

CONCEPTO DE
LA MORALIDAD

147
35

FOR

FCO. LUNA ARROYO



TESIS QUE SE PRESENTA PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFIA EN LA FACULTAD CORRESPONDIENTE DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

1935



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

COMITÉ DE
COORDINACIÓN

CONSEJO DE

**A la memoria de Paul Natorp
(† 1924), el gran sistemático
de la ética social**

Prólogo.

El contenido filosófico de las siguientes páginas tiene su origen en el trabajo profesional del autor. Es un repertorio de ideas sustentado en las conferencias cotidianas de sus cursos de ética en los institutos de cultura media (Escuela Nacional Preparatoria y Escuela Nacional de Maestros).

Se entrega a la publicación, por lo tanto, con una pretensión demasiado modesta; no se dirige al especialista, sino ante todo, al laico, por decirlo así, de estas cuestiones que, no obstante, aspira en su formación cultural a ganar una idea elemental de esta ciencia de imprescindible significación para fundar su peculiar manera de estimar el valor de su vida y de su conducta.

Esta empresa de mera popularización parece reforzarse si se considera brevemente la literatura de que dispone el estudioso de habla española sobre filosofía moral. Con dos tipos de obras, en verdad, acerca de esta disciplina tropieza de continuo: o con publicaciones que preferentemente contienen bosquejos de la historia de esta ciencia; o con opúsculos de estructura aparentemente sistemática e inspirados en pensamientos, las más de las veces, de carácter confesional, o, en el mejor de los casos, en "teorías" definitivamente periclitadas. Huelga evidenciar que ninguna de estas posturas pueden llevar el nombre de ética sistemática: lo primero significa confundir una ciencia con su historia, y con ello, revivir el historicismo del siglo XIX con menoscabo en general de la filosofía sistemática; lo segundo conduce a equiparar el dogma con la verdad, la fé con el conocimiento, retornando a una concepción del mundo

y de la vida ya juzgada desde hace mucho tiempo por la crítica.

El presente ensayo se aparta radicalmente de ambos planes. No se disuelve en consideraciones históricas; y en consonancia con los últimos resultados en esta disciplina, el método que emplea en la obtención de las verdades, no es otro que el crítico, sobre todo, en su sentido dialéctico. Pero por el carácter propedéutico que ostenta, no sería inadecuado denominar a nuestro trabajo "el abc de la ética actual", pues exhibe aquí y allá aquellas teorías de última hora acotadas con reflexiones críticas que pretenden ayudar al lector a tomar una posición rigurosamente científica.

La tesis que aquí sometemos a la consideración del honorable jurado abarca exclusivamente el primer tema de la ética sistemática, a saber: el concepto de la moralidad 1). Queremos ante todo distinguirlo del que la literatura contemporánea llama el problema de la valoración moral (concepto de lo bueno). A esa conclusión creemos haber arribado en el último capítulo de la introducción (los problemas capitales de la ética). La *pars construens* sobre este tema viene a continuación. La destacamos con todo rigor, en gracia a que la mayor parte de la literatura, la descuida visiblemente. Quizás tan sólo en esta delimitación lógica del primer problema de la ética radique la originalidad del presente trabajo. Una cosa es el factum de la vida moral (concepto de la moralidad) y otra el aspecto digno, valioso, estimable de este factum.

Pero la clara comprensión de esta diferencia solamente la pone de relieve una idea rigurosamente científica de la filosofía. De ahí que en la misma introducción se tome partido sobre el particular frente al concepto tradicional de filosofía y a las corrientes metafísicas de la intuición con Bergson a la cabeza.

La filosofía como queda explanado en todo el opúsculo no respira, de acuerdo con la opinión dominante de muchas gentes,

1) El desarrollo de este tema constituye el primer capítulo de mi *Stoema de ética* ya en prensa.

"en el espacio vacío del pensamiento puro"; al contrario, arraiga, por decirlo así, "en el fecundo Bathos (tierra honda) de la experiencia"; es una teoría, para decirlo con expresiones actuales, de la concepción del mundo y de la vida o como quizás todavía con más profundidad se declara: una teoría de la cultura. La filosofía en general, y en particular la ética no pretenden inventar la cultura, extraer de la nada nuevos ideales y nuevos imperativos para la humanidad; en su postura científica tan sólo quiere describir y explicar desde un punto de vista teórico el factum de la cultura.

Pero la cultura no es otra cosa sino el producto de nuestra singular forma de conocer, sentir y actuar en la existencia; no es algo que se esconda como ingenuamente se cree por muchas gentes, en las altas torres del arquetipo metafísico. La cultura tiene un carácter comunal: en y por el contacto de las generaciones se crea y se difunde. De este carácter participa sobre todo el territorio de la cultura llamado moralidad: el acto ético no se define sino en función de la universalidad de personas; y la ética, que es la ciencia filosófica que estudia este territorio, no puede partir sino de este hecho. Quien habla de una ética individual o teológica frente a una ética social no sabe lo que dice; la ética no puede ser sino ética social.

México, octubre de 1935.

El autor.

12	Índice.	12
13	Introducción.	13
14	LUGAR DE LA ETICA	14
15	EN EL SISTEMA DE LA FILOSOFIA.	15
16	(La Estructura Metodológica de la Etica.)	16

Págs.

§ 1.	Necesidad de una concepción del mundo y de la vida	1
§ 2.	El eticismo	6
§ 3.	La filosofía como la teoría de la concepción del mundo y de la vida. (La filosofía de la cultura).	6
§ 4.	Los territorios de la cultura y los problemas de la filosofía. (La división sistemática de la filosofía.)	13
§ 5.	Digresión sobre el concepto tradicional de filosofía y sobre las corrientes metafísicas de la intuición	21
§ 6.	La etica como ciencia normativa y como disciplina axiológica	34
§ 7.	Los problemas capitales de la ética. (Visión panorámica.)	38

Capítulo primero.

(EL CONCEPTO DE LA MORALIDAD.)

(El problema de la esencia del acto ético.)

§ 8.	Reseña filológica de las más importantes expresiones éticas	45
------	---	----

Págs.

§ 9.	La consideración metódica en el problema de la esencia de la moralidad	47
§ 10.	Generalidades sobre el método crítico-dialéctico. (La reflexión trascendental.)	51
§ 11.	La fenomenología. (El intuicionismo teórico.)	55
§ 12.	Las categorías del ser y del preferir: qué y para qué. (La bidimensionalidad de la conciencia.)	64
§ 13.	La conciencia de los fines (Libertad del querer y personalidad.)	66
§ 14.	La esencia de la moralidad. (Legalidad de la cultura.)	70

Introducción.

LUGAR DE LA ETICA EN EL SISTEMA DE LA FILOSOFIA.

(LA ESTRUCTURA METODOLOGICA DE LA ETICA.)

§ 1.

Necesidad de una Concepción del Mundo y de la Vida.

El hombre aislado, fuera de toda relación con sus semejantes es una pura abstracción. La comunidad de intereses sociales es lo que hace del individuo un hombre. Para convencerse de ello, piénsese por un momento en lo que sería el individuo sin sus variadas relaciones con los demás hombres: sin compartir con ellos una comunidad jurídica, económica, de lengua, en suma, una comunidad humana. "Ciertamente descendería a lo animal; por lo menos, la peculiar disposición humana sólo se desarrollaría de un modo sumamente pobre, sin rebasar el grado de una sensibilidad cultivada" 1). Los hombres no conviven separadamente, tampoco están, por decirlo así, yuxtapuestos, sino que se encuentran vinculados energicamente unos a otros. Con este derecho, desde antiguo, lo mismo filósofos que sociólogos, juristas que pedagogos, han coincidido en reconocer que la esencia del hombre es su sociabilidad.

1) Pablo Natorp, *Pedagogía Social*. Páginas 14. Sexta Edición. Stuttgart.

Ahora bien, esta permanente relación humana, esta evidente acción recíproca de los hombres, no es, ni con mucho, caótica. Al contrario, se mueve de continuo en determinadas formas de convivencia, obedece siempre a ciertos usos o costumbres generalmente extendidos. Al observar una sociedad o pueblo ajenos, sorprende desde luego la profunda semejanza de los individuos que los constituyen. Esta semejanza, por lo demás, no se extiende tan sólo a los caracteres raciales sino que penetra indiscutiblemente en las creencias y pensamientos, en las necesidades y propósitos de sus miembros, en una palabra, en su manera peculiar de conocer, sentir y obrar en la vida. Y es que estos individuos están sujetos a ciertas ordenaciones sociales de las que no pueden sustraerse. Hablan la misma lengua, se someten al mismo derecho, satisfacen sus necesidades sirviéndose de semejantes organizaciones económicas, quizás gustan de las mismas obras de arte y los animan parecidos ideales políticos etc. Solamente un análisis posterior de su vida social descubre diferencias visibles entre sus miembros. No obstante, permanece un fondo común que caracteriza a la colectividad como un todo; y, en verdad, con tanta más energía cuanto menos evolucionados sean la sociedad o pueblo de que se trata.

La historia de la cultura exhibe en todos los tiempos, pueblos y sociedades que se distinguen precisamente en esta peculiar manera, repetimos, de conocer, sentir y actuar en la vida, en este original modo de interpretar el sentido y valor de la existencia que es puntualmente lo que se denomina en filosofía, con toda propiedad, una concepción del mundo y de la vida 1). Casi todos los hombres tienen una concepción del mundo y de la vida, pues casi to-

1) El término concepción del mundo originariamente derivado de la expresión latina *contemplatio mundi* se emplea cada día con más frecuencia en la literatura filosófica. No significa tan sólo uno para estimación contemplativa del mundo circundante sino, además, la conducta que el sujeto que valora debe realizar en la vida.

dos interpretan en alguna forma los fines y el sentido de su existencia aunque, las más de las veces, no sea el resultado de una convicción fundada. Goethe, por ejemplo, poseyó en eminente sentido una concepción del mundo, pero ninguna filosofía científica; también la Maslowa, la pobre prostituta de la "Resurrección" de Tolstoi, tiene una concepción del mundo que determina su vida y su acción 1). Otras veces adoptan estas concepciones del mundo la forma de una religión o el de una convicción artística, ética o política: así observamos, por dondequiera, que unos descubren en la verdad lo más valioso de la vida, otros, en la belleza, éstos, en la utilidad económica, aquéllos, en la justicia o en la felicidad, en el placer o en la santidad. La mayor parte de estas formas de concepciones del mundo son más o menos arbitrarias; dependen, casi siempre, de prejuicios que se han infiltrado en la conciencia de un modo inadvertido, espontáneo. Son tipos de concepciones del mundo, para decirlo con Dilthey, que se generan en las funciones originarias de la vida social 2); y, por ello, desde cierto punto de vista, que más tarde analizaremos, parcialmente justificadas. Estos tipos de concepciones del mundo han recibido denominaciones que actualmente son ya moneda aceptada en la literatura filosófica. Así, el intelectualismo (*intellektus*, intelecto) designa aquella concepción del mundo que sustentan, quienes declaran, que la actividad intelectual, cognoscitiva del hombre merece el epíteto de más digna; para ellos, su divisa está consignada en el aforismo latino: *fiat veritas, pereat vita*. Otra es la estimación de la vida que hace el utilitarismo; aquí se reconoce, como su nombre lo denuncia, que lo útil, el valor económico, debe constituir el fin de la acción. El utilitarismo aparece en dos formas: primero, el utilitarismo individualista que enseña

1) Compárese: Enrique Rickert, *Sistema de la Filosofía*. Pág. 28.
2) Compárese: W. Dilthey, *La esencia de la Filosofía en la obra enciclopédica Filosofía Sistemática*. Página 29 y siguientes. B. G. Teubner. Leipzig y Berlín.

que el objeto preferible de la vida es el bienestar personal; y segundo, el utilitarismo social cuyo "santo y seña" se encierra en la célebre frase: "el mayor bien para el mayor número".

También del lado de los poetas se ha originado una manera peculiar de valorar la existencia intitulada esteticismo que consiste en elevar al primer rango de las dignidades humanas el goce artístico. Esta postura humana la defiende, entre otros, Oscar Wilde, quien pone en boca de una de sus figuras de novela, las siguientes palabras: "se dice a menudo que la belleza es superficial. Esto puede ser. Pero, por lo menos, no es tan superficial como el pensamiento. Para mí, es la belleza el milagro de los milagros. Solamente cabezas planas no juzgan según las apariencias. El verdadero secreto del mundo es lo visible no lo invisible."

Muy diferente posición asumen quienes todavía se encuentran en el seno de alguna religión confesional. Estos hombres, sin duda alguna, tipos de un misonerismo extremo, por antonomasia tradicionalistas, creen que el centro de gravedad de la vida radica en un contacto de absoluta dependencia con una supuesta divinidad (fenómeno religioso). Un filósofo moderno, Kierkegaard, se ha atrevido a exigir de sus contemporáneos: "suprimir el saber para dar lugar a la fe." No es inadecuado denominar esta actitud frente a la existencia, con los términos: teísmo y politeísmo según se trate de una creencia en uno o varios dioses o de una sumersión plena en aquella supuesta divinidad (misticismo).

Dentro de estas concepciones unilaterales (unilaterales, porque destacan como lo más valioso de la vida una sola de las actividades humanas) quedan comprendidos el eudemonismo (de eudemonía, felicidad) que reconoce que el motivo y fin del obrar debe ser la felicidad; el hedonismo (de edoné, placer), que exige que este motivo y fin lo constituya un sentimiento placentero; el erotismo (de eros, amor), que eleva al primer plano la inclinación amorosa (no todo lo erótico es sexual), y así

otras muchas concepciones unilaterales que sería prolijo reseñar.

Para terminar, conviene advertir, que no es preciso sus-
tentar necesariamente una de estas concepciones del mundo que hemos llamado unilaterales; puede haber, y de hecho existen, concepciones del mundo que se inclinan a dignificar una pluralidad de valores. Lo justo y lo verdadero, lo bello y lo útil etc., son declarados igualmente dignos, y el destino del hombre, se exige, debe radicar en la realización de todos estos valores según sus propias e internas posibilidades. A esta postura se le podría llamar "pluralista" por su visión integral o totalizadora de las múltiples actividades humanas.

¿Cuál de estas concepciones del mundo debe exigirsele al hombre?: he ahí una pregunta que todo hombre "serio y bien dotado" debe aspirar a resolver cumplidamente. El camino para ello no puede ser otro que el de la crítica; y el instrumento, la convicción fundada. Quien se pone al servicio de la verdad, cuando se trata de fundar una concepción del mundo y de la vida, es preciso que practique la "duda metódica" sobre aquel repertorio de convicciones que valen, por decirlo así, de un modo tradicional. Nuestro propósito se encamina a ese objeto. Pero hasta aquí sólo nos ha preocupado exhibir la necesidad de poseer una concepción del mundo y de la vida que, al fin, podemos definir como un conjunto de convicciones fundamentales sobre el valor y sentido de la realidad, y, preferentemente, sobre la vida y la conducta humana. Con ello, se exige al mismo tiempo, que se indique con todo rigor, el lugar que debe ocupar el hombre en el mundo o, como declara con más precisión la filosofía de última hora, "el puesto del hombre en el cosmos" 1).

1) Compárese entre otros: Max Scheler, El Puesto del Hombre en el Cosmos. Cap. I.

§ 2.

El Eteicismo.

Hemos hablado de una pluralidad de actividades humanas en el párrafo anterior, sin pretender agotar su número. De intento fué omitida una, de superlativa significación para la vida, de imprescindible necesidad para el individuo: la conducta moral del hombre, su actividad ética 1). También la sobreestimación de esta actividad, se dice, conduce a un nuevo tipo de concepción del mundo (moralismo o eteicismo), que, por su unilateralidad, declaran muchos, entra en conflicto con otras formas de interpretar la existencia. Ni lo bello ni lo verdadero, ni lo útil ni lo santo, ni el amor ni el placer, etc. sino lo bueno es declarado aquí lo preferible en la vida.

Este aspecto de la vida humana (la moralidad) lo estudia la filosofía moral (Ética). Pero la Ética, desde siempre, se ha considerado como una ciencia filosófica. De ahí que para ganar claridad acerca de lo que sea la Ética, se imponga la tarea previa de fijar, con todo rigor, el concepto de la filosofía (su esencia).

El resultado de este propósito, de rechazo, nos dará la pauta para resolver otro problema en estrecho contacto con el ya descrito, a saber, el del sitio que ocupa la Ética en el marco de la filosofía.

§ 3.

La filosofía como la teoría de la concepción del mundo y de la vida.

(La filosofía de la cultura.)

La determinación del objeto de la filosofía, de los problemas que tiene que resolver, presenta dificultades con las que nunca tropieza el investigador de las ciencias particulares.

1) El concepto riguroso de moralidad se desenvuelve hasta el Cap. I de este libro.

Se ha dicho, con muy distinta intención, que la historia de esta ciencia muestra por dondequiera una diversidad de opiniones que hacen fracasar todo propósito de fijar un fin cognoscitivo inequívoco a la filosofía.

En efecto, en las ciencias naturales (física, biología, química, etc.) lo mismo que en la mayor parte de las ciencias culturales (economía, demografía, pedagogía, etc.) no se discute propiamente sobre el objeto de investigación (su fin cognoscitivo). Los hechos o fenómenos que cada una de estas disciplinas estudian están delimitados con todo rigor. Ya no constituye un problema su objeto de estudio.

¿Cuál es el objeto de la filosofía? 1) La pregunta es contestada de muy diversa manera; "el desacuerdo es aquí tan grande que a menudo ha provocado admiración cuando no burla. Los filósofos, se dice, no saben ni siquiera sobre qué discuten" 2). Con estas palabras se describe el aparente caos de la filosofía.

Los motivos de este desconcierto exhibido en la ironía de Rieker son numerosos. Proviene, por una parte, de cierta aversión a la filosofía originada en las más diversas sentimentalidades y concepciones del mundo, y, por otra, de una superficial y equivocada interpretación de la historia de la ciencia.

Para proseguir en nuestro análisis, partamos de la opinión dominante originada de esta última equivocidad. En un principio, la filosofía tuvo por objeto todo el saber; más tarde, cuando las ciencias particulares se constituyeron, apropiáronse a medida que se multiplicaban todo aquello que fué patrimonio exclusivo de la filosofía. "Así debió cambiar su material constantemente, y aún otra cosa en relación con esto parece clara. Se puede oír que el desarrollo de la ciencia sigue una trayectoria tal que acabará por adquirir todo el material de la filosofía. Alguno hasta cree que este estado de cosas ha comenzado ya. Las disciplinas particulares tratan

1) Compárese mi libro *La Teoría del Valor*. Capítulo II.

2) E. Rieker. *Sistema de la Filosofía*. Páginas 14.

ahora en principio todas las partes del mundo y la filosofía, que una vez dominó el todo ya no tiene territorio propio. Debe ser considerada, por lo tanto, como sobrevivida. Las ciencias especiales que, como sus hijas, se han originado de ella, han ocupado su sitio. Esto significaría la eutanasia de la filosofía como ciencia" 1).

El relato de la muerte de la filosofía inspirado en este pensamiento es cosa vieja. Incluso serios investigadores declaran de buena fe, que ya no quieren tomarse el trabajo de volver a matar a nuestra ciencia en público.

Por claras, sin embargo, que puedan parecer estas opiniones se fundan en una equivocada concepción de la ciencia en general y en una superficial idea de la materia del conocimiento en particular.

El individuo, hemos repetido constantemente, lleva a efecto en su convivencia humana, una pluralidad de actividades: la peculiar manera de conocer, sentir y actuar en la existencia origina su concepción del mundo y de la vida.

Dirijamos nuestra atención al resultado de este proceder, de este obrar. Notaremos desde luego que así como su actividad es múltiple, el resultado a que conduce es variado. El hombre se esfuerza por conocer su mundo circundante, quiere descubrir las innumerables relaciones que hay entre los hechos: los elementos de que se componen los cuerpos, las leyes que fijan en los organismos el proceso de la vida, las distancias apenas imaginables de los astros, etc., etc. El producto de esta función cognoscitiva lo constituye la ciencia.

También el hombre se complace y sufre con las más variadas sensaciones: se recrea en el goce estético, se entusiasma a menudo en su vida religiosa, ama y odia, en una palabra, se encuentra permanentemente en un estado sentimental. Aquí, los resultados de esta función originaria de la

1) E. Rickert, *Op. cit.*, págs. 14.

conciencia se llaman: Arte, Religión, Erótica, etc.

En fin, su vida se traduce en actos que repercuten en los demás hombres en un sentido diverso. Obedece normas que se le presentan con el carácter de obligatoriedad o porque las considera como tipos de perfección suma; actúa en la vida pública defendiendo o combatiendo Gobiernos constituidos, participa en las más variadas organizaciones económicas de la sociedad, etc. El efecto de esta nueva actitud de la conciencia se resuelve en instituciones sociales que se denominan: Moral, Derecho, Política y Economía.

El análisis que hemos hecho de estas funciones originarias de la conciencia, no se crea que solamente valen para la sociedad en que vivimos. Volvamos la mirada al pueblo más ajeno al nuestro, a la sociedad más distante como a la más próxima a los tiempos actuales. Siempre encontraremos esas funciones originarias, y, con ellas, los productos enumerados. Yes que la conciencia siempre opera a través de ciertas formas, maneras de ser o modalidades que propiamente la constituyen. Sin duda alguna, los diversos pueblos ofrecen diferencias insuperables. China, Egipto, Grecia, Roma, Edad Media, etc., son culturas que se distinguen a primera vista unas de otras. Pero, con todo, la multitud de las formaciones que caracteriza a cada una de ellas son el efecto de aquellas funciones originarias de la conciencia. La humanidad pudo venerar ayer a Buda y hoy a Cristo; en otro tiempo, exigir "el amor al prójimo" y, en la hora del presente, "el mayor bien para el mayor número"; en los tiempos de Pericles crear el Partenón y en el siglo XX deleitarse en el "poet-expressionismo"; pero siempre, a despecho de las apariencias imborrables, de los perfiles culturales irreductibles; la humanidad, repetimos, acatará normas (conciencia volitiva), gozará estéticamente o se sumergirá en la creencia de un ideal (conciencia sentimental) y, sin remedio, hurgará su mundo circundante para conocerlo (conciencia cognoscitiva).

Por eso, con toda propiedad, a los productos de estas funciones originarias de la conciencia se les puede llamar genéricamente formaciones culturales. Ciencia, arte, moralidad, economía, religión, etc. son, por lo tanto, formaciones culturales. Formaciones, en virtud de que son productos de ciertas formas o maneras de ser de la conciencia; y culturales, en gracia a que estas mismas formas implican una elaboración más o menos acabada. Ya la palabra cultura (del latín cultura, originariamente de "cultura agri"), designa precisamente esa conformación a cierto propósito, a cierto fin. Propósito y fin que se consideran preferibles, dignos, valiosos. Pues en última instancia, la palabra cultura se aplica a aquello que tiene valor, a lo que es portador de valor, a lo que se ofrece dotado de un carácter valioso 1).

En íntimo contacto con la idea de cultura, se encuentra vinculado el objeto de la filosofía. Expliquémoslo a través del ejemplo de que se sirve un pensador contemporáneo 2).

"He aquí un obrero que trabaja en un taller. Suspende su labor y se pone a reflexionar sobre lo que está haciendo. ¿Para qué trabaja? ¿Por qué trabaja? ¿Cómo trabaja?"

- 1) La significación que a la palabra cultura aquí le atribuimos está en consonancia con la de la mayor parte de los filósofos contemporáneos. Compárese entre otros: E. Rickert, *Ciencia Natural y Ciencia Cultural*, Trad. de M. G. Morente, 1923. El mismo, *Los Límites de la Conceptuación de la Ciencia Natural*, 1929. El mismo, *Sistema de la Filosofía*. H. Cohen, *Estética del Sentimiento Puro*, 1912. Pablo Natorp, *Conferencias sobre Filosofía práctica*, 1926. El mismo, *Kant y la Escuela Filosófica de Marburgo*, Trad. J. Viqueira, 1918. J. Cohn, *El Sentido de la Cultura del Presente*. A. Liebert, *El problema de la Valoración*, 1929. N. Hartmann, *Ética* (Introducción) 1906. Max Scheler, *El Formalismo en la Ética y la Ética material de los Valores*, 1921. A. Messer, *La Filosofía de los Valores en la Actualidad*, Trad. de Pedro Carabla, 1908.
- 2) M. G. Morente, *La Filosofía de Bergson*, Pág. 36 y siguientes.

Así como el obrero que suspende un tiempo su tarea y reflexiona sobre ella, reflexionemos nosotros sobre los productos culturales: sobre la ciencia ya constituida, sobre la moralidad que determina la acción del individuo, sobre el arte que la humanidad ha creado, etc. Esa reflexión es la filosofía. Podríamos definirla como una reflexión de segundo grado porque se dirige a algo ya elaborado que, como tal, implicó un trabajo previo de la conciencia.

La filosofía no pretende crear la ciencia, ni la moralidad, ni el arte, etc. Los toma como algo hecho y se limita a describirlos y explicarlos; trata de determinar las formas universales de la conciencia por medio de las cuales se han producido, o, en otras palabras, los valores que cada uno de ellos implica. Así, en el territorio del arte, la filosofía nos rendirá cuenta acerca de lo que sea el arte en general y la belleza en general; en el territorio de la ciencia, lo que sea el conocimiento en general y la verdad en general, etc.

El punto de partida firme de la filosofía es, por lo tanto, la formación cultural, el producto de la conciencia, o, como se dice en una expresión latina: el factum de la cultura. De aquí se eleva la reflexión filosófica a la búsqueda de estas formas comunes y generales de la cultura que se llaman: verdad, belleza, bondad, etc. 1) La filosofía tiene por lo tanto que extraer sus verdades de los resultados de la cultura que en el transcurso de los tiempos se han originado, pues, como declara Pablo Natorp: "parte de los hechos patentes, históricamente determinables de la ciencia, de la moralidad, del arte, de la religión. La filosofía no puede respirar en el "espacio vacío" del pensamiento puro, en el que la sola inteligencia desearía elevarse en alas de las ideas y teme, según aquella expresión gráfica de Kant, las "altas torres" del

- 1) Este tránsito o elevación del factum de la cultura a las formas de la conciencia que lo han originado, recibe el nombre de reflexión trascendental. Es un nuevo cambio, un nuevo método, diferente al inductivo y deductivo, apto para descubrir estas formas permanentes a través de las cuales se produce la cultura.

arquitecto metafísico 1), en torno de los cuales "generalmente hace mucho viento". Busca, en cambio, el "fecundo Balthus" (tierra honda) de la experiencia, en el sentido amplio de la palabra, esto es, aspira a arraigarse en el total trabajo creador de la cultura: en el "deleite de los fenómenos" teóricamente científico; en las formas prácticas de ordenaciones sociales y de una vida humana, digna dentro de ésta, también para los individuos, en la creación artística, educación estética de la vida; en las formas más íntimas de la vida religiosa" 2).

La filosofía misma es también un producto cultural; pero se distingue de los otros en que es una reflexión sobre ellos, en que es un trabajo practicado sobre otro trabajo. "En todos los territorios de la cultura precede la actividad instintiva del hombre a su reflexión sobre los fines y medios, las normas y la significación de este actuar. Se había pensado hacia mucho tiempo lógicamente e investigado en la esfera de la ciencia, se habían creado las más valiosas poetas épicas, líricas y dramáticas antes que un Aristóteles filosofara sobre el pensar científico y la creación artística y escribiera su *Lógica* y su *Poética*. En una palabra: "en un principio era la acción."

"Se puede concebir en general a la filosofía como una reflexión sobre la cultura. Lo primero es aquí siempre la acción, sólo después surge la reflexión sobre esta acción" 3).

Pero este actuar, como se ha repetido hasta aquí, obedece a ciertas formas de la conciencia. Ya lo expresa con gran claridad la idea de la concepción del mundo y de la vida como una peculiar manera de conocer, sentir y actuar en la existencia, pues su fórmula declara holgadamente que en la base de la cultura se encuentran precisamente estas funciones ori-

1) Compárese el párrafo No. 5 intitulado: Digresión sobre el concepto tradicional de filosofía.

2) Pablo Hatorp, *Kant y la Escuela Filosófica de Marburgo*. Páginas 18 y 19. Trad. del alemán y notas por J. V. Viqueira. 1918.

3) A. Noveck, *Ética*. Página 1. Segunda Edición. 1908.

ginarias de la conciencia que, en último término, constituyen el objeto privativo de la filosofía. De ahí que pueda decirse también siguiendo a muchos filósofos de nuestro tiempo que la filosofía es una teoría de la concepción del mundo y de la vida; la teoría que busca, por decirlo así, más allá de las apariencias caleidoscópicas de estos distintos tipos, históricamente determinables, de estimar y actuar en la existencia y, con ellos, su diversidad de productos culturales, el conjunto de las formas que le son comunes, así como las leyes que le son propias.

Pero indagar esas formas permanentes de la conciencia, esas sus modalidades, significa tanto como reflexionar sobre los valores y leyes de la cultura. La filosofía no puede ser sino filosofía de la cultura.

§ 4.

Los Territorios de la Cultura y los Problemas de la Filosofía.

(La división sistemática de la Filosofía.)

Es un hecho unánimemente reconocido que la cultura de todos los pueblos se escinde en una pluralidad de formaciones; que todos han poseído al lado de sus obras de arte sus organizaciones económicas; frente a su política, su religión; junto a su caudal de conocimientos científicos, sus instituciones jurídicas. Ciertamente que estos productos culturales nunca se han desarrollado ni con la misma intensidad ni con semejante profundidad. En cada sociedad siempre ha predominado una de estas formaciones culturales; cada pueblo, por decirlo así, ha tenido su vocación en la historia universal. Grecia elevó a un grado superlativo el arte y la filosofía, Roma aportó el derecho clásico y en el seno de las so-

ciudades modernas y contemporáneas la ciencia ha logrado desarrollos insospechados 1).

Hasta el hombre poco cultivado distingue con cierta claridad el sentido variado de su actuar. Sabe, por ejemplo, cuando su acción es objeto del derecho, y cuando, "cosa de la religión."

Para la filosofía este hecho también tiene su significación. Su división sistemática se enlaza con él. En efecto, paralelamente a esta pluralidad de formaciones culturales, surgen los problemas fundamentales de la filosofía. Pues el punto de vista de su clasificación sistemática no puede ofrecerlo sino la división de su objeto: la cultura.

Pero la cultura, como acabamos de advertirlo, se fracciona en variados aspectos que desde ahora llamaremos territorios. De este modo, cada uno de los territorios fundamentales de la cultura da lugar a una disciplina filosófica.

Para comprender mejor el sentido de este último aserto, consideremos someramente la estructura de los territorios culturales. Desde luego preguntemos: ¿en qué se distingue un territorio cultural de otro? Después del análisis que hemos verificado de la noción de cultura, la respuesta no puede ser formulada sino en estas palabras: los territorios culturales se distinguen entre sí por la diversidad de valores que ostentan. Cada territorio cultural, en efecto, se caracteriza por una gradación estimativa que le es propia y que se mueve de un valor llamado positivo a otro denominado negativo. El territorio del arte, v.gr., se distingue del territorio de la ciencia en que cuando nos referimos al primero, pensamos en una gradación que va de lo bello (valor positivo) a lo feo (valor negativo), mientras que cuando hablamos del segundo, explícitamente destacamos o lo verdadero o lo falso. De una obra de arte se dice que es bella o fea; en cambio, de

1) Compárese sobre el particular: J. Declercq, Roma y la organización del derecho. Prolegómenos.

un conocimiento, que es verdadero o falso. En rigor, todas nuestras estimaciones dentro de cada territorio cultural las llevamos a cabo con vistas a una alternativa (un doble punto de vista): el valor positivo y negativo que le es propio, y que, por su relación interna, constituyen lo que se llama en filosofía una polaridad estimativa 1).

He aquí algunos ejemplos de polaridades estimativas que caracterizan territorios culturales y que vienen a ilustrar estas últimas ideas:

- a) territorio de la ciencia... polaridad: verdadero-falso.
- b) territorio del arte.... polaridad: bello-feo.
- c) territorio de la ética... polaridad: bueno-malo.
- d) territorio de la religión.. polaridad: santo-profano.

Las estimaciones dentro de cada territorio no se agotan, ni con mucho, con la polaridad fundamental que propiamente los define. Existen otras muchas polaridades que se subordinan, por decirlo así, a las fundamentales; son verdaderas polaridades derivadas, para expresarlo con cierta precisión lógica. Así, por ejemplo, la alternativa valeroso-cobarde implica la que se refiere al territorio de la moralidad, está comprendida en la alternativa fundamental bueno-malo; pues los actos valerosos y cobardes siempre los estimamos como buenos o como malos. Esta misma estructura con respecto a otros territorios culturales parecen ofrecerla las pautas de estimación derivadas que entregan las alternativas: gracioso-tosco, fuerte-débil, capaz-incapaz, útil-inútil, etc.

"Hemos de acostumbrarnos, expresa un pensador español repitiendo un pensamiento original de W. Dilthey, a reconocer

Una exposición clara y elemental de la esencia y especies de territorios culturales puede leerse en Augusto Messer, La Filosofía de los valores en la actualidad, Cap. XIV (Los diversas especies de valor); y en P. Natorp, Prolegómenos Filosóficos. § 8 (Los temas capitales de la Filosofía) 1919. 4a. Edición.

que la fauna y la flora de la estimación no son menos ricas que las naturales. Las cualidades de valor son innumerables como las físicas, y el hombre va teniendo de ellas lo mismo que de éstas, una creciente experiencia a lo largo de la historia. Una de las más sugestivas investigaciones que la nueva teoría inspira es la reconstrucción de la historia como proceso de descubrimiento de los valores. Cada raza, cada época, parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros. Esto invita a fijar el perfil estimativo de los pueblos y de los grandes períodos históricos. Cada uno se distinguiría por un sistema típico de valoraciones, último secreto de su carácter, de que los acontecimientos serían mera emanación y consecuencia" 1).

Ahora bien, los diferentes territorios fundamentales de la cultura ofrecen, como fué indicado ya, la clave para elaborar una clasificación sistemática de la filosofía. Puede decirse que las diversas ciencias filosóficas arraigan en estos territorios culturales.

La primera y fundamental de las ciencias filosóficas es la Lógica. Su objeto se le ofrece en el territorio de la cultura denominado ciencia. De ahí que también en los últimos años, con creciente empleo, se le denomine Teoría de la Ciencia 2). Su tarea no se confunde con la de las ciencias particulares; mientras éstas, como teorías de los fenóme-

1) José Ortega y Gasset, ¿Qué son los valores?, página 67 y siguiente de la Revista de Occidente, Año I. Núm. IV.

2) Algunos pensadores de origen escolástico, o, por lo menos, influidos por la filosofía oficial de la iglesia, no admiten esta rigurosa y adecuada denominación. Llegan a distinguir, no sin caer en contradicciones patentes, entre Lógica, Metodología y Teoría del Conocimiento. Dentro de la Lógica consideran el estudio de la Inducción y de la Deducción y a la Teoría del Conocimiento le atribuyen el deber de explicar el conocimiento "en sí", (como si la Inducción y la Deducción no fueran ya métodos científicos y se tipo exclusivamente cognoscitivo). Por fortuna, estos distingos escolásticos los lógicos de primer rango de nuestros tiempos los consideran letra muerta.

nos descubren las verdades de las distintas esferas de la realidad siguiendo métodos adecuados (la física, los fenómenos físicos; la química, los fenómenos químicos, etc.), tiene aquella, como teoría del territorio cultural denominado ciencia, que contrastar la metódica de las disciplinas particulares: es una teoría de la ciencia en general. Investiga, por lo tanto, los caracteres comunes de las ciencias: lo que sea en general el conocimiento de la verdad, los métodos específicos (inductivo, deductivo, dialéctico, etc.) para obtenerla, la estructura de ley, de principio, de problema, etc.; y hasta las operaciones auxiliares de la exposición científica como son: la definición, la clasificación, la inordinación, etc., pues todos estos elementos son patrimonio común de las ciencias particulares. También la estructura metodológica de las distintas ciencias filosóficas constituye su objeto (el método propio de la filosofía) 1). No en otro sentido se declara, siempre con razón, que la lógica o teoría de la ciencia es la ciencia fundamental.

Así como la tarea fundamental de la lógica radica en ganar el concepto de verdad partiendo de las ciencias constituidas, la ética, que es la disciplina filosófica que encuentra su objeto en el territorio de la cultura denominado moralidad, parte también de un factum — los hechos morales históricamente determinados — para fijar sus problemas y sus posibles soluciones. Pero no coincide, como lo demostraremos después, con la supuesta ciencia de las costumbres de base inductiva.

El arte constituye también un territorio fundamental de la cultura. La estética es la ciencia filosófica que lo estudia. Su propósito no se confunde con la historia del arte; no trata de describir y explicar los artes de todos los tiempos

1) Por este motivo, entre otros, la lógica moderna se aparta significativamente de la lógica tradicional, pues, mientras ésta, con evidente estrechez de miras declaraba que los únicos métodos para llegar a la verdad eran la inducción y la deducción, la filosofía moderna desde Kant, reconoce otros métodos en la investigación.

y de todos los pueblos; pretende exclusivamente descubrir la interna ley que preside a esta multitud de formaciones artísticas. Su problema capital radica, en otras palabras, en encontrar la esencia de lo bello y, su contra-polo, lo feo. Pero para ello también parte de algo históricamente dado: el factum del arte. Su ciencia auxiliar, por lo tanto, es la historia del arte.

Frente a estos tres territorios fundamentales de la cultura otros pensadores añaden el de la religión. "La filosofía no puede dejar también de someterla a un análisis y preguntar acerca de su origen y de su fundamento, y, en especial, de ponerla en relación con las tres direcciones capitales de la cultura (ciencia, moralidad, arte). En eso consiste el tema de la filosofía de la religión" 1).

Los temas fundamentales de la filosofía definida como una reflexión sistemática sobre la cultura parecen agotarse con una última ciencia que cada día se cultiva con más entusiasmo en los círculos profesionales: la filosofía de la historia 2). Su propósito no se confunde con el de la historia universal: no pretende describir y explicar las sociedades pasadas en su peculiaridad; menos coincide con otra ciencia cultural llamada sociología: su objeto no radica en encontrar las uniformidades o desarrollos típicos (leyes sociales) de los distintos pueblos. Su fin cognoscitivo se orienta esencialmente a descubrir el sentido de la historia; es decir, a mostrar en qué medida la cultura digna de ser creada encuentra su realización en la historia universal. De este modo se comprende

1) Pablo Natorp, *Propedéutica Filosófica*, parágrafo 3 (Los Temas Capitales de la Filosofía), 1919, 4a. Edición.

2) Un desarrollo penetrante y claro de las diferencias de principio entre historia universal, sociología y filosofía de la historia puede leerse en E. Rickert, *Ciencia natural y ciencia cultural*, Capítulos X y siguientes. Compárese también, A. Cass, *El concepto de la Historia Universal*. Ediciones México Moderno.

que la idea de progreso 1) forme parte de su problemática 2), así como la crítica (justipreciación) de los distintos periodos históricos.

¿Cuál es el destino en la historia universal de los valores dignos de ser exaltados por el hombre? Esta pregunta que encierra el tema capital de la filosofía de la historia, empero, solamente puede formularse y resolverse en íntimo contacto, por una parte, con los resultados de las ciencias filosóficas fundamentales antes señaladas, y, por la otra, con las aportaciones de los historiadores de la cultura.

El ciclo de las disciplinas fundamentales de la filosofía no se cierra para muchos investigadores con las ya descritas. Insistentemente añaden otras a quienes les otorgan el rango también de fundamentales. Ciertamente es que el territorio cultural que les adscriben como objeto de estudio, es

- 1) Evolución y progreso no son, al con mucho, términos sinónimos. El primer término designa excitantemente un tránsito de lo simple a lo complejo. En cambio, la palabra progreso implica necesariamente la idea de un valor, de una dignidad; pues progreso en su sentido profundo quiere decir acercamiento a una meta que se considera valiosa, digna. Una sociedad puede evolucionar sin que necesariamente progresen; piénsese, por ejemplo, en la evolución evidente de las instituciones religiosas y morales de la decadencia romana (complejidad creciente de sus formas) donde no sólo un progreso sino un retroceso espiritual es reconocido con razón.
- 2) Es extraño sobremanera que pensadores de la erudición de M. G. Morente no hayan encontrado acomodo en una disciplina filosófica a la idea de progreso. "Pocas regiones de nuestra cultura —dice festivamente el pensador español— habrá que estén intactas de las consecuencias que la idea de progreso acarrea; y sin que pueda decirse que la idea de progreso pertenece a una disciplina determinada, siempre la encontramos en el primer plano del panorama espiritual moderno". *Revista de Occidente*. Tomo X, No. CIII. En contra, claro está, de este pensamiento, la mayor parte de los filósofos de nuestro tiempo. Véase entre otros: Max Scheler en sus escritos sobre *Antropología Filosófica*. Bruno Bauch, *Elementos de la Filosofía*, página 139 y siguientes. A. Ruge, *Introducción a la Filosofía*, página 216 y siguientes. G. Mehlis, *Tratado de la Filosofía de la Historia*, página 107 y siguientes. F. Münch, *Vivencia y Valoración*, página 122 de la *Revista de Estudios Kantianos*, XII.

de muy desigual importancia. Mientras unos, con razón en parte, reconocen una filosofía del derecho o de la educación; otros, quizás con el propósito de singularizarse en extremo, hablan con la más espontánea naturalidad de una filosofía de la moda y hasta de la coquetería 1).

En el fondo, lo que se proponen preferentemente estas supuestas ciencias filosóficas fundamentales, es determinar el sentido y ley de algunos valores, muchas veces, asaz importantes. La filosofía del derecho, v.gr., indaga especialmente la esencia del derecho justo, lo que la justicia sea en general; como la filosofía de la educación, el sentido y fin del proceso pedagógico (la formación digna del hombre). Pero estos valores constituyen, mirados de cerca, lo que hemos llamado polaridades derivadas. Así, la alternativa justo-injusto es un aspecto o, como se dice con más elegancia, una dimensión de la polaridad bueno-malo (el hombre justo es necesariamente bueno), como el fin de la educación (quién puede negarlo!), encuentra su centro de gravedad en la noción del "deber ser" (la bondad por antonomasia) 2).

Ahora bien, la polaridad derivada no puede entenderse sin partir de la originaria. La justicia, como veremos más adelante, no se entiende sin tener en cuenta las otras virtudes morales; de ahí que, sin duda alguna, estas teorías de valores derivados estudien problemas posibles, pero no fundamentales, porque para cimentarse, necesitan recurrir a las auténticas ciencias capitales de la filosofía. Con este derecho, podemos admitir que tanto la filosofía del derecho como la de la educación sean disciplinas filosóficas, pero derivadas, no fundamentales; estudios

1) Así, por ejemplo, entre otros, J. Simmel en sus obras, las menos profundas por cierto: *La Filosofía de la Moda*, *Cultura femenina*, *La Filosofía de la Coquetería*, etc. Ediciones de la Revista de Occidente.

2) En este sentido los pensadores de la categoría de R. Stammler y E. Krieck para no citar sino dos clásicos ya de la filosofía del derecho y de la filosofía de la educación respectivamente.

monográficos, por decirlo así, de ciertas partes de las ciencias fundamentales.

Lo característico, empero, de la esencia de la filosofía es reconocido también por estos pensadores que cultivan la investigación de ciertos valores derivados. Aceptan que el objeto de la filosofía no puede ser sino la cultura, confirmando de este modo nuestra tesis originaria.

Pero frente a la manera de concebir la filosofía como una interpretación de la cultura, existe un número de pensadores que le adscribe a nuestra ciencia otro problema radicalmente diverso. Analicemos con cierto cuidado, en lo que sigue, sus posiciones.

§ 5.

Digresión sobre el concepto tradicional de filosofía y sobre las corrientes metafísicas de la intuición.

Hay un concepto de filosofía llamado tradicional porque desde antiguo se ha defendido con más o menos calor. Se venera a Aristóteles como su fundador; se desenvolvió en la Edad Media en forma tal que acabó por avasallar todos los círculos profesionales; y, no pocos investigadores de la época moderna y contemporánea, sin permanecer fieles a todo el aparato escolástico, creen ponerlo en armonía con los resultados de las ciencias particulares.

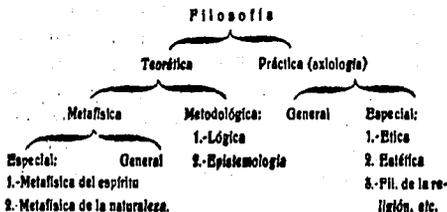
No uno (la cultura), sino dos son los objetos capitales de la filosofía para estos pensadores. Pero, además, como rutinariamente contraponen la lógica a las disciplinas de los otros territorios culturales (ética, estética, etc.) a las que, siguiendo la terminología moderna, las amparan bajo el rubro genérico de axiología (de áxios, valor y lógos, tratado), declaran que la filosofía tiene que

ver con tres órdenes de cuestiones que brevemente podrían designarse:

- a). - los problemas metafísicos (teoría de la realidad no fenoménica);
- b). - los problemas del valor de la vida (axiología), y
- c). - los problemas metodológicos.

Es habitual también en estos filósofos hablar de una división bipartita de los temas de la filosofía en tanto que comprenden a los problemas metodológicos y a la metafísica bajo la denominación común de filosofía teórica que contraponen a la filosofía del valor a quien designan con el término de filosofía práctica. Esta contraposición se comprende de suyo. La filosofía práctica para ellos quiere explicar la conducta del hombre, el sentido de su vida y de su acción. La filosofía teórica, en cambio, indaga, no el valor y fin de la vida, sino escuetamente lo que el mundo y la existencia sean.

En cada uno de estos territorios fundamentales de la filosofía pueden distinguirse problemas especiales que en visión panorámica el siguiente esquema parece mostrarlos 1):



Para comprender el derecho de esta clasificación tradicional conviene decir qué sea la metafísica, qué cosa estudia; ya

1) Inspirado en su conjunto en el libro de Erich Becher, *Introducción a la Filosofía*, página 15, 1926; y en los problemas del valor, Antonio Caso, *Los Problemas de la Filosofía*, página 118.

que respecto a los problemas metodológicos y los del valor se ha explicado cuáles y en qué sentido son temas capitales de la filosofía.

La metafísica (de *metá tá físicá*, lo que está más allá de lo físico), designó originariamente aquellos escritos aristotélicos que estaban colocados en sus obras después de los manuscritos sobre la física. Posteriormente y en la actualidad se define como una teoría que indaga una supuesta realidad no fenoménica (supraempírica).

Nuestro mundo circundante se descompone en una multitud de hechos que llamamos realidad. La percepción, la imagen, la memoria, etc., parecen ser los vehículos de la conciencia por medio de los cuales se nos entrega, nos es dado. Característico de esta realidad es que se da en el tiempo y en el espacio a la par que es variada en extremo. Esta última circunstancia precisamente hace posible la pluralidad de las ciencias. En efecto, cada investigador de las ciencias particulares se apropia para su estudio un aspecto de la realidad, una serie, por decirlo así, de fenómenos o hechos: el físico, los fenómenos físicos, el geógrafo, los geográficos, etc. En este sentido, se dice, que las ciencias particulares son teorías de la realidad y que su progreso depende de un análisis cada día más profundo practicado siempre en esta realidad.

Pero los tradicionalistas de la filosofía se han preguntado siempre: ¿y más allá de lo que vemos, palpamos, oímos, etc. en una palabra, más allá de esta realidad fenoménica no existe otra cosa?; y si existe: ¿qué es y cuál la ley de su desarrollo?; he ahí el doble problema capital que se le adscribe a la metafísica como disciplina filosófica.

Los metafísicos de todos los tiempos siempre han creído que esa causa última de la realidad tiene una existencia sustantiva, absoluta, independiente; de ahí que se le haya asignado el nombre de "cosa en sí" o nómeno (del griego *noúmenon*, lo no visible, sólo inteligible), en

oposición al fenómeno (del griego *φαινόμενον*, lo que aparece en la conciencia, lo visible en ella), a quien declaran como su mera manifestación o apariencia.

Muchas son las soluciones que se han dado a los problemas metafísicos. Desde luego se ha dividido a esta supuesta ciencia en dos grandes ramas: la metafísica general y la especial. La primera recibe el nombre también de ontología (del griego *ὄν*, ser) y se define como la teoría del ser en general. Actualmente algunas escuelas filosóficas, con justo derecho, se apropian este término para designar la primera parte de la lógica pues advierten que una investigación sobre lo que sea el ser en general, el objeto en general, constituye un problema de la teoría de la ciencia 1). La segunda rama de la metafísica, la especial, es la que se propone ya indagar en detalle la constitución íntima, supraempírica, noumenal del mundo. En la historia del pensamiento se han dado soluciones de las más variadas a esta supuesta cuestión: unas veces se ha sostenido que la esencia del mundo es materia (materialismo), otras, que es espíritu (espiritualismo), algunas más, que es vida (vitalismo metafísico) etc.

Pueden distinguirse también los metafísicos por el número de principios que reconocen en la explicación de la existencia. Desde este punto de vista se habla de un monismo, dualismo y pluralismo metafísicos según se admita que el número es de una, dos o múltiples naturalezas. Un materialista metafísico es, según esto, monista como también un espiritualista. La mayor parte de los dualistas, en cambio, declaran que no sólo materia o espíritu constitu-

1) En este sentido: E. Husserl, *Lógica Formal y Lógica Transcendental*. A. Meinong, *Sobre la Teoría del Objeto*. E. Rickert, *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía*, Cap. II (Los Problemas de la Ontología).

yen la supuesta esencia del universo sino ambos principios a la vez 1).

Respecto a la manera de entender el proceso según el cual esta causa última obra, las soluciones al problema metafísico se dividen en dos escuelas contrarias: el mecanicismo o naturalismo que defiende la idea de que todo en el mundo se realiza según leyes mecánicas o del tipo, por lo menos, de la de las ciencias naturales (determinismo); y el finalismo o concepción teleológica del mundo (de teleología, a su vez de *τέλειος*, fin y *λόγος*, tratado) que sustentan quienes declaran que el universo tiene una finalidad, una dirección según plan (indeterminismo) 2).

El concepto tradicional de metafísica ha sido combatido con éxito desigual por dos corrientes filosóficas de nuestro tiempo. Una, con Bergson a la cabeza, que ha sustituido, por cierto sin resultados honrosos, la especulación escolástica por una doctrina que podríamos llamar la metafísica

- 1) La mayor parte de los cultivadores de la metafísica defienden un dualismo. Véase, entre otras, las posiciones de O. Klippe, *Introducción a la Filosofía*. A. Messer, *Filosofía y Educación*. E. Becher, *Introducción a la Filosofía*, etc. En México, Antonio Caso, *Los Problemas Filosóficos*. E. Chávez, *Dios, el Universo y la Libertad*. Un representante típico del pluralismo metafísico es G. Leibniz en su célebre sistema de la Monadología. Compárese su folleto popular traducido por M. G. Morente bajo el título de *Opúsculos Filosóficos*.
- 2) Materialistas metafísicos a la vez que monistas y mecanicistas fueron entre otros, para no citar sino a los más recientes y de gran significación, L. Büchner, *Fuerza y Materia*; E. Haeckel, *Los Enigmas del Universo*, etc. En México, casi una centuria después de haber estado en boga este materialismo metafísico en Occidente, lo defienden todavía aunque ciertamente sin la consistencia científica de aquellos, Lombardo Ledano, *El Aspecto Filosófico de la Doctrina Marxista*, donde se nota una gran confusión de conceptos entre el materialismo metafísico y el materialismo histórico que son claramente diversos; Francisco Zamora, *El Marxismo bajo el Aspecto Económico*, que como el anterior, aunque en mayor medida, desconoce, no sólo los últimos resultados sino los "primeros principios" de la ciencia natural.

de la intuición; y otra, que con todo el rigor que puede ofrecer una ciencia exacta ha exhibido al problema metafísico como un falso problema, como un problema imposible. Esta escuela se designa con el nombre de filosofía crítica. Penetremos en ellas sucesivamente.

Filosofar significa para Bergson sumergirse en una intuición inmediata y emocional del mundo, en captar en forma emotiva la realidad más profunda del universo que radica en un impulso vital (élan vital). Los resultados de la ciencia natural, especialmente de la física, la química y la astronomía con sus métodos y leyes, no entregan una interpretación real del mundo sino el resultado unilateral del entendimiento calculador que todo inmoviliza y fija. Con esta ciencia que solamente estudia lo general, lo uniforme, nunca nos apropiamos la esencia del mundo, la perenne corriente de la vida. Los conceptos de nuestras explicaciones matan toda vida en tanto pretenden generalizar lo individual y concreto. Sólo un camino diferente puede conducirnos a esa meta: la intuición. "¡Lámase intuición esa especie de simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpressable!" 1).

En esa vivencia interna, en ese contacto inmediato con lo variable por antonomasia, es donde se capta la duración real de la existencia (d u r é e l l), el hecho creador de la vida, la fuente inagotable del universo, lo divino.

Con esta última idea señala Bergson su tránsito a los problemas prácticos de la filosofía. El mecanicismo, que falsea toda duración real, que todo lo intensivo lo transforma en extensivo, debe rechazarse como tipo de concepción del mundo. La verdadera realidad crea siempre nuevas formas, en perenne florecimiento: la evolución creadora

1) Henri Bergson. Introducción a la metafísica.

(évolución créatrice) es el sentido profundo de la vida. De ahí que la vida misma no constituya solamente el verdadero ser sino también el verdadero fin de la existencia y, la intuición, la única ruta para alcanzarla.

Por este motivo huye Bergson de todo sistema en la filosofía. "La filosofía, según mi concepto, se acerca más al arte que a la ciencia... La ciencia no da de la realidad más que un cuadro incompleto, o más bien fragmentario; aprehende lo real por medio de símbolos que son forzosamente artificiales. El arte y la filosofía únense, en cambio, por la intuición, que es la base común de ambos. Yo diría que la filosofía es un género, y las diferentes artes sus especies" 1).

Semejantes pensamientos respecto a la vida y a la intuición defienden otros muchos pensadores que han alcanzado un gran éxito literario. Recordemos aquí entre otros a William James, F. Nietzsche y O. Spengler.

En mucho menor medida, pues en sus obras fundamentales muestran una auténtica penetración filosófica, se encuentran influidos G. Simmel y W. Dilthey. También en algunas de sus obras desenvuelven pensamientos afines a esta filosofía romántica de la intuición o irracionalista porque reconocen que el instrumento para la investigación filosófica no puede ser la razón sino una especie de penetración romántica o de simpatía en la esencia del universo, J. Müller, W. Rathenau y H. Keyserling 1). En un

1) Henri Bergson, interview del Paris-Journal del 11 de Diciembre de 1910.

2) Una visión compendiada sobre la filosofía irracionalista se encuentra en los siguientes libros, por lo demás, elementales: A. Meiser, La Filosofía Actual, Trad. del alemán, por J. Xiras, segunda edición. 1900. Revista de Occidente. E. Rickert, La Filosofía de la Vida. Exposición y crítica de las corrientes filosóficas de moda de nuestro tiempo, 1922. M. G. Morente, La Filosofía de Henri Bergson, 1917.

plano diferente pero también inclinándose a esta corriente metafísica de la intuición se encuentran Max Scheler y R. M. Freudenthal.

La filosofía de la intuición de E. Husserl no puede incluirse en estas tendencias irracionistas; su parte constructiva más bien cabe holgadamente dentro de la filosofía crítica que se aparta como inmediatamente quedará demostrado en forma radical de toda posición metafísica.

El error de principio de los representantes de las tendencias metafísicas radica como insistentemente se les repite en la falta de análisis de lo que se entiende por objeto de conocimiento.

Al reflexionar sobre el objeto de las ciencias particulares, en efecto, se piensa de continuo en que la realidad, el conjunto de los hechos, se fracciona en dos grandes esferas: la de los fenómenos externos o de la naturaleza y la de los fenómenos internos o del espíritu. Todo fenómeno según esta opinión dominante, por lo tanto, se da en el marco de la naturaleza (mundo externo) o se produce en el espíritu. El problema de la división de las ciencias encontraría su base en esta supuesta naturaleza de las cosas. Así se originarían las dos series de ciencias: las ciencias del espíritu y las de la naturaleza.

Una doble serie de fenómenos tal como la admiten estos investigadores, aunque suene a paradójico, es insostenible. Para probarlo, detengámonos un momento a reflexionar en el trabajo cognoscitivo de un cultivador de las ciencias particulares; veamos de cerca, por ejemplo, la faena de un físico. Este investigador, como los demás que pertenecen a la esfera de las ciencias naturales, se propone describir y explicar fenómenos. Estos fenómenos (los colores, sonidos, presiones, etc.), no son algo que se da o produzca fuera de la conciencia, independientemente de ella; son percepciones e imágenes que como tales son impensables sin relación con un sujeto. ¿De qué otra cosa podría partir

el investigador de la naturaleza si no es de lo que ve, oye, palpa, etc.?

Tampoco es el fenómeno algo originario que se reproduzca en la conciencia que lo recibe. Muy al contrario; todo fenómeno o hecho implica necesariamente un trabajo de la conciencia, una transformación de ella; la conciencia no es una tábula rasa donde, por decirlo así, se dibujan los acontecimientos externos. La filosofía desde hace mucho tiempo ya no toma en cuenta este realismo ingenuo. Unánimemente se reconoce que la conciencia es activa, espontánea; que sus productos (percepciones, conceptos, juicios, etc.) son el resultado de un trabajo previo. Pues ¿qué es la percepción sino una síntesis de sensaciones llevada a efecto por la conciencia? ¿Qué es el concepto sino un punto de vista selectivo de la conciencia frente a una pluralidad de objetos?. Con este derecho, se dice, que la conciencia tiene una ley: el enlace, la síntesis. Todo fenómeno, en verdad, por simple que se le considere es el resultado de un enlace de una síntesis. La figura más elemental que se suponga, se percibe en tanto se relaciona, un color, una forma, etc. y todo esto en un tiempo dado; relación o enlace que se lleva a efecto por la conciencia y sólo por ella.

Así se comprende que no pueda haber fenómenos independientes de la conciencia; dejarían de ser fenómenos *ipsos factos*; que todos por igual dependen de ella, pues todos son resultados de síntesis. Los cultivadores de las ciencias reales se limitan a indagar, como habitualmente lo declaran, las relaciones de los fenómenos; tratan de preverlos. Piénsese en un astrónomo que anuncia la aparición de un cometa. A él le interesa descubrir exclusivamente aquella multitud de cualidades que serán *visibles* a simple vista o por medio de telescopios; no "cosas en sí" sino meros fenómenos que como tales *aparecerán* en la conciencia.

La misma diversidad de las ciencias particulares no se origina por aquella supuesta y doble naturaleza de los fenómenos, producto de una opinión carente de crítica. Tiene su punto de arranque en la posición que cada investigador guarda frente al fenómeno que, como se ha repetido, es algo siempre dependiente de la conciencia. En otras palabras: no el fenómeno "en sí" determina el objeto de una ciencia sino la manera de considerarlo. La interpretación de un mismo fenómeno, la aparición, v. gr., de un ciclón puede ser múltiple, dando origen a juicios científicos de las más diversas ciencias. La física y la química, la geografía y hasta la historia podrían interpretarlo, incorporarlo en un sistema concepcional de verdades. Si la geografía verifica en y por él un juicio meteorológico, el historiador eventualmente podría relacionarlo con los resultados de un acontecimiento humano, quizás una guerra que haya afectado. Por tanto, no la materia "en sí", sino, para decirlo con Kant, la manera de considerarla es lo que determina el objeto de una ciencia.

En relación con estas últimas ideas los más destacados lógicos de nuestro tiempo han definido lo que sea el objeto del conocimiento. Para ello, como fácil es comprenderlo, parten de lo que sea un objeto en general 1).

¿Qué es un objeto en general? ¿Cuándo decimos que algo existe?

Todo objeto, ha quedado demostrado ya, es el producto siempre de una relación, de un enlace. Lo percibido y lo pensado ostentan siempre este carácter común. La percepción de un objeto que implica la síntesis de un color, una

1) El capítulo de la lógica que estudia este problema recibe, de los lógicos más destacados de nuestro tiempo, el nombre de Teoría del Objeto. Compárese sobre el particular la breve reseña de A. Messer en su libro popular, *Filosofía y Educación*. Pág. 17 y siguientes. Allí mismo se encuentra la bibliografía fundamental. Además, E. Richter, *La Teoría de la Predicación*, 1933.

forma, una consistencia y todo en un tiempo, como el concepto de triángulo que radica en la unificación de notas de que nos habla su definición (polígono de tres lados); algo percibido o algo pensado, decimos, implican siempre esta relación, este enlace, esta síntesis de elementos. Los objetos, sin duda alguna, son incontables, pero todos ellos, sin excepción, como evidentemente se advierte, suponen una relación, una unificación, un enlace. Este carácter común nos permite, precisamente, encontrar la esencia de objeto, lo que el objeto sea en general. Podríamos decir justificadamente que objeto, que algo en general es el resultado de un enlace, de una unificación de elementos. Pero como los objetos a pesar de su diversidad concuerdan en la circunstancia de que suponen necesariamente la síntesis, también se puede decir que el objeto es el preciso correlato del enlace.

Ahora bien, la metafísica tradicional como disciplina filosófica supone equivocadamente tener como objeto de conocimiento una realidad problemática que trasciende (que está más allá) de los hechos, y por ello, independiente de toda conciencia. Pero como en y por la conciencia tiene que ser conocida esta supuesta realidad; en gracia a que la conciencia no es pasiva sino que necesariamente enlaza, une, relaciona, en una palabra, transforma lo que entra en sus dominios, es evidente que lo conocido nunca es algo independiente de la conciencia, ninguna "cosa en sí". La conciencia es como aquel célebre personaje mitológico que fatalmente lo que tocaba lo transformaba en oro. El carácter activo de la conciencia también da al traste con toda metafísica de la intuición. No se pueden contemplar "cosas en sí", llámeseles vida, espíritu, materia, etc., pues la conciencia al dirigirse a ellas, por ser activa, las somete a sus leyes, las transforma en objetos.

Esto mismo se desprende del resultado de la noción de objeto en general. Si todo objeto como tal, es el producto de una relación de elementos, decir algo independiente de to-

da síntesis, de todo enlace, de toda relación; decir "cosa en sí", es caer en una contradicción adjec-tiva (contradicción interna de la significación de un mismo concepto), pues todo objeto necesariamente es el correlato de un enlace. Pero con esto no caemos en la solución metafísica espiritualista (¡cuán lejos estamos de ella!) que declara que la causa de todo lo que existe es una substancia espiritual. Decimos que todo objeto es el resultado de una síntesis, de una relación que se puede pensar independientemente de un sujeto particular como lo hacen en rigor todos los hombres de ciencia, cuyos resultados que alcanzan en su trabajo cognoscitivo y que siempre implican relaciones de las más diversas especies valen objetivamente (con independencia de cada sujeto particular). De ahí también que se pueda hablar de una síntesis en general, de un enlace en general, de una conciencia en general.

Estos argumentos dirigidos a la filosofía tradicional han sido equívocos por algunos metafísicos con el afán de salvar su ciencia. Por eso sustituyen este concepto tradicional de la metafísica por otro que apellidan crítico. La metafísica ya no tendría el propósito de llegar a lo *supra-sensible*, a la causa originaria del mundo, ni por un método escolástico ni por una intuición de tipo bergsonian; pretenden descubrir el principio del universo por camino inductivo partiendo de los resultados de las ciencias especiales. Una generalización más o menos genial de las conclusiones de la investigación particular, aseguran que puede conducirlos a aquel principio de los principios. De este modo la metafísica sería el coronamiento de las ciencias especiales 1).

1) Esta postura la defienden, entre otros: O. Külpe, *Introducción a la filosofía*; A. Messer, *La filosofía actual*; y es un sentido diferente, N. Hartmann, *Teoría del Conocimiento y Metafísica* en el *Manual de Filosofía* (Editado por M. Dessolr), etc. En este último libro se remite al lector a una abundante literatura afín.

Cierto que la filosofía al ser una reflexión sistemática sobre la cultura entera es ante todo una visión totalizadora de la existencia; eso se expresa con más rigor quizás, cuando se le define como una teoría de la concepción del mundo y de la vida, como una teoría de las formas más generales (los valores) de la propia cultura; sistema y teoría, por lo demás, que no siguen ni un camino inductivo ni una vía deductiva; menos aún aquella supuesta intuición mística; sino se fundan con un método propio que se ha llamado la reflexión dialéctico-transcendental de segura base científica.

"La consideración totalizadora de la realidad, no significa aquí, agregado o suma de las perspectivas limitadas de las diversas ciencias; tampoco generalización más o menos de ellas, como lo quiere la corriente neometafísica. Lo primero significaría una repetición superflua aunque enciclopédica del saber, o, en el mejor de los casos, un conflicto con la investigación particular; lo segundo nos llevaría como dice la escuela crítica a hipótesis inseguras. Más allá de lo que logran los probados métodos de la ciencia particular es aventurado esperar que lo entreguen supuestos geniales" 1).

Así pues, ni la metafísica tradicional, ni la de reciente factura fundada en una extraña y contradictoria inducción, ni aquella neoromántica de método intuitivo pueden resistir un análisis crítico. Las tres por igual en lo que concierne a sus propósitos deben ser tachadas de falsos problemas científicos. La corriente metafísica de nuestro tiempo no puede ser considerada sino como un epigonatum, como algo sobrevivido, que históricamente puede explicarse como la teoría del flogisto en química y la de la emisión de la luz en física.

La filosofía para ostentar el marchamo de ciencia rigurosa no

1) Véase mi obra, *La teoría del valor*, Cap. II (La problemática de la axiología).

puede ser sino una reflexión sobre un *factum*: la cultura. La filosofía no puede ser sino filosofía de la cultura.

§ 6.

La Ética como ciencia normativa y como disciplina axiológica.

Ya hemos dicho repetidas veces que la cultura se fracciona en variados territorios; que uno de ellos es la moralidad y la ciencia que lo estudia la ética o filosofía moral. Penetremos más de cerca este territorio cultural para ir ganando simultáneamente un concepto cada vez más preciso de la ciencia filosófica que lo hace objeto de estudio.

No es difícil percibir con gran claridad que la actividad moral del hombre se distingue de sus otras relaciones sociales en que se mueve siempre determinada por una regla de conducta. Cada individuo en la sociedad, constantemente, se considera obligado a obrar en determinado sentido, ya porque se lo exijan, ya porque estima digno para su vida el realizarlo; tiene conciencia, por decirlo así, de lo que debe hacer. Esta conciencia, este darse cuenta del deber, de la norma o regla a que se somete se ha denominado recientemente con gran exactitud la conciencia normativa. Pero esta multitud de reglas o normas no solamente se dirigen a él; más bien son patrimonio común; afectan por igual a grupos más o menos numerosos de la colectividad. Son creadas en y por la sociedad en el contacto recíproco de sus miembros, constituyen, en rigor, una conciencia social normativa. Un ideal, un mandato y hasta un deseo no son algo que se pueda poseer individualmente. Cada conciencia puede apropiárselos, son de naturaleza colectiva. "Todo genuino contenido de cultura es en sí un bien común. Es un error fundamental, podría decirse, una especie de engaño de los sentidos, cuando nos atribuimos como propiedad exclusiva una posesión espiritual cualquiera. El punto egocéntrico de

la cosmología que hace girar los mundos infinitos en torno del espectador, que convierte su punto de vista accidental en base absoluta de su juicio, no es más candoroso o erróneo que este punto de vista egocéntrico de la cultura que muchos miran con asombro como filosofía profunda y hasta completamente nueva" 1).

Ahora bien, como la moralidad es un territorio de la cultura constituido por normas, la ética, que es la ciencia filosófica que lo estudia es considerada como una ciencia normativa. No en el sentido de que se proponga descubrir o inventar nuevos imperativos o normas para la sociedad, quizás para la humanidad; sino porque su propósito se contrae a describir y explicar tan sólo lo que acabamos de llamar el *factum* de la conciencia normativa. Por eso la ética, como todas las auténticas ciencias filosóficas, es teórica, es decir, indaga meras unidades de conocimiento, lo que es la cultura en una de sus manifestaciones fundamentales. Cuando se habla de la ética como filosofía práctica no se quiere significar con ello la huida del *factum*. En un sentido verdadero se quiere aludir a la reflexión filosófica sobre la actividad práctica del individuo, sobre lo que se a sencillamente su conducta. La equivocidad del término "filosofía práctica" ha conducido a los investigadores del presente a desplazarlo de su léxico filosófico; pues la filosofía como ciencia está muy lejos de convertirse en una especie de profetismo o, si se quiere, en un compendio de reglas para la vida, quizás en un recetario de "buenas costumbres".

La ética como ciencia rigurosa posee un conjunto de verdades. Característico de estas verdades es que aparecen fundamentadas, es decir, provistas de demostración, de prueba.

Como toda ciencia, también su conjunto de verdades está dispuesto en forma de sistema: sus verdades están encadenadas en cierto orden; sistema u orden, en fin, que se originan por

1) Pablo Natorp, *Pedagogía Social*. Pág. 99. Trad. de la tercera edición alemana por A. Sánchez Rivera. Ediciones de la Lectura.

un método demostrativo que como cualquier ciencia emplea y que es lo que se llama el sentido teórico en el conocimiento.

La falsa idea de la filosofía en general y de la ética en particular tiene su base en una equivocada idea de normación que pasamos a analizar.

En la literatura de la filosofía moral y de la ciencia del derecho se entiende habitualmente bajo el concepto de norma una regla o un mandato para la realización de un acto. Con ello se quiere significar que las normas son exigencias encaminadas a la consecución de un fin o como dice Wundt: "prescripciones de la voluntad" 1). Este concepto de norma fué superado ya por Windelband al definir las normas como formas de la realización de leyes naturales que deben ser estatuidas bajo el supuesto de un fin de validez general. El concepto de Windelband, en efecto, alude a la validez general que aquellas opiniones pasaban inadvertidas.

Sin duda alguna, la afirmación aun hoy extendida de que toda norma alude a una exigencia o a un mandato es equivocada. Obedece a la confusión repetida entre contenido y vivencia de la norma. Se demuestra en lógica moderna que el pensar es resultado de varios factores entre los cuales figuran el llamado contenido del pensamiento y la vivencia psíquica correlativa. Para esclarecer esta diferencia aprovechemos el siguiente ejemplo. Supongamos que tres personas piensan la noción de triángulo. Indudablemente se producirán tres fenómenos psíquicos diferentes cuya duración de cada uno podrá determinarse con cierta precisión. En cambio, lo pensado no podrá consistir sino en una sola cosa, en un solo objeto (lo que es triángulo). El primer factor se denomina vivencia del pensamiento, el segundo, significado o contenido del pensamiento; el primero, por existir en un tiempo dado, se dice que es real, temporal; el segundo, por no comprender entre sus caracteres al tiempo, se afirma que es de naturaleza i d e a l .

1) W. Wundt, *Ética*, Pág. 170, Vol. III.

Semejante reflexión podemos hacer acerca de un pensamiento normativo. También aquí podemos distinguir el significado, el contenido de este pensamiento, del fenómeno psíquico que cada sujeto realiza para llegar al mismo contenido o significado. Pasemos a verificarlo.

La norma, se dice, es la expresión concreta del deber ser; esto último designa para quienes así opinan tan sólo una exigencia o un mandato como por ejemplo, tú debes o tienes que obedecerme, tú debes o tienes que dedicarte a los deportes, yo debo llevar a efecto este bello paseo, tú debes o tienes que tomar esta medicina, etc. Una consideración menos superficial de los contenidos de pensamiento que se refieren al deber ser nos lleva a la convicción de que este deber ser no solamente implica un mandato o un deseo; en otras palabras, que el deber ser puede asumir distintas modalidades entre las cuales tiene cabida el mandato, la exigencia, el deseo, etc. Aquí se quiere demostrar que una de estas modalidades típicas del deber ser es la norma.

Comencemos esta tarea describiendo el significado del siguiente pensamiento normativo: "el hombre debe fomentar la cultura" 1). Si penetramos la significación de esta norma, notaremos ante todo, que no se trata aquí de que una o varias personas deseen o quieran que el hombre fomente la cultura; el sentido de este deber ser es patentemente diferente a un querer individual, por ejemplo, tú debes fomentar la cultura; más bien parece que este imperativo expresa una exigencia general de todos los hombres, del hombre en general; sin embargo, esta segunda interpretación de la reiterada norma es inexacta, pues no es necesario que uno o todos los hombres realicen semejante deseo. Con esto no se quiere decir que de hecho se haya querido que el hombre fomente la cultura, tan sólo se pretende

1) Comprése la obra ejemplar que aquí seguimos en detalle, E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Tomo I, § 16 (Disciplinas teóricas como fundamento de las normativas.)

demostrar que su significado preciso no alude a esta forma individual o de hecho del querer o desear.

"El hombre debe fomentar la cultura" parece expresar más bien lo siguiente: todo hombre que fomenta la cultura es un hombre bueno. Solamente después de haber reconocido valioso, digno, el fomentar la cultura puede surgir el deseo o propósito de que este individuo o esta colectividad la fomenten.

"Vemos, pues, por estos análisis que toda proposición normativa supone cierta clase de valoración (apreciación, estimación), por obra de la cual surge el concepto de "lo bueno" (valioso o "malo" (no valioso) en un sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arreglo a ese concepto. Para poder pronunciar el juicio normativo: "un guerrero debe ser valiente", necesitamos tener algún concepto del "buen" guerrero; y este concepto no puede radicar en una arbitraria definición nominal, sino tan sólo en una valoración general, que permite estimar a los guerreros ya como buenos, ya como malos, por estas o aquellas cualidades" 1). Esta última consideración nos permite reconocer que la ética es una disciplina axiológica en virtud de que, al interpretar la conciencia normativa, ineludiblemente, su objeto de estudio lo constituye, simultáneamente, la idea de valor. Esto quiere decir la ética como ciencia normativa y como disciplina axiológica.

§ 7.

Los problemas capitales de la ética.

(Visión panorámica.)

Es un principio indiscutido ya por los lógicos del presente que el progreso de una ciencia se mide por la precisión con que

1) E. Husserl, Investigaciones Lógicas, Pág. 39 y siguientes. Tomo I, Trad. de M. G. Morente.

formula sus problemas 1). Las ciencias cuya problemática es más exacta y minuciosa, sin duda alguna, son las que ostentan una evolución más perceptible.

Esta consideración metodológica tiene también gran significación para la filosofía moral. Sus especialistas de la actualidad propugnan por caracterizar con todo lujo de detalles los problemas que le son peculiares.

También aquí siguiendo las corrientes del presente desdoblaremos el concepto de ética ganado ya, para formular los problemas de nuestra ciencia. Las denominaciones empleadas se han seleccionado entre los pensadores más destacados; con todo, quedarán consignadas aquellas de gran popularidad a fin de facilitar la comprensión de toda la literatura sobre asuntos de filosofía moral. Por lo demás, lo importante es y seguirá siendo el caudal de significaciones que los diversos nombres puedan expresar.

La reflexión filosófica sobre el *factum* de la cultura llamado moralidad conduce a los siguientes temas centrales:

a) El problema de la esencia del acto ético.

Comencemos por declarar aquí que la palabra esencia no está tomada en un sentido metafísico sino meramente lógico. No significa para nosotros una substancia o "cosa en sí" *su- praempírica*; al contrario, lo que para los lógicos de nuestros tiempos designa, a saber: la significación fundamental de un objeto, la unidad de las determinaciones permanentes de una cosa 2). Dentro de esta acepción del término podemos decir,

1) El capítulo de la teoría de la ciencia que estudia las leyes del planteamiento de los problemas recibe el nombre de *aportética* (del griego, *aporia*, dificultad). Compárese N. Hartmann, Más allá del idealismo y realismo, Estudios Kantianos, tomo XXIX página 160 y siguientes.

2) El término esencia tampoco significa lo que es digno, lo valioso, lo estimable, como algunos publicistas equivocadamente opinan (Aloys Müller, Introducción a la Filosofía; O. Külpe, Introducción a la Filosofía, etc.) Se puede hablar, con toda propiedad, de la esencia del vicio como de la esencia de la virtud. No tiene un sentido práctico, valorativo, sino meramente lógico, teórico.

v. gr., ¿cuál es la esencia de triángulo?, para preguntar sencillamente lo que sea, lo que signifique un triángulo en general; en una palabra, aquel conjunto de determinaciones en gracia a las cuales se reconoce que inánúmeras figuras son triángulos por igual, a pesar de su diverso tamaño, situación recíproca de sus lados, etc.

El problema de la esencia del acto moral, así pues, podemos circunscribirlo con las siguientes preguntas: ¿qué es un acto ético?, ¿cuándo puede decirse que un sujeto realiza un acto moral?, ¿qué pensamos —se entiende que correctamente— cuando hablamos de actividad moral?, o quizás todavía con más rigor: ¿qué es el factum de la moralidad?. En la literatura de la filosofía moral el tema de la esencia del acto ético también se designa con el rubro del problema del origen de la moralidad. Esta denominación se explica porque cuando se indaga qué es un acto ético no se hace otra cosa sino precisar qué condiciones de la conciencia hacen posible, determinan la acción moral.

Con esta pregunta inicial, el problema de la esencia del factum de la moralidad, la ética, como toda ciencia se propone fijar el objeto de su estudio, su fin cognoscitivo, el horizonte de su investigación. La delimitación del objeto de una ciencia, se impone como tarea preliminar. Con esto puede apreciarse el peligro de aquella filosofía que enfáticamente declara, que los valores no son definibles. De acuerdo con la exigencia lógica, la ética, para merecer el nombre de ciencia, tiene que precisar en forma inequívoca su objeto de estudio 1).

b) El problema de la valoración moral.

El segundo problema capital de la ética es el más difícil y controvertido. Mostrado lo que sea en general la moralidad se impone la tarea de encontrar un principio estimativo que permita distinguir el acto ético digno, valioso, del indigno y

1) Véase mi libro, *La Teoría del Valor*. Cap. II (La problemática de la axiología).

reprobable. En otras palabras, lo que sea lo bueno y, su contrapolo, lo malo.

En la filosofía moral se entiende por acto ético tanto lo moralmente bueno como lo moralmente malo. Bueno y malo son, por lo tanto, especies lógicas del género moralidad. En la ética científica no implica ni pleonasma ni contradicción hablar de un acto moralmente bueno como de uno moralmente malo.

A este problema, decíamos, se le han dado las soluciones más extrañas y variadas. Se ha declarado que lo bueno es el placer, o que es "el amor al prójimo", o que lo constituye la felicidad, o que radica en "fomentar la cultura", o que estriba, en fin, en la búsqueda de la utilidad, etc. Otros han sostenido que lo bueno es relativo, que es imposible encontrar un principio que lo caracterice.

¿Cuál de todas estas opiniones es la verdadera?

La ética tiene que dar respuesta a esta cuestión en algún sentido o abdicar el título de ciencia rigurosa que ostenta.

c) El problema de la obligatoriedad moral.

El factum de la moralidad consiste siempre en una serie de normas, en una serie de imperativos. La actividad moral está regida de continuo por exigencias. "Ama a tu prójimo", "busca el mayor bien económico para el mayor número", "fomenta la cultura", etc., son imperativos que valieron en otros tiempos o están en vigor en el presente. La ética presenta su tercer problema frente a este hecho y pregunta: ¿en qué radica la fuerza obligatoria de la norma moral?, ¿en qué se funda la obligatoriedad de los preceptos morales?, ¿proviene de una voluntad extraña (heteronomía)?, ¿o se origina en una autodeterminación (autonomía)?

Morales heterónomas definitivamente superadas han sostenido que la vigencia de un precepto moral proviene de un mandato externo, ya divino (ética teológica) ya humano (dictadura). Otras, en cambio, afirman que todo imperativo moral debe ser el resultado de una libre aceptación (ética autóno-

que desplazarlo del léxico filosófico? d) Buscar dos diferencias entre contenido y vivencia de una norma. e) Por qué se dice que la ética es ciencia axiológica. f) Transforme el lector los siguientes pensamientos normativos en juicios de valor (véase página 22): "el hombre debe buscar el mayor bien para el mayor número", "el hombre debe ser altruista", "el hombre debe rendir culto a la humanidad".

Para el § 7. a) Busque el lector dos diferencias entre esencia metafísica y esencia lógica. b) ¿Por qué el problema de la esencia del acto moral tiene que ser necesariamente el inicial en la ética? b) ¿Por qué se designa al segundo problema de la ética el de la valoración moral? c) ¿Qué moral de los tiempos pasados es heterónoma? e) ¿Desde qué punto de vista estudia la ética la familia, el Estado, la vida económica, la escuela y las Iglesias confesionales?

Capítulo primero.

EL CONCEPTO DE LA MORALIDAD.

(EL PROBLEMA DE LA ESENCIA DEL ACTO ETICO.)

§ 8.

Reseña filológica de las más importantes expresiones éticas.

El término *ética* se deriva, sin duda alguna, de la palabra griega *éthos*. Esta palabra, a su vez, significó en Homero, originariamente, habitación de hombres y de animales; más tarde, con cierta precisión, designó un peculiar sentimiento causado por el contacto habitual de los mismos individuos; solamente después de algunos siglos acabó por significar, en general, el temperamento, el carácter ¹⁾.

Este sentido, por lo menos, es reconocido ya en Aristóteles cuando señala como virtudes éticas a las que se generan por una mera actividad repetida o costumbre y las distingue de las llamadas *dianoéticas* que se fundan en una comprensión racional o intelectual de la actividad. Así se explica que en la escuela de Aristóteles y más tarde en toda consideración filológica se denomine con el rubro de *ética* al conjunto de

1) El presente párrafo se inspira en la parte respectiva de la gran obra di-
dáctica de A. Meuser, *Ética*, página 5 y siguientes de la segunda edi-
ción, 1925, y, sobre todo, en la obra ejemplar en este sentido de W. Wundt,
Ética, Cap. I (la lengua y las representaciones morales), páginas 56 y
siguientes, Vol. I de la edición española traducida del alemán por F. H.
Bahillo.

las discusiones sobre las virtudes y lo que con ellas se relaciona.

“Los romanos, así como en su terminología filosófica en general se mostraron deudores de los griegos, se han servido también de los mismos en el terreno ético, y así la expresión “moralis”, que entonces dió a la *philosophia moralis* su marca, ha sido creada bajo la influencia directa de Aristóteles. Cicerón nota expresamente en el lugar donde él introduce la palabra, que para enriquecer la lengua la ha formado según la imagen de la griega *ethikós*, ético 1). Que la palabra latina “mos” de ninguna manera corresponde al *éthos* en sentido aristotélico; ha pasado inadvertido a la verdad, porque los romanos con sus *mos*, *mores*, primitivamente, sólo tenían ante los ojos, la exterioridad de la costumbre y la propiedad de juzgar de su valor propio según el orden establecido” 2).

Nuestra palabra “moral”, a todas luces, es la traducción de la expresión latina *moralis* así como el término “moralidad” lo es de *moralitas*. La degeneración del vocablo sobre todo en las nuevas lenguas romances (francés, italiano, español, etc.) no se ha hecho esperar en su uso cotidiano. En grandes círculos, unas veces, se ha limitado en consideración perceptible su significado; los términos “moralidad” e “inmoralidad” se han aplicado exclusivamente a la vida sexual. Claro está que de esta limitación del término debe conservarse a distancia la ética, pues su territorio de estudio sin duda alguna, es más amplio.

Por lo demás —dice A. Messer— son estos conceptos comprensivos como ético, moral, etc., productos de la reflexión filosófica. Antes de una meditación filosófica encontramos en la lengua de los pueblos tan sólo palabras que designan determinadas especies de alabanzas y vituperios para algunas acciones

1) Cicerón, De fato, I. Hay traducción española.

2) W. Wundt, *Ética*, página 38, Vol. I de la Edición española, traducida de alemán por F. H. Bahillo.

como valiente, justo, orgulloso, piadoso y sus contrarios. Incluso a los conceptos bueno y malo no se les da siempre el significado de asuntos morales. En la India, por ejemplo, coinciden en cierto modo lo bueno con lo verdadero y lo malo con lo falso; el griego expresó con su palabra *agathón*, bueno, originariamente aquello que producía admiración.

La palabra española bueno en su acepción popular significa lo adecuado para algo. Lo mismo vale para la expresión virtud que deriva de *vir*, hombre, y que se aplica hasta a determinadas disposiciones humanas, preferentemente psíquicas. (Piénsese en el músico que toca un instrumento con mucha habilidad y que se le declara un *virtuoso* de su arte). Con todo, estas palabras son, esencialmente, factura de la ética filosófica; sólo después se ha pervertido su significación al grado de hablar con franca naturalidad, por ejemplo, de un buen cigarro, de un buen manjar y hasta de un virtuoso del placer.

Por lo demás, esta evolución de las palabras es inevitable. A mayor abudamiento de datos agreguemos que *justo* en sus comienzos significó lo que sigue el camino recto; y *piadoso* tanto como adecuado, etc. Pero estas consideraciones como queda indicado en el título de este parágrafo pertenecen a la esfera de la filología. La ética, si bien se sirve por razones didácticas y al inaugurar sus investigaciones de la etimología de sus términos, su propósito fundamental radica en discernir sus significados del modo más riguroso; en otras palabras, no aspira a definiciones *nominales* sino a conceptos de una base abiertamente científica.

§ 9.

La consideración metódica en el problema de la esencia de la moralidad.

A quien pretende alcanzar una meta, las más de las veces, se le ofrecen muchos caminos que a ella conducen. Esta situación se nos presenta al investigar lo que sea la esencia de

la moralidad. ¿Qué giro ha de tener nuestro estudio para descubrir la esencia de la moralidad? ¿Qué proceso según plan nos permite ganar claridad acerca del concepto moral? Con estas preguntas se plantea el problema del método para la caracterización del *factum* de la moralidad.

Para determinar lo que sea la moralidad muchos pensadores han opinado que el método inductivo es el apropiado. El método inductivo concluye de juicios particulares a juicios generales. Su fórmula: M, M', M'', \dots son $S; M, M', M'', \dots$ son P ; luego, toda S es P , lo expresa claramente. Si se pretende descubrir, por lo tanto, a través de este método lo que significa la moralidad, hay que comenzar por reunir el mayor número de hechos morales ya que la probabilidad del resultado será tanto mayor cuanto más abundante haya sido el material acumulado. La historia brindaría aquí el mejor servicio; remontarse al pasado, en los diferentes tiempos y pueblos para recolectar inúmeros hechos morales sería el primer momento del método. La comparación ordenada de todos estos hechos, la abstracción de sus cualidades comunes, entregaría la definición indagada. Hay que observar, según esto, la vida moral en los distintos pueblos de Oriente, después en Grecia, en Roma, en la Edad Media, en el Renacimiento y en otros pueblos, incluso en las sociedades del presente. A continuación frente a este material que brindarían estas minuciosas y variadas observaciones se determinaría lo que hay de común entre todos estos hechos morales y esto sería lo que podría llamarse lo moral en general.

La vida en los pueblos de Oriente es multiforme, compleja: al lado de sus fenómenos morales se encuentran sus manifestaciones artísticas, sus instituciones económicas, etc. Lo mismo vale de Grecia, de Roma y en general de todas las sociedades. El método consistiría en ver lo que fueron las vidas morales en todas estas culturas para separar lo común de todas ellas, en lo que se parecen, en una palabra, en lo que nos hace denominarlas, por igual, vida moral, a pesar de sus diferencias más o menos perceptibles. Si los hechos morales, por

ejemplo, en Oriente, tuvieron las notas "a b c m n"; en Grecia, las cualidades "a b c o p"; en Roma, los caracteres "a b c q r" y en otras civilizaciones y culturas las características "a b c e s t", "a b c u v", etc., inconcusamente lo moral en general consistiría en la serie de notas "a b c".

Por evidente que parezca este proceder, es a todas luces inconsistente. Los fenómenos de la vida social se nos presentan complejos en sumo grado. Hechos de todo orden, artísticos, religiosos, etc., constituyen la trama social. La inducción procede seleccionando, separando el hecho moral del que no lo es; y esto, en una y en todas las sociedades donde se aplique. ¿Cómo podría distinguirse los hechos morales de los que no lo son si no se tuviera ya un criterio en general de lo que es la moralidad? ¿No se advierte que al calificar un hecho de moral se supone ya el concepto investigado: lo que lo moral sea? El proceder como fácilmente puede comprenderse se encierra en un círculo: intenta descubrir algo que precisamente le da la base para iniciar su tarea.

Esta última réplica no pretende juzgar el método inductivo para toda posible investigación; no se quiere decir que sea una vía metodológica inaplicable a todo trabajo cognoscitivo. Al contrario, nadie puede negar que precisamente a él se deba el gran apogeo de la ciencia natural desde el Renacimiento hasta nuestros tiempos. Una sola cosa respecto a la inducción hemos sostenido, a saber: que no es un método apropiado para definir los valores culturales en general, y el territorio de la moralidad en particular.

El círculo metódico en que incurre la inducción en su propósito de caracterizar la moralidad, tampoco lo corrige el llamado método deductivo como opinan los pensadores que representan la filosofía oficial de la iglesia, y con ellos, otros vinculados a la filosofía tradicional.

El método deductivo va de lo general a lo particular o, como también acontece, infiere de lo general a lo menos general, "es un razonamiento, según lo declara la lógica tradicional, que consiste en partir de un principio conocido y general

para llegar a una consecuencia ignota, particular y necesaria¹⁾. Para descubrir, por lo tanto, por medio de este tránsito metódico lo que sea el factum de la moralidad, habría que partir de un principio último y no derivable de otros, y por ello, sencillamente indemostrable 1). De ahí se progresaría de juicios universales a menos universales hasta tocar la esfera de la moralidad. De hecho ya se ha aplicado este método, aunque siempre con resultados claramente inconsistentes. De la naturaleza íntima, por ejemplo, de un principio divino, se ha deducido lo que sea en general la vida moral del hombre 2).

La endeble base en que se sustenta este método en su intento de caracterizar el acto ético, fácil es destacarla. Su error fundamental, radica, ante todo, en que no se comprende propiamente el problema aquí planteado. El tema de la esencia de la moralidad no pregunta por una naturaleza o estructura derivable de un principio metafísico; sino por aquella forma de la convivencia humana que se llama moralidad y que, por ello mismo, no puede encontrarse sino en los hechos o fenómenos de la cultura; no pregunta, en otras palabras, por algo derivable de un principio trascendente (más allá de los hechos), sino por una manera de ser de los sujetos en comunidad, por algo íntimo a ellos, es decir, que no se da sino en los sujetos mismos.

Por otra parte, habría que admitir como evidente por sí mismo ese principio indemostrable y último (naturaleza divina, por ejemplo) del cual se derivaría, por mera deducción, el concepto de la moralidad. Pero esta circunstancia no se pre-

1) Según el modelo de la matemática, donde, como es bien sabido, todas sus leyes (teoremas) son una pura deducción de ciertos principios llamados axiomas que se declaran indemostrables a su vez por otros principios o evidentes por sí mismos. Un pensador, Baruch de Espinosa, pretendió aplicar este método deductivo de la matemática con todo detalle a la filosofía moral como lo delata ya el nombre de su obra fundamental: *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Ética desarrollada según el método geométrico).

2) Todos aquellos, v.g., que admiten que el hombre es una imagen de Dios, o percibido, aplican esta deducción a temas morales.

presenta nunca en la especulación metafísica como todos sus partidarios abiertamente lo declaran; al contrario, todos ellos reconocen que estas supuestas naturalezas íntimas de las cosas implican, si se quiere llegar a ellas por una vía racional, las más difíciles y dudosas elucubraciones; lo que conduciría a que la conclusión buscada se declarase incierta y problemática en la misma medida que la premisa de donde se deriva. Ya lo dice hasta la lógica tradicional: "de premisas falsas o inciertas, conclusiones también falsas o inciertas".

Por eso, el único camino adecuado para descubrir el principio de la moralidad, no puede ser sino el que parta de la experiencia, del factum. Esto es, en rigor, lo exacto del método inductivo. Lo equivocado de él radica como ya se ha dicho, en el círculo en que incurre cuando pretende, a través de una generalización, descubrir lo que precisamente es el criterio para discernir los hechos morales de los que no lo son.

¿Cómo se puede descubrir la esencia de la moralidad y en general de todos los territorios culturales partiendo de los hechos y sin emplear la vía inductiva? Eso nos proponemos decir en el siguiente parágrafo.

§ 10.

Generalidades sobre el método crítico-dialéctico.

(La reflexión trascendental.)

Ante todo conviene repetir, al abordar este tema, que toda formación cultural y e ipso los hechos morales, son el resultado de una función originaria de la conciencia 1). Esto quiere decir, en otras palabras, que todo producto cultural

1) Compárese el § 3 de este libro: la filosofía como la teoría de la concepción del mundo y de la vida (la filosofía de la cultura).

depende necesariamente de un trabajo patente de la propia conciencia.

¿Quién puede negar que sólo en ella se realizan los hechos culturales? La contemplación de una obra de arte (fenómeno estético), la obediencia de un precepto de derecho penal (fenómeno jurídico), lo mismo que el profundo sentimiento amoroso de un individuo hacia otro (fenómeno erótico), etc., son hechos que sólo tienen lugar en las conciencias empíricas. Cier- to que el mismo fenómeno cultural de hecho se realiza en una pluralidad de individuos; que una misma obra de arte puede ser objeto de admiración de innumerables personas, que un mismo mandato jurídico impone la obediencia a una sociedad entera, que los mismos propósitos amorosos mueven, por igual, a un conjunto de hombres; es decir, que toda posesión o contenido de una conciencia individual como se ha dicho reiteradamente, es susceptible de pertenencia colectiva, social; es posible, dicho de otro modo, que se lo apropien todos los sujetos que posean la voluntad y los medios para ello. No obstante, el fenómeno de cultura, como tal, siempre encontrará su campo de realización en el marco de una conciencia y otra; y esto, en gracia —quede destacado de una vez por todas—, al carácter universal de la cultura, a la comunidad de cultura.

Esta circunstancia, evidente desde el punto de vista que se considere, es la que ha inducido a los pensadores que siguen el método crítico-dialéctico y el fenomenológico 1) a invertir el camino en la investigación. Si los fenómenos culturales se dan en la conciencia, si se producen exclusivamente en ella, no sólo es torpe sino inútil pretender buscarlos fuera de la conciencia. Lo que sea el arte, la moralidad, la religión, etc., en una palabra, lo que sean los valores culturales, no puede descubrirse más allá de esta actividad que se llama el darse

1) Fenomenología y filosofía crítica tienen, en verdad, puntos de contacto. Se diferencian, no obstante, en muchos aspectos. Véase sobre el particular el siguiente párrafo.

cuenta del proceso cultural. Ya lo expresa en versos inmortales el poeta de la filosofía crítica 1):

Lo que no percibió jamás ningún oído,
Lo que los ojos no han visto nunca,
Es, sin embargo, lo hermoso, lo verdadero.
No, no está fuera; allí lo busca el loco,
en tí está, tú lo produces perennemente.

A diferencia, pues, de las vías inductiva y deductiva, el método filosófico de la reflexión trascendental comienza, como fácil es comprenderlo, por lo que se ha llamado el análisis de la conciencia. Esta tarea, a pesar de los términos empleados, no coincide con la de la psicología descriptiva. El método trascendental se encamina, exclusivamente, partiendo de los hechos, a descubrir aquellas maneras de ser de la conciencia —muy generales por cierto— que determinan las distintas clases de fenómenos culturales. Indaga, por lo tanto, que circunstancias objetivas se presentan en cualquier conciencia, en una conciencia en general, cuando se realiza ora un hecho de la moralidad, ora uno de la religión, etc.; busca, en otras palabras, las leyes de la conciencia, es decir, aquellas sus relaciones constantes e invariables que nos permiten designar con el mismo nombre a un fenómeno cultural, por ejemplo, artístico, a pesar de que se haya producido en distintas épocas y en distintos individuos.

Este camino metódico encierra, por lo tanto, dos exigencias: la primera es su relación intrínseca con los hechos de la cultura históricamente determinables; no quiere sacar de la nada, ni deducir de principios metafísicos las leyes de la cultura; la segunda, buscar por su elevación a un punto de vista superior, las condiciones inherentes, las relaciones constantes, las leyes de todo hecho cultural. "Sin embargo, esta elevación metódica a un punto de vista superior, al que indica la palabra trascendental (de transcendere, trascender), no es-

1) Schiller: Las palabras de la ilusión.

tá reñida con la inmanencia del auténtico punto de vista de la experiencia, sino que coincide con él; ya que no quiere ni imponer leyes desde fuera al hecho de la experiencia, ni marcarle anticipadamente su camino en el que ha de marchar, sino precisamente exponer en su pureza la ley, por la que como problema mismo "es posible" para confirmarlo en segura conciencia, de ésta su propia ley, y en su independencia también para su ulterior progreso, y defenderlo de toda extraña desviación. Así se convierte el método trascendental en "crítico": crítico, contra intrusiones metafísicas, (es decir, contra supuestas realidades no empíricas); crítico, contra un empirismo anómico aborrecedor de la ley (pues todo fenómeno cultural es el producto de una función universal de la conciencia). Hace valer la autonomía de la experiencia, tanto contra la heteronomía de un metafisicismo que quiera apoderarse de ella, como contra la "anomía" de un empirismo sin ley, aún más, de un empirismo enemigo de toda ley" 1).

Se puede decir, por lo tanto, que la reflexión trascendental en su análisis de la conciencia pretende descubrir aquellas maneras de ser (modalidades) de la propia conciencia que hacen posible todo hecho de experiencia y e ipso el fenómeno cultural. En esta tarea de la reflexión trascendental radica precisamente su sentido dialéctico (del griego *dialektiké*). Comprender dialécticamente una cosa, significa en general, entenderla en función de otra que a su vez habrá que explicarla en relación con la primera. En efecto, la reflexión trascendental pretende explicar el hecho de experiencia, por medio de las condiciones o modalidades de la conciencia que lo hacen posible pero partiendo siempre del propio hecho. Es decir, a través del *factum* de la cultura se eleva a aquellas leyes de la conciencia en virtud de las cuales este *factum* alcanza su reali-

1) Pablo Natorp, *Kant y la Escuela Filosófica de Marburgo*, páginas 20 y 21. Trad. del alemán de J. V. Viqueira. Los paréntesis explicativos de la cita son añadidos del autor.

zación; en cierto modo, se podría hablar de una relación recíproca entre el hecho y la ley que lo hace posible.

Para terminar, es ventajoso añadir un término todavía no explicado hasta aquí en íntima relación con el método dialéctico trascendental: nos referimos a la expresión latina *a priori*. Este término etimológicamente significa lo que antecede a un hecho, lo que es anterior a él. Así se dice, dentro de esta acepción popular, que se sabe de artemano, "a priori" que acecerá esto o aquello. En la filosofía contemporánea la acepción del término es próxima, sólo semejante a la que acabamos de exponer. Se califica de *a priori* a las maneras de ser, modalidades, leyes de la conciencia que implican necesariamente los hechos, porque sin ellas, éstos nunca se realizan. Pero estas leyes o modalidades de la conciencia no hay que pensarlas más allá de los hechos, trascendentes a ellos; al contrario, estas maneras de ser de la conciencia o condiciones de los hechos no se dan sino en los hechos mismos o como se dice con más exactitud son *inmanentes* a ellos, son elementos constitutivos de ellos.

En oposición al término *a priori* también se usa en filosofía la expresión *a posteriori*. También este vocablo tiene una acepción popular próxima aunque no idéntica a la filosófica. Habitualmente se entiende por *a posteriori* lo que ocurre después de un hecho, lo que le prosigue. En la filosofía crítica significa exclusivamente lo que no es o constituye lo permanente de la conciencia sino lo que varía de un hecho a otro.

§ 11.

La fenomenología.

(El intuicionismo teorético.)

En los últimos años se ha difundido significativamente en los círculos profesionales un nuevo método para la investiga-

ción filosófica: la fenomenología 1). Sobre esta novedad filosófica existe por dondequiera una rara incompreensión. Dilettantes de todo linaje, de continuo lo invocan para describir su snobismo refinado y para muchas gentes que de oídas se han percatado del término, pasa el nuevo método por ser una especie de intuición mágica en la captación de ciertas verdades, asequibles, por lo demás, a raras individualidades.

Nada, sin embargo, más diferente del propósito originario del fundador de este método. Una y otra vez, en efecto, exige Husserl una actitud exclusivamente científica, aún más, una exactitud matemática en la aplicación del nuevo método.

Muy pronto, no obstante, la circunspección del maestro fué abandonada aún en Alemania. Muchos investigadores creyeron encontrar consecuencias de la fenomenología abiertamente incoherentes: supusieron que el radio de aplicabilidad de la nueva vía metódica podría llegar hasta el campo de la metafísica, olvidando, lamentablemente, que esta supuesta disciplina había sido juzgada ya como falso problema por el mismo Husserl 2).

Es la fenomenología en su sentido rigurosamente husserliano, la ciencia fundamental de las distintas disciplinas filosóficas. Estas últimas (lógica, ética, etc.), pueden elevarse al rango de ciencias rigurosas en la medida como lo es la propia matemática si se sirven para su fundamentación del método fenomenológico.

1) El término fenomenología (del griego, *phainómenon*, fenómeno, y *lógos*, tratado) fué usado ya por Kant y Hegel en un sentido diferente al que le da Edmundo Husserl como método propio y tal como aquí lo abordamos. Véase E. Husserl, *Investigaciones lógicas* 1913, (Hay traducción española); el mismo, *Ideas para una fenomenología pura*, segunda edición, 1928; el mismo, *Meditaciones cartesianas* (Introducción a la fenomenología), 1930. (Hay traducción francesa).

2) Como heterodoxos de la fenomenología valen en los círculos profesionales, entre otros: Max Scheler, N. Hartmann, Aloys Müller, Martin Heidegger, etc. Véase sus obras ya citadas.

Todos los hechos, indudablemente, pueden descomponerse en una diversidad de cualidades, en una pluralidad de elementos. Piénsese, por ejemplo, en un fenómeno meteorológico que se da en un espacio determinado, bajo cierta temperatura, durante algún tiempo, etc. Una simple reflexión nos muestra, además, que ciertos hechos contienen el mismo conjunto de elementos a pesar de discrepar en muchos otros. Se puede observar en el encerado cinco figuras pentagonales de diferentes lados y de diversos colores. Con todo, las cinco percepciones sucesivas de estas figuras, los cinco hechos que se llevan a cabo al contemplarlas, coinciden en una unidad de cualidades invariantes, de elementos persistentes, a saber: lo que es en general un pentágono (figura plana cerrada por cinco lados). Este qué o conjunto de notas constantes, que nos permite reconocer un objeto como tal, constituye su esencia, o de acuerdo con la terminología de Husserl que en este caso sigue a Platón, su eidos o idea. Fácil es comprender, según esto, que todo fenómeno o hecho implica una esencia o eidos, pues necesariamente todo fenómeno o hecho son algo, están constituidos de algún modo.

Es de advertir, que el conjunto de los elementos que constituye la esencia o eidos, lo mismo que sus relaciones internas son implicadas siempre por todos los objetos a que se refiere esta esencia o eidos; son notas a priori en el sentido que le hemos dado a este término. En cambio, aquellas cualidades que por su naturaleza varían de un objeto a otro (en el ejemplo antes señalado, el color, las dimensiones, etc. de los pentágonos) no pueden determinarse sino después de haber observado cada uno de los objetos en cuestión; son, por lo tanto, elementos a posteriori.

"Las proposiciones (lógicamente: juicios) que determinan simplemente lo que se halla en una esencia, se denominan analíticas (analizadoras). Valen de un modo necesario y para todos los objetos en que se realiza la esencia correspondiente. Kant ha visto el signo de lo a priori (independiente de

la experiencia) en la validez universal y necesaria. Su punto de vista adquiere nueva claridad si se pone de manifiesto que la división de los juicios en válidos *a priori* y *a posteriori* (es decir, fundados en la experiencia), corresponde a la división de las proposiciones en esenciales y fácticas. La proposición, "los cuerpos son extensos", enuncia algo que se halla necesariamente en la esencia de todo objeto corporal. Vale, por tanto, *a priori*. Que todo cuerpo es pesado, es, en cambio, un hecho que sólo se puede establecer mediante la experiencia (empírica). La pesantez se funda en la atracción de los cuerpos; supone una multiplicidad de ellos. No puede descubrirse, pues, mediante el análisis del objeto cuerpo. No se trata, pues, de un juicio analítico, sino sintético. Que todo color se halla extendido en el espacio, vale *a priori*. Cuando apreñado ("intuyo") la esencia color veo claramente en ella que se da necesariamente unida con la esencia "extensión". Es, en cambio, un problema de hecho que sólo puede fijarse *a posteriori*, qué color determinado coincide en un caso concreto con una extensión determinada. Como el color y la extensión hay otras esencias que tienen una conexión necesaria: así el todo y las partes, la derecha y la izquierda, el antes y el después, el efecto y la causa, etc. Es, en cambio, un problema de hecho el de saber con qué causa determinada se enlaza un efecto determinado" 1).

En estas últimas consideraciones, que desde hace algunos años son moneda corriente en los círculos profesionales, se funda la clasificación de las ciencias hoy en boga. En dos grandes grupos se divide la totalidad de los conocimientos científicos: las ciencias de esencias, formales o eidéticas (de *eidos*, idea, forma), y las ciencias de hechos o fácticas (de *factum*, hecho). Estas últimas, que también se denominan reales, deben su nombre a la circunstancia de que sus verdades se desprenden después de una observación re-

petida sobre casos particulares que, como tales (nos referimos a sus elementos cambiantes), tienen el carácter de lo accidental. Los conocimientos, por lo tanto, de las ciencias de hechos (reales) son, de acuerdo con la nomenclatura de Leibniz, *vérités de fait*. Dentro de ellas se encuentran las ciencias culturales (sociología, historia, economía política, etc.), como las ciencias naturales (física, química, biología, etc.) 1).

Los conocimientos de las ciencias de esencias, en cambio, valen *a priori*. Aunque se alcanzan sus verdades a través de fenómenos, su validez no se deriva de una experiencia inductiva. Llegan a verdades (piénsese en las leyes matemáticas) que no sólo valen independientemente de cada experiencia concreta sino también con tal necesidad, que lo contrario sería imposible de pensar porque estaría en contradicción con principios indubitables (por ejemplo, el todo es mayor que la parte). Están constituidas, pues, por verdades necesarias (*vérités de raison* según Leibniz). A este grupo de ciencias pertenecen, entre otras, la matemática y la lógica.

También la fenomenología se declara que es una ciencia de esencias o eidética.

En consonancia con la reflexión trascendental, la fenomenología se propone descubrir la esencia de los objetos (lo que ellos sean) partiendo de lo inmediatamente dado, los hechos. En esto radica también su carácter común con el método inductivo; pero se diferencia de esta vía cognoscitiva en que sus verdades no las obtiene después de una generalización practicada sobre innumerables casos concretos (momento fundamental de la inferencia inductiva)

- 1) El siguiente esquema da una visión panorámica de estos grupos fundamentales de ciencias:



1) A. Meiser, *Filosofía y Educación*, página 86. Publicaciones de la Revista de Pedagogía.

sino que para alcanzar sus resultados de carácter universal puede lograrlo tan sólo por medio de un caso particular, de un fenómeno. Se tiene quizás la percepción de una cosa; esto constituye algo individual, único; algo que se da en un tiempo y en un espacio determinados (aquí y ahora). La fenomenología sostiene que sólo a través de semejante hecho concreto e individual se puede comprender, captar lo que sea en general la percepción, su esencia; y esto vale para todos los posibles objetos de experiencia y sus relaciones esenciales. Así, por medio de un hecho moral, de uno religioso, de otro estético, etc., descubriría, quien aplique el nuevo método, sus caracteres fundamentales (esencia de la moralidad, de la religión, del arte, etc.).

¿Cómo se consuma este conocimiento esencial de las cosas en el marco limitado de un hecho? ¿Cómo puede descubrirse de un golpe de vista, por decirlo así, las relaciones esenciales de los objetos? La fenomenología responde que tan sólo por su método propio de la intuición de las esencias (en alemán, *Wesensschau*).

Indiquemos desde luego, que la intuición fenomenológica es una especie de contemplación o captación inmediatas de los elementos esenciales de un objeto. Ya la palabra *intuir* significa etimológicamente ver, mirar, penetrar alguna cosa.

En tres fases o momentos sucesivos se puede dividir el método de la intuición de las esencias, ideación fenomenológica o abstracción ideatoria como también se le llama.

1) La actitud natural.

Si se intenta descubrir fenomenológicamente la esencia de una cosa, por ejemplo, de un recuerdo (lo que el recuerdo sea), es necesario, primero, partir de un recuerdo concreto e individual, tal vez, el recuerdo de un pentágono dibujado ayer, casualmente en un encerado. En este hecho singular, observar con atención toda suerte de cualidades, de elementos que propiamente lo constituyen (color, tamaño, duración del recuerdo, etc.), es decir, recibir fielmente, del modo más natural, el

fenómeno tal como se da, pues el principio de todos los principios de la fenomenología es: "recibir todo lo que se ofrece originariamente en la intuición tal como se ofrece".

2) La reducción eidética (paréntesis fenomenológica).

En la segunda fase del método se abandona esta actitud natural, ingenua; es cuando se practica una especie de selección entre los elementos esenciales y los accidentales; cuando, en otras palabras, se prescinde de todas las circunstancias empíricas que pudieron no haberse dado sin tildar un ápice el conjunto de las notas esenciales que hacen del fenómeno un recuerdo. Así, el pentágono casualmente recordado y con él su tamaño, su color, etc., no son cualidades necesarias para que se realice un recuerdo. Tampoco lo es la individualidad psíquica que lo vive pues se ve con evidencia que puede darse en otro sujeto cognoscente y con otros objetos cualesquiera (recuerdo de un edificio, de un rostro, etc.). Esta exclusión de elementos inesenciales, esta "puesta entre paréntesis", por decirlo así, de lo que no interesa para captar la esencia del recuerdo, afecta a todo posible prejuicio que pueda enturbiar el proceso gradual de selección encaminado a destacar exclusivamente las notas esenciales o eidéticas. Por tal motivo, quedan dentro del paréntesis fenomenológico las leyes de todas las ciencias de la naturaleza, del espíritu y hasta de la lógica pura; por un momento es duda metódicamente de todos sus principios (epojé fenomenológica), pues "no hay que interesarse más que por aquello que se pueda hacer esencialmente evidente en la conciencia misma" 1). El resultado de esta exclusión de cualidades inesenciales practicadas siempre por medio de una intuición, es un residuo de notas que si son esenciales. La actitud natural, por decirlo así, se ha reducido o

1) E. Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una fenomenología filosófica*, página 158.

transformado en una conciencia de elementos esenciales, también llamada conciencia pura, en virtud de aquella separación de las cualidades empíricas y accidentales.

3) La percepción inmanente o reflexión fenomenológica.

La tercera fase del método tiene que ver exclusivamente con el residuo fenomenológico, con esta unidad de cualidades que ha permanecido inalterable a pesar de la deducción progresiva de las notas inesenciales. De aquel hecho de conciencia provisto de innumerables elementos (conciencia de un pentágono, de cierto color, de determinado tamaño, dibujado en un encerado negro de sobria figura, precisamente ayer en la mañana, etc.) que Husserl llama *transcendente* es preciso volverse ahora, regresar intuitivamente a aquellos elementos esenciales, puros, que constituyen rigurosamente lo que es el recuerdo. Este retorno de la pluralidad de todos los elementos a la unidad de los que constituyen propiamente lo que es el recuerdo, este regreso de la conciencia empírica a la conciencia pura del recuerdo, es lo que se llama la *reflexión fenomenológica* o *percepción inmanente*. Declamamos que el objeto de un recuerdo podía variar (ya un pentágono, ya un rostro, ya un edificio, etc.), al par, que el tiempo y el espacio en que se realiza, como la psique individual que lo experimenta, persistiendo, sin embargo, un auténtico recuerdo; pero, con ello, implicamos siempre un objeto en general, por cierto, no presente, sino que, necesariamente, a través de una representación se produce en un individuo cualquiera. De este modo hemos arribado a la siguiente descripción esencial o eidética: el recuerdo es el darse cuenta de un objeto no presente a través de su mera imagen. Este conjunto de notas, puntualmente, hace posible cualquier recuerdo: sin él es impensable que se realice un recuerdo en un sujeto determinado. En sentido riguroso se puede decir, por lo tanto, que la *esencia* es un elemen-

to constitutivo de fenómenos, pues merced a ella, los hechos acaccen, es ella quien los hace posibles.

El método fenomenológico que, al fin, podemos definir como una descripción intuitivo-eidética de las unidades constitutivas de los hechos se puede llamar *intuicionismo teórico*. Intuicionismo, en virtud de que todas sus verdades las pretende alcanzar a través de una visión o intuición evidentes de la propia conciencia; y teórico en gracia a su carácter exclusivamente cognoscitivo.

La descripción de las esencias que logra la fenomenología puede ser aprovechada por diferentes ciencias. Piénsese, por ejemplo, en la esencia del fenómeno artístico (lo que él sea), cuyo conocimiento es imprescindible al especialista de la historia del arte para elaborar la narración de los hechos artísticos frente a los que no lo son; lo mismo que al filósofo que investiga en la rama de la estética (filosofía del arte) para delimitar el fin cognoscitivo de su ciencia.

Por esta última circunstancia, precisamente, se dice que la fenomenología pura ofrece un territorio de investigaciones neutrales en donde las más diversas disciplinas científicas obtienen las nociones de sus conceptos más generales. En otras palabras, el método fenomenológico tiene un radio de acción inasospechado. La matemática y la lógica, la psicología y la física pura, y en general, todas las ciencias se sirven de él para definir sus principios fundamentales. También la filosofía como dijimos en su oportunidad, tiene que aplicarlo de acuerdo con el pensamiento de Husserl. En este caso el método se convierte en fenomenología filosófica 1).

En qué medida la fenomenología puede aplicarse con éxito lisonjero a la investigación filosófica, se pondrá de manifiesto en las reflexiones subsiguientes. Por ahora, solamente se ha hecho hincapié en su punto de contacto con la reflexión transcendental. Se puede comprender, en efecto, que tanto la fe-

1) Se comprende ahora el título de la obra fundamental de E. Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una fenomenología filosófica*.

nomenclología como el método crítico coinciden en comenzar con lo que se llama el análisis de la conciencia. Ambos planes metódicos, por igual, indagan lo que sean los objetos (entre los cuales hay que contar el de la moralidad) partiendo del hecho, del fenómeno. Ambos, en una palabra, indagan lo que sean los valores culturales (su esencia), estudiando las formas más generales de la conciencia donde se realizan.

¿Qué conjunto de elementos esenciales constituye lo que llamamos moralidad? ¿Qué unidad de elementos es imprescindible en cualquier conciencia para que pueda asegurarse que realiza un acto ético?

La respuesta a esta reiterada pregunta no puede formularse sino después de haber presentado un análisis de la conciencia, después de haber encontrado sus posibilidades o maneras de ser más generales. "No, no está afuera; allí lo busca el loco. En tí está, tí lo produces perennemente".

§ 12.

Las categorías del ser y del preferir: qué y para qué.

(La bidimensionalidad de la conciencia.)

Ya se ha explanado con todo rigor 1), que la ley fundamental de la conciencia es el enlace, la síntesis; que todos los hechos que captamos suponen necesariamente un trabajo, por decirlo así, sintético de la conciencia; que a pesar de ser incontables los objetos de nuestro mundo circundante, todos ellos tienen de común que son productos de una relación persistente de elementos.

La contraprueba de este principio evidente se nos puede ofrecer en esta nueva consideración. Todo objeto, que de suyo ya es el resultado de una unión de elementos

1) Votivase a leer atentamente el contenido de las páginas 29, 30, y 31 de este libro.