, lo bueno y lo malo no se dice de la persona sino de la praxis, de la acción. Entonces para Kant, la persona no es una substancia o cosa que algunas veces es buena y otras es mala, sino que asume el carácter de persona en tanto que se tenga una voluntad buena.

Con este previo resumen se llega a las conclusiones siguientes:

1a.—No siendo lo a priori idéntico a lo formal, cabe una ética material que sea también a priori. Kant entendió que toda ética material es a posteriori. La ética entonces tiene que ser a priori, porque si no el mandamiento moral no tiene verdadera universalidad y necesidad. La ética para Kant, debe ser formal.

2a.—Si se demuestra, como cree haberlo hecho Scheler, que lo a priori no es igual a formal y que hay un orden a priori material, aunque Kant haya refutado ampliamente toda ética material de bienes y fines, sin embargo cabe la posibilidad de una ética material y a priori porque es una ética material de los valores.

3a.—Esta última conclusión que se puede considerar importante en la crítica scheleriana al formalismo de Kant, consiste en el juicio crítico que hace al concepto de persona. Según Scheler, Kant parte del supuesto de que sólo una ética formal puede fundar la dignidad ética de la persona. En la ética de Kant sólo la voluntad es buena. Bueno es el valor ético por excelencia que sólo se puede predicar de una voluntad. No hay bienes ni nada que sea bueno antes de una voluntad buena. Y la voluntad es buena no porque realice bienes ni porque realice algo bueno, sino que es buena por sí misma, por su querer, que es querer por deber. Según Scheler, los valores bueno y malo son valores específicos, tienen su propia particularidad que consiste en que esos valores bueno y malo se manifiestan en los actos que realizan los otros valores, que se ponen

de manifiesto en los actos realizadores de valores. En la tabla de los valores de Scheler no está bueno y malo, sino que están los valores de lo agradable, estético, etc. En Scheler los valores bueno y malo tienen relación con los restantes valores; mientras que en Kant bueno y malo son los únicos valores y son independientes de los bienes.

TERCERA PARTE.

**Realización de los valores y actualización de valores en Scheler.**

La axiología scheleriana que se ha considerado hasta este momento, tiene un carácter netamente ontológico. Pero esos valores concedidos como "puras esencias ideales", serían inasequibles al hombre si no encontramos caminos para que lleguen hasta nuestra "realidad", o por mejor decir, si no hubiera en los valores mismos alguna relación esencial con los actos de nuestra conciencia moral.

Encontramos en Scheler dos caminos: Una vía por el cual los valores penetran en el mundo de la realidad, donde se "realizan", y así las cosas del mundo, antes indiferentes o neutrales, adquieren un carácter valioso. El otro camino es aquél, por el cual los valores se "actualizan" penetrando en un sujeto, y así encuentran quien les dé una fuerza dentro del orden empírico. (1)

Tenemos así dos caminos: Uno de "realización de valores"; y otro que podemos llamar de "actualización de valores", que puede considerarse como dos disciplinas para mostrar las posibilidades de relación de la axiología pura con los entes existentes. Estas dos disciplinas que pertenecen por igual al mundo de las esencias y al mundo de las existencias, serían por un lado la "axiología real" y por otro, la "axiología actual". Se tendría así, en primer término a la axiología pura u Ontológica de los valores; luego, a la axiología real, que se refiere a los caminos de realización de los valores o de posible impregnación de la realidad; y finalmente a la "axiología actual", que se refiere a los caminos por los cuales los valores integran y configuran la organización espiritual del hombre.

Tanto la axiología que se ha llamado real como la actual son disciplinas bifrontes, porque por un lado miran hacia la axiología pura y por el otro, hacia los hechos empíricos, es decir, a las cosas del mundo exterior y a los estados empíricos de conciencia. Sin embargo, ambas constituyen disciplinas a priori, puesto que sus principios y

(1).—Max Scheler.—Ética. Trad por Hilario Rodríguez Sanz. Ed. Rev. de Occidente. 1948.

leyes provienen de la axiología pura, es decir, que se rigen en último término por los principios y leyes establecido para la esfera de los valores, mostrando por qué caminos esos valores ideales pueden plasmar a las cosas y los actos dentro del orden empírico.

Comprenden estas disciplinas cuestiones que tratan de resolver una serie de problemas en este terreno de la realización y la actualización de los valores. Veamos algunas cuestiones importantes, propias de cada una de ellas.

Así en el terreno de la "axiología real", es decir, de las posibles realizaciones de valores, tenemos que mencionar los siguientes problemas de especial importancia ética: En primer lugar, "el problema de la perspectiva real de los valores", es decir, la explicación que debemos dar, si los valores son eternos y absolutos. Sin embargo, los distintos nombres a través de la historia y de la cultura, sólo han percibido algunos de esos valores, sólo han tenido una perspectiva particular, un orden particular de valores que ha ido cambiando con el transcurso de las épocas mismas. En segundo lugar, la teoría "de las personas en función de valores". Una tercera sería la teoría de las "unidades colectivas", puesto que, entre los entes valiosos, uno de los más importantes es la organización social de la vida humana. Y por último como una derivación de la tercera sería la teoría de los "tipos de colectividad".

Por el lado de la axiología actual, se ha de considerar únicamente a aquellos aspectos que tienen una íntima relación con el problema ético: En primer lugar, tenemos, el tema de la llamada "funcionalización de los valores", es decir, el intento de explicar de qué manera esa perspectiva histórica y cambiante de los valores, sin embargo da lugar a un conocimiento que no es exclusivamente empírico, sino que siempre aspira a ser, y de hecho siempre llega a ser, apriorístico. Dicho en otros términos, de qué manera puede haber, a pesar de aquella perspectiva histórica y cambiante de los valores un conocimiento apriorístico de los mismos. En segundo lugar, el tema de la "ceguera estimativa" que ha expuesto Scheler, para explicar los cambios subjetivos de la percepción de los valores. En tercer lugar, la teoría de "la personalidad", para ver cómo se organiza la persona humana en función de los valores, y en íntima relación con la anterior, tendríamos la teoría de los "tipos humanos valiosos", para llegar finalmente a establecer los principios que rigen las relaciones entre los tipos humanos individuales y los tipos co-

lectivos, estableciendo de esta manera las concordancias entre las percepciones axiológicas de la persona y las sanciones axiológicas de la vida social.

#### 1.—Teoría de la perspectiva real de los valores.

Se ha visto que para Scheler, frente al hombre en general existe una plenitud infinita de esencias valiosas, pero que cada hombre en cada circunstancia particular sólo es capaz de captar una parte de esa plenitud de valores. Esta incapacidad no depende de factores individuales como serían la educación u otras circunstancias particulares, sino dentro de ciertos límites. En cambio todos los hombres de una determinada época, círculo cultural, ambiente histórico, etc., tienen en conjunto ciertas limitaciones que les permiten percibir un determinado conjunto de valores y no a aquella plenitud infinita. Podemos así sostener que cada época en la historia del espíritu humano tiene "una posición última frente al reino de los valores; por lo cual sólo capta ciertos valores y en cierta ordenación particular. Esta última posición o actitud que caracteriza a una época, o ámbito de cultura, es lo que constituye su "Ethos". De esta manera, el ethos propio de una época, círculo cultural o ámbito histórico es caracterizado por Scheler como "una cierta perspectiva de los valores", por la cual sólo percibimos a algunos ejemplares y en una cierta ordenación.

Aquí tenemos un tema de estudio que pertenece a la "axiología real", que es aquella disciplina que se ocupa de la manera cómo se realizan los valores, cómo penetran en la realidad y cómo se convierten en componentes de la realidad. En este caso se ocupa de los valores que aparecen realizados por una determinada cultura histórica.

El "ethos" de un pueblo o cultura es algo así como una malla. o mejor dicho, como un foco entre la esfera ontológica de las puras esencias valiosas y la vida histórica concreta de ese pueblo. Es una malla entre la región de lo a priori, eternamente igual a sí mismo, y esta otra región empírica de los hechos reales, limitados por el tiempo y el espacio, una malla a través de la cual, de las infinitas cualidades valiosas que hay en la primera esfera, sólo, para un conjunto reducido y ordenado en una cierta relación, que es la que constituye la perspectiva valiosa. Scheler, en vez de emplear la metáfora de la malla, utiliza la del foco como un procedimiento para explicar cómo el hombre, en cada época de la historia, ilumina a ciertos vo-

lores y oculta a otros. Lo que caracteriza a una época o círculo cultural sería la circunstancia de que el hombre enfoca y descubre un conjunto de valores que aparecen iluminados por esa proyección de luz, desapareciendo los valores que quedan sumergidos en las tinieblas. Donde el cambio de las estimaciones se explicaría por el cambio de los movimientos o cambios históricos.

De esta manera, Scheler trata de explicar la circunstancia fundamental de que siendo los valores para su teoría absolutamente eternos e iguales a sí mismos. La realización de estos valores se encuentra condicionada por circunstancias diferentes; pero este condicionamiento que depende de circunstancias históricas, no pone en peligro la objetividad de los valores.

### 2.—Teoría de la funcionalización de los valores.

Así como la teoría de la perspectiva de los valores, pertenece a la "Axiología real", esta teoría de la funcionalización de los valores corresponde a la Axiología actual", es decir, a la que se ocupa de los actos estimativos.

Para Scheler no sólo los valores, sino todos los objetos sensibles o de cualquier otra naturaleza, al ser captados por todos los hombres que viven dentro de una misma época o clima histórico, van produciendo una determinada estructura mental, que tiende a convertirse con la sucesión continua de actos, en una "función mental". Lo que originariamente ha sido para el hombre una experiencia, que puede haberlo asombrado en un primer momento, luego, por la repetición de los actos; dentro de los hábitos de vida de una época o clima histórico, esos "actos de conocimiento" se van convirtiendo en "formas de conocimiento". Los hechos particulares de conocimiento se convierten en formas generales, que condicionan a todos los conocimientos restantes. Sería ésta una explicación de cómo los conocimientos a posteriori se van convirtiendo en a priori, a través de la historia.

Scheler, sostiene que no sólo en el orden intelectual, sino en todos los órdenes de nuestras relaciones con el mundo, se van constituyendo esas formas mentales características. Así lo que comienza siendo para los hombres "una manera" propia de amar por ejemplo, se convierte luego en una forma de amor, que condiciona todo lo que posteriormente se nos presenta como experiencia dentro de esa materia. Lo que comienza siendo un objeto de la voluntad se convierte luego en una forma volitiva; lo que comienza siendo una manera

de ver propia de un pueblo, se convierte luego en una forma a priori de la visión de ese pueblo.

Así entonces, como en el caso anterior de la perspectiva de los valores, tendríamos que la humanidad ha penetrado al reino de los valores por "ethos" diferentes, es decir, que ha percibido a los valores a través de mallas diferentes o los ha enfocado por medio de reflectores diferentes entre sí, pero que luego esos mismos valores se han ido funcionalizando en otras tantas formas de percepción estimativa. Tendríamos así que esta teoría de la funcionalización de los valores explicaría, cómo se capta primero a los objetos valiosos propios de cada cultura y cómo se engendra luego las formas de aplicación universal de captación de los valores.

### 3.—Teoría de la ceguera estimativa.

Las anteriores concepciones de "la percepción de los valores" y "funcionalización de los valores", se refiere a fenómenos que ocurren en el ámbito de la vida histórica y que por eso, nos explican los grandes cambios históricos en el percepción de los valores.

La teoría de la ceguera estimativa en cambio, nos permite explicar las diferencias individuales, la manera tan peculiar y propia de los distintos individuos de percibir o dejar de percibir ciertos valores, de posponer unos valores a otros y de no querer ver o entender ciertos valores. En esta ceguera estimativa no se trata de la carencia o pérdida de una capacidad o facultad estimativa, porque no se trata de dar nuevamente vida a las teorías medioevales de las "capacidades" del alma y pensar que sobre esa base se funda la intuición de los valores sino que se trata de una pérdida de la intuición misma de los valores. Y si se llama "ceguera" es para aludir a ese carácter directo e inmediato de la visión de los valores, semejante a la incapacidad que tiene el ciego para ver las cosas. El ciego estimativo puede tener la comprensión intelectual que le llega por discernimiento de los distintos valores, pero no alcanza a ver de una manera directa lo que caracteriza a un determinado valor, de la misma manera el ciego es un hombre que a fuerza de cultura podrá discernir las propiedades de los colores, pero le falta siempre esa piedra de toque directa e inmediata, para saber cual es la diferencia entre el rojo y el azul. Le falta al ciego estimativo, de la misma manera la visión directa para distinguir a un valor de otro valor.

Esta teoría de la ceguera estimativa pertenece al dominio de la "axiología actual". No se refiere a la axiología pura, porque no es:



tema de la Ontología, pero tampoco es una disciplina completamente empírica, porque de nada valen las comprobaciones empíricas de la Psicología, sino a la luz de la Teoría general de los valores.

Para Scheler, la ceguera estimativa puede ser de tres clases diferentes:

1a.—"La ceguera general constitutiva de una esfera de valor", que se refiere a todo un grupo o tipo de valores, como por ejemplo los hombres que son ciegos para los valores estéticos, morales o religiosos.

2a.—"La ceguera parcial", en la que existe una comprensión elemental del valor básico de una esfera. Por ejemplo, para el valor de lo "bueno" dentro de la esfera ética o de tipos más sencillos como la confianza, la fidelidad, la solidaridad, etc., pero no para los tipos de valor más elevados dentro de ese orden.

3a.—"La ceguera subsuntiva", en la que existe la comprensión para los distintos tipos parciales, pero no todos los posibles portadores de valor. Conocemos el tipo valioso en general, pero no todas las posibles realizaciones de ese tipo. Es lo que ocurre en "la mentira de circunstancias", cuando ciertos hombres son mentirosos no por la propensión directa, sino que lo son sin haber querido o pensado rectificar una mentira, porque aunque tienen la noción de la mentira no subsumen todos los casos particulares dentro de ese tipo correspondiente.

#### 4.—Teoría de la personalidad.

La teoría de la personalidad es para Scheler, mucho más compleja que las anteriores por ser uno de los temas dominantes de su pensamiento. Cuando entró a formar parte de la escuela fenomenológica, encontró en la obra de Husserl, un concepto que le permitió precisar esa noción de "espíritu" que buscaba en su obra, y ese concepto husserliano es el de "acto" intencional. (2)

El acto intencional se caracteriza para Husserl, conforme se ha visto, por la inmanencia mental de una objetividad intencionada. Es entonces una vivencia, pero que no se deja arrastrar por la corriente de las vivencias psíquicas, sino que se refiere a algo objetivo, fuera de nuestro orden mental. Husserl no va más allá de la conciencia, para ocuparse de esa objetividad trascendente, sino que la considera únicamente como contenido del acto intencional mismo.

(2).—Max Scheler. Obra citada.

Scheler en cambio, llevado por una orientación realista, va buscando desde el primer momento a la objetividad trascendente. Por eso el acto intencional para él, apunta siempre "hacia algo trascendente a la conciencia" como finca hacia algo que es absolutamente objetivo. Frente a Husserl, que niega toda actitud metafísica de esta naturaleza, para Scheler, un acto psíquico puede captar entidades trascendentales y aún entre ellas, esencias absolutas.

Tenemos así por una parte, un acto elemental y por otra, algo trascendente que existe por sí mismo. El acto y el objeto pertenecen a planos diferentes; no pueden estar en un mismo nivel, ni pueden ser analizados como lo hace Husserl, dentro de la corriente psíquica vivencial.

Entonces, si el acto se caracteriza por esa relación de trascendencia, es algo que escapa al orden de lo psíquico, es algo super-psíquico. De ahí que nos diga Scheler, que el acto es precisamente "el soporte del espíritu" o para decir mejor, "el espíritu existe en tanto hay un ser que cumple actos". Pero además, de las dos notas señaladas, la primera dada por la filosofía de Husserl, de que todo acto se caracteriza por una intencionalidad; y la segunda agregada por Scheler, de que esa nota de intencionalidad apunta hacia una objetividad trascendente que existe por sí misma fuera de nosotros. A estas dos notas todavía Scheler agrega una tercera: la de "inobjetivación".

La inobjetivación quiere decir que mientras las funciones psíquicas se cumplen dentro del orden de la conciencia y podemos allí percibir las huellas que han dejado, en cambio los actos sólo existen "en el cumplimiento vivo", o por mejor decir, en el momento en que se están realizando. El acto no es algo que se produce y cumple, sino algo que podemos captar únicamente en el momento mismo de su realización. Así por ejemplo "funciones psíquicas son las de la vista, el oído, etc., que se producen y luego pueden ser objetivadas. En cambio los "actos psíquicos" de admiración, de amor, odio, etc., no existen sino en el momento en que se están cumpliendo; y cuando dejamos de cumplirlos en realidad han desaparecido; estamos en una posición distinta de la reflexión intelectual acerca de aquellos estados nuestros anteriores. Por eso el acto mismo ha cesado con su cumplimiento, se ha apagado con la contemplación objetiva. Por lo tanto, mientras las funciones son objetivables dentro de un conocimiento psíquico, los actos escapan a ese orden psíquico.

co y sólo existen en un orden intencional, que para Scheler constituya una actualidad trans-psíquica. Esa actualidad trans-psíquica, que se identifica para el filósofo de Munich con el espíritu, es lo que sirve de soporte para su noción de la persona.

Esta teoría de la inobjetivación de los actos espirituales es difícil de exponer porque habría necesidad de redacionar con otros muchos problemas; y en primer término, habría que referirla a una corriente muy importante de la filosofía contemporánea que tiene sus principales representantes en pensadores como Nietzsche, Dilthey, Bergson etc., quienes reprochan a la vieja filosofía por partir de la vida ya vivida, es decir, por tomar una última realidad de lo ya efectuada, en vez de referirse a la vida en su proceso creador, o por mejor decir, en lugar de referirse a la corriente de las vivencias mismas.

Scheler siguiendo la línea de esos nuevos filósofos, nos quiere dar una filosofía de las vivencias creadoras, de ese ámbito de formas y valores complejos que se nos revelan en los actos de amor y odio, en la acción, en la fé; en los presentimientos, etc. Vale decir, que Scheler, podría como Nietzsche, sostener que lo objetivable en general es lo muerto, lo que queda como residuo en el proceso de la vida creadora.

#### 5.—La concepción del yo scheleriano.

Se ha de considerar ahora, como la teoría de la persona de Scheler: está edificada sobre ese supuesto que llama "el espíritu" que ha dejado de ser el centro de la vida psíquica, para convertirse en el centro de una nueva esfera de actos llamados "espirituales", los cuales ofrecen a la persona un soporte diferente del que corrientemente encontramos en la vida mental. De esa manera diferenciar al "Yo" como unidad de la vida psíquica, de la "Persona" como unidad de la vida espiritual. (1)

El esfuerzo principal de Scheler en su teoría de la persona, se manifiesta en la tentativa de diferenciar la esfera de lo psíquico de la esfera de lo espiritual, considerando que la primera se expresa en el yo; en cambio la persona, constituye la manifestación de la esfera espiritual. Así el concepto del yo que se forja Scheler es el siguiente: El yo es una totalidad de la corriente psíquica individual.

(1).—Max Scheler. "Esencia y Formas de la simpatía". pág. 28 y sigts. Trad por José Gaos. Edic. Lozada. Buenos Aires. 1950.

Así Scheler elabora una teoría, en la cual esa totalidad del yo no es permanente, sino cambiante en el sentido de que se va enriqueciendo con las nuevas vivencias. El hecho de que el yo constituye una totalidad que existe desde el comienzo como es lo que asegura las notas de unidad e identidad del yo.

Esta solución le permite esquivar las dificultades de esa substantialización del yo, admitiendo un yo viviente, orgánico y en crecimiento continuo. Pero luego en obras posteriores, el yo aparece explicado en términos biológicos. En la "Ética" todavía la unidad del yo, aparece explicado en la forma anterior.

En su obra "Esencia y Formas de la simpatía", el "yo" es más bien un centro vital, un centro al rededor del cual se estructura la vida del individuo. En ese sentido constituye un centro intermedio entre el dominio corporal y el reino de lo espiritual. (2)

Al final, la filosofía de Scheler busca en la persona un centro espiritual que le permita, no sólo responder a las múltiples exigencias gnoseológicas, sino sobre todo a los problemas metafísicos, éticos y religiosos que se refieren a una individualidad personal y responsable; a un sujeto capaz de afirmar valores y asumir una responsabilidad. Y en el orden religioso, a una criatura creada por Dios y que tiene una misión que cumplir.

Entonces, la persona vendría a adquirir su último fundamento en el hecho de ser una criatura peculiar y estrictamente individual, porque de este modo ha sido creada por Dios.

#### 8.—La persona en su significado gnoseológico.

Desde el primer momento, el concepto de la persona habría tratado escapar al dominio de lo psíquico. Por eso lo que se ha designado como constituyendo la época espiritual vendría a ser punto de referencia de una cantidad de factores que surgen al margen de aquella biologización del individuo. Así en el concepto de la persona aparecen elementos "gnoseológicos"; metafísicos, factores éticos y religiosos, etc. Todo lo que ha quedado fuera de la región psico-vital, centrada en el yo, todo lo que para Scheler tiene una superior dignidad se concentra en el concepto de la persona. De esos múltiples ingredientes o factores, cabe referir especialmente de los de carácter ético, puesto que interesa ver en qué sentido la perso-

(2).—Max Scheler. "Esencia y Forma de la simpatía" pág. 105. Trad por José Gaos. Ed. Lozada. Argentina. Buenos Aires. 1950.

na está referida a valores; pero para esto necesario es ver el motivo gnoseológico que le confiere esa dignidad superior.

En el orden científico natural el yo es, para la observación psicológica, un objeto entre otros objetos, es decir, es un objeto que exteriormente considera el psicológico de la misma manera como el físico o el biólogo consideran a otros objetos del mundo exterior. Pero no se puede elaborar una Gnoseología sobre esa base, puesto que ella se funda en una relación de sujeto y objeto. La Gnoseología necesita contraponer a todos los objetos algo que no sea sino precisamente el sujeto del conocimiento. En ella tenemos que admitir algo que no sea simplemente un yo entre otros yos, un simple tema objetivo, sino un yo enteramente subjetivo, un punto subjetivo de referencia para toda relación gnoseológica.

Este yo subjetivo o gnoseológico ha sido considerado en el "criticismo" de Kant, como el momento de la llamada "apercepción trascendental", que constituye la última unidad subjetiva en la que se nos da el mundo por medio de una legislación propia.

Pero Scheler no acepta este criterio por el cual se transforma un yo psicológico en un yo puramente lógico o funcional, sino que está buscando algo que sea un centro, no meramente lógico o funcional, sino dotado de un contenido espiritual propio. Para encontrar ese contenido propio insiste en que ese centro subjetivo de la Gnoseología no puede ser un punto de referencia de carácter lógico sino también "un centro emotivo". Es decir, lo que se necesita gnoseológicamente es encontrar un centro por el cual nosotros no seamos solamente un sujeto lógico, sino un sujeto de vivencias intencionales emotivas; y que no sólo lógicamente captemos al mundo, sino que tengamos esa multiplicidad de relaciones con el mundo que nos ofrece la vida emotiva. Por eso considera Scheler que ese centro gnoseológico no es el sujeto lógico de la vieja Gnoseología, sino un sujeto mucho más rico, un sujeto fundamentalmente emotivo. A ese sujeto llama "persona". La persona es "el centro de todos los actos de referencia con el mundo", no sólo de los actos lógicos, sino de la multiplicidad de referencias que nos ofrece nuestra vida espiritual. De este modo Scheler, nos da la siguiente definición de la persona: "La persona es la unidad óptica esencial y concreta de los más diferentes actos, siendo ella en sí misma previa a todas las diferencias de actos".

Entonces, la persona es para Scheler "el lugar potencial de to-

dos los actos", de tal manera que nosotros podemos llegar a la persona a través de cualquier acto y podemos decir, que en cualquiera se nos descubre íntegramente la persona. La persona no es un mero centro de conciencia, no es un yo puro, sino esa capacidad potencial que se actualiza a través de todas las vivencias que nos relacionan con el mundo. Este sería el significado gnoseológico de la persona. (3)

### 7.—Teoría de los tipos humanos.

Scheler busca la manera de concebir a cada persona como un centro individual, único, irreplicable, responsable de sus propias decisiones y enteramente independiente de todos los demás. Pero, sin embargo, a pesar de esa absoluta individualidad es posible establecer entre las personas ciertas vinculaciones y ciertas generalizaciones por su referencia a la jerarquía de los valores. Los valores no son tan individuales, sino que ellos forman grandes modalidades y es posible entonces establecer una tipología de las personas en función de la modalidad de los valores.

Se puede establecer una teoría de tipos humanos, que pertenecería a la llamada axiología actual, puesto que se refiere a la aplicación de la axiología pura, esto es, a la aplicación de la jerarquía de los valores al dominio de la actualidad psicológica, o sea a las distintas modalidades de actualización de la jerarquía de los valores. Por lo tanto, existe una tipología en la que se establecen tantos tipos de personas, fundamentalmente diferentes según las grandes modalidades de valores hacia los cuales esas personas se proyectan y actualizan.

Si vamos de lo inferior a lo superior tendríamos que para el rango de los valores agradables correspondería un tipo personal de "hombre hedónico", cuyo centro de atracción se encuentra en el placer, es decir, en el deleite que producen los valores de lo agradable. Para el siguiente de los valores vitales, correspondería el tipo de "hombre plerórico" o "de vida ascendente", es el hombre cuyas relaciones con el mundo están centradas en los valores vitales. Luego, entre los valores espirituales, tendríamos los tipos humanos del "hombre estético o imaginativo". Correspondería a los valores intelectuales, el "hombre intelectual" y correspondería a los valores

3.—Max Scheler. "Esencia y Formas de la simpatía." pág. 145. Trad. por José Gaos. Ed. Argentina-Buenos Aires.

morales, el "hombre moral". Para la capa de los valores religiosos tendríamos el tipo humano del "hombre religioso", que tiene centrada su estimación y realización de valores en ese rango de lo religioso. Para los valores consecutivos o instrumentales, llamados también culturales, tendríamos a los hombres correspondientes. Para los valores útiles, tendríamos el tipo de "hombre económico". Y para los hombres culturales del orden espiritual tendríamos al "hombre social".

Pero, además de establecer esos tipos distintos de valores, es conveniente establecer los modelos humanos en su sentido estricto; porque para Scheler, más importante que el establecimiento de tipos genéricos es el establecimiento de modelos. En efecto, estos modelos tienen una trascendencia social mucho mayor. Los tipos humanos son establecidos a posteriori por el psicólogo. Toda tipología no tiene más que esa relativa importancia de un posible significado a posteriori. Pero los modelos son establecidos de antemano por los pueblos, que se proponen realizar tal o cual género de vida y por eso se ponen a sí mismos ciertos modelos de realización colectiva. La serie de modelos corresponderían a las distintas estructuras de la escala de valores.

Así tendríamos para la capa inferior de los valores hedónicos el modelo del "gozador", del hombre cuya vida consiste en sintetizar todas las fuentes posibles de la existencia sensible.

Para los valores vitales, el modelo que pone Scheler es el "héroe", considerando al héroe no en sentido restringido de carácter espiritual, sino en ese sentido amplísimo de ser el modelo de todos los valores vitales. Dentro de lo estético, la encarnación estaría en el "poeta"; dentro de lo intelectual, en "el sabio"; dentro de lo ético en "el benefactor" y en el orden de los valores políticos el modelo sería "el conductor". Finalmente, dentro de los valores religiosos estaría el modelo del "santo".

### 8.—Teoría de las unidades colectivas y sus caracteres: La comunidad, la sociedad y la colectividad.

Se ha considerado hasta ahora a las personas como unidades de carácter individual en la realización de los valores. Pero tomando en cuenta en la investigación axiológica al factor colectivo, o para decir mejor, si se toma en cuenta la consideración sociológica en la realización de los valores tenemos ante todo que distinguir tres grandes unidades en los cuales pueden realizarse los valores

y estas son: La comunidad, la sociedad y la colectividad. (1)

a).—**La comunidad.**—Comunidad existe allí donde los miembros que la integran no se consideran como individuos aislados sino que llevan una vida en común, realizando una experiencia que sirve a todos por igual y una comprensión mutua que tiene un carácter inmediato. Esta comprensión se efectúa sin considerar al otro individuo como un extraño, sino a partir precisamente de los rasgos comunes entre los individuos. Por eso en las comunidades más primitivas no existe la distinción entre el tú y el yo.

Formas de comunidad serían las formas sociales colectivas, en las cuales la vida en común tiene un sujeto único que es la colectividad. Pero todavía en épocas posteriores y aún en la actualidad, en el seno de la familia se mantiene esa forma de comunidad. Según la interpretación de Scheler podrían también incluirse bajo este concepto en el orden intelectual a la academia platónica y a las comunidades cristianas primitivas.

Esta vida en común sería no sólo material, es decir, que no sólo tendría la materialidad de los bienes comunes compartidos enteramente por todos los miembros, sino que también sería una comunidad psíquica y espiritual. La comunidad misma sería el sujeto de todas las vivencias. Pero aquí interesa más considerar ciertas consecuencias éticas, en primer término el sentido de "la responsabilidad". Esta noción pertenece a la comunidad como tal, y sólo al individuo en tanto es miembro que la representa. Así el mal hijo constituye la vergüenza de toda la familia, pero esta vergüenza no cae individualmente sobre cada familia aislada, sino en tanto forma parte de la familia en común. La venganza sangrienta de los salvajes, que se ejerce sobre cualquier miembro del clan contrario, no cae sobre ningún individuo como persona determinada, sino sobre cualquiera de ellos en tanto son representantes de esa comunidad enemiga.

### b).—Caracteres de la sociedad.

Una sociedad es para Scheler, una unidad consciente, creada a propósito por los individuos aislados. Por eso en el fondo de toda sociedad existe tácitamente una especie de doctrina de "contrato social", puesto que los actos de cada uno de los individuos que la

(1).—Max Scheler.—"Sociología del saber". Trad. por José Gaos. Ed. Rev. de Occidente. Madrid. 1935.

integran sólo responden a un criterio común, en tanto implícitamente todos han convenido en un sistema de aprobación y reprobación, de promesas y recompensas, etc. Esto significa que la sociedad no liga a los individuos orgánicamente sino de una manera externa y por medio de un cierto convenio tácito o expreso por el cual el individuo entrega una parte de sus fueros a la sociedad. La actividad de la sociedad es posible por la ficción de que existe una voluntad común. La manera práctica de expresar esa ficción de la voluntad común es por un régimen de mayoría de los miembros aunque ello lleve en sí el ejercicio de la violencia sobre una minoría.

Si volvemos a las anteriores referencias éticas, encontraremos que el concepto de responsabilidad, que hay en la comunidad misma, no existe como algo inherente a la sociedad, ni como algo propio de los individuos en tanto son miembros de ella. La única responsabilidad que existe es individual de la cual puede hacerse cargo otra persona solamente por un acto libre de trasaso.

Esta diferencia, que siguiendo a Tönnies establece Scheler, parte de una premisa que Tönnies se ha esforzado en demostrar en el terreno histórico-social, y Scheler eleva a categoría de ley a priori fundada en la naturaleza misma de las cosas. La premisa es la de que "ninguna sociedad es posible sin una previa comunidad". La comunidad es la etapa previa que hace posible la vida en común entre los hombres y sólo cuando ella se disuelve se pueden establecer distintas formas de sociedad.

El mismo contrato social, al que tácita o expresamente siempre se apela, no podría provenir de otros contratos anteriores, sino que proviene de las obligaciones para los miembros de una espontánea comunidad de vida, de realizar o dejar de realizar ciertas acciones. El contrato social en el fondo, estaría fundado en un principio propio de la comunidad, que es el principio de la solidaridad.

#### c).—Caraters de la persona total o colectiva.

En cuanto al tercer factor que introduce Scheler, por encima de la investigación sociológica es "la persona total o colectiva".

La persona total o colectiva es una especie de síntesis de las estructuras de los dos grupos sociológicos anteriores: Una organización social en la cual cada individuo es, al mismo tiempo una persona aislada y un miembro de la persona colectiva.

Se ha dicho que la comunidad es la depositaria única de la responsabilidad. En la sociedad lo es el individuo. En cambio en la

persona colectiva, tanto ella como los individuos que la integran llevan su propia responsabilidad: Cada individuo es responsable por la persona colectiva y ésta lo es por cada uno de sus miembros. Aquí reinaría un principio de solidaridad "indelegable". De esta manera la persona colectiva posee la solidaridad íntima de la comunidad por una parte, y por otra, la independencia de los individuos y la forma unitaria personal que caracteriza a la sociedad.

#### 9.—Tipos fundamentales de relación social.

Existen para Scheler dos grandes estratos ocupas de relación colectiva de las personas: Por una parte el ser psico-vital del individuo, que tendría una conexión esencial con una comunidad vital, con otros seres psico-vitales del mismo género, que forman una comunidad de tipo vital; por otra parte, el ser espiritual o persona que tendría una relación especial con una comunidad también espiritual. Estas relaciones son las que normalmente cumple el hombre en las dos formas más conocidas de la vida colectiva: La comunidad primitiva y sus derivaciones históricas en los distintos tipos de sociedad. (2).

Pero Scheler, se empeña en mostrar que por encima de esos dos tipos colectivos, existe un terreno que es la persona total o colectiva. La persona total o colectiva se manifestaría en aquellas organizaciones colectivas en las cuales el individuo conscientemente penetra y hasta las crea; pero al mismo tiempo mantiene dentro de ellas una relación íntima semejante a la de la comunidad primitiva. Entre los ejemplos que da Scheler tenemos la nación y el círculo cultural, entendiendo a la nación como una forma colectiva que ya no pertenece a la comunidad primitiva. El círculo cultural sería una prueba de que los hombres, aún en medio de una vida determinada por sociedades, sin embargo, consiguen de nuevo establecer relaciones que tienen arraigo más primitivo que esas sociedades y ese arraigo lo encontrarían en ciertos lazos culturales, que serían orgánicos porque provienen de la tradición, como son los vínculos del idioma, las creencias, los mitos etc. Otro ejemplo que menciona Scheler es, en el orden de los valores religiosos, la Iglesia, en tanto la Iglesia tiene, por una parte, todos los caracteres de una sociedad pero, al mismo tiempo, los fieles dentro de ella mantienen las

(2).—Max Scheler.—"Sociología del saber". Trad. por José Gaos. Ed. Revista de Occidente.—Madrid. 1935.

obligaciones propias de la primitiva comunidad. Aún con respecto a estas personas colectivas vale la ley fundamental de que cada persona conserva su individualidad propia, al mismo tiempo que es miembro de la colectividad, simplemente porque esa colectividad es la encarnación de ciertos valores que ya están dados dentro de la propia persona. En la persona individual conviven tanto los valores pura y exclusivamente individuales, como los otros valores que por su naturaleza no denotan una posible realización sino en el trato con otras personas. Por eso la persona total o la colectividad, no hace otra cosa que expresar todos esos últimos valores, toda esa riqueza cualitativa de valores que existiría en la persona y que necesitando manifestarse, y no pudiéndolo por medio de las sociedades, crea esos entes super-sociales.

#### 10.—El personalismo ético de Scheler.

Para Scheler, por encima de la familia, la comunidad, el Estado, la nación, por encima de la amistad, del círculo de la cultura, de la Iglesia, etc., se encuentra la persona como ser para sí, que como tal, incluye una "esfera de absoluta soledad", una cierta esfera o zona esencialmente extraña a toda relación colectiva. Hasta llegar a decir Scheler que es una zona trans-inteligible a toda comprensión del prójimo. Aún el amor personal más intenso tropieza con este límite eterno, que no le permite penetrar en la soledad de la persona. (3)

En toda persona finita existen dos esferas: Esa "persona íntima", propia, incapaz de volcarse en formas exteriores; y la "persona social", que se puede disolver en esferas personales menos íntimas, hasta llegar a las formas de la vida colectiva. Pero la persona íntima permanece al margen de todo ese proceso de disolución. La única excepción que Scheler admite para esta regla fenomenológica sería la comunidad con Dios, en el sentido de que no excluiría la más rigurosa e impenetrable soledad de la esfera íntima. A ello se refiere cuando habla de los actos de amor como actos supremos de la vida del espíritu, en el sentido de un amor que busca a Dios.

(3).—Max Scheler.—"Ética".—Trad. de Hilario Rodríguez Sanz.—Ed. Revista de Occidente. 1948.

## CAPÍTULO VII

### EL SISTEMA AXIOLÓGICO DE NICOLAI HARTMANN

#### 1.—La concepción de la filosofía ontológica de Hartmann.

Para establecer la posición que ocupa la Teoría de los valores en la filosofía de Hartmann, se ha de partir de algunas ideas fundamentales que informan a esa filosofía. Y para esto, sólo ha de tomarse ideas que tienen una referenciamás directa y esencial con el problema axiológico, esto es, ha de considerarse exclusivamente a su posición ontológica.

Nicolai Hartmann, parte de una Ontología realista y, hasta cierto punto, de una especie de realismo ingenuo. En efecto, rechaza toda actitud reflexiva, incluso las propias de la Gnoseología y la Fenomenología, para concretarse a lo que él llama el fenómeno mismo del conocimiento. Entiende por tal, el hecho de que las cosas, tanto en su esencia como en su existencia, se nos ofrecen de una manera inmediata. Por eso, nuestro saber no necesita aumentar su problemática como ninguna de esas actitudes que, por otra parte, están siempre envueltas en posiciones filosóficas tradicionales que crean una serie de dificultades. Sobre todo rehuye Hartmann el viejo dilema entre idealismo y realismo, sosteniendo que hay que colocarse "más acá" de esa posición, o por mejor decir, hay que colocarse en los datos mismos del conocimiento, tal como se nos ofrecen en la conciencia ingenua.

Hartmann, pasa revista a todas las concepciones tradicionales del "Ser", pero más bien para criticar las formas en que ellas han sido presentadas tanto en la Ontología como en la Gnoseología tradicionales. No interesa aquí entrar en detalle, sino solamente recordar que el filósofo de Berlín sigue admitiendo la diferencia tradicional entre "existencia" y "esencia", es decir, entre la manera en que un ente se nos ofrece como algo existente y la "consistencia", de ese ente, lo que constituye su condición de ente a que tradicionalmente es la "esencia" y que más bien dentro de la terminología de

Hartmann, se podría llamar la "consistencia". Pero a su vez Hartmann, se esfuerza en demostrar que hay independientemente otra diferencia en el modo de ser de los entes, que es la diferencia entre la "realidad" y la "idealidad" de los mismos, es decir, que no puede defenderse una posición muy corriente, por la cual sólo la existencia de las cosas tendría realidad, y en cambio los entes irreales, como serían los llamados entes "ideales", no tendrían existencia sino sólo esencia o consistencia. Para Hartmann una cosa no está reñida con la otra, porque se trata de dos referencias independientes del "ser". Se esfuerza igualmente en mostrarnos que la existencia de las cosas no sólo se nos da por medio de los actos intelectuales del conocimiento, sino también por actos emotivos, siguiendo en esto los pasos de Scheler.

Es un punto fundamental en la Ontología y Gnoseología de Hartmann, que nuestra conciencia se comunica con los entes, no sólo por medio de los actos que tradicionalmente tiene esa función cognoscitiva, sino por actos emotivos que tienen una relación directa con sus objetos propios.

Se constituye así un edificio ontológico que, podría expresarse por medio de cuatro círculos. Ellos expresan: La consistencia o "esencia ideal" de las cosas; la existencia ideal; la consistencia o "esencia real" de las cosas y la "existencia real". Tres de estos dominios caen bajo un conocimiento a priori. Es decir, que hay conocimiento a priori para Hartmann, no sólo de las esencias de entes ideales y reales, sino también de la existencia de los entes ideales. Dos de estos dominios caen bajo un conocimiento a posteriori, que por ser tal es un conocimiento de la realidad, pero de la realidad de esas dos manifestaciones de la esencia y la existencia.

Entonces, en resumen tenemos:

1o.—El conocimiento a priori alcanza a tres dominios ónticos, sólo queda al margen el conocimiento de la existencia real de los cosas.

2o.—Ambos tipos de conocimiento sólo tienen un dominio común, el conocimiento de la esencia de las cosas reales.

3o.—El conocimiento a posteriori alcanza a dos dominios, quedando al margen los otros dos que se refieren al ser ideal.

4o.—La existencia de las cosas reales sólo es alcanzable por un conocimiento a posteriori.

5o.—El ser ideal, tanto en su esencia como en su existencia so-

lo es alcanzable por un conocimiento a priori.

De estas esferas o dominios del ser, que aquí interesan, son los que se refieren a la idealidad de las cosas, porque allí se encuentran los valores. Hartmann, sostiene que ese ser ideal es tan trascendente en su carácter como cualquier ser real. El ser ideal no existe en la conciencia, ni está "más próximo" a la conciencia que el ser real. No valen para Hartmann, ninguno de los argumentos del idealismo para despojar al ser ideal de ninguno de los caracteres de trascendencia que posee el ser real. El ser ideal forma una región del mundo que se nos ofrece por los mismos caminos que el ser real. Cuando las cosas ideales tienen una naturaleza que sólo puede ser captada por un procedimiento emotivo, entonces ese camino emotivo tanto opera para conocer la existencia como para conocer la esencia correspondiente de la cosa en este estudio.

Dentro de la región de los seres ideales, Hartmann anota cuatro clases de seres que son:

1o.—Las esencias propiamente dichas.

2o.—Los seres matemáticos.

3o.—Los seres de la Lógica.

4o.—Los valores.

Con ésto, tenemos ubicados a los valores dentro de la Ontología.

## 2.—El ser ideal de los valores de Hartmann.

Según Nicolai Hartmann, el modo de ser de los valores es el ser ideal y hasta exacerando la trascendencia del carácter ideal de estos entes, dice el filósofo de Berlín, que el modo de ser de los valores corresponde al que tienen los entes en el reino de las Ideas de Platón o en el dominio de las esencias de la escolástica. Más bien habría que decir, que para Hartmann, el modo de ser de esos valores no es propiamente el de las esencias en la filosofía aristotélico-escolástica, sino pura y simplemente el de las Ideas platónicas, es decir, así como Platón entre sus Ideas precisamente mentaba con una especial preferencia las nociones éticas, de manera semejante Hartmann apoyándose en ese criterio de Platón, extiende para todos los valores esa modalidad de constituir entes ideales trascendentes y aún de integrar en conjunto un reino o mundo especial. Por eso dice el filósofo berlinés, que en realidad el "reino de los valores" ha sido un extraordinario descubrimiento de pla-

Cuando Hartmann habla de los valores como esencias, en rigor tenemos que retrotraer las cosas para no confundir su terminología con la aristotélico-escolástica, ni tampoco con lo que significan las esencias en la Fenomenología de Husserl, sino que son "entes ideales" a la manera de Platón.

Los valores para Hartmann son esencias, pero tienen su existencia propia. Los valores no provienen de las cosas o relaciones reales, ni del sujeto. Por eso no son alcanzables ni con los procedimientos que se avienen a los datos de la vida exterior, ni con los procedimientos adecuados a la vida íntima del sujeto, sino por medio de una captación de esencias ideales. Los aprehendemos como "materias cualitativas propias", como contenidos o estructuras materiales.

Entonces los valores no son en resumen, ni encontrados en la realidad exterior, ni sentidos o pensados por un sujeto, ni siquiera creados por el hombre, sino sólo encontrados o descubiertos en un mundo de idealidades. De ahí que Hartmann sostiene de que la función de descubrir y captar valores es otra una función eminentemente emotiva, es un "sentimiento de valores" que conocemos en castellano con la palabra "estimación". Por lo tanto, el conocimiento de los valores para Hartmann, es "a priori" y se caracteriza por ser "intuitivo" y "emotivo" a la vez. Intuitivo porque es directo e inmediato; y emotivo, porque el órgano correspondiente se encuentra en la vida sentimental.

Los valores tienen entonces, un carácter absoluto frente al sujeto estimativo. Y el conocimiento de los valores es un genuino conocimiento del ser, semejante al de cualquiera de las modalidades señaladas anteriormente. La espontaneidad del sujeto no consiste en que pueda imponer las leyes, formales de ese mundo, como en la posición kantiana, sino pura y simplemente en que puede orientarse hacia unos u otros valores, pero no modificar el ser en sí de los mismos.

Pero como la ética no se refiere pura y simplemente a esos entes ideales, sino al comportamiento real de los hombres, en tanto penetran los valores en el dominio ético, tenemos que considerar las

1.—Nicolás Hartmann. "Principios de una Metafísica del conocimiento. Ed. francesa.

dos posibilidades del ser ideal: La "esencia" y la "existencia". En ese sentido la Ética tiene una estructura más compleja que la lógica, disciplina que puede ubicarse en el ser ideal y establecer todas sus leyes y principios en un mundo de idealidades, sin entrar en las particularidades empíricas de la Psicología. En cambio en el dominio práctico, tenemos que atenernos no sólo a la idealidad de los valores, sino a la realidad de la vida ética del hombre. Encontramos en esta última esfera una serie de fenómenos éticos: la conciencia de culpa, etc. Los valores mismos son ideales, no tienen un ser real, pero a través de un sujeto pueden convertirse en principios de acción, pueden ser "realizados" por un sujeto en el mundo de la realidad.

A la materia propia de los valores, le es indiferente que haya personas que los estimen o no, que los realicen o que se decidan en contra de ellos. Pero para una consideración ética no sólo interesa la materia propia de los valores sino también este segundo estrato que se refiere a la realización de los mismos. La Ética tiene que ocuparse, por lo tanto, de dos estratos de valores: Por una parte de los "valores mismos" como entes ideales; y luego por otra de la "realización de los valores", que a su vez es valiosa. Por una parte tenemos que ocuparnos de ciertas materias valiosas, como la justicia, la lealtad, el espíritu de sacrificio, etc., y por otra parte debemos investigar los caracteres de una conciencia moral, que a su vez es valiosa cuando "realiza" aquellas esencias ideales valiosas. (2).

Como se ve, no debe perderse de vista entonces, esta doble circunstancia: Los valores tienen una dignidad propia, pero a su vez, ellos operan en el mundo de los hombres sólo cuando existe una disposición valiosa en el ámbito de la realidad, (en el mundo exterior) un sujeto que se pone al servicio de ellos y que es el que propiamente "encierra" a esos valores éticos. De ahí que los primeros no necesitan ser valores propiamente éticos son los que encarnan en el sujeto, como por ejemplo los valores de la responsabilidad, la conciencia moral, la intención, la acción, etc.

### 3.—Los valores como principios de la esfera ética ideal.

Para dar un carácter más riguroso a este estudio, considera Hartmann a los valores como principios, es decir, como categorías o

2.—Nicolás Hartmann. "Ética" pág. 136. Ed. London. Trad. inglesa. 1950.



conceptos fundamentales en cada una de los tres dominios que no corresponde estudiar: 1o.—El dominio puramente ideal; 2o.—el dominio de la realidad ajena a nosotros y 3o.—el dominio de la realización por medio de los actos del sujeto. Para emplear una terminología que viene de Scheler y que adopta Hartmann, tenemos que considerar a los valores en las esferas: ética ideal, ética actual y ética real. Toca ver ahora, cómo se comportan en cada una de estas tres esferas. (3)

En la esfera ética ideal, los valores son principios, puesto que ellos son las categorías fundamentales según Hartmann, que determinan a todos los restantes fenómenos éticos, son en ese sentido, las condiciones de posibilidad que hacen luego posible todas las ulteriores relaciones éticas. Pero tomados en sí mismos, los valores no ejercen una influencia inmediata, ni sobre la realidad ni sobre la actualidad de un sujeto, puesto que esa influencia sólo la ejercen "cuando un sujeto se pone al servicio de ellos", cuando un sujeto se propone realizarlos. Por eso, aunque son principios ideales, el cumplimiento de los valores es siempre "contingente", no está en su condición de principios el poderse realizar directamente, es decir, por sí mismos. En cambio, cuando en Cosmología hablamos de ciertos principios lo hacemos con el convencimiento de que esos principios tienen una realización inmediata que ellos están condicionando directamente todos los fenómenos de la realidad. Cualquier principio físico o químico tiene necesariamente que realizarse; en cambio, estos principios éticos ideales no tienen que realizarse porque están dependiendo "de la libertad de la persona para su cumplimiento.

Los valores son "principios" únicamente en tanto constituyen "las condiciones de posibilidad de todo cumplimiento", pero no en tanto tengan por sí mismos la capacidad de ser cumplidos. Por otra parte, no todos los valores ideales tienen ese carácter de "principios", sino aquellos "valores propios e independientes", porque en esa esfera ética ideal además de los valores propios e independientes existen los valores instrumentales o consecutivos, que son también esencias puras ideales pero no tienen una dignidad propia, sino cuando están al servicio de otros valores. Dicho en otros términos, esos valores instrumentales aunque son esencias puras ideales, no valen sino en tanto dependen de valores propios y, por lo tanto, no son en sí mis-

3.—Nicolai Hartmann. Obra citada.

mos "principios" ni tienen la fuerza de condicionar a todos los fenómenos éticos, porque esa fuerza la tienen exclusivamente los valores propios e independientes.

#### 4.—Los valores como principios de la esfera ética actual.

Esta segunda esfera llamada ética actual, constituye la "eticidad" del hombre o para emplear la terminología de Scheler, el "ethos humano". (4)

Los "principios" de la eticidad humana, no se encuentran en aquella esfera de entes ideales, sino que expresan la naturaleza de ciertos fenómenos éticos que están organizados y estructurados al redor de personas reales, es decir, que están constituidos por entes y relaciones que existen en este mundo fluctuante de las personas, los actos y demás circunstancias éticas de la realidad. Por eso si los valores fueran sólo "principios" ideales, en realidad tendrían poca o ninguna importancia ética. Pero la consideración de esta disciplina no se limita al estudio de ciertas esencias ideales, como las Matemáticas al estudio de los entes matemáticos, que para Hartmann constituyen un mundo ideal totalmente indiferente a nuestra actuación personal. En cambio, por el hecho de que, los valores penetran en el mundo fluctuante de los actos éticos, llegan a tener un significado práctico, llegan a convertirse en "principios" de esta segunda esfera que hemos llamado ética actual. Aquí se plantea un problema metafísico, que es el significado que se le puede dar a esa "trascendencia de los valores", puesto que, si su dominio propio es el reino platónico de las ideas, habrá que explicar cómo ese mundo platónico cae a este mundo empírico de fenómenos tales como la conciencia moral, la responsabilidad, etc.

Se conoce distintas soluciones para este problema. Así Platón trata de explicar por su teoría de la participación, cómo las Ideas participan en este mundo de las apariencias. Pero aquí no interesa ninguna de esas soluciones metafísicas y, tampoco a Hartmann, porque este filósofo berlinés se atiene a la descripción de los fenómenos" y no a su explicación metafísica. Sea una u otra la explicación metafísica, fenomenicamente lo que nos muestra esa trascendencia de los valores es un acto peculiar por medio del cual el sujeto se ha-estimación, podemos hablar de la conciencia axiológica en general.

4.—Nicolai Hartmann. "Ética". Trad. inglesa. Ed. London- Allen y Unwin. L.T.D 1950.

ce cargo de ellos y consigue que los valores, radicales en la esfera ideal, comiencen a formar parte de su propia conciencia personal. Se podía extender este fenómeno y en vez de referirlo únicamente a la para incluir no sólo los sentimientos estimativos, sino el sentimiento de responsabilidad, la conciencia de culpa y otras muchas manifestaciones éticas. Todos esos actos serían los testimonios de la trascendencia de los valores, que tienen su patria de origen en el reino platónico de las ideas, pero penetran en la esfera ética actual.

Lo importante es que toda la esfera de los "actos éticos" nos está ofreciendo un testimonio de la penetración de los valores. Toda esa esfera de actos está estructurada por medio de criterios axiológicos. En este sentido es que, en cualquiera de los fenómenos de la esfera actual, encontramos a los valores. Los valores sin embargo, en esta esfera ética actual, "no son potencias dominantes", absolutas, porque conforme se ha dicho antes, hay algo que queda siempre al margen de ellos: Es ese último misterio que tradicionalmente llamamos "libertad". Hay algo que determina en último término al sujeto a aceptarlos o rechazarlos, a seguirlos o a oponerles resistencia. Pero no sólo la libertad, porque aún sin aceptar la libertad ética tenemos que admitir que el sujeto como ente psicofísico, tiene otras determinaciones: Es un sujeto biológico que tiene sus leyes naturales, las de su organismo fisiológico y es un sujeto psíquico que tiene sus leyes propias que lo relacionan con cosas consideradas como valiosas. Por lo tanto, toda actualización de valores está dependiendo en primer lugar de esas leyes fisiológicas y psíquicas y, en sus aspectos más elevados, de la vida de la persona con un cierto margen de libertad que el sujeto irá elaborando por encima de aquellas leyes biológicas y de toda la legalidad natural de su vida psíquica; pero que también le permite aceptar o rechazar, decidirse en favor o en contra de los valores. Por eso desde las formas inferiores del apetito hasta las superiores de la voluntad libre, nos encontramos con una cantidad de instancias que pueden ir en contra de la estructura axiológica ideal que se ha mencionado anteriormente.

Nos recuerda Hartmann, que ni siquiera nuestros juicios de valor están determinados por los valores, porque un juicio axiológico depende de los límites entre los cuales somos capaces de captar valores y del grado en que podemos aprehenderlos con claridad, podemos discriminarlos, etc., es decir, que aún los mismos juicios de valor sólo se refieren a un aspecto del orden axiológico, por donde

los valores han podido penetrar en nosotros, o por mejor decir, que dependen de "la postura que un hombre ha adoptado frente a la vida". Según esa actitud un hombre dispone su vida para percibir unos valores en vez de otros.

Se ve entonces, que los valores no son "principios" dominantes, ni absolutos en la esfera ética actual, sino principios condicionales" y las condiciones de esta influencia no reposan en la esfera ideal, sino en una legalidad heterogénea a los valores mismos, en la legalidad psico-fisiológica, en los principios de la voluntad libre y en general en todos los elementos que hacen que el sujeto seleccione los valores con uno u otro criterio. Si nosotros comparamos la actuación de los valores con la actuación de las categorías que rigen en el mundo exterior, encontramos que aquellos son por una parte, más débiles y por otra más fuertes. Son más débiles que cualquier categoría de la realidad porque no dominan directamente, es decir, porque no configuran a los fenómenos, porque los valores no tienen un poder propio para dominar a los actos humanos. Pero por otra parte, los valores son más fuertes que las categorías, porque estas no tienen sino su poder propio y directo. Pensemos en las categorías del mundo físico, biológico o psicológico, cada una de las cuales rige en su propio ámbito. En cambio, los valores "consiguen que un sujeto puede vencer una serie de resistencias y los valores pueden, con toda la fuerza del sujeto y el poder de la razón humana, dominar de una manera mayor que las categorías. De ahí la fuerza de la esfera ética, que puede ser mayor que la de la realidad misma, puesto que puede oponerse y vencer a esa realidad exterior.

Así en la medida en que los valores cobran actualidad en un sujeto, ellos "edifican una nueva formación" sobre la ya existente, reconstituyendo primero el propio mundo interior del hombre y luego el mundo exterior, configurando por el sujeto nuevas estructuras que se superponen a las estructuras ontológicas corrientes, a las estructuras del ser tanto biológico como psíquico, social, etc. En este sentido Hartmann dice que los valores son "principios creadores", puesto que gracias a la actividad del sujeto pueden hacer que exista algo nuevo, pueden convertir al no ser en ser. Hasta llega a decirnos que la "generación de la nada", que caracteriza a la noción de creación, imposible en los demás dominios del ser, es aquí posible por la libertad del sujeto. Pero esta fortaleza de los valores sólo se obtiene debido a la actividad del propio sujeto y está condicionada

a los fenómenos éticos más peculiares, es decir, a todos los que integran la conciencia moral con su gama de cualidades, a las posibilidades de la acción con su índice de libertad, etc. Estos fenómenos éticos peculiares producen la tensión entre el valor ideal y los realizaciones de ese valor, como por ejemplo entre la idea de lo justo, tomada en su carácter puro y la actuación real de una persona que calificamos de justa. Si no existiera esa esfera de fenómenos éticos personales desaparecería esa tensión, pero también desaparecería la nota peculiar de actualidad de los fenómenos axiológicos, desaparecería el hecho de que los valores, para ser realizados, tienen que cobrar actualidad en una persona. Desaparecería no sólo la posibilidad de que el sujeto mueva las cosas y crea nuevos mundos, sino también la posibilidad de una acción anti-valiosa.

En suma, si no hubiera esa esfera ética personal, desaparecería la posibilidad de una acción anti-valiosa porque los valores se realizarían de una manera natural, como las otras categorías del ser. Los valores en cambio, para realizarse necesitan tener a un sujeto a su favor o en contra.

#### 5.—Los valores como principios de la esfera ética real.

Tenemos ahora la tercera esfera en que los valores se presentan como principios, llamada la esfera ética real.

Se ha dicho que, a través de los actos de la conciencia moral en general, los valores pueden convertirse en principios de la realidad, pueden llegar a configurar a la realidad y asemejarse a las categorías ontológicas que dominan en la misma. Desde luego que, este dominio de los valores en la realidad es de dimensiones más reducidas, porque no tiene el amplio alcance de las otras categorías ontológicas que dominan en la naturaleza, sino el alcance de la propia actividad humana, o sea de las cosas exteriores donde el hombre puede actuar, pero lo importante es la intensidad con que se produce esa actuación del hombre. Sostiene Hartmann en que ese ámbito de actuación del hombre aunque reducido, produce un nuevo mundo de configuraciones que no tiene semejanza con la naturaleza exterior. Es el mundo que solemos llamar "de la cultura", un nuevo cosmos dentro del cosmos. (5).

Este mundo ético real no está integrado solamente por sujetos

morales o por las actividades concretas individuales de esos sujetos morales, sino por todas las creaciones producidas por esos sujetos tanto presentes como pasados; es lo que Hegel llamada el espíritu objetivo, integrado por todas las objetividades presentes o de cualquier otra época histórica. El sujeto vive en medio de ese mundo de objetividades espirituales y, ante todo, en medio de un mundo de organizaciones e instituciones sociales, todas las cuales han sido producidas y mantenidas según criterios axiológicos. Todo lo que se ha dicho antes sobre la esfera de los actos se aplica a esta realidad ética exterior. También aquí los valores tienen "una fuerza determinante", condicionada, puesto que así como encuentran resistencia de los sujetos que pueden oponerse a ellos o desviarlos, encuentran la resistencia de las cosas exteriores que pueden ser impermeables y que a menudo, son contrarias a la realización de los valores.

Sólo en algunos aspectos de esa realidad más o menos endurecida, sólo en algunos puntos de penetración llegan los valores a constituir "principios" de la realidad. Son aquellos puntos o aspectos que constituyen el ethos objetivado de un pueblo o de una cultura, aquellos aspectos de la realidad en donde penetra con más fuerza la actividad ética y en donde se producen esas nuevas configuraciones determinadas por principios axiológicos. Las condiciones de realización son en el orden de la realidad, mayores que en el orden de la actividad ética personal, puesto que dependen de una cantidad mucho mayor de factores extraños. Pero sin embargo, a pesar de todas esas circunstancias, cuando un valor realmente se cumple en el mundo ético objetivo, la fuerza de determinación es mucho mayor que la fuerza de las categorías del ser; es mayor porque la persona o grupo de personas o la comunidad que se pone al servicio de esos valores puede llegar a ejercer una fuerza mucho más extraordinaria para modificar esa realidad que la que se encuentra en las simples categorías del ser.

#### 6.—Caracteres de los valores éticos.

Se ha visto que en todas las referencias a cuestiones éticas Hartmann está siempre aludiendo a una diferencia fundamental entre dos estratos de valores: Por una parte, aquellos que realizamos o encontramos en la realidad exterior y hacia los cuales se orienta nuestra actividad y que constituyen los bienes de la cultura; y por otra parte, aquellos valores que se encuentran en los actos de carácter ético, es decir, en la conciencia estimativa, en la responsabilidad, el

(5).—Nicolai Hartmann.—"Ética". Trad. inglesa. Edición London Allen y Unwin L. T. D. 1950.

deber, la intención, la acción moral, etc.

Los primeros no son propiamente valores éticos, sino en todo caso, "bienes culturales" y sus correspondientes valores pueden pertenecer a cualquier otra esfera que no sea la propiamente ética. Son valores de esa "segunda naturaleza", que es la cultura edificada por el hombre por encima de la naturaleza corriente.

En cambio, los valores específicamente éticos son siempre "valores personales". Son valores de una actitud y con mayor rigor podríamos decir que son valores de "una actitud que se dirige hacia otros sujetos éticos". Así los valores específicamente éticos sólo existen en un ser que quiere, actúa, se propone y realiza fines, estima a las cosas, etc., es decir es un sujeto moral en una persona.

Encontramos a los valores éticos en cada uno de esos distintos actos aislados que podemos ir investigando, pero en el fondo, detrás de esos actos, siempre referimos los valores a la persona total. De esta manera Hartmann coincide con Scheler en considerar que, a través de cada uno de los actos particulares, se nos revela el carácter de la persona total. Comenzamos descubriendo que una cierta acción es bondadosa, envidiosa, innoble, etc., pero terminamos conociendo a la persona por medio de los caracteres de las actividades particulares. La aprobación moral no va sólo hacia los actos aislados, sino "hacia la persona que ha cumplido esos actos". La culpa la lleva la persona y no puede desligarse pretendiendo que recaiga sobre una actitud particular de ella, lo mismo que la responsabilidad y los demás fenómenos de aprobación y desaprobación, tanto de un extraño como de la propia conciencia moral. En ese sentido, todos los valores éticos tienen siempre un punto esencial de referencia que es la persona, como soporte exclusivo de ellos. Pero esto no significa para Hartmann una relatividad de valores, en el sentido de que los valores éticos serían relativos a la persona. No significa una relatividad, puesto que el valor no depende de las intenciones personales correspondientes, sino que la intención bondadosa por ejemplo, es valiosa porque la bondad es un valor ético en sí mismo: Por eso la llamada "relatividad" de los valores éticos con respecto a la persona, significa una manera de ser de la materia valiosa, es decir, que la materia de los valores éticos tiene la cualidad de no poder cumplirse sino por medio de los actos de una persona. Así como la materia de otros valores sólo se puede cumplir en otros estratos de la realidad, así la materia de los valores éticos sólo puede consistir en la calidad

de los actos de una persona.

### 7.—Lugar de los valores éticos en el reino general de los valores.

La actividad del hombre se orienta hacia una multitud de valores que no son propiamente éticos, como por ejemplo los valores culturales. Así el ethos del hombre se orienta hacia el mundo del espíritu objetivo, de las objetividades espirituales o de la cultura en general. Pero la actitud moral se diferencia de otras actitudes que también se orientan hacia ese mundo de la cultura, como son las actitudes: estética, intelectual, etc. porque es siempre la "actitud de una persona frente a otras personas". Por lo tanto, tenemos por un lado, que los valores éticos están residiendo en esa actitud estrictamente personal, pero por otro lado, esos valores éticos tienden hacia la realización de una multitud de otros valores que no son éticos, pero que tienen importancia moral, como el término de nuestras múltiples actividades.

Se constituyen por lo tanto dos esferas éticas: La estrictamente ética, que es la de "los actos personales", y la otra esfera amplia de los valores culturales, que para distinguirla de la primera se los llama "valores de importancia moral". (6)

Así como antes se ha enunciado una ley propia de la materia de los valores éticos, que era la de que esa materia correspondía siempre a cualidades de un sujeto moral; para Hartmann, otra característica muy peculiar de la materia de los valores éticos es la de que "ellos siempre presuponen la materia de esos otros valores de la esfera ética más amplia"; siempre presuponen la materia de los valores de esos bienes culturales en su sentido más amplio. Por ejemplo, si establecemos una diferencia moral entre un hombre honesto y un ladrón, podemos hacerla sobre la base previa de que se considere a una situación objetiva exterior, la propiedad como "un bien". Esa situación objetiva, sea económica o cultural, tiene que ser calificada como un bien para que la actitud de la persona hacia ese dato objetivo de la propiedad pueda merecer el calificativo ético de honesto o deshonesto. También si consideramos que la caballerosidad de una persona que defiende al débil es un valor ético, es porque consideramos como un bien a una situación extrema objetiva, que en este caso es la ayuda mutua entre los hombres o la de una cierta solidaridad social o la de un cierto respeto a la vida en gene-

(6).—Nicolai Hartmann.—Obra citada.

ral. Sólo sobre la base de esos bienes de la ayuda, del auxilio, etc., podemos calificar a las actitudes éticas correspondientes como buenas o malas. Otro ejemplo: Podemos hablar de un valor ético de la veracidad, pero siempre que hayamos edificado una cultura en la cual se tiende hacia el desarrollo espiritual regido por un criterio de elaboración científica y en donde esa organización intelectual no se satisface con descubrimientos científicos sino que quiere exponerlos, darles un sentido objetivo más amplio. Así "el valor ético de la veracidad presupone "el valor cultural de la exposición pública de la verdad".

Se ve entonces, cómo los bienes culturales pueden pertenecer a los más distintos dominios: Económicos, intelectuales, estéticos, jurídicos, etc. pero siempre se necesita esa materia valiosa previa para que se le pueda superponer la materia específica de un valor ético. Por lo tanto, hay una "relación de fundamentación" entre aquella esfera más amplia que llamamos de la cultura, y la esfera de lo ético propiamente dicho. Es una relación de dependencia material puesto que se refiere a la relación entre las dos materias valiosas. La relación consiste en que el valor cultural inferior se convierte en una materia para la formación axiológica superior en el orden de la persona. Quiero decir que el valor ético está dependiendo en ese sentido material, de la previa existencia de aquel valor inferior más amplio. Pero en cualquier otro sentido el valor ético es independiente, porque constituye a su vez una nueva estructura axiológica, enteramente nueva frente a todos los valores que existían en los bienes anteriores. Sostiene Hartmann, que es una relación necesaria, para que aparezcan los valores éticos, tiene que haber un mundo anterior de objetividades valiosas. Pero no ocurre a la inversa, es decir, la existencia de esos bienes reales no acarrea la aparición de valores morales. Por el contrario, los bienes morales tienen que ser edificados sobre aquella situación objetiva previa. El contenido de los valores éticos está en un nuevo plano, constituyendo "una novedad estructural" con respecto a los restantes contenidos valiosos.

Podemos decir entonces, que por encima de ese mundo de la cultura o de valores objetivados o espirituales en general existe esta super estructura de los valores éticos que traen una novedad, porque constituyen un nuevo plano o ámbito axiológico frente al anterior.

#### 8.—Jerarquía de los valores éticos.

También considera Hartmann, como Scheler, que todos los valo-

res llevan implícita una noción de jerarquía. Ya al hablar de valores superiores e inferiores se admite implícitamente esa diferencia jerárquica en el reino de los valores.

No se trata solamente de la anterior relación entre los valores de los bienes en general y los valores personales considerados como más elevados, sino de una articulación total del reino ético.

Para Hartmann en todos los casos, los valores llevan implícita esa nota de superioridad o inferioridad. Pero a diferencia de Scheler Hartmann no tiene la seguridad de obtener resultados completos y definitivos, sino que considera que sólo podemos establecer esa jerarquía dentro de ciertos grupos particulares de valores, indudablemente correlacionados a un valor fundamental. Considera que esos resultados en algunos casos, tienen un carácter sistemático y entonces, como en Scheler, la jerarquía obtenida sería, rigurosa, absoluta, eterna, etc. En otros casos esas jerarquías serían relativas porque se refieren a la ordenación de los valores dentro del ethos de un pueblo, cultura, etc.; no sería una jerarquía absoluta sino contingente. (7)

El problema fundamental es el de que toda percepción y realización de valores lleva siempre implícita una referencia de unos a otros y que esa referencia tiene siempre un carácter jerárquico. Vale decir entonces, que para Hartmann en toda situación axiológica participan siempre una multitud de valores; es nuestra estimación la que, tratando de orientarse en esa multitud de valores apela a la nota de jerarquía, sea que ella se encuentre en la índole misma de los valores sea que provenga de contingencias personales o históricas. Para fijar esa jerarquía de los valores se atiende Hartmann a dos nociones fundamentales en la historia de la filosofía. La primera es esta que se acaba de mencionar y que proviene de Sócrates, Platón y Aristóteles, según la cual radica en la esencia del querer humano no poder dirigirse nunca hacia lo malo como tal, hacia lo contravalioso como tal. Dice Sócrates, que se puede realizar el mal por ignorancia de los hechos o bien porque nos sentimos engañados o dominados por sentimientos falsos; pero el descubrimiento de los valores, el esclarecimiento de nuestra conciencia moral da a la voluntad una fuerza para realizar el bien exclusivamente.

En ese sentido es que hay que comprender a la Etica socrática, no como una imposibilidad de hacer el mal, sino la imposibilidad de

(7).—Nicolai Hartmann.—"Ética". Trad. inglesa. Edición George Allen y Unwin L. T. D. 1950.

hacer el mal por el mal mismo. Pero Hartmann, nos dice que a ese principio de la Ética antigua hay que agregar el principio de la Ética cristiana, que radica en el momento de la debilidad del hombre. El hombre debido a la influencia del pecado original, tiene una cierta incapacidad para conocer y realizar el bien como tal. Tampoco la Ética cristiana considera que esa debilidad o esa confusión del hombre signifique una dirección hacia la realización del mal como tal, puesto que esa capacidad de realizar el mal por el mal sólo es propia del diablo. (8) De esta manera que únicamente un ser de naturaleza diabólica podría tener una dirección hacia lo anti-valioso como tal. Pero el cristianismo, insiste en que las tendencias del hombre impiden a menudo realizar el bien y por lo tanto necesita una mayor fuerza de voluntad para hacerlo. El hombre va "hacia lo positivo de los valores", pero su debilidad o confusión lo lleva a "realizar valores inferiores" a los que podría haber realizado. De ahí que faltaría a menudo en el hombre la fuerza suficiente para "seleccionar" los valores superiores y emprender su realización.

#### 9.—Interpretación de los conflictos morales.

Según Hartmann, los conflictos morales son aquellas situaciones en que el individuo se encuentra indeciso y sometido a una lucha interior entre distintas realizaciones. No son fundamentalmente conflictos entre valores positivos y negativos, sino entre valores positivos en ambos lados.

Si fueran conflictos entre valores positivos y negativos su resolución sería fácil por el principio socrático de que la voluntad no tiene fuerza de realización sino hacia el lado valioso de las cosas. Pero cuando esas luchas se producen entre valores positivos en ambos lados, esos conflictos tienen una solución mucho más difícil. Pero la solución es inevitable por las exigencias de la acción. Mientras el hombre se encuentra en el plano del pensamiento puede mantenerse en la actitud de incertidumbre, pero al pasar a la acción tiene que decidirse por uno u otro lado.

Para Hartmann, todas las luchas de motivos tienen un carácter que en la Lógica formal, llamamos de términos contrarios entre sí. Es "una oposición de contrarios", que consta de términos axiológicamente positivos en ambos lados. Pero las necesidades de la acción

(8).—Nicolai Hartmann. "Ética". Trad. inglesa. Edición George Allen y Unión. L. T. D. 1950.

hacen que esa oposición de contrarios se convierta en una oposición de términos contradictorios, puesto que la vida práctica obliga a realizar unos y abandonar otros. La decisión voluntaria es la que convierte a la oposición contraria en una "oposición contradictoria". (9) La acción tiene muchas veces que ir en contra de valores positivos para realizar otros que se consideran más importantes y superiores.

Se ve entonces, que para el filósofo berlinés, esta escala de valores es una de las posibles dimensiones que se encuentran en el dominio de los valores. No es una escala simple, como se ha establecido siguiendo a Scheler, sino que considera que hay una multitud de otras dimensiones axiológicas. No sólo podemos establecer una escala en la que aparecen los valores éticos relacionados con los vitales estéticos, religiosos, etc., sino que dentro de los valores éticos mismos existen tres criterios y así se van multiplicando las dimensiones.

Por lo tanto, los valores no aparecen en una sola línea recta, sino que hay múltiples valores que pueden aparecer en un mismo plano. No debemos hablar en esos casos de superioridad de unos valores sobre otros, sino de coordinación de los mismos. "El sistema de los valores es un sistema multi-dimensional" y la altura es solamente una de esas dimensiones.

#### 10.—Noción del deber ser ideal de Hartmann.

Será de importancia antes referimos a la Teoría del deber de Scheler, porque ella es necesaria para comprender mejor la Teoría del deber de Hartmann.

Para Max Scheler, los valores son totalmente indiferentes a la existencia o no existencia. Ya sabemos que pueden ser dados como hechos de una intuición material, es decir, intuitos en la realización de esos valores en un hecho real o pueden ser dados como puras esencias ideales. En cambio, el deber tiene siempre una referencia a la esfera de la existencia. Por eso las puras cualidades valiosas tienen una consistencia fuera del tiempo, fuera de la realidad, etc., y no están conectadas con la idea del deber. Tienen una pura manera de ser ideal.

El deber surge cuando aparece un hecho real, una existencia real y, aparece sobre todo por la circunstancia de que la "realización de un valor ideal representa a su vez algo valioso" y la no-reac-

(9).—Nicolai Hartmann.—Obra citada.

lización de un valor ideal presenta a su vez algo no valioso, un desvalor o valor negativo. El deber tiene para Scheler, sus raíces en el valor, pero es algo secundario en tanto surge recién cuando el valor entra en relación con la realidad.

Lo que caracteriza a esta Teoría del deber es que, tratando de darle un significado tan secundario y opaco al deber, "considera que su única función importante es la de destruir desvalores o valores negativos" y especialmente el desvalor que consiste en la no realización de un determinado valor positivo. En cambio, le falta al deber una función positiva, como sería la de poder colocar por sí mismo valores. Por eso, la necesidad del deber sólo significa que lo opuesto a ese deber es contra valioso, que afirmamos esa necesidad simplemente para oponernos a algo negativo. Así toda ética fundada sobre el deber tiene un carácter crítico y negativo.

Todavía distingue Scheler, entre "un deber ideal" y "un deber normativo". El primero va de la esencia ideal de un valor hacia una cierta existencia real; y el deber normativo es aquel que surge cuando un valor es estimado y vivido con vistas a su posible realización por un impulso. Por eso el deber normativo sólo existe con respecto a un impulso o a la voluntad en general que debe cumplir un mandato. Todo deber normativo, todo mandato moral tiene, pues, su fundamento en un deber ideal, es decir, en la visión de algo que idealmente debe ser y a su vez ese deber ideal tiene su fundamento en el valor correspondiente.

El error básico de toda Ética imperativa o normativa según Scheler, sería el de considerar que sólo tiene valor ético lo que es imperativo o normativo. Se pierden así todos los valores que no se pueden convertir en imperativos y que son para Scheler, los valores superiores en la escala y los de mayor intimidad para la persona, los que poseen mayor perfección ética en sí mismos y los que apelan más profundamente a nuestro ser. Son todos aquellos que no nos son dados por un mandamiento, ni que responden a impulsos o actos de voluntad, sino que nos son dados por la gracia misma de esos valores y los realizamos por la plenitud de vida que se da en nosotros al realizarlos.

Considera Hartmann, que en la determinación de los valores como principios de la esfera ética ideal, ya está contenido el concepto del deber; porque en efecto, "pertencería a la esencia de todo valor ético poseer una tendencia hacia la realidad". Esa tendencia es

la que constituiría "el deber ser ideal". (10)

Ahora bien, aquí hay a primera vista una contradicción, puesto que el valor ideal es un ser en sí, una esencia ideal, algo que se satisface plenamente en ese mundo platónico en que lo ubica Hartmann. Sin embargo, le agrega esta nota, de que tiene una tendencia hacia la realidad. Para evitar tal contradicción o para explicarlo, sostiene Hartmann, que cuando plenamente se realiza un valor no existe ninguna contradicción interna sino que, por el contrario, cuando decimos que un hombre debe ser leal, sincero, etc. y lo es efectivamente; entonces en el modo de ser de ese hombre ya está ese deber ideal, es decir, que ese hombre es como debe ser. Vale decir que, "el deber ser es simplemente la nota de perfección que se da en la naturaleza del valor".

Entonces, en ese sentido, "el deber", para Hartmann, pertenece a la esencia del valor ético, "está contenido en el ser en sí ideal del valor ético", pero entendido solamente como esa nota de perfección de su ser ideal. Por lo tanto, es un "deber ser" y no un "deber hacer", que ya postula la actividad de un sujeto y la existencia de cosas que no son como deben ser. Hartmann parte, por lo tanto, de un deber ser ideal y enteramente puro.

En cambio considera que, en un segundo plano posterior, debe ubicarse a ese deber hacer, que está condicionado por dos notas: Primero, porque algo todavía no es; y segundo, porque está en mí o en otro el poder hacer eso. El hacer sólo existe en tanto algo todavía no es y en segundo término, en tanto yo u otro sujeto puede hacer eso que todavía no es.

El deber ser ideal, existe en la esfera platónica de los valores, es en sí mismo indiferente a los seres reales o si se prefiere, indiferente a la existencia o no existencia. Pero este deber ser ideal, a pesar de su indiferencia, tiene una especie de tendencia a lograr que todas las cosas vayan por esa perfección que les corresponde hasta el plano ideal. Es decir que, en cierto sentido el deber ser ideal no es tan indiferente, porque afirma el valor de las cosas, allí donde existe ese valor y, busca el valor de las cosas, allí donde no existe ese valor. Por lo tanto, ese deber ser ideal "trasciende a la idealidad buscando la realización de los valores en el mundo empírico".

(10).—Nicolai Hartmann.—"Ética" Trad. inglesa. Edición London. Allen y Unwin L. T. D. 1950.

De ahí que, si bien el deber ser ideal queda ubicado en la esfera ideal de los valores, la noción del deber ser ideal no se confunde con la noción del valor propiamente dicho. "Valor ético" y "deber ser" están siempre juntos pero no son idénticos, porque empleamos la noción de valor para designar "a algo que es" y, en cambio, la noción de "deber ideal" para referimos a "una tendencia hacia algo", a una cualidad que tiende a realizarse, que busca que las cosas reales se perfeccionen en un determinado sentido. Hay, por supuesto una correlación entre ambos aspectos, porque el punto final de esa tendencia determina toda la dirección, pero a su vez, esa dirección está determinada por el punto hacia donde tiende; de ahí la vinculación íntima entre valor y deber ser ideal.

El valor ideal en resumen, es el modo de ser del valor ético, en tanto ese valor ético tiene una dirección hacia su realización y, a su vez, el valor es el contenido de esa dirección o de ese deber; es la estructura categorial cuyo modo de ser es el deber ideal. En la vieja terminología filosófica se diría que el deber es la condición formal del valor y el valor es la condición material del deber.

#### 11.—El deber ser actual y la pluralidad de dimensiones del orden ético.

El deber ser actual surge allí donde hay una tensión entre el plano ideal y la existencia a las cosas que no son siempre como deber ser. Esa tensión la propone el sujeto.

El deber ser presupone una realidad dada indiferente a valores, estructurales a menudo, de una manera opuesta a los valores, y un sujeto encargado del cumplimiento de los valores dentro de la realidad. El deber adquiere carácter de actualidad por la oposición o tensión entre una esfera ideal y el mundo real, indiferente a la realización de los valores. (11)

En este momento es cuando se reparan para Hartmann, la Ontología y la Ética; la primera porque se queda en el plano del ser, y la segunda porque se ubica en el plano del deber ser. La supremacía inicial la lleva la Ontología puesto que todo deber actual está dependiendo del ser, de las modalidades ontológicas de la realidad, está dependiendo de que exista algo y de que eso que existe tenga tales o cuales propiedades. En cambio, el ser de las cosas no depende del deber; puede haber una realidad con completa independencia

de que haya o no un mundo de valores y de que haya sujetos con determinadas tendencias. Lo importante es que "en ese mundo del ser penetra una super-estructura que es el deber ser ético", que está dispuesto a cambiar al ser.

Surge aquí un problema que Hartmann, llama "de las dimensiones del deber". El mundo real, tomado en su totalidad no es ni enteramente valioso, ni desvalioso; no es totalmente como debe ser ni totalmente como no debe ser. Está ubicado a mitad de camino. Esta posición intermedia es esencial para la actualidad del deber porque es la que aumenta la distancia entre el ser y el deber, produce la tensión entre el mundo de los seres reales y el deber, que proviene del mundo ideal. El grado de actualidad depende precisamente de la tensión entre lo que un hombre es y lo que debe ser, lo que una situación del mundo es y lo que debiera ser. En esa tensión uno de los dos términos no se modifica, que es el ser ideal, porque es eterno e inmutable. El otro punto de relación que es la realidad, es el punto movable en tanto es cambiable por el sujeto. La relación, entre aquel punto fijo y este otro cambiable por la actividad del sujeto es la que produce una cierta "dimensión ética", la dimensión ética de la tensión entre el deber y el ser.

Existen y han existido en la historia de la filosofía diferentes tentativas para determinar esa dimensión ética. Por ejemplo la de Aristóteles que dice: Que la virtud es el punto medio entre dos extremos y el punto máximo de lo que debe ser o de lo valioso. Eso significa que Aristóteles está operando como Hartmann, con dos planos diferentes: El ontológico y el ético. En el plano ontológico se pueden ubicar todas las cualidades de una determinada conducta humana, todas las cualidades que van por ejemplo, desde la cobardía hasta la temeridad. En un extremo tendríamos entonces la actitud del hombre cobarde y en el otro, la temeridad ciega o irreflexiva.

Aristóteles dice que la virtud está en "el justo medio". Pero tomadas las actitudes humanas simplemente en su dimensión ontológica, todos los valores éticos estarían en el punto medio entre los dos extremos. Esto sería, considerando los cosas en un puro plano ontológico. Pero Aristóteles agrega que este punto medio es "un punto máximo de valor". Para comprenderlo tenemos que ubicar también a todas estas actividades en un segundo plano transversal, que forma un sistema de coordinadas con el anterior. En este segundo plano vamos a encontrar que la cobardía vale cero, y la temeridad también se encuentra en el plano horizontal inferior que vale cero.

(11).—Nicolai Hartmann.—Obra citada.



La virtud, que en el plano ontológico la encontramos en el punto medio, en el plano axiológico la encontramos en el punto máximo de las cualidades valiosas.

Para el problema de Hartmann, son indiferentes los resultados de Aristóteles y todas las restantes tentativas hechas con el objeto de determinar esta dimensión ética. Lo que interesa es mostrar cómo la dimensión ética "consiste en una dirección o tendencia hacia algo", en algo que escapa al plano ontológico, en el sentido de lo más valioso. Dentro de esta dimensión ética de las cosas, la condición primordial, es decir, la que manifiesta primordialmente a esa dimensión ética, es la diferencia entre el valor y el desvalor, entre lo positivo y lo negativo de los valores, considerando que "siempre el deber se dirige al polo positivo". Sobre esta base se apoya Hartmann para hablarnos de una pluralidad de dimensiones dentro del orden ético, porque considera que hay una multiplicidad de valores éticos y cada uno de ellos tiene su propio deber. En ese sentido hay una multiplicidad de direcciones en que tienden a realizarse esos valores. Por eso en la realidad se nos presentan siempre "diferentes alturas en que se pueden realizar esos valores", diferentes realizaciones propias, diferentes tendencias, diferentes grados de actualidad, es decir, siempre una multiplicidad de valores que está exigiendo una pluralidad de direcciones para su realización.

#### 12.—Relaciones del deber con el sujeto.

Se ha visto que el deber actual de la esfera ideal y penetra en la real y así trata de producir una ética real. Este fenómeno no sólo existe en los hechos determinados por la voluntad o en general por la actuación práctica del hombre, sino que también se manifiesta en toda estimación de algo, en todo acto de preferencia o repulsión más aún en todo acto de aceptación o rechazo y, en toda respuesta del sujeto frente a los valores. En cualquiera de estos actos estimativos existe una "situación real" frente a los valores. Los valores entran así a participar en la realidad ética, rompiéndose la mutua trascendencia entre la esfera real y la ideal. Las configuraciones ideales "adquieren un poder real", adquieren actualidad desde el momento que son estimadas por el sujeto. Pero para que se rompa esa mutua trascendencia es necesario que alguien cubra esa distancia, o por mejor decir, se necesita una especie de punto de apoyo para que el valor, partiendo del reino platónico, penetre y actúe en la realidad, se necesita una especie de palanca para que el deber pueda remover los acontecimientos del mundo. Esa palanca es el sujeto.

"El sujeto es entonces, la palanca que convierte a una figura ideal en una fuerza real". En el torbellino de los acontecimientos tiene que existir ese punto de apoyo que pretende mantenerse firme, aunque en el fondo sea también un acontecimiento variable y circunstancial, pero que se mantiene firme para poder captar, sostener y realzar a lo ideal invariable y eterno, es decir, para que con la firmeza propia del punto de apoyo, lo eterno pueda penetrar en el mundo de la realidad cambiante. Ese sujeto no constituye el origen del deber sino el momento de penetración del deber en la realidad; es en punto metafísico de tránsito de un ente ideal a un poder real. El sujeto que hablamos no es un sujeto metafísico, sino un sujeto empírico, es un sujeto real, es el hombre dotado de una intinidad propia, el hombre capaz de estimar valores, que tiene sentimientos del deber, sentimientos de culpa, una idea de intención moral, capacidad de acción, etc.

Frente al mundo de los entes ese sujeto tiene fundamentalmente la propiedad de ser una conciencia, de ser un sujeto cognoscente, de ser un punto de la realidad en que ella se refleja a sí misma, de ser un punto donde se constituye un conjunto de representaciones, ideas, estimaciones, etc. Frente a la realidad ese punto de apoyo se presenta ante todo como una "conciencia teórica".

Pero a su vez, ese sujeto necesita algo que está fuera de sí, necesita un ser extraño e indiferente al sujeto para que se pueda explicar su actuación en el mundo. En ese sentido, Hartmann, protesta contra las concepciones idealistas, donde el ser es interpretado a partir del sujeto, porque dice que ellas no pueden explicar el fenómeno ético, porque no explican esa tensión del sujeto hacia el ser, esa resistencia del ser frente al sujeto. Por eso Hartmann, se abre en el plano de un realismo natural, concibiendo una realidad frente a nosotros en la cual actúa el sujeto.

Debemos admitir en resumen, un ser ideal que sea indiferente al sujeto y, por otra parte, un deber actual que ya no es indiferente porque necesita de un sujeto para poder actuar en el ser real. El deber ideal no puede actuar directamente en lo real sino que lo logra por medio de un sujeto, por medio de un ser que posee una conciencia teórica capaz de captar y preferir valores y que tiene también "la capacidad práctica" de obrar sobre el ser, es decir, un sujeto que sea capaz de tomar a la materia valiosa como un fin para sus actividades volitivas.

El deber necesita recibir la energía que le presta un sujeto moral para vencer las resistencias de la realidad; sólo de esa manera el deber llega a determinar la realidad; sólo de esa manera llegan los valores a influir sobre la realidad. Esa influencia de los valores en el mundo humano no es directa e incondicional, sino indirecta y condicionada por un intermediario capaz de estimar y obrar. Es pues una "determinación quebrada", en la cual el vértice es precisamente ese punto de apoyo constituido por el "sujeto moral práctico".

### 13.—Teoría de la personalidad de Hartmann.

La teoría de la personalidad de Hartmann, está determinada por motivos éticos, es decir, por la necesidad que ya hemos analizado de un intermediario para el tránsito de los valores de la esfera ideal a la esfera real.

Decía, que sólo el sujeto tiene ese poder de traer los valores a la realidad y que los modos de ese poder son la estimación de los valores, la conciencia moral, la voluntad, la actividad, la auto-determinación, etc. Por eso Hartmann, "los conceptos centrales de la Ética, son el valor, el deber de la persona". En efecto, el poder de que antes se ha referido lo tiene un sujeto, pero no en su mero sentido psicológico o gnoseológico, sino un sujeto entendido en sentido axiológico y ético. Por eso conviene más llamarle "persona". Es decir, el sujeto no es un mero ser ontológico, sino un ser axiológico, un ser que estima, que juzga y que en función de esas estimaciones se decide a realizar valores. Por eso para Hartmann, la persona es esencialmente el sujeto en tanto con sus actos trascendentes, es decir, con sus actitudes frente a la realidad, es portador de valores o desvalores éticos.

Hartmann, trata de desarrollar su teoría de la persona con un mínimo de supuestos metafísicos, siempre de acuerdo a la índole de su filosofía en la que pretende excluir toda premisa metafísica, sobre todo en los momentos iniciales, para atenerse a la pura exposición fenomenológica de los hechos mismos. Por eso no desarrolla una concepción personalista como Scheler, sino más bien se atiene al papel que antes se ha señalado de la persona como soporte de los valores y como nexo necesario de la esfera ideal a la esfera real. En ese sentido difiere de la teoría de Scheler, que quiere enfocar a la persona en una metafísica personalista; pero también difiere de la caracterización más peculiar que nos había ofrecido Scheler, según la cual la persona sólo existe en el cumplimiento de actos intencionales, es decir, que la persona nunca puede ser objeto y nunca puede ser objetivada, porque siempre es un cumplimiento vivo de actos.

Hartmann en cambio, toma a la persona como objeto, pero no sólo en un sentido ontológico sino preferentemente axiológico. Distingue también este "individualidad" y "personalidad", porque considera que la individualidad es lo que caracteriza a ciertos modos bio-psíquicos de ser de cada individuo. En cambio la personalidad, estaría por encima de esos caracteres individuales para referirlos a estratos de valores.

Por eso la persona se caracteriza por las estimaciones y las exigencias del deber, que cada una de ellas intenta realizar por las conexiones personales que cada una de ellas establece con el reino de los valores. Mientras en las individualidades habría ciertos tipos genéricos de caracteres, temperamentos, etc. en el orden de las personalidades habría "una perspectiva propia y personal de realizar valores". La persona, sin embargo, tiene que ser considerada en dos aspectos o estados diferentes: Su "modo de ser ideal" y su "modo de ser real". Para el modo de ser ideal de la persona, es decir, para esa conexión ideal que toda persona establece con los valores, para esa percepción propia de valores que caracteriza a cada persona, Hartmann emplea la denominación de "ethos ideal" y al mismo tiempo analizan sus diferencias con el ser real de la persona.

### 12.—Ethos ideal y ser real de la persona.

Tenemos así, por un lado una idea axiológica que cada persona intenta realizar, que es su "ethos ideal" y, por otro lado su modalidad empírica que constituye su ser real. Desde luego que el hombre empírico se queda casi siempre muy atrás de su idea. El hombre empírico no llega a realizar esa idea axiológica, casi nunca coincide su ser ético real con su ser ético ideal. Por eso el ethos ideal le está marcando un camino a la persona, pero ese camino puede ser cumplido plenamente o puede ser a menudo descuidado por la persona real con toda la gama de posibilidades en los procedimientos de ella. Así para cada persona en general y dentro de cada persona para cada instante de su actuación hay una determinada distancia entre el valor ideal de esa persona, su ethos; y la persona real, su actuación empírica. Esta relación de distancia se encuentra en continuo movimiento, pero ese movimiento tiene como se ha visto, un punto fijo y otro móvil. (13).

El punto fijo es el ser ideal de la persona, porque se refiere a una

(13).—Nicolai Hartmann.—"Ética". Trad. inglesa. Edición George Allen y Unwin. L. T. D. 1950.

determinada constelación o determinado conjunto de valores, eternos, absolutos, etc., y sólo se puede modificar el aspecto de la persona real en tanto se acerca o se aleja de su propio ideal de persona. Esta relación es continuo movimiento es, pues, una relación de acercamiento o alejamiento de las actitudes reales de una persona con respecto a su propio ethos ideal. Por ejemplo, si esa persona olvida su propio ethos ideal y se dedica a imitar a otra persona extraña, que es lo que ocurre con las personas débiles, entonces se produce un alejamiento de su propio ser ideal.

En todos los casos, el hombre se encuentra condicionado por esas múltiples exigencias, alguna de las cuales lo impulsan a alejarse de su misión personal, sea por exigencias comunes o sociales, sea por la influencia de personalidades fuertes, etc. en cambio otras exigencias más íntimas y propias le recuerdan siempre "la necesidad de cumplir con su destino íntimo".

El ser moral de una persona, para Hartmann, significa que su naturaleza queda aterrada o anclada en su idea. Ese ser moral es tanto más fuerte y más íntimo "cuando la persona haya echado más profundas raíces en la propia idea valiosa" que ella representa. Y hasta podríamos decir que el ser moral de una persona consiste en haber echado raíces en su propio destino personal. Hartmann, trata de conciliar esta ideal con la noción kantiana del "carácter inteligible", aunque despojándola del destino universalista que tiene en la Metafísica kantiana de la razón. Esta noción del carácter inteligible, coincidiría entonces con el preciso concepto del valor ideal de la personalidad. El ethos o valor ideal de la personalidad representa su carácter inteligible y esa referencia del ethos de toda persona al reino de los valores vendría a corresponder en Hartmann a lo que Kant denomina el "reino de los seres inteligibles". A su vez, el ser real de la persona coincidiría con lo que Kant llama el "carácter empírico" de la persona. El valor moral de una personalidad consistiría, en términos kantianos, en la realización del carácter inteligible por medio de una persona empírica.

### 13.—Crítica de Scheler al ontologismo axiológico de Hartmann.

Hartmann toma sus ideas capitales de la Ética de Scheler, pero las desarrolla en un sentido más exclusivamente ontológico. Trata por eso de elaborar en primer término, una ontología de entes ideales y, a partir de ellos, trata de determinar al ser real y a la persona empírica.

Scheler en cambio, organiza toda su exposición de los valores al rededor de un personalismo y caracteriza a ese personalismo por el cumplimiento de actos intencionales inobjetivables, quiere decir, que Scheler no se deja llevar por una posición objetivista como Hartmann, aterrado a un ontologismo, porque mantiene a la Ética y a la Axiología centradas en la noción de un cumplimiento de actos personales, que por sí mismos son inobjetivables.

Scheler se propone darnos una teoría de los valores, en tanto se nos ofrecen en actos vivos que no existen sino en su cumplimiento vivo, mientras que en Hartmann, esos actos aparecen objetivados y llevados a un ontologismo extremo.

Scheler mismo protesta en el prólogo de la tercera edición de su obra: "El formalismo en la ética y la ética material de los valores", contra esa desviación ontológica de Hartmann. El filósofo de Munich, sostiene que la idea de valor no pertenece a un trasfondo de ideas platónicas, sino que surge como un acto pleno de la conciencia y que, por eso aunque el valor en sí mismo sea eterno y absoluto, no podemos nunca captarlo sino "a través de ese cumplimiento" y por consiguiente tenemos que referirlo a la persona cumplidora de actos o a la época histórica que hace posible un descubrimiento de valores. Tendríamos por ejemplo que referirnos al "cristianismo" para dar sentido a los valores que fueron descubiertos en ese horizonte histórico, es decir, que sólo una conciencia cristiana puede estimar.

De esta manera entonces, para Scheler, los resultados axiológicos y éticos nunca pueden ser objetivados, porque sólo existen como actos de una conciencia estimativa. Desde luego, Scheler no se queda en la conciencia humana, sino que trata de trascenderla, pero al hablamos de valores eternos y absolutos lo hace trascendiendo también hacia la conciencia de Dios. De ahí que, los valores serían ideas de la conciencia de Dios, actos que cumple Dios y que cumplen los hombres a lo largo de su trayectoria histórica. De esa manera Scheler, le da a la persona humana una "autonomía" mucho mayor que Hartmann, y por lo tanto, una determinación más adecuadamente ética, frente a la "heteronomía" que representa en Hartmann, la determinación por medio de un trasfondo ideal de valores.

### 15.—Teoría de la libertad de Hartmann.

Hartmann, a su vez, ha tratado de limitar los peligros de esta "heteronomía" por medio de su teoría de la libertad, y para mostrar cuáles son las últimas relaciones entre los valores y la vida humana.

Hartmann, resuelve el problema de la libertad por medio de una Metafísica, que consiste en considerar que el ser o los entes en general están organizados en capas o estratos, desde la materia inerte hasta el orden espiritual. De esta manera un estrato superior posee "un tipo superior de determinación". (14) Así una determinación teleológica de carácter ético, en vez de contradecirlas, se apoya en las determinaciones causales de los estratos inferiores de los seres naturales.

La libertad ética, que se encontraría en un estrato superior, "no consiste en un "indeterminismo", sino en "un nuevo principio de determinación", que se apoyaría en los estratos inferiores del mundo. Con esto quiere demostrar Hartmann, que el problema de la libertad no se resuelve en el sentido de un indeterminismo, es decir, de buscar una excepción al determinismo universal de la naturaleza.

El filósofo berlinés, insiste también en separar el problema ético de la libertad de toda consideración religiosa, como así mismo en separar este problema ético de la libertad de toda determinación teleológica general del mundo, puesto que, si hubiera un determinismo teleológico cósmico, no habría libertad humana, porque estaría regido por ese determinismo general. Hartmann, anula así la influencia de Dios a favor de la libertad de la persona.

Eliminadas esas cuestiones que pueden tener vinculación con el problema de la libertad, se llega a una situación muy simple: Que en la naturaleza sólo encontramos "conexiones causales" y, sólo en el hombre encontramos una conexión final, es decir, una "teleología de valores". Pero se ha visto que, en la naturaleza se observa capas estratos o articulaciones del ser. La primera nos da las determinaciones de los cuerpos físicos; la segunda, las determinaciones de los seres vivos; la tercera, las determinaciones de lo psíquico y, recién la cuarta, nos da las determinaciones del mundo del espíritu. En esta cuarta capa o estrato del mundo del espíritu, encontramos un conductor o soporte real, que es la persona, que se rige por determinaciones no ya causales, sino teleológicas. Esa determinación teleológica de la persona apunta precisamente al reino ideal de los valores.

Habría en esta cuarta capa, una determinación "de orden superior", porque no proviene de un mecanismo causal, ni de un organismo viviente, ni de un sujeto psíquico, sino de un reino ideal de va-

lores. El reino de los valores ideales, ejerce una determinación teleológica por medio de la persona humana. El puente entre ambos reinos es el hombre, y la manera de producirse esa relación entre la naturaleza y el reino de los valores confiere su especial significado al problema de la libertad.

Hartmann, no acepta la teoría kantiana de la libertad, como libertad trascendental de un noúmeno pero recurre a la libertad individual de la persona empírica. Por una parte esa persona se encuentra frente a un reino de valores y se propone la tarea moral de tomar a la teleología preformada de ese reino de valores como punto de partida de su propia actividad teleológica. Pero, por otra parte, la persona se encuentra en un campo propicio para sus actividades, en el que pretende llevar a cabo una realización de valores.

La libertad de la persona surge de las relaciones con esos dos órdenes, con el reino ideal de los valores y con las actividades del mundo exterior. La libertad de la persona no existiría por la sola obra de uno de estos dos factores, sino por la conjunción de un "deber ideal" con "el querer autónomo real". El primero se convierte así, en un principio determinador junto con las leyes naturales. Los valores, conforme se ha visto, nada pueden determinar o realizar por sí mismos, por ser impotentes. Por otra parte, una voluntad individual no dirigida a valores es vacía, y por consiguiente, no tiene una determinación moral. Por eso, solamente la compenetración de ambos momentos "produce la determinación moral por medio de una selección de valores producida por la decisión de la persona.

#### **17.—Autonomía de la persona humana frente a la naturaleza y al reino de los valores.**

La persona humana se encuentra frente a dos legalidades heterogéneas: El orden de la naturaleza por una parte y el reino de los valores por otra.

Toda persona mantiene su autonomía "en la libertad de decidirse" en favor o en contra de la realización de ciertos valores. Por consiguiente, la libertad no es un indeterminismo, sino una nueva determinación positiva. La determinación positiva propia de la persona, es una nueva forma del principio universal de determinación.

Siguiendo a Kant, sostiene Hartmann, que no existe una excepción en el nexo causal de la naturaleza, al cual pertenece el hombre mismo. Pero por su cuenta agrega que el hombre tiene una libertad en sentido positivo tiene "una nueva fuerza determinadora" que

(14).—Nico'ai Hartmann.—"Ética" volumen III. Trad. inglesa. Edición London George Allen y Unwin. L. T. D. 1950.

no está contenida en la producción causal del mundo, sino que penetra en esa producción causal del mundo por medio de la voluntad humana. Se trata de una fuerza determinadora "en sentido positivo" porque se agrega a la determinación causal de la naturaleza.

Esto vendría a demostrar que el hombre pertenece a un segundo reino, dotado de una legalidad propia. El hombre no es sólo "un ser natural", sino "también un ser axiológico". Pero el hombre no sigue ciegamente al reino de los valores, sino que acepta o rechaza el deber ideal que lo lleva a los valores. "El hombre se decide por sí mismo frente a las exigencias de los valores.

La formulación de Hartmann es la siguiente: "La voluntad se determina por sí misma con vista a los valores" (15). Es decir, voluntad moral no es aquella que permanece indeterminada frente a exigencias o requerimientos opuestos, sino aquella que se determina por sí misma frente a una tal alternativa. Por eso la auto-determinación de la voluntad, sólo tiene para Hartmann, el sentido de una decisión por su referencia a los valores que están en juego, o para decir mejor, que es indispensable haberlos estimado previamente y haber sentido la exigencia del deber que proviene de ellos.

Se ve entonces, cómo por medio de esta teoría de la libertad, Hartmann por anular la "heteronomía" en que había incurrido en su anterior exposición, trata de darle a la persona humana un sentido de autonomía para decidirse por sí misma en favor o en contra de los valores.

Se le puede objetar a Hartmann, que esta autonomía no es plena, puesto que, como se ha visto, el hombre sólo puede decidirse por referencia a valores, es decir, que tiene que decidirse con respecto a entes ideales que poseen una estructura extra-humana y que provienen de un trans-mundo ideal. El hombre tiene que someterse a esas exigencias que le vienen de fuera y su libertad sólo consiste en realizar o no realizar los valores, en decidirse en favor o en contra, pero no tiene la libertad de fraguar su propio destino, ni de organizarlo con ingredientes humanos.

## CAPITULO VIII

### OBSERVACIONES Y CRITICAS A LOS SISTEMAS AXIOLÓGICOS CONTEMPORANEOS DE LA ETICA

Se ha visto con excepción de algunas corrientes psicologistas que siguen insistiendo en la subjetividad de los valores, la mayoría de las direcciones de la filosofía contemporánea, sostienen que los valores son "entes objetivos". También se ha visto que llegan a considerarlos y conformarlos con anterioridad a la acción moral. En ese sentido, muchas de estas concepciones se sustentan en un "apriorismo axiológico". Pero hay necesidad de ir estableciendo ahora ciertas diferencias entre las maneras de concebir ese "objetivismo" y aún ese "apriorismo" de los valores.

Desde luego, el apriorismo de los valores es muy distinto en las corrientes que siguen una dirección platónica y en las que se inspiran en ideas aristotélicas. En el primer grupo o sea en la dirección platónica, incluimos otras formas del platonismo como la corriente agustiniana; y en el segundo grupo, a la corriente tomista y muchas otras variedades del realismo. Para las corrientes del primer grupo, el sentido del reino platónico de las Ideas o de la teoría hegeliana del espíritu objetivo.

Para las corrientes del segundo grupo, los valores aunque objetivos y eternos son hechos que radican en el hombre mismo, que se identifican en el hombre particular con las inclinaciones, propósitos, etc., del espíritu humano. En ese sentido el saber de los valores tendría que lograrse "a través del estudio de las inclinaciones e intenciones de la vida humana" y no a partir de un dominio trascendente como en las corrientes platónicas, representadas hasta cierto punto en nuestros días por Hartmann. La crítica a este ontologismo exagerado, conforme se ha visto se encuentra en el propio Scheler, al reaccionar contra Hartmann. Pero esa crítica ya se había efectuado muchas veces y siempre por el mismo motivo, porque siempre se vuelve a insistir en que los valores no pueden constituir un transmundo ideal, ni ser determinados como propiedades independientes de la vida humana.

Esta observación que rige para los valores en general, rige más todavía para los valores éticos, porque se nos presentan como "propiedades de acciones humanas, personalidades humanas y ordenaciones morales de la vida humana" que están condicionados por el acuerdo con las correspondientes normas morales. Por eso las estructuras generales de la vida humana. Y por eso se insiste en el estudio de tales datos que constituyen algo previo y fundamental que los mismos valores. La investigación ética "debe llegar hasta esos últimos elementos de la vida moral" y no detenerse en elementos intermedios, condicionados y que no son en último término decisivos como los valores.

En el sentido de la filosofía tradicional, se podría aclarar la posición anterior diciendo: Que el orden de la vida práctica es previo a todo régimen de valores. Primero debemos considerar la ordenación de la vida moral y sólo dentro de esa ordenación tendrían sentido las interrogaciones sobre las cualidades valiosas particulares. Por eso entonces, se debe considerar que el ser de los valores, aunque tenga una naturaleza especial, como ocurre en las doctrinas axiológicas que hablan de un "ser ideal" y de un apriorismo, se encuentra sin embargo "continuamente referido a la existencia" y no sólo a la existencia en general sino concretamente a la existencia de seres morales. Las mismas verdades geométricas, si bien son independientes de la existencia de las cosas medibles, no son independientes de la esencia de las figuras geométricas. De una manera análoga podemos decir: Que los valores "se refieren siempre a la esencia o naturaleza de los seres morales", es decir, que siempre están referidos al orden ético como un orden del ser. Por los valores no sólo están condicionados al ser por su existencia, sino también por su esencia, por su contenido y por su validez, en el sentido de que no sólo requieren seres morales para su realización, sino que los requieren para ser valores.

Dentro del dominio de los valores en la filosofía contemporánea se ha producido una reacción contra direcciones anteriores del pensamiento moderno, contra el "naturalismo positivista" por una parte y contra el "formalismo kantiano" por otra. Esto ha hecho que las exposiciones de temas axiológicos caigan a menudo en errores del mismo tipo de aquellos que se pretendía combatir. Así por ejemplo, se critica a Kant que comete el error al fundamentar la acción moral en una ley moral; se le critica esta referencia a una ley porque se la considera extraña a la naturaleza humana, en cuanto nos impone un

criterio que no coincide con nuestra experiencia moral. Pero Schelet, sustituye a la ley kantiana con los valores, es decir, sustituye un criterio formativo por un criterio material. Pero esa materia valiosa tampoco está en conexión íntima con la naturaleza humana, sino más bien es posible, que es objeto de los mismos reproches que Scheler acomete contra el formalismo kantiano. En efecto, si se le reprocha a Kant que orienta su ética hacia una ley absoluta y sin contenido, también se le puede reprochar a Scheler que deja separada, aislada a la condición humana frente a un conjunto o constelación de valores eternos y absolutos.

Para mi criterio personal, lo que moviliza éticamente al hombre no es la obediencia a una ley ni la orientación hacia un trasfondo de valores, sino hechos morales que radican en la misma vida humana. La conciencia moral no se siente movilizada por respecto a la ley como quiere Kant, ni como dice Scheler para evitar desvalores o realizar valores que provienen de otro mundo, sino que es movilizada por la actualidad del mal, por los hechos o actos malos del hombre. No son los abstractos valores los que ejercen una fuerza decisiva de atracción sobre el hombre, sino más bien los hechos morales propios del deber, de la virtud, de la obligación en tanto actúan concretamente en la vida humana.

Sin embargo, las puras cualidades valiosas también movilizan al hombre y constituyen por lo tanto, un contenido innegable de su actividad moral. Este es el gran descubrimiento de la ética de nuestros días, o por mejor decir, se trata del descubrimiento de que, "entre los ingredientes de la vida moral, es necesario aislar y analizar a las puras cualidades valiosas". Los pensadores contemporáneos por ese descubrimiento en la ética axiológica van a una extraordinaria proliferación de motivos y factores axiológicos, es decir, encontramos los más diversos desarrollos de la ética en función de los valores. Así tenemos a la "ética eudemonista" buscando apoyo en las direcciones axiológicas de corriente psicologista que deducen los valores de sus relaciones con la voluntad o con el sentimiento. De esa manera volvemos a encontrar en la filosofía de nuestros días, a aquella ética eudemonista conocida, pero ahora adornada con ropaje de valores que sirven para sustituir a los trillados conceptos de lo deseable, lo agradable y la felicidad finalmente, entendida como un bien último de mero alcance psicológico. Por otra parte tenemos la "ética teleológica" que apoyándose en la axiología, cree encontrar en la trama de los valores al principio teleológico de la vida humana.

Según esta corriente, sólo por medio de fines tiene sentido nuestra existencia, pero ahora esos fines son interpretados en función de valores, que de esa manera explican el sentido de nuestra vida. La misma "ética formalista" de orientación kantiana que ha tratado de renovarse por las obras de Windelband y Rickert, buscando la equivalencia del deber kantiano con la noción contemporánea de valor. Finalmente, tendríamos también que referirnos a otras múltiples direcciones de la "ética material", además de las que se ha tratado de Scheler y Hartmann, en las cuales el contenido de la ética surge de una exposición de valores, pero a diferencia de otras, considerándolas como puras cualidades materiales.

#### 1.—Crítica a Hartmann sobre el problema de la libertad en la ética de los valores.

Haciendo un resumen de todo lo tratado anteriormente, se podría decir que la ética axiológica, si bien ha servido para remozar a la mayoría de las direcciones éticas tradicionales y ha introducido una riqueza de factores nuevos en la investigación ética, es objeto de algunas críticas fundamentales que ponen en tela de juicio la posibilidad misma de una ética fundada en la Teoría de los valores o en la Axíología.

En primer lugar, conforme se ha visto, toda ética axiológica se queda indecisa frente al problema fundamental de la libertad humana. Porque en efecto, si la libertad es un poder propio del hombre entendido de una u otra manera, ese poder tiene que consistir en una capacidad para orientar la vida humana en uno u otro sentido, es decir, para crear o destruir, para decidirse frente a las circunstancias, etc. Tiene que ser una verdadera posibilidad libre de nuestra existencia. Si, por el contrario, esa libertad tiene que estar referida a las medidas objetivas de los valores, entonces no es nada más que una nueva determinación del hombre y la misma persona libre queda sometida a la hegemonía de los valores.

En los tratadistas contemporáneos y aún en Hartmann, más hábil sino más profundo que los otros, encontramos esa artificiosa dualidad entre la libertad y una referencia al ámbito de los valores. Cuando así sin solución ese problema de la libertad y la misma libertad sigue indecisa en la necesidad de referirse al orden de los valores. Por eso la referencia a los valores deja a nuestra libertad completamente inoperante, sin solución alguna, puesto que esos valores, si bien por una parte tienen fuerza propia de realización, en cambio por otra parte, marcan el único camino que puede seguir la vida hu-

mana. Vale decir que, aunque para Hartmann y en general para la mayoría de los tratadistas, si los valores constituyen la instancia primordial, la exigencia necesaria, entonces "la iniciativa moral queda supeditada a los valores y no a la persona humana". Esta es la razón por la cual siempre en el pensamiento contemporáneo se vuelve a insistir en la idea central de la ética kantiana, que no es como lo ha querido Scheler en su crítica (tanto apresurada, considerar como "la idea de una ley extraña a nosotros", sino "la idea de una ley que nosotros mismos nos imponemos como personas, la idea de una ley que al darnos nosotros mismos, es ella misma la reguladora de nuestra libertad).

Como se ve, esta primera crítica (dentro del ámbito de la ética formalista de Kant) estaría centrada en la idea de que toda ética axiológica se mueve dentro de una dualidad de motivos, puesto que por una parte, nos transporta a un dominio de valerse y, por otra, nos habla de la persona o de la libertad sin decidirse entre ambos polos.

#### 2.—Crítica a Scheler sobre la heteronomía formulada a la ética de los valores.

Más a fondo irá esta crítica diciendo: Que toda ética axiológica comete el error capital de una heteronomía moral, puesto que se orienta hacia ese loco último de soluciones y decisiones que serían los valores mismos.

La heteronomía consistiría en que se nos impone de una u otra manera, una exigencia valiosa extraña y externa a nuestra autonomía personal. Tenemos por ejemplo la clasificación scheleriana de los valores. En ella Scheler nos dice: Que rigurosa, objetiva, esencial y eternamente los valores se organizan en una escala que va de lo agradable, lo vital y lo espiritual, hasta llegar a los valores de la santidad. Los valores superiores van superando y aún anulando a los inferiores, cuanto más altos son los valores de esa escala, con más razón debemos destruir los inferiores o decidimos en contra de los inferiores para realizar los superiores. Scheler nos invita a llevar una vida moral fraguada en el valor supremo de la santidad. Pero esa vida moral puede tener un sentido pleno y concreto para un hombre

que siente una vocación de santidad. En cambio, considerada como un criterio general para todos los demás hombres, exige que esos hombres, por encima de su propia concepción de la vida, que puede ser

la concepción de la vida de su época, pueblo, ciclo de cultura, etc., que orienta su existencia hacia el cumplimiento de un valor atemporal de santidad, que quizá no lo sienten pero que reflexivamente tienen que acatar por considerar que es el valor supremo. Vale decir, que la persona que hubiera anclado toda su vida en ese valor supremo, sentiría automáticamente las exigencias que propone Scheler de ir quemando todas las etapas anteriores para poder realizar la santidad, pero esa persona por su vocación de santidad, estaría sustraída a los requerimientos que le vienen de los demás valores; pero pretender lo mismo de un artista por ejemplo es obligarle a que deje de ser tal, porque con el mismo derecho una persona que tiende a la santidad deja atrás todas las cosas del mundo, de una manera semejante el artista deja atrás a los restantes valores para quedarse con los valores estéticos. De igual manera el investigador científico buscará una ordenación de valores que le permita realizar plenamente aquellos que conducen más íntimamente con su persona, que serán los valores intelectuales y así sucesivamente con los demás hombres.

Mientras la vida humana nos presenta una multitud de perspectivas personales, que son los distintos tipos humanos y una multitud de perspectivas históricas, Scheler en cambio, trata de reducir ese amplio panorama humano con la tesis de que toda esa variedad de hombres y épocas simplemente carecen de la vivencia necesaria para comprender que la única jerarquía objetiva de valores es la que él indica, en la cual todos los valores están supeditados al valor de santidad.

Como se ve, Scheler se erige en juez único y absoluto y condena toda la variedad de posibilidades humanas para llevar una vida ciega. Para esta teoría, debemos reconocer la jerarquía absoluta de los valores aún sin sentirlos como propios, sino simplemente como impuestos de antemano. En contra de esas pretensiones asistimos en la filosofía actual, a un movimiento que busca centrar toda referencia de valores en las posibilidades mismas de la vida humana con toda su variedad individual, histórica, etc. En ese sentido, los valores no serían nunca eternos, sino que "tendrían una época determinada y un ciclo de duración". Los valores habrían surgido en un momento de la historia por ciertas exigencias del ser humano, se habrían desarrollado, habrían evolucionado, cobrado nuevos aspectos por sucesivas exigencias y requerimientos de los hombres, hasta entrar en

períodos de crisis, de decadencia, etc. y ser sustituidos por otros valores. Por eso los llamados valores "eternos" son valores que duran como los demás, y lo que tienen de eternos es una mayor persistencia que los otros, es decir, que tienen una duración más asegurada en la vida humana. Pero en todos los casos tienen una duración sólo en tanto los hombres los reconocen como tales; no son valores eternos por sí mismos, sino que esa "eternidad" es una cualidad conferida por el hombre mismo y mantenida mientras haya hombres que sigan reconociéndolos como tales.

### **3.—Crítica a Husserl sobre la deshumanización formulada a la ética del os valores.**

Podemos decir que los valores que comienzan a menudo siendo meras cualidades subjetivas, tienden a establecerse, a objetivarse, a constituir un ser propio, una estructura que se basta por sí mismo. Y por la fuerza de esa objetivación tienden a influir sobre los hombres. De esa manera entonces, a medida que adquieren objetividad, también adquieren un carácter trascendente, en el sentido de que se colocan por encima del hacer empírico de los hombres y hasta constituyen las condiciones de posibilidad de todo el hacer humano. Pero aun en ese caso los valores no constituyen más que proyectos, proyecciones, modelos o ideales para la acción humana. Aún el mismo valor de lo santo que Scheler coloca en el extremo supremo, no es más que un modelo para la santidad de los hombres y no a la inversa. No es que los hombres tengan una vocación o una predisposición para la santidad porque se acerquen al estricto valor de lo santo, sino que "ese valor existe en tanto es el modelo que ayuda a los hombres a realizar una vocación", pero siempre en la medida en que esa vocación la llevan los hombres mismos. Por eso la santidad ha sido simplemente objetivada y trascendentalizada en ese valor. Pero son los hombres quienes pueden conferirle un ser propio. De ahí entonces que la ética axiológica, además de esa dualidad de instancias entre los valores ideales por una parte, y la libertad de la persona por otra, en el fondo viene a cometer este error fundamental de consignar toda la ética a un principio de carácter heterónomo, a algo que está más allá de las posibilidades mismas de la vida humana, en tanto admitimos un tras mundo de cualidades valiosas independientes de la vida humana.

Esto se debe a que la ética axiológica, fundada en los métodos de la Fenomenología, tiene un carácter muy sutil en una cantidad



de sus descripciones, análisis, etc. y es muy sistemática para elaborar muchos resultados, pero al mismo tiempo mantiene ciertas limitaciones que provienen precisamente de las premisas del método que emplea. En efecto, podríamos decir que toda esta ética axiológica, además de tener la voluntad sistemática de ir directamente a los fenómenos éticos y especialmente de ir desentrañando la tupida maraña de sentimientos morales y, en general el significado valioso que hay en toda nuestra vida emotiva, además todavía del sentido de gran sutileza dialéctica con que esas intuiciones inmediatas son luego desarrolladas, tienen también la propensión a olvidar todo lo que se refiere a la génesis psicológica, sociológica e histórica de esos sentimientos morales que estudia. Por eso la ética axiológica, sin negarle los méritos de sutileza y voluntad sistemática, se cierra en la perspectiva de una intuición inmediata, nos lleva a la esencia de las cosas y que luego todo lo que hay que hacer es ir desarrollando los elementos de esa intuición. En cambio rechaza todos los procedimientos genéticos propios de la Psicología que va rastreando el desarrollo psíquico de los fenómenos, de la Sociología que busca factores y motivos y en suma rechaza los procedimientos propios de la investigación empírica en general. "La ética axiológica rechaza la búsqueda de la génesis y elaboración de los valores. Parte de los valores como datos de la experiencia, pero busca un género particular de experiencia, una estimación o sentimiento de valor como dato último; y a partir de esa intuición desarrolla todos sus resultados sin remontarse a los motivos que puedan haber dado lugar a esos datos ya objetivados de la experiencia estimativa.

Quiere decir entonces, que la ética axiológica no ha penetrado en el estudio de los factores impulsivos y toda la gama de otros motivos psíquicos, ni ha penetrado en los motivos sociales e históricos, como tampoco penetra en el desarrollo conceptual ulterior porque reniega de toda elaboración conceptual, "reniega de todo lo que queda al margen de esa última y única fuente de conocimiento que sería la intuición directa e inmediata de valores.

De ahí que, si nosotros podemos por una parte otorgarle los elogios de gran sutileza y voluntad sistemática, en cambio tenemos que criticarle ese tercer factor que nos muestra sus peligros: "Esa pura intuición de valores, donde en último término el filósofo se defiende, frente a los que no tienen intuiciones semejantes, con la excusa de que los demás son ciegos para ver lo que él ha visto. Por tanto podemos

decir que, si bien esta ética ha sabido enfocar con agudeza muchos temas, en cambio no puede disimular las insuficiencias de este procedimiento y las limitaciones de ese objetivismo que parte de entes ya dados por una intuición pasiva. Por eso en sus resultados muchas veces nos ofrece soluciones llenas de arbitrariedades, sin poder demostrar el por qué de tales pretendidas intuiciones de valores.

En resumen, la ética axiológica adolece del grave error de un procedimiento de deshumanización, que consiste en tratar temas que tienen gran variedad de raíces históricas, sociológicas, etc. con métodos propios de las Matemáticas, en donde las instancias ideales tienen un papel decisivo. Esa es en el fondo, la tendencia platonizante de deshumanización que ya Aristóteles reprochó a Platón y a los platónicos de la Edad Media. Es el reproche que sigue haciendo la filosofía moderna contra los que deshumanizan los temas filosóficos concibiendo una ontología extra-humana.

## CONCLUSIONES

Las exposiciones de temas axiológicos han caído a menudo en errores del mismo tipo de aquellos que se pretendía combatir. Así se critica a Kant que comete el error al fundamentar la acción moral en una ley moral; se le critica esa referencia a una ley porque se le considera extraña a la naturaleza humana, en cuanto nos impone un criterio que no coincide con nuestra experiencia moral. Pero Scheler sustituye a la ley kantiana con los valores, es decir, sustituye el criterio formalista por un criterio material. Mas esa materia valiosa tampoco está en conexión íntima con la naturaleza humana, sino más bien es objeto de los mismos reproches que Scheler acomete contra el formalismo kantiano. En efecto, si se le reprocha a Kant que orienta su ética hacia una ley absoluta y sin contenido, también se le puede reprochar a Scheler que deja separada, aislada a la condición humana frente a un conjunto de capas o constelaciones de valores eternos y absolutos.

Es que para Kant, la cuestión no ofrecía una gran dificultad, el filósofo de Königsberg no pensaba en la persona individual sino en un sujeto absoluto o trascendente; no se planteó el problema esencial que atañe a la voluntad de cada individuo. En cambio, Scheler, habrá incurrido en un error completamente distinto concibiendo la libertad del ser humano como libertad frente a la providencia y la predestinación divinas. Kant separó el problema ético del religioso, pero no supo utilizar el pensamiento de la libertad del hombre ante Dios, de lo contrario habría comprendido que la libertad no debe establecerse solamente en conexión con la legalidad causal, sino relativamente con los valores éticos; y el pensamiento moderno debe tener en cuenta este doble sentido de la libertad.

Las observaciones y críticas a los sistemas axiológicos contemporáneos de la ética, podemos resumir en las conclusiones siguientes:

1a.—Lo que moviliza éticamente al hombre no es la obediencia a una ley ni la orientación hacia un transmundo de valores, sino hechos morales que radican en la misma vida humana. La conciencia moral no se siente movilizada por respeto a la ley como quiere Kant ni como dice Scheler para evitar desvalores o realizar valores y actos del hombre. No son pues los abstractos valores los que ejercen una fuerza decisiva de atracción sobre el hombre, sino más bien los hechos morales, propios del deber, de la obligación etc. en tanto actúan concretamente en la vida humana.

2a.—La libertad moral debe definirse como una determinación propia, emanada de la voluntad misma de la persona. Esta libertad debe ser en doble sentido: Por una parte en conexión con la legalidad causal de determinación; y por otra, con los valores morales y las normas que en estos se fundamentan.

3a.—Según Meinong nuestra vida emotiva se reduce fundamentalmente a presentarnos los objetos en su propio modo de ser. Pero Meinong reconoce que para constituir una ética se presentan más dificultades que para constituir una Lógica o Gnoseología o cualquier otra disciplina que elaboramos en el dominio intelectual. La razón de ello proviene de la mayor subjetividad de los sentimientos, esta subjetividad no imposibilita la teoría de los valores, sino sólo la dificultad en la práctica, porque corrientemente nosotros relativizamos a las respectivas dignidades, por esa relativización de nuestra experiencia nos estamos refiriendo a hechos, acciones, etc. desde un ángulo puramente personal y, por lo tanto, el objeto ha perdido su integridad. Y Meinong trata de volver a dar al objeto la dignidad perdida. Lo fundamental del sistema de Meinong estriba en que propone una serie de procedimientos para operar con valores relativos y personales; y así constituye un punto de partida para referencias de carácter ético y para poder volver a las dignidades absolutas e impersonales.

4a.—Toda ética axiológica se queda indecisa frente al problema fundamental de la libertad humana. Porque si la libertad es un poder propio del hombre, ese poder tiene que consistir en una capacidad para orientar la vida humana en uno o en otro sentido, es decir, para crear o destruir, para decidirse frente a las circunstancias. Tiene que ser una verdadera posibilidad libre de nuestra existencia, pero si al contrario, esa libertad tiene que estar referida a las medidas objetivas de los valores, entonces no es nada más que una nueva determinación del hombre y la misma persona libre queda sometida a la hegemonía de los valores.

5a.—La ética axiológica comete el error de una heteronomía moral, puesto que se orienta hacia ese foco último de soluciones y decisiones que serían los valores mismos, es decir, que nos impone de una u otra manera una exigencia valiosa extraña y externa a nuestra autonomía personal. Scheler por ejemplo en su clasificación de los valores nos dice, que rigurosa, objetiva, esencial y estrictamente los valores se organizan en una escala que va de lo agradable, lo vital y lo espiritual hasta llegar a los valores de la santidad, nos in-

vida a llevar una vida moral fraguada en el amor supremo de la santidad. Pero la vida humana nos presenta una multitud de proyecciones personales, los distintos tipos humanos y una variedad de perspectivas históricas; Scheler en cambio, trata de reducir ese amplio panorama humano con la tesis de que toda esa variedad de hombres y épocas, simplemente carecen de la vivencia necesaria para comprender que la única jerarquía objetiva de los valores es la que él indica, en la cual todos los valores están supeditados al valor de santidad. En contra de esas pretensiones debemos buscar una vía para centrar toda referencia de valores en las posibilidades mismas de la vida humana con toda su variedad individual, histórica, etc. en ese sentido, los valores nunca serían eternos, sino que tendrían una fecha determinada y un ciclo de duración. Los valores habrían surgido en un momento de la historia, por ciertas exigencias del ser humano, se habrían desarrollado, habrían evolucionado, cobrado nuevos aspectos por sucesivas exigencias y requerimientos de los hombres hasta entrar en crisis, de decadencia y ser sustituidos por otros valores. Por eso los llamados valores eternos son valores que duran como los demás y lo que tienen de eternos es una mayor persistencia que otros, es decir, que tienen una duración más asegurada en la vida humana. Pero en todos los casos tienen una duración sólo en tanto los hombres los reconocen como tales; no son valores eternos por sí mismos sino que esa eternidad es una cualidad conferida por el hombre mismo y mantenida mientras haya hombres que sigan reconociéndolos como tales.

6a.—La ética axiológica contemporánea adolece del grave error de un procedimiento de deshumanización que consiste en tratar temas de gran variedad de raíces históricas con métodos propios de las matemáticas en donde las intuiciones ideales tienen un papel decisivo. Tal el caso de la ética axiológica fundada en los métodos de la Fenomenología, que si bien se otorga los elogios de gran sutileza y proceder sistemático, en cambio tiene el grave defecto de una pura intuición de valores, donde el filósofo se defiende frente a los que no tienen intuiciones semejantes con la excusa de que los demás son ciegos para ver lo que él ha visto. Por lo tanto se puede decir que, si bien esta ética ha sabido enfocar con acudeza muchos temas, en cambio tiene el error de limitar ese objetivismo que parte de entes ya dados por una intuición pasiva y sin poder demostrar el por qué de tales pretendidas intuiciones de valores.

## CAPITULO VIII (Cont.)

### DIVERSAS CORRIENTES PARA FUNDAMENTAR LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES

#### I.—Distintos criterios de objetividad.

Frente a los excesos del objetivismo axiológico se han levantado múltiples corrientes, tratando de dar nuevas bases para la objetividad de los valores. Así, mientras en un primer grupo las corrientes más extremadamente objetivistas insisten en que el valor es una cualidad del objeto valioso mismo, como se ha visto en Meinong, Scheler y Hartmann; otros autores en un segundo grupo, tratan de otorgar a los valores, no una realidad ontológica sino más bien lógica y gnoseológica por medio de conceptos objetivos y universales.

Los pensadores de un tercer grupo, buscan en cambio, un contacto mayor con la experiencia, fundando la objetividad de los valores en la validez universal de las reglas que guían la conducta humana. En este caso habría que buscar principios basados en la estructura biológica del hombre o en la organización psíquica o bien en criterios fundamentales de la vida social o de la vida histórica, etc. Pero los descubrimientos que nos pueden ofrecer estos autores no dan seguridad de obtener una objetividad universal como en los dos casos anteriores en que ella se fundaba en un criterio ontológico, lógico o gnoseológico, sino que aquí, ésta pretendida universalidad puede provenir de una "repetición de ciertas reglas" fundamentales de conducta a través de distintas culturas. En realidad, pueden también variar esas reglas por el grado extraordinario de plasticidad que tiene la vida humana en su desarrollo histórico. Aquí tendríamos un tipo de objetividad de los valores "sin la pretensión de universalidad que encontramos en los casos anteriores, una objetividad garantizada por la apelación a estructuras biológicas, psíquicas o históricas de la vida humana.

Un cuarto criterio consiste en buscar esa objetividad en la agrupación de los hombres o círculo social de las valoraciones. Ya no se pretende una universalidad ontológica o lógica, ni la pretendida uni-

versalidad de ciertas reglas fundamentales de la conducta, sino que se apela al acuerdo social sobre los valores. Tendríamos una objetividad garantida por la "vigencia social" de esos valores, sin necesidad de recurrir a otros criterios que durarían mientras se mantienen ciertas reglas de la vida social humana, es decir, mientras transcurre el modo peculiar de ser una u otra cultura.

Un quinto criterio es el que encontramos en Dewey, cuando nos dice que la objetividad de los valores se funda en "el conocimiento de las condiciones públicamente observables" y los resultados de las experiencias valorativas. Según Dewey debemos conocer cuáles fines son realizables dentro de nuestro mundo actual o de cualquier otra circunstancia histórica. Ese conocimiento modificará la visión de los fines. Así las condiciones materiales y sociales que hacen posible o imposible la realización de un grupo de valores quedan abiertas a la inspección pública. Son condiciones públicamente observables y de esa manera la objetividad de los valores "se funda en esa publicidad" que tienen las condiciones materiales y sociales de los valores. No se trata de experiencias que quedan reservadas al criterio subjetivo de los individuos, ni que tienen un fundamento en sentimientos o deseos, sino en condiciones públicamente establecidas, controladas y observadas. Dewey nos habla de una especie de "behaviourismo social", donde los valores consistirían "en reglas de conducta públicamente establecidas, controladas y reforzadas por el consentimiento social" y donde la objetividad consistiría en una especie de vigencia colectiva de valores.

### 2.—Criterio de objetividad y referencia personal de los valores.

Un sexto criterio, es el de aquellos autores que nos hablan de la objetividad de los valores sin necesidad de recurrir a ninguna noción de universalidad o vigencia colectiva, sino que la objetividad consistiría en establecer juicios que pueden ser singulares y referirse únicamente a un individuo o situación individual, para quien una determinada entidad o complejo tiene un carácter valioso, pero sin que ese carácter valioso tenga que ser reconocido por todos, ni fundado en otros criterios universales.

Sobre todo en la filosofía actual se desarrolla a menudo la idea de una objetividad de valores, sin calificar a dichos valores de universales o verdaderos. Así muchos autores dicen que sostener, por ejemplo que "X es bueno", significa que ese ente X "es bueno para un individuo o un grupo en una determinada situación", sin ne-

cesidad de que lo sea en sí mismo y que por lo tanto esa bondad tenga que valer para todos los individuos o situaciones. Todavía llevando más a fondo el asunto diremos que el juicio de valor se expresaría diciendo que "X es bueno para la persona A en la situación M", y entonces X necesita solamente comportarse de una manera que coincida con el criterio de bondad de la persona A en esa determinada situación, sin necesidad ni siquiera de que X sea sentido como bueno por la persona A, es decir, de que sea el objeto de una estimación de la persona A, sino simplemente ese ente X tiene que "promover la integración" de la persona A en una determinada situación M, tiene que promover la integración que calificamos como buena de la persona A en la situación M.

De esta manera podemos hablar de la objetividad de los valores, aunque sin tratar de la referencia personal permanente de nuestras estimaciones y también sin hablar de la referencia neutral que pretende determinar la validez del ente en todas las situaciones objetivas posibles. Con lo cual se ve que, podemos hablar de la objetividad de los valores sin necesidad de recargarla con otros significados cada vez más complicados.

### 3.—Teoría relacional de los valores de Georges Gurvitch.

Otro tipo de investigación es el de Georges Gurvitch en su libro "La Teoría de los valores y la ciencia de las costumbres", (1) donde después de exponer y criticar las teorías axiológicas de Scheler y Hartmann llega a la conclusión de que los valores no son términos absolutos e invariables, sino más bien términos relativos o para decir mejor con más precisión, términos relacionantes.

Georges Gurvitch, sostiene que todos los valores mantienen una relación con un sujeto, que puede de esa manera volverlos en cualquier momento a estimar, pudiendo mantener muchos valores en una segunda relación con las normas ideales de la conducta, con los principios del arte para los valores estéticos, los principios lógicos para los valores intelectuales, etc. De esta manera, los valores para Gurvitch, pueden ser subjetivos u objetivos: Los subjetivos son aquellos que no tienen relación que la corriente en todos los casos, que es una subordinación al sujeto. Valores subjetivos en ese sentido, serían lo agradable, lo vital, etc., porque sólo tienen la relación ca-

(1).—Georges Gurvitch.—"La teoría de los valores y la ciencia de las costumbres".

racterística de todos los valores, que es la subordinación al sujeto. Esos valores serían "proyecciones subjetivas en un objeto". Pero habrían otros valores, los llamados objetivos, en donde en lugar de existir una subordinación existe "una coordinación" entre el sujeto y el objeto" por el hecho de que los valores mantienen esa otra relación con los principios ideales de la conducta las ideas estéticas, lógicas, etc., por cuya virtud se encuentran en esa posición intermedia entre los principios ideales por una parte, y las actividades del sujeto por otra.

Los valores para Gurvitch, serían modos de concreción de esos principios, reglas, normas, etc., en la realidad. Por medio de los sujetos se logra esa concreción y se consigue una realización valiosa. De ahí entonces, que los valores así concebidos no existan en esos principios ideales, sino "en el movimiento de los sujetos hacia su realización". Los valores existen en tanto los sujetos los crean, los estiman, los realizan, en tanto han sido colocados en función de la vida de los sujetos. No son objetivos los valores en el sentido de una universalidad intemporal, sino que son objetivos en el sentido de que mueven a los sujetos en la realización de asuntos humanos considerados como valiosos. Tampoco son inmutables, sino esencialmente móviles, puesto que tanto el sujeto como la condición penetrada por esos valores están en continuo movimiento.

En resumen, podríamos definir la posición de Gurvitch diciendo: Que los valores son relativos, primero en el sentido de la estricta "individualización, localización y particularización", es decir, en el sentido de que los valores sólo son válidos para una determinada situación humana. En segundo lugar, en el sentido de la "variación de los actos psíquicos" el sentido de la "variación de las condiciones" en las cuales ellos encarnan. Y en cuarto lugar, "en el sentido primordial de una relación", que ya hemos establecido para los valores subjetivos, como una relación entre el sujeto y el contenido de valor y, para los objetivos como una relación con el fundamento, principio o idea que ha guiado en la creación y realización de esos valores.

## CAPITULO IX

### LO QUE SON LOS VALORES PARA EL SUSTENTANTE

#### 1.—Los valores como cualidades globales de configuración emotiva en su relación específica con los objetos.

Partiendo del carácter emotivo se tiene toda la experiencia de valores, tal como se ha visto en Brentano, Meinong y Scheler, etc., pero que en lugar de insistir en la independencia ontológica que poseen o adquieren los valores, ha de insistirse en la continua referencia de esas cualidades valiosas de la naturaleza de nuestra emotividad y a través de ella, a toda la vida humana.

Los valores no son entes objetos independientes y aislados, sino más bien propiedades emotivas de la configuración total de nuestra experiencia, o para decir mejor, de una situación en que nosotros nos integramos con el mundo circundante. De acuerdo con este criterio, los objetos mismos nunca son estrictamente objetos neutrales, sino que están en mayor o menor grado sumergido en una atmósfera de valores y que por lo tanto, constituyen la configuración emotiva que rodea a todo objeto en la realidad.

Ningún objeto carece enteramente de valor, porque toda nuestra experiencia de valores se hace insistiendo sobre una cualidad emotiva que para nosotros tiene el objeto y constituye por lo tanto, la indispensable relación sentimental que debe existir entre nosotros y el objeto. Pero tampoco ninguna experiencia nos permite hablar de valores como entes exclusivos e independientes, sino de la cualidad global en que está encerrado un objeto. Por lo tanto, más que de valores aislados debemos hablar de una constelación, de un conjunto o configuración de valores. A esa atmósfera valiosa en que estaría envuelto todo objeto le podemos llamar "valor", pero en el sentido plural de totalidad.

Desde luego, la manera en que el valor configura a un objeto puede variar por múltiples motivos. Fundamentalmente podemos hacer dos distinciones: Por una parte los meros "conjuntos valiosos", cuando la totalidad valiosa de un ente está mal delimitada, o cuan-

do es una totalidad valiosa heterogénea, difusa o parcialmente desarticulada; y por otra parte, hablamos de "configuraciones valiosas" cuando esa articulación valiosa está totalmente integrada con todo el ente, es decir, cuando tiene una figura definitiva, que le confiere un carácter valioso. Dentro de un mismo ente pueden haber distintas configuraciones que luchan entre sí y que apelan de distintas maneras a la existencia humana, pero en el fondo serían esas configuraciones valiosas tanto más valiosas cuanto más nos dan la figura total y unívoca de la vida, cuanto más ligadas están al conjunto total, cuanto menos un valor se pueda aislar del resto de las articulaciones valiosas, cuanto más cerrada esté la articulación de valores en el ente. En ese sentido hablamos de un espacio o atmósfera valiosa que rodearía a todas las cosas.

## 2.—Notas fundamentales de las configuraciones valiosas.

Con el criterio señalado anteriormente se puede enunciar las siguientes notas fundamentales de los valores, que en realidad se trata más bien de las configuraciones valiosas, establecidas en función de nuestra vida humana.

1o.—Los valores son "entidades objetivas" no independientes ni aisladas, porque no dependen de las preferencias individuales, sino que mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación y valorización.

2o.—Los valores son "cualidades irreales", porque carecen de corporalidad, son los que están en una esfera inaccesible a la realidad, pero que se nos manifiestan a través de la realidad. Así en una obra de arte encontramos una cierta proporción de la misma que pertenece a la realidad. Por ejemplo en un cuadro, la tela con sus colores pigmentados; en la escultura, el mármol con sus dimensiones, etc. Siempre hay algo que está perteneciendo a la realidad misma, o por decir, siempre tiene referencia sincrética o de conjunto con la realidad, pero a través de esa realidad se refleja la cualidad, irreal del valor. Un paisaje por ejemplo, está integrado por árboles, plantas, casas, animales, arroyos, cielo, nubes, etc. que son objetos reales de experiencia corriente. Pero por detrás y en el fondo de esos objetos hay ciertas cualidades irreales, lo que le da un valor estético a esos objetos reales. Así también en la música podemos decir que son reales los sonidos de las notas, pero el valor musical no está en esos sonidos reales, sino en la totalidad sonora, en la armonía del conjunto musical, que sólo se manifiesta a través de los objetos reales.

Finalmente pongamos como ejemplo el caso del teatro, donde estamos ante actores de carne y hueso, donde tenemos además decorado, iluminación, muebles, público, etc. que son objetos reales; pero a través de esos objetos está ocurriendo una acción irreal, se está produciendo un drama que es lo que constituye el valor de esa presentación.

Por consiguiente, los valores no son objetos reales como tales, sino que son cualidades irreales que se nos patentizan a través de algo real.

3o.—Los valores tienen la nota de "universalidad", pero no en el sentido de que un valor tenga validez universal, o por mejor decir, que tenga que ser considerado como valor con independencia de todo tiempo y lugar o sea que valga como tal en toda circunstancia, sino en el sentido de que todo ente está enteramente rodeado de una determinación valiosa, es decir, de que todos los entes tienen en mayor o menor grado, esa atmósfera que los hace valiosos para nosotros. Todos los entes son experimentados dentro de un ámbito valioso, se podría decir que esa trama valiosa, es el campo de alimentación en donde van surgiendo todas las otras propiedades del ente y donde se produce nuestro primer contacto o conocimiento del ente. La trama valiosa es una especie de ámbito de crecimiento para las restantes modalidades del ente, por eso no podemos prescindir en la consideración del ser de la trama valiosa de los objetos, ni de la influencia que esa trama valiosa ejerce sobre nosotros.

4.—Los valores tienen la nota "cualitativa", en el sentido de que la trama valiosa tiene una variedad de cualidades mucho mayor que cualquiera de las restantes propiedades del ser, de que descubrimos una riqueza de elementos cualitativos precisamente en el terreno de los valores. Luego a su vez, esas cualidades valiosas se combinan entre sí de la misma manera que se producen las combinaciones en la pintura, en la música, etc. Llegamos así, a la extraordinaria variedad de las configuraciones valiosas cada vez más complejas. Y así ocurre que de pequeñas causas se produce variadísimos efectos en el seno de los valores. En el ejemplo estético se ve mejor cómo la combinación de los pequeños momentos produce la belleza de las grandes obras de arte.

5o.—Los valores tienen la nota de "mutabilidad y fluidez". También aquí habría que decir que la sensibilidad en el orden de los valores es más depurada que en cualquier otro dominio del ser.

Así en los niños del ser variados, desarticulados, luego la vida humana articula esa desarticulación a partir de ciertos valores, pero al mismo tiempo les da una cierta consistencia a los valores mismos, les da también una movilidad. De esa manera las cosas van cambiando por procesos incesantes de los valores que encontramos en ellas. Las cosas tienen una fuerza tanto más grande cuanto mayor sea esa atmósfera de valores en que están encerradas. El mundo de propiedades valiosas es, por consiguiente, mucho más intenso que cualquier otro dominio de modalidades del ser.

6o.—Los valores tienen la nota de "fragilidad". Esa fluidez que los valores dan al ser hace que ese ser, al cual captamos a través de su trama valiosa, se encuentre en un movimiento incesante, que su modalidad valiosa se transforme con demasiada facilidad y que, por eso sea más fácilmente destructible, es decir, que se rompa más fácilmente para nosotros la estructura de ese ser y que no resulte tanto más frágil ese ente cuanto mayor sea la atmósfera de valores de que lo hemos recubierto. Pero la cualidad aparentemente opuesta a esta fragilidad que le confieren valores a las cosas, es el carácter ofuscable que ellos tienen, porque si nosotros nos adaptamos a una modalidad del ser, fácilmente dejamos de percibir el valor de esa modalidad, fácilmente nos ofuscamos para las propiedades valiosas de ese ser. De manera que, así como fácilmente se rompe la estructura de ese ser, cuanto más valioso sea, así también más fácilmente desaparece su carácter valioso por el hábito de tratar a ese ser.

7o.—Los valores tienen la nota de "profundidad" o "intimidad". De acuerdo con esta concepción, sería la relación que existe entre las cualidades de un ente y la experiencia de esas cualidades dentro de nuestra existencia humana. Cuanto más profundamente aparecen las cualidades de un ente o nuestro ser, más profundidad le asignamos a esas notas valiosas del ente mismo. Por lo tanto, los distintos valores tendrán raíces de distinta profundidad, por eso llamado que hacen a distintos templos de nuestro espíritu y a distintos estados de nuestro modo de ser. En ese sentido las diferentes clasificaciones de valores que encontramos en Scheler y Hartmann obedecerían a criterios que se encuentran en un mismo plano superficial de valores y al margen de la dimensión de profundidad. Pero esta profundidad íntima de los valores no tienen nada que ver con el poderío de los valores, porque la profundidad o intimidad de los valores, es

una cualidad que les asignamos en el sentido de un llamado que el valor nos hace o de una concordancia que se establece entre el ente y ciertas capas de nuestra existencia. Hay valores más superficiales y otros más profundos, valores que quedan en un plano público y otros que penetran en nuestra intimidad. En cambio, el poderío de los valores se refiere a una "diferencia cualitativa" que se establece en los diversos grados de manifestación de un mismo valor. Es lo que ocurre con los valores de muchos juegos públicos, que exaltan las pasiones populares que si bien adquieren poder, pero no por eso adquieren profundidad.

8o.—Los valores tienen la nota de "polaridad". También es una nota más compleja tal como se ha encontrado en las teorías de Scheler y Hartmann, porque sólo en ciertas configuraciones valiosas, en ciertas articulaciones de valores superficiales esa polaridad significa simplemente una diferencia de signo positivo o negativo, es decir, es el desdoblamiento de una cosa valiente en un aspecto positivo y en un aspecto negativo, esto es, que los valores tienen sus contra valores, porque a los valores convenientes se contraponen los valores inconvenientes, los valores poseen entonces doble valor. Pero en cambio, en otras articulaciones valiosas más profundas, ya no existe esa simple bifurcación sino una polifurcación, es decir, que en esas capas más profundas de las configuraciones valiosas ya no se ofrecen solamente dos diferencias: positiva y negativa, sino una multiplicidad de direcciones. Así llegamos a valores en donde se dan las más profundas oposiciones, pero con la particularidad de que, mientras en las capas más superficiales esa polaridad se deja más fácilmente establecer y no existe entonces dificultad en captar el signo positivo o negativo de cada valor; en cambio, en los valores más profundos los opuestos pueden fundirse entre sí y tender hacia una síntesis, hacia la llamada "coincidencia oppositorum" que han buscado los filósofos. La auténtica polaridad se refiere a la concordancia de los valores con las capas más profundas de nuestra vida y por eso no debe ser sólo entendida como una simple articulación lógica de los polos opuestos, sino más bien como esas múltiples posibilidades que al ser llevadas al fondo de nuestra existencia, nos muestran precisamente las máximas posibilidades de nuestra vida, aquellas que tienden hacia la síntesis de las máximas exigencias opuestas, para que la máxima tensión entre las cualidades valiosas más irreconciliables, puedan surgir las fuerzas creadoras capaces de modelar nues-



tro destino humano.

9o.—Los valores tienen la nota de "jerarquía", es decir, que hay una multiplicidad de valores. Estos valores múltiples son todos ellos modos del valor, como las cosas son modos del ser. Por ejemplo para Scheler entre los grupos de valores existe una jerarquía, en la cúspide de esa jerarquía coloca los valores religiosos. Así los valores religiosos son superiores a los valores éticos; los valores éticos, superiores a los valores estéticos; los valores estéticos, superiores a los lógicos; y estos a su vez, superiores a los vitales; y los valores vitales por último, superiores a los valores útiles. Esto significa que unos valores importa más que otros en su referencia con las cosas del mundo circundante, del mundo exterior, paratípico.

Entonces, conforme se ve, ha de considerarse a los valores como una atmósfera emotiva, en la cual están incluidas las cosas en su referencia con la existencia humana.

Los valores no son más que esos conjuntos cualitativos, esas cualidades globales que nosotros encontremos por nuestra conformidad con las cosas y que son tanto más variados y profundos, dotados de tales o cuales propiedades en la misma medida en que cavamos en profundidad en nuestra propia existencia. En esas últimas profundidades ya pierden sentido todas las otras clasificaciones superficiales de valores, como por ejemplo entre los valores vitales y espirituales o entre culturales y religiosos. Porque en esas últimas profundidades nuestra existencia continuamente tiene que destruir y construir sus propios fundamentos, constantemente tiene que elaborar con el mundo una síntesis viva y valiosa a la vez.

Resumiendo podemos decir entonces, que los valores no son contingentes sino universales y necesarios porque no dependen de las preferencias individuales. No son algo que existan por sí mismos, los que son valores de algos, de cosas, de objetos. No se dan por los sentidos, sino como contenidos intencionales de las vivencias estimativas en contacto con los objetos. No tienen raíces en ninguna propiedad del objeto valioso, porque no son notas de la esencia del objeto. No son el resultado de las actividades relacionadoras de la conciencia de un sujeto, ni puestos por actos estimativos o valorizadores. No son causas porque no producen efectos. No son portados por objetos reales en sí, independientes de los demás objetos y de sujetos ni por los objetos ideales: sino que los valores son como cualidades globales de configuración emotiva en su relación específica

con los objetos.

### 3.—Conocimiento de los valores.

Saber del valor es tener conciencia de que algo es un objeto portador del valor, o sea darnos cuenta de que un objeto vale. Ahora bien, desde que la axiología comenzó a contextualizarse con especificidad, se han dividido las opiniones en torno de cómo tenemos conciencia del valor, dicho en otros términos, cómo conocemos el valor. Las respuestas podemos agruparlas en dos: Unas "racionalistas", que explican el conocimiento de lo valioso mediante el esfuerzo discursivo de la razón, y otras "irracionalistas" que niegan semejante procedimiento, sosteniendo una intuición porque se lo conoce inmediatamente.

Johannes Erich Hayde, sostiene un racionalismo axiológico, quien considera que la vivencia secundaria o sea la vivencia tenida sobre la del objeto de valor que es la que descubre el valor, constituye un conocimiento que obedece a las leyes lógicas.

Max Scheler en cambio, sostiene un intuicionismo irracional de los valores. Scheler distingue el acto vivencial de percibir un sentimiento o percibir sentimental y el acto de vivir un sentimiento. Por ejemplo, una persona produce en otra un sentimiento amoroso; la vivencia del amor se refiere a un objeto persona que ha sido capaz de producirlo: pero la persona enamorada se da cuenta de su sentimiento, es decir, tiene una percepción sentimental, tiene un reconocer o tener conciencia de que se padece un sentimiento; en el acto de percibir sentimental se entrea el valor "amor" como contenido intencional, por tanto objetivo de la vivencia. Se trata pues, de una intuición sentimental que nada tiene que ver con un acto de conocimiento racional.

Decimos intuicionismo "sentimental" o para decir mejor "afectivo", porque el término de afección es más amplio que los de sentimiento y emoción, puesto que ambas especies de vivencias son formas afectivas, porque coincide en todo con las condiciones esenciales del valor. Este no es algo causado, y la intuición afectiva es un saber inmediato que en el objeto hay un valor, sino que se establezca una secuencia de causalidad. Además, la intuición afectiva es un darse cuenta de inmediato, por tanto, rechaza la posibilidad del proceso discursivo de que algo es valor de un objeto. La intuición afectiva es el acto en que se da la relación entre sujeto y objeto, entregándose el valor en dicha relación como un contenido intencional.

#### 4.—El sentido de los valores en la experiencia moral.

Debemos partir de la experiencia moral para ver el papel que juegan concretamente los valores dentro de esa experiencia o para decir mejor, para ver que sentido tienen los valores en la vida moral del hombre y en qué medida, debemos comenzar con algunas consideraciones generales sobre la situación de la vida humana en ese terreno de la experiencia práctica.

Debemos partir de esa situación general de la vida humana que corrientemente llamamos la situación práctica. Sólo en tanto nos referimos a la actitud práctica del hombre, en general podemos dentro de esa amplia zona ir delimitando el contorno de la experiencia específicamente moral y encontrar el sentido de los valores dentro de ella. La llamada situación práctica no sólo se refiere a la actividad humana en sentido estricto, sino a toda colocación de fines sea consciente o inconsciente, como también a toda tendencia hacia algo, a toda actitud de aceptación o de rechazo, de inclinación, de deseos, de aspiraciones etc. En suma, todo lo que constituye una preocupación de la vida humana.

Psicológicamente expresamos toda actitud práctica por medio de actos o proceso psíquico del querer y tratamos entonces de analizar ese querer para ver como se articula la situación práctica. Ahora bien, querer algo, en su sentido más amplio, significa pura y simplemente no estar conforme con algo que existe; significa no estar conforme con nuestra situación presente. La situación práctica es aquella que tiende hacia algo que está más allá de nuestra situación presente.

Entonces, la situación práctica es aquella en que nos decidimos contra un estado presente y en busca de una nueva situación. Por lo tanto, es una situación en la que nos determinamos a partir del futuro, dicho en otros términos, tomamos una decisión en tanto nos orientamos hacia algo que todavía no existe, pero una vez que nuestra actividad realiza ese fin, deja de actuar como motivo de nuestra decisión. Por consiguiente, todo estado o motivo, en tanto determina nuestra situación práctica, tiene un doble aspecto. Por una parte se nos presenta como un fin hacia donde nos orientamos, y por otra, una vez realizado es el punto de partida de una nueva actividad.

Este doble aspecto nos muestra una contradicción inherente a la situación práctica, porque cada estado determinante se nos presenta

como un fin en tanto es querido, pero una vez realizado ese fin, la existencia humana no reposa en él, sino que lo desconoce como momento último y pasa por encima de él por medio de una nueva decisión. Por consiguiente la situación práctica es una sucesión de decisiones que se anuncian como definitivas, es una sucesión de decisiones que se presentan como últimas, pero que una vez cumplidas ya son penúltimas, es decir, que dejan de ser definitivas y decisivas. Así tomada globalmente es una situación de lo "no decisivo", en tanto incluye la situación inicial de decisión, pero también la negación de una decisión definitiva. Podríamos decir, en otras palabras, que siempre queremos lo definitivo, pero mientras seguimos queriendo lo definitivo nunca puede ocurrir.

Este carácter contradictorio de la situación práctica puede ser traducido en la terminología filosófica como antonomía de inmanencia. En ella, la vida humana trasciende hacia un algo y tiende también hacia una permanencia que se nos presenta como el fin de nuestra actividad, porque hemos visto que la vida práctica es inevitablemente inmanente, porque el fin alcanzado es el punto de partida para una nueva decisión, no hay un fin que establezca definitivamente a nuestra vida. Este devenir práctico, es entonces una unificación de la vida humana de la contradicción de inmanencia y trascendencia.

#### 5—Sujeto y objeto en el ámbito de la acción.

La importancia que la situación práctica tiene para la vida humana es que precisamente en ella, el hombre se descubre como una fuente de decisiones, acciones y creaciones. Precisamente a través de ella, el hombre se descubre que es capaz de tomar a las cosas en sus propias manos por medio de una decisión; se siente capaz de transformar las cosas y de orientar su vida asumiendo una decisión que cambie el curso de las cosas.

Entonces, conforme se ve, el hombre se descubre como un centro autónomo y activo. Por eso en ella se fortalece el yo y se convierte en el centro de constitución de la propia personalidad. Pero al mismo tiempo descubre aquello que se opone al yo, la resistencia que encuentra su actividad. Esa resistencia a su actividad, es precisamente el objeto en su sentido etimológico de ob-jectum, es decir, de lo opuesto al yo. Por eso el no yo, esto es, la resistencia o el objeto es el estado o situación distanciada por nuestra voluntad. La vo-li

ción es un acto por el cual nos enfrentamos con lo opuesto a nosotros, hasta podríamos decir que es una especie de polémica entre el yo y el no yo, entre nosotros y el objeto.

Querer significa dentro esta consideración tener a un objeto como algo práctico, es decir, como lo opuesto a todo acto mental nuestro a todo acto de decidir o tender hacia fines. Pero la situación práctica no sólo es ese enfrentamiento del yo y el no yo, ni se estanca en esa dualidad impenetrable, sino que es también una tendencia hacia la síntesis del yo con el objeto práctico.

Se ha dicho que la situación práctica supera a la condición presente porque ya no nos conforma. Esto significa que es una tendencia hacia la eliminación de la distancia originaria entre el yo y el objeto. Toda situación práctica es, en ese sentido, una "análisis" precisamente porque funda la objetividad de las cosas, porque nos hace vivir lo extraño y lo opuesto a nosotros. Pero al mismo tiempo, es una tendencia hacia la "síntesis", porque nos obliga a buscar la conjunción del objeto con nosotros y nos lleva a convertir al objeto en algo que termina formando parte de nosotros mismos.

#### 6.—La realización de los valores en la situación práctica.

Si pretendiéramos explicar directamente el ámbito de la acción por medio de la Teoría de los valores de Scheler y Hartmann, tendríamos que postular que el primer elemento de toda situación práctica sería el reconocimiento de un valor. Tendríamos que partir de la intuición de un valor, que comenzaría a actuar en nosotros como principio dirigente moviéndonos en un cierto sentido. El valor entonces como principio que viene de otro mundo penetra en nuestra vida, convertiría en un deber, en tanto nos indica un camino y nos obliga a cumplirlo.

Así, para las teorías axiológicas contemporáneas, la situación práctica es una situación teleológica, pero no en el sentido de que pueda existir una finalidad ciega entre los organismos, sino en un sentido preciso y predeterminado que consiste precisamente en que nosotros, por la previa visión del valor, por nuestro previo reconocimiento de ese valor, nos ponemos al servicio de su realización. Para estas teorías axiológicas, el valor actuaría en toda situación práctica humana, no como principio puramente formal, sino en tanto tiene un contenido, en tanto posee una materia propia, en tanto tiene una cualidad que concuerda con las exigencias prácticas.

Hartmann en ese sentido, llega a decir que el "valor es el genui-

no primer motor de toda actividad" en el sentido aristotélico del término. Sería desde luego, sin llevar las cosas demasiado lejos, un poder que induciría al hombre desde fuera, a la manera del primer motor aristotélico, a conducir el sentido de la vida práctica. Por lo tanto, el valor visto con este criterio, conduciría todo el proceso de la actividad del hombre sin mezclarse él mismo en ese proceso, sin abandonar su condición puramente ideal, sin desaparecer de su mundo trascendente; conduciría como principio dominante.

Ahora bien, lo importante para las teorías axiológicas contemporáneas es que el valor convertido así en un loco de atracción, produce en el orden natural de las cosas, una nueva determinación distinta y hasta opuesta al curso de las cosas naturales. En efecto, en vez de la conexión causal, en vez del orden de causas y efectos de los acontecimientos, aparecería una ordenación teleológica que a través del hombre se introduce en la realidad. En esta nueva determinación habría dos miembros: El primero, sería la determinación del sujeto por el valor; y el segundo, la determinación de las cosas por medio de nuestra actividad práctica. La primera determinación sería la que se cumple en la intuición o estimación de valores, es decir, que consistiría en aquel acto por el cual el sujeto hace suyo el valor. Esta primera determinación conduce de un ser ideal, como en el valor, a una situación real, como es nuestra estimación de valores. En cambio, la determinación secundaria, que parte del sujeto volitivo, activo, ya está en el orden de la realidad, porque va de un sujeto real hacia otro elemento real, cuando se trata de una acción externa o hacia la formación de la propia personalidad, cuando no se trata de edificar nada en el mundo exterior, sino de un proceso de formación de sí mismo.

La primera de estas determinaciones sería enteramente teórica, puesto que consiste en la intuición del valor; la segunda sería una determinación teleológica porque consiste en la acción que el sujeto ejerce sobre las cosas. Entre ambas determinaciones habría un vértice que es el sujeto.

Por lo tanto para estas teorías no hay una determinación directa de las cosas por medio de los valores, sino una determinación quebrada por medio del sujeto. La situación práctica se resuelve así en una determinación teleológica que comprende en síntesis tres momentos o que consiste en una triple ligadura entre el punto de partida y el punto final de ese proceso.

El primer momento es el de "la previsión del fin" por medio de sujeto. Esa previsión se ha dicho que tiene un carácter temporal, en tanto el sujeto se adelanta por encima del presente buscando el futuro y haciéndolo suyo de antemano. Sólo por medio de la conciencia podemos dar ese salto temporal.

El segundo momento es el de "la determinación final regresiva de los medios que conducen a ese fin". Porque una vez que hemos dado el salto último hacia el fin querido, tenemos que regresar a los medios que se escalonan hasta ese fin. Hay que partir del fin último para llegar al medio más inmediato y actual con el cual ha de comenzar nuestra actividad.

El tercer momento es el de "la realización del fin", es decir, de su actuación real por medio de la cadena de medios. En ese momento partimos del fin más próximo e inmediato y vamos realizándolos hasta conquistar el fin último.

La anterior relación de fines y medios se invierte ahora en una relación de causas y efectos y así se convierte la determinación teleológica originaria en una determinación causal, que nos permite actuar sobre la realidad.

Esta sería la explicación de las doctrinas axiológicas que nos darían de la situación práctica, a la luz de una previa determinación de nuestra existencia por medio de la realización de los valores. Pero antes se ha dicho que ese criterio axiológico apriorístico falta precisamente en el punto de partida de considerar que el hombre puede ascender a la realidad para referirse por una parte, a hechos desnudos; y por otra, para determinarse por puros valores ideales. En cambio, si nosotros nos mantenemos en la situación concreta de la vida humana, no podemos en ningún momento colocar a los valores al margen de nuestra propia actividad, sino que debemos interpretarla en función justamente de esas determinaciones valiosas. Debemos seguir el proceso de la situación práctica para ver hasta qué punto y en qué sentido los fines de nuestra actividad adquieren un significado de valores, es decir, en vez de referirnos a valores ideales, debemos ver cuando los fines tienen un sentido valioso para nosotros. Por eso debemos partir del elemento más simple e inmediato de la situación práctica que es el querer humano, como una disposición que tiende siempre hacia otra cosa, que se vuelca siempre hacia una situación futura y que pretende superar así nuestro estado presente.

## 7.—Cómo aparecen las nociones de bien y valor en la experiencia práctica.

Tenemos que ver cómo el objeto hacia el cual tiene toda actividad volitiva, sobre todo en su manifestación que es la de decisión práctica, es un objeto que encierra para nosotros un cierto significado, que nos induce a quererlo y pretender realizarlo. Ese significado de constituir un móvil para nuestra actividad es el que llevaba a los antiguos a considerar al objeto de una actitud volitiva de signo positivo como un "bien". Esta designación griega de "agathon", que luego traduce el latín con el "bonus" ha quedado fijada en la historia de la Filosofía por Aristóteles. Pero en las discusiones filosóficas contemporáneas, a menudo esta noción de "bien" ha sido sustituida por la noción de "valor". Llamamos entonces "valor" a aquello que confiere a un bien su carácter de tal. Así la justicia es el valor que confiere a una acción o situación justa el carácter de bien.

Conviene distinguir dos significados en esta noción de valor: Primero, el valor en general, es decir, el carácter de bien que tienen todos los bienes. Segundo, el valor específico o determinado, es decir, lo que constituye una modalidad particular del bien. Todas las situaciones justas tienen un valor específico o determinado que es el de justicia; todas las acciones o situaciones leales tienen un valor de lealtad.

Este último significado es el que justifica la introducción del término "valor" para suplir al de "bien", porque en la vieja terminología ética, faltaba una palabra para designar a esas unidades de cualidad a esas modalidades particulares de orden cualitativo. En cambio, para el carácter de bien que tienen los bienes en general no se necesitaba una nueva expresión. Por eso es que la terminología es muchas veces fluctuante y se dice a menudo indistintamente que algo es bueno o que algo es valioso.

Así como al objeto de una actitud volitiva de signo positivo hemos llamado "un bien", al objeto de una actitud volitiva de signo negativo lo calificaremos como "un mal". También esta denominación es tradicional y designa al terminismo o fin aludido por todas las cualidades malas. Dentro la terminología contemporánea empleamos la denominación de disvalor, desvalor o negativo. Por otra parte tendremos las actitudes comparativas cuando un valor es preferido a un desvalor o a otro valor.

Sabemos que toda esta problemática no es específicamente

ética, porque también en los dominios intelectual, estético, religioso y aún en el dominio más amplio de la vida, hablamos de bienes y males, de valores y desvalores. Por eso es que los estratos o contenidos del mundo natural pueden ser queridos o estimados y en ese sentido los calificamos de buenos o malos, como los estados del hombre en cualquiera de sus manifestaciones, pueden ser deseados o no, aceptados o rechazados.

#### 8.—Reconocimiento de la objetividad de los valores.

Estos bienes o valores, sea en su sentido más amplio o en el sentido más estricto que ahora nos interesa, tienen un carácter objetivo. Cabe partir ahora de la objetividad de esos valores, en tanto constituyen el fin hacia donde tiende nuestra actitud volitiva.

Esta objetividad tiene el significado originario de "ob-jectum", lo que se me presenta como tal, lo que se me aparece al frente. Pero conviene anudar estas consideraciones, que la filosofía contemporánea viene trabajando con significados cada vez más complejos y recargados de esa objetividad de los valores. En efecto, el primer recargo que se le otorga, es el de afirmar que los bienes y valores tienen una validez general, es decir, que rigen y valen para muchos o para todos. En vez de objetividad convendría hablar de "intersubjetividad", en el sentido de que tienen validez para todos los sujetos. Y en el caso de que llegáramos a afirmar que la validez es absolutamente total, convendría hablar de "universalidad" de bienes y valores.

Todavía se puede recargar más este significado objetivo, cuando se asigna a los valores el carácter de esencias o entes ideales o de seres en sí y por sí, o cuando se les ya a considerarlos semejantes a las ideas platónicas.

La ética axiológica contemporánea recarga a menudo su problemática con una exagerada objetividad. Pero para fundamentar la ética, no es necesario asegurar ni la validez intersubjetiva de los bienes y valores, ni su universalidad, ni menos aún la diinidad metafísica de los valores en tanto los consideramos como miembros de un reino platónico o los radicamos en el espíritu de Dios. La ética axiológica contemporánea, precisamente trabaja con el prejuicio naturalista, sólo que interviniendo los términos para salvar ese reproche, busca refugio en la concepción absolutista de los valores. En cambio nosotros podemos separar a estos términos, puede haber por una parte, reconocimiento del deber y de la obligación hacia ciertos bie-

nes y valores; y sin embargo, esas bienes y valores pueden ser relativos. En efecto, pueden ser relativos en un sentido histórico, es decir, considerándolos diferentes en las distintas épocas y en un sentido cultural, porque los reconocemos diferentes según las distintas situaciones culturales, o en un sentido metafísico, en tanto no consideramos que los valores tengan conciencia propia, sino un ser relativo a nosotros, un ser de relación, un ser valioso para alguien.

Lo único que se requiere para salvar las nociones del deber y la obligación moral, o sea para un pleno reconocimiento de las ataduras morales, es que los bienes y valores sean objetivos en el sentido primario y original de algo que se me presenta como tal. Pero entonces, algo es un bien en ese sentido objetivo primario, no porque se me ocurra que lo sea sino porque el mismo ente me está demandando su reconocimiento como ente valioso. En efecto, mi actitud frente a los bienes y valores es una actitud volitiva. Esta actitud volitiva no proviene de que yo previamente quiera asumirla, es decir, de que yo previamente la "fragué" de una manera arbitraria, sino que yo me encuentro en ella sin haberlo resuelto. Por ejemplo, frente a una buena acción me encuentro en un estado de aprobación o de agrado, como frente a una acción innoble me encuentro espontáneamente en un estado de desaprobación o de desagrado. Pero todo esto ocurre, por medio de una actitud volitiva y mucho antes de que yo intelectualmente pueda fraguarla. Por lo tanto, ella no es una ocurrencia subjetiva, ni el producto de una reflexión, sino que es la respuesta espontánea a una determinada situación valiosa. De esa manera la actitud volitiva surge siempre como la adecuada respuesta que corresponde a una situación valiosa, que se me presenta como tal.

Esta objetividad recargada, que consiste en una validez intersubjetiva en unos casos, en un universalismo en otros y en un absolutismo de los valores en algunas teorías extremas, tendría un gran significado en la historia de la ética, en la filosofía de la cultura, en la metafísica, etc. pero no es necesaria para fundamentar concretamente a la Ética. Todo lo que se necesita es reconocer "que el objeto bueno o la cualidad valiosa que se me aparece o se me presenta objetivamente es algo que tiene los caracteres con que se presenta, es algo objetivo en un sentido primario y no el producto de mi capricho, ni tampoco de mi reflexión.

## CAPITULO X

### PLANTEO DEL SUSTENTANTE SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA ETICA AXIOLÓGICA

Se ha visto que los aportes posteriores a la Teoría de los valores han criticado paulatinamente los fundamentos en que se asentaban las primeras investigaciones de Meinong, Scheler y Hartmann. Pero las críticas que hemos considerado hasta ahora han sido parciales, es decir, se refieren a algunos aspectos exagerados, sobre todo al ontologismo extremo en que se ubica la corriente hartmanniana. Y ahora toca llevar más a fondo esa crítica y considerar hasta qué punto es factible una ética fundada en la Teoría de los valores.

Al comienzo de este trabajo, había considerado que la Teoría de los valores con la pretensión de constituirse en disciplina autónoma o independiente y de investigar un orden del ser diferente con propiedades peculiares, había sido el producto de la mentalidad moderna en general y especialmente de la positiva o para decir mejor, de la naturalista del siglo XIX. Se ha visto en efecto, que ella proveya de una concepción dualista de la experiencia que se había formado por el predominio de la concepción científicista de la realidad, concepción que ha llevado al hombre a considerar que hay una realidad natural e independiente por sí mismo fuera del hombre, a la que hay que conocer con procedimientos objetivos. Luego, por rebote de esa concepción, si se me permite el término, se ha descubierto que hay sucesos humanos al margen de esos hechos naturales, se ha tratado de organizar y dar un sentido filosófico alrededor del concepto del valor.

Toda la organización sistemática de una filosofía de los valores y la posibilidad de que se constituya una Ética sobre bases axiológicas, parte de esa oposición entre "hechos" y "valores". Los términos de esa alternativa son definidos por su mutua contradicción. Así el "hecho" es definido como algo neutral e indiferente, es decir, como no valioso. El "valor" en cambio, es explicado como un no

hecho, es decir, como algo que está al margen de los hechos. Esta posición, conforme se ha dicho al principio, proviene de la circunstancia de que el análisis de cualquier situación humana, a diferencia del estudio de los hechos naturales, donde podemos ser espectadores indiferentes y ver cómo sus fenómenos son resultados sin participación nuestra, nos muestra que la serie de elementos fácticos no cubre totalmente la experiencia, sino que deja un residuo que parecería pertenecer a otra clase; es aquel elemento heterogéneo para el cual se ha propuesto distintos términos y el más corriente ha sido este de valor.

Dejando ahora de lado las diferentes interpretaciones de la noción de valor y de sus relaciones con los demás elementos de la realidad, lo importante es que la investigación de un tema exclusivamente axiológico tiene su punto de partida en esa "supuesta heterogeneidad entre elementos fácticos y elementos valiosos". La Axiología llevada al terreno lógico y gnoseológico, dió lugar a una dualidad entre los juicios de hechos y los llamados juicios de valor. Sin esa supuesta heterogeneidad no se habría constituido en el siglo XIX la Teoría de los valores, ni se habría sentido la necesidad de superar las formas naturalistas y psicologistas de la Ética por medios de una fundamentación axiológica.

Por tanto, nuestro problema que es el de considerar la posibilidad misma de una ética axiológica, tiene que partir del análisis crítico de ese ambiente histórico y filosófico que dió origen a la investigación estrictamente axiológica.

Diremos, ante todo, que el ambiente histórico que engendró el dualismo de hechos y valores es el resultado de una eliminación gradual en la concepción de la realidad. La cultura moderna y más concretamente la ciencia moderna de la naturaleza, nos ha acostumbrado a excluir toda finalidad, propósito o valoración en el estudio de la naturaleza, considerando que esas concepciones nada tienen que hacer con la consideración científica de los hechos mismos. Por eso se fué a buscar en la Metafísica que se consideraba, un factor que había jugado siempre un papel importante: El factor de la valoración, que el hombre asigna a todo cuanto conoce. Sólo que esa valoración en lugar de aparecer implícita en el conocimiento de los hechos, aparecería ahora como un factor más que se agregara al anterior. Y con este factor marginal, se pudo organizar una problemática de los valores y unir luego a todos esos valores marginales, hasta constituir

"un reino de los valores". Por eso, podría decirme que la Axiología es un producto de la descomposición naturalista de la realidad.

La heterogeneidad radical de hechos y valores que constituye la característica más señalada de las teorías axiológicas tiene desde luego, su significado completo en las teorías objetivas de los valores. En cambio esa heterogeneidad pierde significado en las teorías psicológicas o subjetivistas, porque si el valor es simplemente explicado por el interés, sentimiento o el impulso, es decir, por una mera actividad subjetiva de la persona hacia un objeto, entonces el valor en el fondo, se reduce al hecho psicológico de tomar interés, de desear un objeto, de sentir un impulso, etc., por lo tanto, no hay una radical heterogeneidad, es decir, que estas teorías psicologistas no pasan de lo deseable en el terreno o ámbito de los hechos de la actividad psíquica individual al interés inherente al objeto, a la dignidad propia del objeto. En suma, las doctrinas psicológicas no traspasan los límites de una concepción puramente fáctica de la realidad.

## 2.—El dualismo de juicios fácticos y juicios valorativos.

En nuestra experiencia al que podemos fácilmente acudir es a un "juicio moral", que parecería una segunda etapa que se superpone a la primera de los juicios fácticos, pero en realidad está interviniendo ya desde el primer momento y actuando a través de todos los elementos de una situación moral. No podemos decir que en una primera etapa nosotros acumulásemos o combinásemos elementos fácticos y que los juzgásemos con un criterio neutral u objetivo; y en una segunda etapa, esa unidad fáctica puede referirse a valores. No podemos decir eso, porque tal referencia no existe, sino que ambos aspectos están combinados entre sí y el orden en que se producen es "reversible". Así se puede decir, que nosotros realizamos una valoración sobre la base de una información fáctica, pero podemos decir también que los hechos son descubiertos a la luz de los valores. No hay una división rigurosa porque no existen valores independientes de los hechos, sino por el contrario, los llamados valores de la justicia, la generosidad, la valentía, la lealtad, etc., están siempre presentes entre nosotros como "principios informativos", en el sentido de ser principios que están informando y configurando a todo el material con que actuamos.

Los llamados valores puros o ideales, son principios de configuración que están en todos los hechos de la vida humana y son principios de información que penetran en todas nuestras actuaciones,

porque provienen de un cierto "modelo o proyecto de comportamiento humano", que es el que nos guía a través de toda nuestra existencia.

### 3.—Características de la reflexión moral.

Para comprender mejor esta integración de hechos y valores en la experiencia moral, debemos partir de las características de la reflexión moral frente a otros tipos de conocimiento que se producen en otros órdenes de la vida. Las principales características son las siguientes:

En primer lugar, la reflexión moral no es nunca un conocimiento imparcial o desinteresado de lo que es, sino que siempre está guiado por una cierta idea previa, por un cierto interés, por un cierto proyecto o perspectiva de la vida humana, es decir, por el interés o proyecto de lograr nuestros deseos o ciertas finalidades que hemos previsto para nuestra vida y, especialmente por el propósito, deseo o ambición de lograr el fin último de nuestras aspiraciones, que sería la realización del bien supremo: Por eso la búsqueda de la verdad en la reflexión ética no es un aspecto separable del resto de nuestra situación moral, no es una búsqueda de la verdad por sí misma, sino que es la verdad que surge de la situación moral misma. La verdad se nos presenta como un aspecto de la actividad moral misma, es decir, como una inteligencia que hemos puesto en la actividad moral.

Entonces, hemos de tener presente esta primera característica de que nuestra reflexión moral no puede ser nunca imparcial ni desinteresada, mucho menos neutral, sino que en ella la verdad forma parte precisamente de la búsqueda moral.

En segundo lugar, nuestro estado interno de ánimo y todas las experiencias externas que se manifiestan por medio de la reflexión moral, están intrínsecamente relacionadas con un fin. Ese fin se refiere, a lo que nos proponemos realizar en función de una idea o proyecto de la vida humana en general o de nuestra particular situación. En todos los casos, sea la naturaleza humana en general, sea nuestra vida particular se nos revela, no en relación con lo que es, sino con lo "que puede" y "debe ser". Por eso toda la situación, tanto interna como externa de la reflexión moral aparece a través de esa búsqueda de algo que puede y debe ser. No aparece entonces al servicio de un conocimiento del ser, sino al servicio de un conocimiento involucrado en la acción misma.

En tercer lugar, la reflexión moral comienza aclarando lo que existía anteriormente a ella, lo que constituía el objeto de nuestros apetitos, de nuestras inclinaciones, deseos, etc. Pero aclarando tal situación, somete esos objetos a una revisión crítica y de esa manera establece un nuevo orden de preferencias. Por eso la reflexión moral no es una superestructura que deja en pie nuestro anterior modo de comportamiento. No es una superestructura que se sobrepone a los deseos, ambiciones o inclinaciones anteriores, sino que criticando los da otro sentido, los renueva, los organiza en un nuevo orden de preferencias. De ahí que la reflexión moral en general nos permite revisar toda nuestra conducta anterior para luego lanzarnos a la conquista de un nuevo orden de acción. En ese sentido, no podemos decir que la reflexión moral constituye un simple momento de evolución en la vida del hombre, es decir de desarrollo del individuo, de la sociedad, etc. sino que más que una evolución, es una vuelta brusca en lo que posamos de un comportamiento espontáneo y muchas veces instintivo a un comportamiento consciente. Por medio de ese salto los fines anteriores son anulados o adquieren otro sentido, mientras que surgen otra cantidad de fines que antes ni habían sido soñados.

En cuarto lugar, podemos decir que la reflexión moral nos obliga a conquistar un nuevo sentido de la libertad, adecuado a ese nuevo plan de acción que nos proponemos realizar.

Diremos finalmente, que la reflexión moral válida se desarrolla en un ámbito que no se encuentra ni en el dominio exclusivo de los hechos, ni en el campo propio de los valores ni siquiera en un dominio mixto que permita la división de juicios fácticos y juicios valorativos, sino en ese "complejo dominio donde los hechos son valorados precisamente a la luz de la reflexión moral. Para aclarar mejor este último punto partamos de un aspecto de la vida diaria. En nuestra actividad de vida, creemos que trabajamos simplemente con hechos, creemos que en ella esos hechos tienen un sentido propio que se nos presentan por sí mismos y que se nos ofrecen con ciertas características indubitables que debemos reconocer. Pero lo que no advertimos es, que la reflexión moral modifica continuamente el cuadro de esos hechos. Lo que no advertimos es, que aún antes de que esa reflexión moral modifique conscientemente, ya esos hechos están siendo modificados inconscientemente por los prejuicios, por las prevenciones y una serie de factores que limitan a nuestra conciencia.

Lo que ocurre es que, en la esfera moral, no estamos nunca tra-



bajando con la simple verdad objetiva en el estudio de la naturaleza. En la esfera moral no encontramos esa simple verdad, no se refiere a lo que es, a lo que tiene un sentido por sí mismo, sino que, aún más instintivo ya esos prejuicios están limitando el cuadro de aquellos hechos sobre los cuales podemos tener conciencia de lo que puede o no puede ser, pero siempre se refieren a lo que deben ser y no a lo que es. Dicho en otros términos, hay siempre aún en la experiencia más vulgar, una especie de conversión de la organización neutral en el comportamiento más instintivo, "la verdad de los hechos morales" siempre está ligada a lo que debe ser. En el comportamiento de los hechos a una organización guiada por un fin. Por eso podemos decir entonces, que los valores son inherentes a los hechos de la experiencia moral.

## CRITERIO DEL SUSTENTANTE SOBRE UNA ONTOLOGIA ADECUADA A LA SITUACION HUMANA

Para una mejor comprensión de este planteo, necesario será partir desde un punto en que comienza la reflexión axiológica.

Atribuimos a todos los objetos de la experiencia del hombre un "ser", sea una mesa, un libro, una piedra, una planta, una institución social, una figura geométrica, un sentimiento o estado interno del sujeto, etc., tienen un ser.

La Ontología se encarga de darnos, dos notas características de ese "ser" de las cosas:

La primera, que el "ser" de todo ente o todo lo que es, tiene en sí mismo su norma de verdad, porque posee por sí mismo su modo específico de ser y puede ser objeto de conocimiento o no, pero no es conocido por nosotros sino en tanto penetramos en su modalidad o esfera peculiar que nos muestre la verdad de ese ser.

La segunda, que el "ser" de ese ente no sólo tiene que ser independiente de cualquier acto de nuestro conocimiento, sino también independiente de cualquier modo especial de la vida humana, es decir, con prescindencia a toda referencia a la vida humana.

Estos dos criterios, los cumplen todos los seres de la naturaleza exterior, porque todos ellos tienen un ser propio, que pueden ser conocidos por nosotros. Pero además, todos ellos son independientes de cualquier situación particular de la existencia humana. Pero en cambio, los valores chocan con este segundo criterio, es decir, de que sean los seres independientes de toda referencia a la vida humana, puesto que, "una acción sólo es valiosa para un conocimiento guiado por un propósito humano". La acción sólo es valiedera por un conocimiento que se sustenta en ciertos proyectos, fines o propósitos de la vida humana.

Una Ontología naturalista, una Ontología con la sola concepción del ser, es objeto de toda crítica, porque comete el grave error de desintegración plena del ser, tal como se lo tenía en la antigüedad y

la Edad Media, es perder su carácter estructural concreto y convertir en un mero denominador abstracto. Y al perder esa plenitud y convertirse en un denominador abstracto, la noción del ser pierde su peculiar noción metafísica fecunda para convertirse en una metafísica estéril, porque pierde, como se ha dicho, una parte de su carácter estructural que es la referencia humana.

La manera de superar una Ontología así naturalista, donde todavía se considera que la realidad es fundamentalmente "la naturaleza" y que por eso, todo conocimiento filosófico verdadero tiene que darnos una concepción del cosmos, tiene que operarse con un tipo de verdad que proviene de la práctica fecunda de las ciencias naturales. La manera de superar esta investigación ontológica con ingredientes naturalistas de la realidad corriente, para mi criterio, es la de considerar, que "el hombre se encuentra a sí mismo formando parte de la realidad que investiga". Este mismo descubrimiento de que el hombre es un integrante indispensable de todo conocimiento de la realidad le da al hombre y a su conocimiento un gravitación decisiva en la estructura misma del mundo. El conocimiento humano no sólo es la vía, el camino que conduce a la realidad, sino que es ese camino mismo, que el hombre mismo es un integrante fundamental de la realidad. Por eso, el hombre tiene que integrarse a sí mismo con el "ser" y no puede haber conocimiento total del ser que no incluya al hombre, puesto que el hombre es la única partícula del ser que posee un conocimiento interno de sí mismo.

Tendríamos de esta manera, una doble dignidad humana: Por una parte, ese carácter único de permitirnos conocer al ser por dentro; y por otra parte, esa capacidad peculiar de dar un sentido al ser, de ser el hombre el único ente capaz de integrar a los demás entes y darles a cada uno un sentido. Esa doble modalidad humana, es la que debe presidir a mi criterio toda concepción del ser. Sólo a través del hombre, nosotros conocemos al ser por dentro, y sólo el hombre puede re-crearle al ser en su inteligencia. Por lo tanto, todos los conceptos que nos formamos de la realidad tienen que ser necesariamente humanos.

Con este criterio la Ontología, en vez de negar la limitación de nuestro conocimiento de la naturaleza, en lugar de limitar la visión de la realidad, puede otorgarle a esa limitación su verdadero significado, que es el de que el hombre, por ser un ente finito, no es capaz sino de conocimientos finitos y que la finitud del hombre es el

índice de todo criterio de verdad. Por este camino se puede llegar a la restauración de una Ontología concreta, que haga desaparecer el abismo entre una Metafísica modelada sobre un criterio naturalista, que es la concepción más difundida en nuestro tiempo, y una Ética que, queriendo escapar a aquel criterio, se reduce a una Teoría de los valores.

Se necesita entonces, restaurar una Ontología concreta, en la que se buscará "la unidad total del ser integrándolo con el hombre". En esta Ontología, el esfuerzo humano para llenar su lugar en el conjunto de las cosas por una parte; y la comprensión de ese conjunto de las cosas por otra, no serán sino dos aspectos de un proceso indivisible. Donde el orden de las cosas aparecería integrado con el orden de la existencia humana.

## POSICION DEL POSTULANTE SOBRE UNA AXIOLOGIA ADECUADA A LA SITUACION HUMANA.

Los valores han de ser considerados para mi criterio, ya no como cualidades propias, independientes de las demás cualidades del "ser", ni menos aún como seres independientes como ideas o esencias ideales a la manera de Platón o de Hartmann, sino como la cualidad global de todas las cosas con las que se vincula la existencia humana, como una cualidad que en los grados inferiores ya constituye un complejo, pero sin necesidad de una articulación específica, hasta que en los grados superiores se convierte en una configuración bien determinada. Lo valioso de las cosas ha de ser esa cualidad totalizadora de las cosas mismas, la existencia humana descubre esa cualidad a través de la vinculación esencial que ella mantiene con las cosas.

La cualidad valiosa ha de reflejarse en todas las cosas y con mayor predominio aún en las más inferiores, porque cuanto menos aparecen marcadas las articulaciones de una cosa es menos posible un análisis que desintegre distintas estructuras de ella; es menos posible que la inteligencia comience a percibir notas o propiedades particulares, que manifieste una cosa, en cambio aparece todo el ente penetrado por su cualidad totalizadora del valor. Todo el ente aparece hundido en esa zona de vinculación de las cosas con la existencia humana.

Debemos tratar ya de apartarnos del punto inicial de las anteriores doctrinas axiológicas, que ha sido siempre el de buscar cualidades determinables o semejanza de las cualidades sensibles, es decir, de buscar para los valores un modo de ser y de conocer, semejante al de los valores o sonidos. Debemos apartarnos de esa búsqueda, porque hay varios motivos que nos obligan a considerar que nada tienen de común esas cualidades ópticas o acústicas tan limitadas en su modo de ser con los valores. De aquí tenemos:

En primer lugar, todas esas cualidades sensibles, el rojo o el azul por ejemplo son calificables porque tenemos órganos sensoriales es-

peciales. En cambio, en los valores se tendrían que recurrir por ese camino a la existencia supuesta de un órgano para el conocimiento de dichos valores. Pascal diría que el corazón es el órgano de los valores; habría así, un conocimiento del corazón a diferencia del conocimiento de la razón.

En segundo lugar, a las cualidades sensibles las suponemos fenoménicamente localizadas en el objeto y no tenemos dificultad en atribuir a la cosa como tal, la propiedad del rojo o el azul. En cambio, los valores están localizados en la vinculación del objeto con la existencia humana. Los valores requieren que ese objeto esté en una íntima relación con nuestra propia vida. Sólo a través de un cierto trato de un propósito o de una finalidad humana se refieren esos valores a las cosas.

En tercer lugar, la complejidad que poseen esas cualidades sensibles en tanto el objeto mismo nos revela por medio de su presencia esos aspectos. En cambio, la relación con el valor es menos constante; no nos referimos al valor como una cualidad presente como el rojo o el azul, sino que formamos siempre con los valores cualidades más amplias que envuelven a los objetos de una manera más global y, que envuelven sobre todo a zonas cada vez más amplias de la existencia humana.

Como se ve, no existe en el dominio axiológico dentro del ámbito de los valores esa verificación directa de cualidades, como la que existe en el terreno de las percepciones sensibles. Por lo tanto, no podemos razonar por analogía y estructurar una Teoría de los valores con elementos sacados de otras regiones parciales, porque en este dominio la experiencia es más amplia y más compleja. Debido a esa complejidad la Teoría de los valores ha buscado en los caracteres de la vida emotiva o sentimental propiedades semejantes a las de los órganos sensibles, pero al mismo tiempo otras cualidades necesarias para dar cuenta de esa mayor complejidad.

Pero si nos atenemos a los valores como cualidades globales que se reflejan en las cosas, tampoco es necesario atribuir a nuestra vida sentimental toda una suma de virtudes con que ha sido necesario ir dotándola. No se trata de que nuestra vida emotiva tenga una capacidad de conocimiento cargada con todas las propiedades que serían necesarias para poder sobre una base exclusivamente sentimental, organizar una Axiología sino que pura y simplemente el carácter emotivo o sentimental de los valores, consiste en que ese comple-

jo intuitivo se vincula a nosotros, no sólo a través de notas o propiedades particulares y aisladas, como son las notas puramente intelectuales del ser, sino que se vincula con toda nuestra existencia y al hacerlo nos toma, no sólo en esos aspectos que corrientemente llamamos intelectuales de referencia hacia las cosas sino en toda la situación humana, en nuestro modo de ser, en nuestro modo de sentirnos, vincularnos y convivir con las cosas. De ahí que los valores manifiesten esa concordancia que establecemos entre las cosas y nuestro modo de ser humano, que primordialmente es un temple emotivo, un modo de comportamiento afectivo.

Entonces, no debemos considerar que el sentimiento sea un órgano exclusivo de los valores, sino pura y simplemente que el sentimiento humano en ese seno materno donde se establece nuestra vinculación con las cosas, y por lo tanto, es como un campo de alimentación donde se van estableciendo las restantes referencias al ser y entre ellas, las de carácter axiológico. Pero esas vinculaciones de carácter axiológico tienen que ser desarrolladas y aclaradas por el trabajo mental, por el esfuerzo intelectual.

**BIBLIOGRAFIA  
DEL  
PROLOGO**

- Caso Antonio.—Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los valores". Ed. Botas. México. 1933.
- Larroyo Francisco.—"La Filosofía de los valores". Ed. Logos. México. 1936.
- Messer Augusto.—"Filosofía y Educación. Trad. de Joaquín Xirau.
- Nietzsche Federico.—"Genealogía de la moral". F. Semper y Cía. Ed. Madrid.
- Ortega y Gasset José.—"El tema de nuestro tiempo" Ed. Espasa Calpe. Argentina.
- Recasens Siches Luis.—"La Filosofía del Derecho en el siglo XX. México. 1941.
- Simmel Jorge.—"Problemas fundamentales de la Filosofía". Ed. Revist. de Occidente. Trad. de M. García Morente.
- Scheler Max.—"El puesto del hombre en el cosmos". Ed. Rev. de Occidente. 1929.
- Scheler Max.—"Ética". Tomo I Ed. Rev. de Occidente. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. 1948 Argentina.
- Scheler Max.—"El resentimiento en lo moral". Ed. Rev. de Occidente. Madrid. 1927.
- Spengler Oswald.—"La Decadencia de Occidente". Ed. Revista de

## BIBLIOGRAFIA DE LA INTRODUCCION

- Brehier Emilio.—"Historia de la Filosofía". Ed. Lozada. Argentina. 1941.
- Caso Antonio.—"El concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los valores". Ed. Botas. 1933.
- Groethuysen Bernardo.—"Introducción al pensamiento filosófico alemán". Ed. Hernando S. A. 1927. Madrid. 1927.
- García Morente Manuel.—"Filosofía de Kant". Ed. Victoriano Suárez. Madrid. 1917.
- Hegel Federico.—"La filosofía del espíritu". Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Hegel Federico.—"Filosofía de la Historia Universal". Ed. Revista de Occidente. Argentina. Trad. José Gaos. 1946.
- Hegel Federico.—"La Filosofía enciclopédica". Ed. claridad.
- Husserl Edmundo.—"Ideas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica". Trad. de José Gaos. Ed. Fondo de cultura Económica. México 1949.
- Klimke Federico. S. J.—"Historia de la Filosofía". Ed. Labor S. A. Barcelona. 1947.
- Los grandes pensadores—"Hist. de la Filosofía". Ed. Revist. de Occidente. Madrid. 1946.
- Ramos Samuel.—"El perfil del hombre y la cultura en México". Colección Austral. Espasa Calpe.
- Reinstanler.—"Filosofía Escolástica". Ed. Herder y Cia. Friburgo de Brisgovia. Alemania. 1929.
- Recasens Siches Luis.—"Estudios de Filosofía del Derecho". Ed. Bosch. Barcelona. 1936.
- Rickert Enrique.—"Ciencia cultural y ciencia natural". Ed. Espasa Calpe. Argentina. 1943.
- Scheler Max.—"El saber y la cultura".—Ed. Revist. de Occidente Madrid. 1926.
- Spengler Oswald.—"La Decadencia de Occidente". Ed. Rev. de Occidente. Madrid.
- A. de Waehlens.—"La Filosofía de Martín Heidegger". Trad. por R. Ceñal, S. G. Edición. Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid. 1945.

## BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

- Aristóteles de Estagira.—"Los Tres tratados de la Etica". Ed. "El Ateneo". Buenos Aires. 1950.
- Bolzano Bernardo.—"La Teoría de la ciencia".
- Brentano Francisco.—"Psicología". Ed. Rev. de Occidente Trad. de José Gaos. Madrid. 1935.
- Brentano Francisco.—Ensayo. "Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual". Ed. Madrid. Trad. de Xavier Zubiri. 1936.
- Brentano Francisco.—"El Origen del Conocimiento Moral". Trad. por Manuel García Morente. Ed. Rev. de Occidente. Madrid. 1927.
- Bochenski J. M.—"La Filosofía actual". Ed. Fondo de Cultura Económica. México. Buenos Aires. 1951.
- Caso Antonio.—"El concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los valores". Ed. Botas. México, 1933.
- Caso Antonio.—"La filosofía de Husserl. México. 1934.
- Cohen Hermann.—"Etica de la voluntad pura". Trans. Biblioteca Cohen.
- Descartes Renato.—"Meditaciones metafísicas". "Col. Austral Buenos Aires.
- Eisler Rudolf.—"Contenido y vivencia del valor". Archivos de Filosofía.
- Ehrenfels Cristian.—"Teoría de los valores y Etica". 1893. De los Archivos de Filosofía.
- Ehrenfels Cristian.—"De la definición del valor a la ley de motivación". De los archivos de Filosofía.
- Ehrenfels Cristian.—"Sistema de la teoría de los valores". Archivos.
- Erich Heyde Johannes.—"La ciencia fundamental de los valores".
- Fouille Alfredo.—"Etica histórica y crítica". Ed. francesa. 1905.
- García Morente Manuel y Zaragüeta Juan. "Fundamentos de la Filosofía". Ed. Espasa Calpe. Madrid. 1947.
- García Maynez Eduardo.—"Introducción al Derecho". Ed. Fondo de Cultura Económica

García Maynez Eduardo.—"Ética". Ed. Porrúa. S. A. México. 1949.

García Maynez Eduardo.—"Libertad como Derecho y como Poder".  
Compañía general Editora, S. A. México, D. F. 1941.

Gurvitch Georges.—"La Teoría de los valores y la Ciencia de las  
costumbres".

Gurvitch Georges.—"Las tendencias actuales de la Filosofía alemana"  
Trad. por Francisco Almeda y Vives. Madrid. M. Aguilar. 1931

Hartmann Nicolai.—"Ética" 3 Vol. Trad. inglesa Ed. London George  
Allen y Unwin. L. T. D. 1950

Hartmann Nicolai.—"La Metafísica del conocimiento". Trad. francesa.

Hartmann Nicolai.—"El pensamiento filosófico y su historia". Trad.  
Especial Montevideo. 1944.

Hegel Federico.—"La Filosofía del Derecho" Ed. claridad.

Husserl Edmundo.—"Investigaciones lógicas 4 Vol. Trad. por M. Gar-  
cía Morente y José Gaos. Ed. Revista de Occidente. Madrid.  
1929.

Husserl Edmundo.—"Ideas a una fenomenología pura y una filosofía  
fenomenológica". Trad. por José Gaos. Ed. Fondo de Cultu-  
ra Económica. México. Buenos Aires. 1949.

Husserl Edmundo.—"Meditaciones cartesianas". Trad. por José Gaos.  
Ed. Colegio de México. De la colec. de Textos Clásicos de Fi-  
losofía. 1942.

Husserl Edmundo.—"La quinta meditación". Trad. francesa.

Kant Manuel.—"Fundamentos de la Metafísica de las costumbres.  
Trad. de A. García Moreno. Madrid. 1876.

Kant Manuel.—"Crítica de la razón práctica". Trad. por A. García Mo-  
reno. Madrid. 1876.

Manuel Kant.—"Crítica de la razón pura". Trad. por M. García Mo-  
rente. Ed. Librería Victoriano Suárez. Madrid. 1917.

Kant Manuel. "Crítica del juicio". 2 Vol. Trad. por M. García Mo-  
rente. Ed. Librería Victoriano Suárez. Madrid. 1917.

Krause Oscar.—"Para la teoría del valor.". Trad. Especial. 1873.

Kreibitz José.—"Fundamento psicológico de un sistema de la teoría  
del valor".

Larroyo Francisco.—"La Filosofía de los valores". Ed. Logos. Méxi-  
co. 1936.

Larroyo Francisco.—"Los Principios de la Ética Social". Ed. Porrúa,  
S. A. México. 1946.

Lessing Teodoro.—"Estudios para la axiomática del valor". Edic. 1908

Lipps Teodoro.—"Los problemas fundamentales de la Ética". Trad. del  
alemán por Eduardo Ovejeros y Maury. Madrid. 1926.

Lotze Rodolfo Hartmann.—"Microcosmos". Ensayo de Antropología 3  
Vol. Ed. de 1856.

Messer Augusto.—"La Filosofía de los valores en la actualidad". Ed.  
Revista de Occidente. Madrid.

Metzger. W.—"El valor del objeto y el valor del sujeto". Archivos de  
Filosofía.

Merger Karl.—"Los valores y los sistemas económicos". Ed. "El Ate-  
neo". Buenos Aires". 1944.

Meinong Alexius.—"Investigaciones psicológico-éticas para una teo-  
ría de los valores". Archivos de Filosofía. 1894.

Meinong Alexius.—"Por la Psicología y contra el psicologismo en la  
teoría de los valores". Archivos de Filosofía.

Meinong Alexius.—"Sobre la posición de la Teoría de los objetos en  
el sistema de las ciencias". Archivos de Filosofía.

Müller Freirefels.—"Metafísica de lo irracional". Trad. del alemán.  
1927.

Müller Aloys.—"Introducción a la Filosofía". Revista de Occidente.

Natorp Paul.—"Las Ideas para una Fenomenología de Husserl".

Nietzsche Federico.—"Genealogía de la Moral". Trad. por Pedro Gonzá-  
lez Blanco. F. Semper y Cia. Editores. Madrid.

Nietzsche Federico.—"Así habló Zaratustra". Trad. por Pedro Gonzá-  
lez Blanco.

Nietzsche Federico.—"Más allá del bien y del mal". Trad. por Pedro  
González Blanco. Ed. F. Semper y Cia. Ed. Madrid

Ortega y Gasset José.—"¿Qué son los valores? Iniciación a la Esti-  
mativa. Ed. Pax Santiago de Chile. 1936.

Platón de Atenas.—"El fedón". México. 1944

Platón de Atenas.—"El banquete". México. 1944.

Ramos Samuel.—"Hacia un nuevo humanismo". Col. Austral.

Ramos Samuel.—"La Filosofía de la Vida artística". Col. Austral. Ed.  
Espasa Calpe. Buenos Aires. México. 1950.

Recasens Siches Luis—"Estudios de la Filosofía del Derecho". Ed.  
Bosch. Barcelona. 1936.

Recasens Siches Luis—"Vida humana Sociedad y Derecho". Ed. Por-  
rúa, S. A. México, D. F. 1952.

Recasens Siches Luis.—"La Filosofía del Derecho en el siglo XX". Ed.  
Cuadernables de El Nacional. México. 1941.



- Rickert Enrique.—"Ciencia cultural y ciencia natural". Ed. Espasa Calpe. Argentina. 1943.
- Robles Oswaldo.—"Propedeútica filosófica". Ed. Porrúa, S. A. México. 1952.
- Rodríguez Guillermo Héctor". *Ética y Jurisprudencia*". México. 1947.
- Romano Muñoz José.—"El secreto del bien y del mal - Ética valorativa". Ed. Antigua Librería Robredo. México. 1946.
- Spranger Eduardo.—"Formas de vida". Ed. Revista de Occidente. Argentina. Buenos Aires. 1949.
- Stern Alfredo.—"La Filosofía de los valores". Ediciones Minerva, S. E. de R. L. México. 1944.
- Simmel Jorge.—"Intuición de la vida" Colec. *La vida del espíritu*. Ed. Nova. Buenos Aires 1950.
- Scheler Max.—"Ética". Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. 2 Vol. Trad. por Hilario Rodríguez Sanz. Ed. Revista de Occidente. Argentina. Buenos Aires. 1948.
- Scheler Max.—"Esencia y Formas de la simpatía" Trad. por José Gaos. Ed. Lozada. Argentina. Buenos Aires. 1950.
- Scheler Max.—"Sociología del saber". Trad. de José Gaos Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1935.
- Scheler Max.—"Muerte y supervivencia". Trad. por Xavier Zubiri. Rev. de Occidente. Madrid. 1934.
- Scheler Max.—"El puesto del hombre en el cosmos Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1929.
- Scheler Max.—"El resentimiento en lo moral". Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1927.
- Scheler Max.—"Lo eterno en el hombre". Ed. Revista de Occidente.
- Urban W. M.—"La conciencia del valor". Archivos de Filosofía.
- Vallois A.—"Tratado de los valores" Edición francesa.
- Windelband Guillermo.—"La cultura y los valores". Ed. Rev. de Occid.
- S. Tomás de Aquino.—"La Ética". Ed. por los H. E. C. 1947. Argentina.
- Ferrater Mora José.—"Diccionario de Filosofía". Edit. Sudamericana. Buenos Aires. 1951.