

ETICA Y DERECHO

EL VALOR JUSTICIA COMO CONCEPTO FILOSOFICO
APLICABLE AL DERECHO.

TESIS PARA LICENCIATURA

JOSE ARMANDO CARSOLIO MACIAS.

Seminario de Filosofía del Derecho.

UNAM

1985.



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 está 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.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

CAPITULO I

FILOSOFIA Y DERECHO

1.- LA CIENCIA Y LA FILOSOFIA

A partir del racionalismo cartesiano, se ha exagerado el papel de la razón. Se ha pretendido que la ciencia sea fruto únicamente de la deducción; la imagen científica-fenomenica es el único dato verídico. Así, los valores son ubicados en un mundo desconectado de la realidad. Más allá de Kant, el positivismo de Comte sostiene que sólo el conocimiento verificado por la experiencia (percepción sensible) tiene validez científica. Los valores fueron ubicados en un submundo de concepciones subjetivas del espíritu y por ello a científico.

El idealismo de la filosofía moderna y contemporánea coincide con el positivismo en su afán de estructurar una filosofía científica. Así, al haberse propuesto luchar contra el excepticismo acaban por identificar a la filosofía con la ciencia racionalista o empírica negando por ello la validez de la metafísica. El positivismo y el idealismo coinciden en este error: no admiten los grados del conocimiento. El primero afirma como ciertos los hechos de la experiencia sensible, y en el segundo se reduce la realidad a ideas y fenómenos.

En cambio, el realismo moderado distingue la filosofía de las ciencias particulares, no por su objeto material, sino por el formal: éstas se ocupan de las causas próximas y aquella atiende a los primeros principios (causas remotas). En esta línea, el ser no es unívoco, sino análogo y el conocimiento posee varios grados de abstracción. Toda ciencia busca la verdad, y ésta es en la conformidad o adecuación entre el pensamiento y el ser (la verdad funda el conocimiento intelectual). La inteligencia asimila la esencia del ser y la expresa en una idea. Por ello, al captar lo que es cada ser, nuestros ideas son verdaderas y posibilitarán el hacer juicios y raciocinios válidos. La verdad se opone al error (o se adecúa o no se adecúa el pensamiento al ser real). A través del método, "conjunto de reglas que el espíritu se impone para dirigirse a la búsqueda de la verdad", o bien "conjunto de procedimientos racionales para la investigación y demostración de lo verdadero" ², podemos comprobar nuestros conocimientos y elaborar la ciencia. El conocimiento tiene un objeto, "aquello a lo cual se dirige el acto consciente del sujeto" y es independiente de éste. Además, distinguimos dos clases de objetos de conocimiento: el material, hacia donde genéricamente se dirige el conocimiento, y el formal, que es el punto de vista bajo el cual se está considerando al objeto material. Este último distingue a una ciencia de otra y justifica un objeto de conocimiento.

El objeto material de la filosofía es el mismo de las otras ciencias, aunque su objeto formal es el conocimiento de las causas primeras o las razones más elevadas del ser. Podemos ver que la filosofía es esencia porque como las demás, estudia a todos los seres, aunque observando sus causas últimas. Se define entonces como "una ciencia suprema que conoce con la luz natural de la razón, la universalidad de las cosas por sus primeros principios, por las razones más elevadas, y realiza así una unificación total de conocimiento" ⁴. Tanto la filosofía como la ciencia unen sus fines en la búsqueda de la verdad.

Tomando en cuenta estos aspectos la Filosofía del Derecho es "aquella disciplina fundamental consistente en un sistema racional de verdades acerca del Derecho, su naturaleza, conocimiento y valor" ⁵. Y como es un conjunto racional de verdades en torno al ser del derecho, es una ciencia y su conocimiento es objetivo, puesto que se basa en el orden existente en la naturaleza.

2.- NECESIDAD DE REVISAR CONCEPTOS Y ADOPTAR UNA CONCEPCION FILOSOFICA GENERAL. LOS VALORES.

El inadecuado planteamiento de nociones y valores fundamentales en el ámbito jurídico ha hecho que se traten como presupuestos inabordable, ya sea por su generalidad, por considerar que ellos son punto del orden subjetivo o por el pensamiento de que al analizarlos se entrará en un terreno muy controvertido, contentándose con nociones extraídas de otros campos científicos. Es indispensable construir cuadros conceptuales que funden los sistemas científicos, con la generalidad y precisión necesarias. En el caso de la filosofía del derecho, es necesario tener idea clara del ser y del sentido del derecho.

Aunque ciertos problemas de este campo se presentan como insolubles, se debe edificar aunque de manera provisional, y posteriormente, rectificar o confirmar lo hecho. Existe una falta de concordancia o concreción lógica entre la ética y la filosofía del derecho en cuanto a expresiones de fondo, pero que vienen a ser análogos. Además, se han disociado las nociones de autoridad, ley y otros conceptos. Tales nociones son mantenidas en un nivel torontístico sin que se las confronte con las realidades vitales que informan la existencia ético-jurídica del ser humano y de éstas se pueden intuir los fundamentos de su ser.

Se presenta una discordancia entre los avances científicos y técnicos y los experimentados por las ciencias sociales. En éstas, percibimos que la evolución del pensamiento sólo ha traído consigo la progresiva discordancia de opiniones.

Conviene nos oportuno exponer las motivaciones que han

hecho fijar la atención en estos tópicos. Aunque no se abarquen todos los elementos del tema de los valores, se procurará concretar algunas nociones útiles. La enajenación cultural, social y política del presente, nos muestran el estado de desorientación en el que la libertad humana y su poder de creación y apreciación de valores, parecen haberse perdido en el temor de perecer aplastados por formas estatales y económicas que aparentan fines de libertad y bien social. El hombre, tiene el deber de responsabilizarse de su destino histórico como ente social y político que se rige por normas. Su presente histórico es el momento en que debe actuar para desarrollar las potencialidades de que está dotado. Desde luego, la responsabilidad irá acompañada de una reflexión cabal y objetiva que sustente criterios éticos y jurídicos orientadores del actuar que transformará las estructuras sociales para crear un ambiente de justicia plenamente humana.

Aquí se pretende observar una visión general, punto de partida de consideraciones más profundas. El hombre que descubre su vida interior a través de la meditación filosófica, tropieza necesariamente con la existencia de los valores, entes de naturaleza especial, pero no por esto menos reales ni menos presentes en la existencia humana, aún en la de aquéllos que los niegan.

Los valores han sido motivo de vital preocupación en nuestra civilización. Hoy en día se renueva este interés suscitado no por preocupaciones de índole teórica, sino por los hechos que convulsionan nuestro presente individual y social, nacional e internacional. Este trabajo pretende ser el fruto de una reflexión e investigación sobre los valores, en especial sobre la justicia, pues en efecto, si los valores son immanentes a la vida humana, y significan una posibilidad de realización, es imprescindible captar su esencia, mostrando su existencia; es decir, que su existencia es independiente del sujeto cognoscente de los mismos: hay un orden objetivo de los valores que la razón humana puede conocer, comprender y apreciar y vivir.

El mismo derecho no es comprensible si no se le considera en relación a los valores jurídicos- filosóficos y en especial vinculado a la justicia, como la entidad ideal que lo conforma y lo alimenta constantemente de aspiraciones que trascienden las individualidades y se integran en un sentir común universal. Porque así como es indispensable contar en la vida con una tabla de valores, así el mundo jurídico es indispensable e inconstituible sin una clara inspiración de los mismos. El derecho carece de verdadera significación si no se entiende en relación con la justicia. Señala el maestro Preciado Hernández: "La filosofía del derecho es a la vida jurídica, lo que la filosofía general es a la vida humana". 6

3.- AXIOLOGIA JURIDICA.

La materia de cada ciencia implica la investigación de las causas que explican su objeto de estudio. Los temas que configuran ese objeto se justifican por la finalidad que persigue cada ciencia en particular, puesto que lo que intentan las disciplinas científicas es captar o aprehender los datos inteligibles que en la realidad se presentan con apariencia de inconexión o más bien confusos. La ciencia analiza el conocimiento obtenido por la simple aprehensión y elabora juicios sobre lo ya conocido en la espontaneidad de la intuición.

Podemos añadir a la investigación el objeto de estudio de la ciencia filosófica del derecho y a la ciencia construida a partir del conocimiento de la realidad jurídica, dos elementos más: la propia estructura interna del derecho y los factores externos que condicionan, producen o determinan el orden jurídico, como elementos teóricos y de la realidad existencial, que conforman dialécticamente el ser de lo jurídico y su conocimiento filosófico.

Podemos considerar el papel de la axiología dentro de la estructura interna del derecho; es decir, que lo valioso como elemento constitutivo de lo jurídico. Para responder a esta incógnita, indagemos en la realidad del derecho. El derecho es ante todo:

- a) Una realidad normativa, como ente ideal inspirado en principios éticos que marca líneas de acción obligatorias tendentes al bien social.
- b) un ente social, como relación objetiva entre personas y cosas, por tanto,
- c) una estructura lógica y social.
- d) tiende a realizar una finalidad suprema: el bien común, con justicia y seguridad; y fines particulares, convivencia social pacífica, ordenada y valiosa, y
- e) un ente sujeto a su vez a leyes universales que rigen a los objetos normativos ideales y entes sociales.

Porqué pues, considerar solamente como ciencia jurídica al estudio que se ocupa del contenido lógico o estructural del derecho? El derecho es ante todo una estructura que fija el ser de la conducta social y ordena como norma que es, los actos externos de los hombres inspirado en los valores sociales. Estos entes valiosos, justicia y orden, sólo pueden realizarse concretamente en un medio social como fruto de la natural y armoniosa convivencia humana. Los valores sociales,

como expresión de lo positivo y lo deseable en esa convivencia, no puede sustraerse a la influencia de los valores éticos, en los cuales se inspiran. Los valores éticos representan los ideales más profundos a alcanzar por el actuar humano y por ende guían las acciones humanas de la vida en sociedad. El hombre postula universalmente como fundamento de su conducta aquello que le lleva a la plenitud de su existencia. Esto es una conducta Ética. El ideal de la existencia plena de sentido a sus acciones en lo personal y como ente societario, por ello toda normatividad social debe ser humana, encarnando el ideal de la plenitud existencial de su naturaleza. Por ello, la ciencia del ser del derecho no debe descuidar una parte de su función: Si se descuida o elimina la axiología jurídica se perderá la razón de ser del derecho, porque este persigue necesariamente ciertos fines sociales que le dan sentido y lo justifican.

Si la entidad jurídica entraña la valoración de lo que es justo o injusto, la Axiología tendrá que intervenir para dar una definición científica de tal valoración y referirla a los primeros principios universales del actuar humano. Existe una relación entre la valoración que hace la norma jurídica y la valoración que hace la norma ética. La primera puede inspirarse en la segunda y ambas pueden sustentarse en una base común axiológica.

No es posible eliminar el sustanto axiológico que está en la base del derecho, ni limitarse tan solo a un sistema lógico de lo jurídico porque se tendría que aceptar que cualquier contenido de derecho sería válido para normar la convivencia humana siempre y cuando tuviera una cierta coherencia lógica. Si no existe un elemento racional valorativo que justifique el contenido del derecho y que fundamente la necesidad del orden jurídico se puede afirmar que viene a ser lo mismo la existencia o inexistencia de ese orden, pudiéndose equiparar la seguridad jurídica con el caos anárquico de la sociedad.

El derecho, es un fenómeno social que brota de la existencia humana en su búsqueda de principios éticos universales. El derecho es un instrumento de interacción entre cada del actuar humano. Esto le otorga validez frente a la anarquía. El derecho posee una raíz axiológica profunda y consubstancial al ser humano. Si se niegan los valores jurídicos, no se puede hablar de progreso del derecho, ya que incluso el mismo criterio "progreso" implica y exige una valoración.

Sciteleros además, que la necesidad de adoptar una concepción filosófica general ha sido expresada por diversos autores en el campo de las disciplinas filosóficas-jurídicas:

- a) Rudolf Stammler, en su distinción entre concepto e idea del derecho, entrelaza el orden jurídico con una apreciación axiológica de índole filosófica general 7.

b) Giorgio del Vecchio,⁸ al exponer su criterio de división de la Filosofía del Derecho, establece las tres partes en que se divide la investigación: lógica, fenomenológica y deontológica. En cuanto a la fenomenología jurídica, expone que su objeto consiste en comprender el Derecho como fenómeno universal humano, cuya causa necesaria radica en la naturaleza humana.

Según del Vecchio se observan entonces tres funciones diversas de la filosofía del derecho, pues la lógica fija el objeto del Derecho; la fenomenología observa al derecho en la historia; la deontología se encarga de la reflexión que el hombre hace sobre los valores de lo jurídico. Tomando como fundamento estas investigaciones, "La filosofía del Derecho es la disciplina que define al Derecho en su universalidad lógica, investiga los fundamentos y los caracteres generales de su desarrollo histórico, y lo valora según el ideal de la justicia trazado por la pura razón." 9

c) Al comentar a Del Vecchio, el Maestro Rafael Preciado Hernández¹⁰, resuelve la duda planteada sobre si incluir o no en la Filosofía jurídica a la investigación fenomenológica y resuelve afirmativamente. Expresa: "El derecho es un conjunto de relaciones sociales cuyos principios básicos encuentran fundamento en la naturaleza racional, libre y social del hombre". La filosofía del derecho necesita de la observación de la naturaleza humana para descubrir los fundamentos del derecho como un ente social humano y universal. El derecho es tanto una estructura lógica como fenomenológica y según el maestro Preciado Hernández estos tres aspectos nos darían la definición exacta del derecho. Ello confirma la idea de que una disciplina que tiene por objeto la conducta humana, debe basar sus consideraciones en la observación de tal realidad existencial.

d) El Maestro Luis Recaséns Sienes afirma: "La ciencia jurídica no es por sí sola capaz de explicar los cimientos que están más acá, ni tampoco las ideas que están más allá de ella, que son precisamente las que le dan sentido".

e) José Corts Grau¹² asigna a la actitud filosófica determinadas notas en las que culmina el pensar humano: profundidad, unidad, universalidad, sustantividad y autenticidad, consistente esta última en esa "ansia de un quid sustancial que lleva el filósofo en su espíritu como herida siempre abierta de la sabiduría". Estas consideraciones elementales hay que aplicarlas a la filosofía del Derecho, que constituye la búsqueda racional de los principios universales del orden jurídico.

f) Una definición valiosa de la filosofía del derecho es la citada por el maestro Villoro Toranzo¹³: es el conocimiento de la razón humana que, penetrando hasta las últimas causas del derecho, investiga su esencia y los valores propios

de lo jurídico". Este autor al comentar a García Máynez explica:¹⁴ "son dos los temas capitales de esta disciplina: el primero es el de la determinación del concepto del Derecho; el otro refiérese a los valores de el orden jurídico positivo debe realizar. El estudio de la noción de lo jurídico constituye el objeto de la teoría fundamental del Derecho. La segunda parte de la disciplina de que hablamos, cuya tarea consiste en descubrir los valores propios del Derecho, denominase Axiología Jurídica. Esta última ha recibido también las denominaciones de teoría del Derecho Justo, Doctrina de los valores Jurídicos y Estimativa Jurídica"...; como lo observa García Máynez, "la determinación de la esencia del Derecho es el problema primordial de la materia"; sin ella, no se puede hablar ni de la ciencia del Derecho, ni de su interpretación, ni del ordenamiento jurídico, ni de los conceptos jurídicos fundamentales...". 15

"...En cuanto a la axiología jurídica, observamos que, aunque algunos de los problemas que aborda son de la exclusiva competencia del filósofo del Derecho (por ejem.; relaciones entre el valor y el ser, fines del Derecho y jerarquía de los mismos), el jurista... continuamente tiene que manejar valoraciones en función de la justicia. Hasta la norma más insignificante del Derecho Procesal ha sido promulgada porque el legislador la ha considerado justa". 16

Existen nociones según Recaséns, que constituyen la estructura esencial de toda norma, de toda figura y de toda situación jurídica necesarias en toda realidad jurídica histórica o posible, condicionantes de todo pensamiento jurídico. Todo conocimiento científico particular es fatalmente limitado, dependiente y fragmentario. Existen temas que...no pueden ser resueltos por la suma de aportaciones de cada disciplina jurídica particular, sino que requiere una doctrina general autónoma, que ya tiene carácter filosófico; además de las cuestiones estimativas o axiológicas que unánimemente se admite, son materia filosófica: "El propio Hans Kelsen¹⁷ expresa que existen cuestiones de índole meta-jurídica en los linderos de la justificación y finalidades del orden jurídico".

4.- CONCEPCION FILOSOFICA JURIDICA

Ahora bien, se buscará en el presente trabajo analizar cómo a una concepción filosófica general, autónoma y pertinente como afirma Recaséns, corresponden concepciones del hombre y su mundo; y de éstas derivan consecuencias de trascendencia al enfocar problemas jurídicos tanto generales como de técnica jurídica. Pero eso no significa que el problema que tratamos es meramente técnico, ni cuestión particular de la ciencia jurídica, sino que estimamos que el proyectar la concepción filosófica general hacia el derecho en su concepción general,

en su conjunto y aún hacia problemas específicos, es un acto de filosofía jurídica.

El Maestro Recaséns hace una exposición de las trayectorias del pensamiento filosófico jurídico, en la que muestra cómo, debido a la insuficiencia del derecho para resolver sus problemas teóricos, se ha ascendido a admitir dos aspectos doctrinales que actúan como constructores de supuestos previos y de finalidades últimas en el derecho (teoría Fundamental de Derecho y Axiología Jurídica); y ha habido ensayos o estudios que "si bien tienen un rango filosófico", no pretenden la elaboración de un sistema de filosofía del derecho, al no tratar todos los problemas capitales de esta disciplina.

Así mismo, dice Recaséns, se ha llegado a la filosofía jurídica por el camino de la filosofía general; y por esta vía, al plantearse la filosofía los interrogantes radicales sobre lo jurídico, el sentido del derecho en la vida humana, cobra la filosofía jurídica "su plenitud y su unidad, punto de vista desde el cual es posible comprender la consideración y solución de las diversas cuestiones de teoría fundamental del derecho y de los problemas de la estimativa, así como también los de la realidad de lo jurídico..."¹⁸. Para que la filosofía del derecho sea auténtica filosofía, considera Recaséns que su camino debe ser el indicado por esta última actitud doctrinal referida.

Se podrá observar que, cuando alguna doctrina filosófica plantea una ontología antropológica resuelve en el fondo y al mismo tiempo problemas básicos de axiología general y, por tanto, de axiología jurídica.

Adicionalmente, se ve que no sólo desde el punto de vista teórico y por razones de congruencia metodológica debe haber correspondencia entre las concepciones filosóficas generales y las jurídicas, sino que por razones de contenido ético social, la congruencia es necesaria para hacer desaparecer las dicotomías existentes entre la realidad y las apreciaciones valorativas que deben regirla.

Como expondremos más adelante, participamos de la concepción de Nicolás Hartman (2), que ve en el hombre a un activo intermediario entre el mundo de la idealidad y el de la realidad. Por Ello es inadecuada la aceptación de las situaciones de facto y la justificación posterior de tales situaciones, así como la sujeción del criterio ético filosófico a la influencia de lo histórico.

Tratando de no incurrir en utopías subyugo que la humanidad está ya en edad adulta y cuenta con experiencia histórica, filosófica y política suficiente para construir una realidad social acorde con sus ideales sociales.

Volvemos nuevamente a la obra del maestro Corta Grau, quien, al hablar de la función de la filosofía jurídica expresa 20 "...En un mundo propenso a convertir todo saber en mera técnica, la filosofía del derecho y el derecho natural significan el resquebrajamiento por donde los futuros juristas pueden escrutar los principios y nutrirse de los jugos esenciales de la justicia".

En un mundo de crisis y de trance de violencia destructiva, la filosofía jurídica, alimentada en las fuentes de la filosofía general, está llamada a satisfacer los anhelos que han surgido entre los grupos humanos constituidos en naciones, cuyas aspiraciones tienen total legitimidad y justicia.

Es de especial importancia que esta filosofía se materialice ante las alternativas antihumanas negadoras de la dignidad.

Consecuentemente con la función de la filosofía jurídica nos corresponde trazar un cuadro del pensar filosófico del momento, con dos finalidades primordiales que se cumplen en forma conjunta: la primera de ellas es determinar cuáles son las fuentes válidas de la filosofía general que deben formar el criterio filosófico jurídico; la segunda, qué actitudes y doctrinas han tratado de explicar el concepto básico del derecho.

En otros términos, al examinar muy brevemente el panorama de la filosofía contemporánea, estudiaremos qué tendencias ha seguido el pensar filosófico jurídico derivado del filosófico general; y trataremos de proyectar una concepción filosófica aceptable en otra concepción jurídica con la que surca de concordancia.

Seguiremos en la exposición los lineamientos señalados por I.N. Bochenki 21 en cuanto a la filosofía general y los de Corta Grau en lo referente a la filosofía jurídica. 22

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1o. CAPITULO

- 1.- Brugger, Walter, DICCIONARIO DE FILOSOFIA, tercera edición editorial Herder, Barcelona, 1962, p. 484.
- 2.- Sortais, VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE, citado por Preciado Hernández, Rafael, LECCIONES DE FILOSOFIA DE DERECHO, sexta edición, editorial Jus, S.A. México, 1970, p. 48.
- 3.- Brugger, Walter, Op., cit., p. 342.
- 4.- Preciado Hernández, Rafael, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial Jus, S.A., México, 1965, p. 12.
- 5.- González Díaz, Francisco, INTRODUCCION A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, ediciones Botas, México, 1956, p. 37.
- 6.- Preciado Hernández, Rafael, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial Jus, S.A.; sexta edición, México, 1970, p. 25.
- 7.- Stambler, Rudolf, FILOSOFIA DEL DERECHO, traducción de la segunda edición alemana por W. Roces, libro I y III.
- 8.- Vecchio, Giorgio del, FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial U.T.E.H.A., México, tomo I., p. 5.
- 9.- Vecchio, Giorgio del, FILOSOFIA DEL DERECHO, traducido por Recaséns Siches, L., de la cuarta edición italiana, México, U.T.E.H.A., 1946, tomo I., p. 3 y siguientes.
- 10.- Preciado Hernández, Rafael, Op., cit., p. 41.
- 11.- Recaséns Siches, Luis, TRATADO GENERAL DE FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial Porrúa, primera edición, México, 1959, p. 11.
- 12.- Corte Grau, José, CURSO DE DERECHO NATURAL, editora nacional, Madrid, 1952, p.p. 31, 33 y siguientes.
- 13.- Villoro Toranzo, Miguel, INTRODUCCION AL ESTUDIO DEL DERECHO, edición minigráfica, p. 173.
- 14.- Id., p. 173 y 174.
- 15.- Ibidem.
- 16.- Ibidem.

- 17.- Kelsen, Hans, TEORIA GENERAL DEL ESTADO, traducción E. García Maynez, imprenta Universitaria, México, 1949, p.p. 185 y siguientes.
- 18.- Recaséns Siches, Luis, Op., cit., p.p. 12 y siguientes.
- 19.- Hartmann, Nicolás, ONTOLOGIA, Fundamentos, traducción por J. Casas, Fondos de cultura económica, México, 1955, p.p. 303, 331 y siguientes, del mismo autor NEW WAYS OF ONTOLOGY traducción al inglés de R.C. Kuhn, H. Regnery Co., Chicago, U.S.A., 1952, p.p. 84, 114, 123 y siguientes, véase también Bochensky, I.M. FILOSOFIA ACTUAL, Traducción de E. Imaz, fondo de cultura económica, México, 1949, p.p., 239 y siguientes.
- 20.- Corts Grau, José, Op., cit., p. 37.
- 21.- Regnery Co., Chicago, U.S.A., 1962, p.p. 84, 114, 123 y siguientes, véase también Bochenski., I. M. FILOSOFIA ACTUAL, traducción de E. Imaz, fondo de cultura económica, México, 1949, p.p. 239 y siguientes.
- 22.- Corts Grau, José, Op., cit.

CAPITULO II

LA JUSTICIA Y LA TEORIA DE LOS VALORES

Por lo que respecta a este capítulo podemos afirmar que la idea de justicia puede tener esta connotación: justicia es una medida de las relaciones que se dan entre los hombres que conviven en una sociedad y que esa medida ha constituido desde siempre una tendencia al ajuste recíproco y a la armonía de tales relaciones humanas con miras a la supervivencia no sólo de los individuos mismos, sino del núcleo social; si se acepta genéricamente al valor como una entidad ideal hacia la cual el hombre impulsa su actuación y si se considera a la justicia como elemento que realiza una función deseable y positiva dentro del conglomerado humano, entonces se constituye por sí misma en la perspectiva mencionada como un valor de la sociedad.

Esta reflexión obliga a enfrentar en el tema central de este segundo capítulo la necesidad de ubicar a la justicia, dentro de los límites que hoy en día configura la Axiología (Teoría de los valores). Considera etimológicamente, la voz "axiología", que proviene de los vocablos griegos, "axios", que significa: digno, apreciable y "logos", tratado, o sea, que desde este punto de vista, es la parte de la filosofía que tiene por objeto el estudio de los valores. Para lo cual se impone a su vez, como algo posterior, realizar una breve exposición de las ideas que al respecto ofrece la reflexión filosófica contemporánea a través de la "Fenomenología, en relación con la llamada "Ontología" o sea, aquella rama del pensamiento filosófico que se propone determinar y caracterizar las distintas clases de objetos (regiones o zonas ónticas en las que destaca con especial relevancia esos objetos que se han dado en llamar "valores"; y por último con la "Epistemología" (criterio para juzgarlos o forma de captarlos).

Axiología: "La teoría de los valores fué reconocida, hace algunos decenios, como parte importante de la filosofía; aún más, se le consideró como totalidad de la filosofía denominada "filosofía de los valores y direcciones conexas" 1.

1.- BREVE RESERVA HISTORICA

Desde hace más de 2000 años, se ha estado discutiendo acerca de lo que sea la justicia. Al principio, sin llegar a llamarlo valor, pero ya con un criterio tal, en alguna for-

ma expuesta, iban abundando los conceptos, que hicieron cristalizar como si fueran consecuencias silogísticas las verdades que mucho tiempo después, vienen a afirmar de una manera categórica, tanto el maestro Nicolai Hartmann, como el ilustre pensador y maestro alemán Max Sheler.

Desde otro punto de vista, el descubrimiento de los valores como instancias reguladoras de la conducta humana no es reciente. El problema de los valores está vinculado con la ciencia de las últimas causas; aparece con el despertar del espíritu, con la reflexión filosófica, indicando como es bueno vivir. La razón humana tropieza con la existencia de estos seres, de naturaleza muy especial, es cierto, pero no por ello menos reales en toda la vida humana, aun en la de aquellos que los niegan, como anteriormente se señaló.

Existen antecedentes a la teoría de los valores desde los sofistas.

El pr. González piaz Lombardo señala que "los sofistas distinguieron entre lo que vale por sí mismo y lo que vale por convención entre los hombres"². Sócrates fué el primer pensador occidental que se preguntó por el valor de la vida humana y Platón 'dió' a los valores realidad ontológica, ya que los considera esencias valiosas, "paradigmas" de toda valiosidad que se realizan en las cosas y los actos de los hombres. Platón sentó la tesis de la realidad ontológica de los valores.

Dice que son formas, ideas con un ser realmente existente en un mundo supresensible; todos los actos humanos calificados de buenos o justos o bellos, lo son porque participan de esencias ideales; las cualidades valiosas de las cosas no son meras apreciaciones subjetivas de quien las contempla, sino cualidades reales que las cosas son, en virtud de su participación con las ideas absolutas o esencias trascendentales. El hombre descubre los valores por medio de una intuición mística; en determinadas circunstancias el alma humana recibe una iluminación procedente del mundo trascendental y esa iluminación capta o descubre esencias valiosas. La tesis de Platón es objetivista, absoluta, sobre el ser de los valores; por tanto los valores reciben una fundamentación metafísica.

Aristóteles, concibe el universo en orden, cada cosa tiene una finalidad; realizar plena y cabalmente su propia esencia o naturaleza; además, la realización de esta esencia es para la cosa un bien; el bien ontológicamente concebido, es lo que todos los seres apetecen. Por tanto, la idea del bien es perfección del ser, fundamento ético de Aristóteles.

Es de afirmar que los griegos en alguna medida conocían no sólo los valores, sino que además los consideraban como en-

tes reales (que tienen realidad ontológica), o sea, que en síntesis la antigüedad griega desconoce la dicotomía de ser y valor.

Así pues, señala Gómez Robledo, la "axiología existió mucho antes que recibiera este nombre. Sócrates y Platón, para no ir más lejos ya es bastante, por lo demás" ³.

La problemática de los valores estaba ya constituida desde hace largo tiempo pues, si bien es cierto que Tomás de Aquino no llegó a desarrollar una filosofía de los valores, en sus obras se vislumbra un fundamento base a la teoría sobre el valor. Según el Doctor Oswaldo Robles, el equivalente de "valor en la escolástica, viene a ser el concepto de 'bien adecuado'. Que el ser es bueno, que el ente y el bien son notionalmente convertibles entre sí...., había sido, durante veinte siglos por lo menos: de Platón a Descartes, una de las tesis cardinales de la filosofía" ⁴. (El 'bien adecuado' es lo que satisface la tendencia natural de cada ser, es la perfección hacia la que tiende todo ser por el hecho de ser lo que es).

Algunos filósofos entienden que la axiología por sí misma es una rama filosófica relativamente reciente; otros apuntan que la axiología es más bien una parte de la metafísica, es decir, la ubican dentro del ser en tanto ser (más aceptable). Al respecto, el maestro Luis Recaséns Siches, que sostiene esta última postura, refiriéndose a la axiología de Max Sheler y Nicolai Hartmann dice: "ahora bien, yo creo que esa filosofía de valores ha entrado en crisis, porque será preciso darse cuenta de que en lugar de constituir lo que pretendió en un principio, es decir, un nuevo capítulo del tratado sobre los objetos ideales, se transformará en algo más importante y radical, a saber: en un elemento condicionante de la metafísica general.... Seguramente reconoceremos que, puesto que las cosas se presentan para el hombre en función servicial, y puesto que las cosas son ingredientes de la vida del hombre, elementos en su vida y para su vida, y como la vida humana está constituida por una serie de actos de preferir, que suponen juicios de valor, resultará que lo estimativo (axiológico) condiciona todas las demás maneras de ser: en suma, condiciona al universo entero con todas sus zonas y categorías".

Otros pensadores, como el maestro Antonio Caso, la incluyen dentro de una parte de la filosofía que se denomina: "problemas del valor de la existencia". El Maestro García Maynez la ubica dentro de la filosofía.

2.- PROBLEMAS DE LA TEORIA DE LOS VALORES.

Para los maestros González Díaz Lombardo y García Méy-
nez, tres son los grandes problemas de la teoría de los valo-
res; aquí los reproducimos:

"a) El problema de la existencia del valor que lla-
maremos el problema ontológico del valor, y es el que pre-
gunta sobre su naturaleza y esencia. Ante todo pues, habrá
de preguntarse si existen o si son creaciones de nuestra sub-
jetividad, si pertenecen a lo real o bien se encuentran in-
sertos en la idealidad. ¿Puede hablarse de ellos como ca-
tegoría autónomas, o, acaso, estén integrados por las de cua-
lidad o relación?".⁷

"b) Teoría del conocimiento del valor o problema
gnoseológico del valor. Determinada la existencia del va-
lor, otra cuestión será preguntarnos si pueden ser conoci-
dos, si tenemos capacidad para captarlos en su plenitud, o
la limitación de nuestra mente nos permitirá tan sólo cono-
cer un sector de su total realidad".⁸

"c) Problema de la realización de los valores. Su-
pongamos que hayamos determinado la existencia de la justi-
cia y la posibilidad de su conocimiento, otra cosa bien dis-
tinta es investigar si pueden realizarse en un medio social
o en las acciones del hombre. ¿Pueden los valores descen-
der de la esfera de la idealidad al del comportamiento huma-
no?. Inquiriríamos por el hecho de que observemos injus-
ticia, ¿significa que aquella no tiene ninguna realidad,⁹
que, teniéndola no hade realizarse en un medio dado?".⁹

Y también Alfonso Rubio y Rubio manifiesta: "tres son
los problemas que se señalan como fundamentales en torno a
la filosofía de los valores: a) el relativo a la existencia
de los valores; b) el que se refiere al conocimiento estima-
tivo; y c) el que mira a la realización de lo valioso".¹⁰

Entonces el primer problema es ontológico será el re-
lativo a la metafísica axiológica y más precisamente, deter-
minar la esencia o la consistencia de los valores, es decir,
si éstos existen como entes o ficciones inventados por el
hombre. Dentro de esta primera se encuadran dos aspectos:
el primero, metafísico, trata de demostrar la existencia de
los valores; el segundo investiga la estructura óntica, la
esencia o consistencia de los valores, recibiendo el nombre
de problema ontológico.

El segundo problema es gnoseológico o epistemológico, del valor o teoría del conocimiento: es el que se refiere al conocimiento estimativo. ¿Pueden ser conocidos los valores?, en caso de que sean objetos de conocimiento, ¿Cuál es la naturaleza del acto por medio del cual aprehendemos lo valioso?. ¿Es un acto de índole emocional o intelectual?. ¿Es más bien un problema de índole práctico que especulativo?.

El tercer problema se refiere a la realización de lo valioso. Esto es propiamente materia ética del contenido de lo valioso. Sin embargo, como está en estrecha relación con la acción humana, es importante establecer el papel que desempeña el hombre en la realización de lo valioso.

Por ello el estudio de este tema divide en tres partes la filosofía de los valores: a) metafísica axiológica, b) Epistemología axiológica, y c) la realización de lo valioso. Cada uno de estos temas se orientará por las tesis de Máx Sheler y Nicolai Hartmann.

3.- EL PROBLEMA ONTOLOGICO.

Es importante determinar lo que es el objeto u objetos que son materia de la Ontología, es decir, qué estudia esta ciencia y desde qué ángulo los estudia. Etimológicamente se puede afirmar que el vocablo deriva del genitivo "Tou Ontos" y significa teoría del ente; ente quiere decir lo que es; por tanto, Ontología es la ciencia que se encarga del estudio del ente, de determinarlo y clasificarlo. La Ontología se pregunta por los fundamentos del ser y puede ser definida de acuerdo con Aristóteles: la ciencia del ente en cuanto ente y de sus atributos esenciales. La metafísica clásica concibió la Ontología como "la ciencia del ser, en cuanto ser". La nueva Ontología pretende ser una "Teoría de los objetos en cuanto objetos". Como señala Rubio y Rubio.

La Ontología contemporánea se autodefine como la teoría del 'ente'; es decir, lo 'que es'. Relaciona, así, su objeto, con el significado etimológico: "To on": lo que es, lo existente" ¹¹. Para el Maestro José Romo Muñoz, la Ontología es la teoría de los objetos, en cuanto objetos, o sea, la teoría de las estructuras ónticas de lo que hay en la vida. La palabra objeto tiene dos acepciones filosóficas principales: objeto aún más a menudo se refiere al objeto de co-

nocimiento, esto es el objeto intencional en el acto de juzgar; "todo aquello a que se dirige el acto cognoscente de un sujeto". Cuando se dice: triángulo es una superficie plana o esférica cerrada por tres líneas que se cruzan: el objeto aquí es la idea abstracta tomada del triángulo. La palabra en este sentido puede referirse al objeto afirmado, que es "todo aquello que puede ser objeto de un juicio y sólo en cuanto sujeto de un juicio", en este sentido también se define o suele designar "aquello hacia lo cual se dirigen los actos de pensamiento, de la imaginación o de la percepción".¹²

José Romano Muñoz aclara: "por objeto se entiende objeto de conocimiento, todo aquello que puede ser sujeto de un juicio y sólo en cuanto sujeto de un juicio, objeto es todo posible sujeto lógico".¹³ Pero también la Ontología contemporánea habla del objeto en cuanto objeto, refiriéndose a otra cosa: a la estructura interna de todo cuanto hay o se produce en la vida del hombre. Las cosas materiales, ideales, etc., hacen su vida, y el propio hombre con su cuerpo y sus vivencias tiene una estructura interna característica. Las características estructurales de las cosas o lo que los fenomenólogos llaman estructuras ónticas constituyen el ser de los objetos, en cuanto objetos.

Por tanto si se agrupan los objetos que tienen las mismas características estructurales de las cosas, se obtienen diferentes "regiones ontológicas o esferas de la objetividad"; así por ejemplo, la región de los objetos reales, la región de los objetos ideales; entonces nos preguntamos: ¿en qué región ontológica objetiva se encuentran los valores?

4.- EL PROBLEMA ONTOLOGICO SEGUN GARCIA MORENTE.

La Ontología, dice el mencionado autor, "es un intento de clasificar los entes, un intento de definir la estructura de cada ente, y al mismo tiempo, es la teoría de lo que todos los entes tienen en común, de lo que los cualifica como entes".¹⁴

Temas de la Ontología.

Para el Maestro García morente, la Ontología se ocupa de:

- 1.- La teoría de las estructuras ónticas, de lo que hay en la vida.
- 2.- La posibilidad de que en la vida humana existan distintas estructuras ónticas.

Porque entre las cosas que hay en la vida pueden distinguirse objetos que son, y objetos que además, valen. Así mismo en la vida hay objetos que son reales, objetos ideales, de ellos, algunos valen, otros no.

Esfera de cosas reales.

Para conocer lo existente, el ser propiamente dicho, tenemos a nuestra propia existencia como punto de partida. Podemos observar que en nuestro mundo existen cosas tangibles, materiales, con las que debe tratarse (animales, piedras, árboles, etc.). En su primer contacto con esas cosas, hay un aprovechamiento de ellas, simplemente utilizarlas sin ahondar más preguntando por su origen o procedencia. Posteriormente, en relación con estas cosas se inquiere sobre su contenido, su procedencia, su manera de ser; por qué existen, y desde este punto de vista las mismas cosas no reportan o despiertan en nuestro ser diversidades de sentimientos, pudiendo ser de aversión o afecto.

Esfera de los entes ideales.

Pero además de la consideración anterior, respecto a la materialidad de que se habla, podemos hacer comparaciones entre sí, y observando que unas se parecen a otras con gran semejanza hasta el grado de decir que son iguales o desiguales; por ejemplo una piedra tiene mayor dimensión que la que está junto a ella, o bien es igual. La igualdad no es una cosa, no es tangible, ni ocupa un espacio, ni tiene duración o tiempo. Se trata de una relación, que como tal, es un ser ideal, un producto mental. De esta misma índole (ideal) son otras clases de objetos como los números, las figuras geométricas, los juicios lógicos, etc. A todos ellos, llámaseles objetos ideales.

Esfera de los valores.

Pero además, con los mismos objetos de que se ha señalado, vamos a hacer otra reflexión. Hay seres más hermosos que otros, más bellos. Por la reflexión anterior llega de inmediato a la consideración el término "belleza", "hermosura". Pues bien: ¿en qué consiste

esa diferencia entre los objetos señalados?. ¿Por qué un animal, una piedra, un árbol es más hermoso o más bello que otro?. En una palabra, ¿qué es la belleza o qué es la hermosura?.

García Morente refiere al respecto: "no puedo decir que la hermosura sea un objeto ideal, porque los objetos ideales son y la hermosura no es nada. No puedo tener la hermosura como tengo el círculo ante la vista del pensamiento, ante la visión intelectual"¹⁵.

Se desprende de este pensamiento que la noción de hermosura no tiene ni una materialización en sí misma (como la piedra) ni una expresión gráfica (como el número o el círculo); es algo más abstracto que la mente capta a través de los procesos mentales.

Agrega el mismo autor que "el árbol hermoso no es más que el árbol no hermoso, pero vale más; el cuadro bello, bien pintado, no es ontológicamente más que el cuadro mal pintado o feo, pero tiene más valor. ¡Ahí me encuentro ahora con un grupo de objetos que 'hay' en mi vida y que no son ni las cosas ni los objetos ideales, y que ni siquiera tienen 'ser', sino valor; que ni siquiera 'son', sino que valen"¹⁶.

Nuestra vida.

El problema se complica cuando llegamos a la consideración de nuestra propia existencia, cuando nos toca considerar qué es nuestra vida. ¿Es una cosa material?. ¿Es un ente ideal?. Para el Maestro García Morente, nuestra vida no se encuentra ni se puede considerar en una de las tres categorías antes mencionadas. No es una cosa de la vida, porque no puede ser a la vez continente y contenido; no es ente ideal porque cambia de un momento a otro, es un constante hacer, está haciéndose de momento a momento, en cambio, los objetos ideales, son permanentes, no cambian, "son, de una vez, para siempre"¹⁷.

Tampoco nuestra vida es un valor "porque los valores no son, sino que valen. Los valores son cualidades de cosas: las cosas son válidas, pero los valores, ellos, no son, sino que imprimen a las cosas su valor, y mi vida, en cambio, es una realidad. De mi vida, puedo predicar el ser, que no puedo predicar a los valores"¹⁸.

El Maestro García Morente aclara al respecto: "por consiguiente, señores, ni realismo, ni idealismo, pues la vida no tolera división y por lo tanto ejemplifica en sí misma un cuarto tipo de objeto, que no pueden reducirse ni a cosas ni a objetos ideales, ni a valores; y que es lo que llamaremos, por lo menos provisionalmente, objeto metafísico"¹⁹.

El ámbito que envuelve al ser humano implica una co-existencia entre el "yo" y su "mundo". "El hombre en el mundo se propone la tarea de hacerse a sí mismo en cada instante, procurando llegar a ser lo que en el presente no es; ocupándose de hacer lo que ha de hacerse, es decir, ésta es la fuente motivadora que señala la finalidad de la obra humana"²⁰. Es, según el Maestro Recaséns Siches, "el motivo-fin de la vida"²¹. por ello afirma que la vida es intimidad con nosotros mismos y a la vez está en constante trato con su mundo. Si el hombre está obligado moralmente a las cosas necesarias para las realizaciones de su destino, es que tiene derecho a realizar su destino.

Efectivamente, la vida es un constante hacer, es solución inmediata. Cuántas veces el éxito o fracaso depende de ese momento de elección. Es oportuno mencionar aquí, las ideas del Maestro Dr. Luis Recaséns Siches relativas al tema que nos ocupa: "nuestra vida es lo que somos y lo que hacemos, todo lo que nos sucede, todo lo que sentimos, todo lo que nos preocupa, todo lo que hacemos, en cada uno de los sucesivos instantes; y, por ende, está compuesta de una serie de sucesos, muchos de los cuales acaso la mayor parte parecen humildes y triviales, cierto que, a veces, la vida parece tomar tensión, encabritarse, concentrarse, densificarse. Pero tan vida son esos momentos dramáticos, como las horas vulgares. La vida es todo lo que hacemos; pero éso no sería vida si no nos diéramos cuenta de lo que hacemos. Es la vida una realidad de peculiarísima condición, que tiene el privilegio de darse cuenta de sí misma, de saberse. Pero este saberse no es un conocimiento intelectual, sino ese carácter de presencia inmediata de la vida para cada cual. Sentirse, darse cuenta, verse, es el primer atributo de la vida. La vida es, pues, intimidad con nosotros mismos, un saberse y darse cuenta de sí misma, un asistir a sí misma un tomar posesión de sí misma.... nos damos cuenta a la vez, del propio yo y del mundo, contorno o circunstancia que rodea al yo, la vida humana no es sólo el sujeto, sino la indivisible unión y correlación entre el sujeto y los objetos, entre el yo y el mundo. Vivir es darme cuenta de mí mismo, hallándome en un mundo de cosas, que me sirve o que se me opone, y de las cuales estoy ocupándome; por tanto, es a la vez darme cuenta de ese mundo de cosas"²².

5.- CLASIFICACION ONTOLOGICA DE LOS OBJETOS.

La filosofía actual parte del supuesto de que la unidad del ser permite la existencia de objetos diferentes, con características propias que constituyen varias categorías ónticas. Se procederá al estudio ontológico de los diversos objetos. Casi todos los autores reconocen la existencia de dos grandes esferas ónticas, la de los seres reales y la de los entes ideales; a cuyo lado algunos filósofos, como son

García Morente y Muller, ubican la esfera de los valores en una región ontológica diferente a las anteriores.

El primer problema en esta parte de nuestro estudio será determinar la naturaleza del ser de los valores, es decir, a) determinar si éstos constituyen una región diferente de la esfera de los objetos reales y de los entes ideales, o por si lo contrario, b) puede ser incluidos en esfera de los objetos ideales. En consecuencia, dentro de la primera corriente de este capítulo, se está analizando la doctrina de García Morente, que afirma la existencia de la esfera de los valores con total independencia de las demás regiones. Vamos a entrar a la clasificación de los objetos y sus respectivas categorías ónticas:

a) Objetos reales.

Sus categorías ónticas: después de clasificar las categorías en ónticas y ontológicas, el Maestro español García Morente estudia las primeramente citadas referidas a los objetos reales que no son otra cosa que aquello que existe, lo que hay en su vida tiene "ser" material y tangible, la estructura de objetos reales que el "ser materializado". El árbol es, está ahí, en mi vida, dice. "Si cierro los ojos al andar me doy con el tronco del árbol en la frente. En este sentido, este mundo de las cosas reales posee esta primera característica: Ser. Posee el ser"²³.

Hay en este sentido, este mundo de las cosas reales posee esta primera característica: Ser.

El árbol tiene ser real. por lo tanto el árbol y todos los objetos materiales tiene ser y realidad, pero además estos objetos tienen temporalidad. Están en el tiempo, comienzan a existir con el tiempo y también dejan de existir. La causalidad se refiere a la transformación que las cosas reales sufren. En resumen, las categorías o regiones ónticas de las cosas reales son: "El ser, la realidad, la temporalidad y la causalidad"²⁴.

Los objetos reales se dividen en físicos y psíquicos; tienen las mismas categorías ónticas. Sin embargo, existen algunas diferencias entre estos objetos; mientras los objetos físicos son reales, están en el espacio, los objetos psíquicos no existen materialmente; poseen las mismas categorías ónticas que los físicos con la diferencia de carecer de la tangibilidad; no ocupan un lugar en el espacio para decirlo con más claridad.

El Maestro García Morente aclara el respecto: "El objeto físico además de estar en el espacio es mensurable; el objeto biológico, además de estar en el espacio, no es mensurable

sino que tiene finalidad"²⁵.

b) Objetos ideales.

Sus categorías ónticas; se impone ahora estudiar las categorías ónticas de los seres ideales, que corresponden al segundo grupo de la clasificación adoptada. La ontología señala tres grupos de objetos ideales; 1) Las relaciones de igualdad, de semejanza, 2) los objetos matemáticos, como sucede con los números y las figuras geométricas y 3) las esencias (en el sentido fenomenológico de E. Husserl). En principio lo primero que podemos enunciar de estos entes ideales es el ser, de manera que este primer aspecto concuerda con la región óntica de los objetos reales, ya que son, están ahí en mi mundo; no el de los objetos reales. Pero puedo buscarlos y encontrarlos.

De estos objetos podemos en consecuencia enunciar el ser, es decir, son y en ese sentido son independientes de mí.

Atemporalidad. En segundo término está la categoría óntica de la atemporalidad y esto quiere decir que no nacen ni perecen, ni tampoco sufren transformaciones; los entes ideales son descubiertos, están en el mundo hasta que alguien les descubre; no dejan de existir si se les dejara de tomar en cuenta; por ejemplo, la figura del círculo existirá siempre, aún cuando nadie se ocupe de ella. "Así es que la intemporalidad es característica de estos objetos ideales, que no estén en el tiempo, ni comienzan a ser en un momento, ni dejan de ser en otro momento, sino que son fuera del tiempo"²⁶.

Como tercera categoría señala el filósofo español la idealidad o imutabilidad que puede describirse como lo contrario de la causalidad, es decir, no se da en ellos la relación causa-efecto, los entes ideales no se suceden ni se causan unos a otros como sucede con los entes reales. No es necesaria la causación para que se den los entes ideales, existen independientes y sólo basta intuirlos con el pensamiento, descubrirlos y captarlos. Modo de conexión de estos entes es el fundamento y consecuencia. "La conexión que relaciona entre sí a los objetos ideales es la de implicarse idealmente 'antecedente o fundamento y consecuencia'. Esa implicación es lo que constituye la 'idealidad', propiamente dicha"²⁷. En resumen las características de estos entes son: a) el ser; b) la atemporalidad; c) la idealidad o imutabilidad.

Siguiendo al Maestro García Morente; ya sabemos que en nuestro mundo contamos y tenemos que tratar, porque están ahí, con objetos reales y con entes ideales. Pero ahora, por revestir especial interés para el estudio que nos ocupa se fijará detenidamente la atención en la esfera de los valores,

como se ha venido haciendo con los anteriores.

6.- ESFERA DE LOS VALORES

Ahora bien para la mejor comprensión de esta esfera, es conveniente hacer la distinción de los juicios de existencia y juicios de valor respectivamente. "Los juicios de existencia serán aquéllos juicios que de una cosa enuncian lo que esa cosa es, enuncian propiedades, atributos, predicados de esa cosa, que pertenecen al ser de ella, tanto desde el punto de vista a la existencia de ella como ente, como desde el punto de vista de la esencia que la define"²⁸. "Frente a estos juicios de existencia la filosofía contemporánea pone o contrapone los juicios de valor. Los juicios de valor enuncian acerca de una cosa algo, que no añade ni quita nada al causal existencial y esencial de la cosa, enuncian algo que no roza para nada ni con el ser en cuanto existencia, ni con el ser en cuanto esencia de la cosa. Si decimos, por ejemplo, que una acción es justa o injusta, lo significado por nosotros en el término justo o injusto, no roza para nada a la realidad de la acción, ni en cuanto efectiva, existencial, acción, ni en cuanto a los elementos que integran su esencia"²⁹.

a) Categorías ónticas de los valores.

1.- No son: Se distinguen de los entes ideales y objetos reales en que no poseen ser, no son, en sí mismos; sino que valen. No tienen materialidad: encarnan desde luego en objetos materiales y ahí tienen su modo de objetivación; son cualidades inherentes a las cosas, que sin ellas simplemente no valen, pasarían inadvertidas, no tendrían ese sentido especial que el valor les atribuye. El valor es una cualidad.

2.- No indiferencia: La segunda categoría óntica de los valores es la no indiferencia, que García Morente explica así: "posición que adoptamos frente a las cosas, bien sea positiva o negativa, una posición de preferencia"³⁰. O sea que en el concepto de no indiferencia se encuentra fundada la segunda categoría óntica "constituye esta variedad ontológica que contrapone el valor al ser"³¹.

3.- Objetividad: Aclara García Morente: Los valores no son cosas; tampoco son impresiones objetivas de agrado, puesto que se diferencian del estado emocional del sujeto y pueden ser materia de discusión" y si se pueden discutir de los valores es que a la base de la discusión está la convicción profunda de que son objetivos"³².

El subjetivismo de los valores puede refutarse según el Maestro García Morente en que las apreciaciones subjetivas no se discuten, es decir, su fundamento y validez dependen de

la experiencia exclusiva y conocimiento del sujeto valorante; por ejemplo, si yo digo "esto me produce dolor", o bien "placer", nadie me puede discutir y demostrar lo contrario; sin embargo, si digo "esta estatua es hermosa", la valoración que implica la expresión anterior se puede poner en duda, afirmando o negándola. Los valores se muestran solamente y no se pueden demostrar.

4.- **Cualidad:** Otra categoría óptica de esta esfera es la cualidad, la cualidad significa que los valores no tienen por sí mismos sustantividad, sino que se adhieren a otro objeto. El valor es una cualidad específica, diferente de las cualidades reales o ideales. Para señalar esta diferencia, se le denomina cualidad irreal. Se distingue de las cualidades reales, ya que los caracteres de la realidad no convienen a estos objetos. Como tampoco son cualidades ideales, porque las características de éstas, como quedó anteriormente descrito, es la conexión de fundamento-consecuencia. Tampoco pueden ser demostrados, ya que éstos solo pueden ser mostrados.

5.- **Independencia:** Otra característica de los valores es que éstos son "independientes del número, del tiempo e independientes del espacio"³.

6.- **Absolutos:** consecuencia de estas características es la afirmación de su carácter absoluto, ya que éstos no solo valen para tal o cual individuo o sólo para una determinada época histórica, sino que esperan solamente que alguien los descubra, los intuya; si esto no sucede, ellos permanecen y existen ocultos, sin mostrarse hasta que alguien con visión valorativa los hace patentes, visibles. "Los hombres pueden intuir tales valores o no intuirlos; ser ciegos o clarividentes para ellos; pero el hecho de que haya una relatividad histórica en el hombre y en sus actos de percepción y de intuición de valores, no nos autoriza en modo alguno a trasladar esa relatividad histórica en el hombre a los valores, y decir que porque el hombre es él relativo, relativo históricamente, lo sean también los valores"⁴.

7.- **Polaridad:** En el concepto de no-indiferencia se encuentra fundada otra categoría óptica de los valores: la polaridad, es decir, que se trata de seres con estructura polar, todo valor tiene su contra valor. Consiste esta categoría en que: "todo valor implica un punto de no indiferencia y que eso que no es indiferente se aleja más o menos de esa apreciación bien sea en sentido positivo o negativo. Todo valor tiene su contravalor; a lo bello se contraponen lo feo, a la verdad la mentira, a la justicia la injusticia, etc. La polaridad está fundada y arraigada en la esencia misma del valor, que es la no-indiferencia; porque toda no indiferencia puede serlo, por alejarse positiva o negativamente, del punto de indiferencia"⁵. Aunque hago notar que esta distinción ha

sido superada por los fenomenólogos, quienes han advertido la existencia del valor como una cualidad positiva.

8.- Jerarquía: La jerarquía, es otra nota distintiva de los valores. Ello significa que hay valores que estén por encima de otros. En su oportunidad se dirá el por qué la justicia "valor supremo del derecho" está por encima de los demás valores que el mismo derecho se propone realizar, Enseguida se citará la clasificación que de los valores proponen el Maestro García Morente y que atribuye a Max Sheler.

- a) Técnicos o instrumentales: Utilidad, inutilidad, conveniencia o inconveniencia.
- b) valores vitales: fortaleza, debilidad, salud, enfermedad.
- c) valores lógicos: verdad, falsedad.
- d) valores estéticos: belleza, fealdad, sublimidad, ridiculez.
- e) valores éticos: Justicia, injusticia, bondad, maldad.
- f) valores religiosos: santidad,

Estos autores colocan a los valores religiosos por encima de los demás; afirman que los mismos son superiores a todos y, por ende, son de mayor grado no indiferentes. "Todos los valores posibles, escribe Sheler, se basan en el valor de un espíritu infinito y personal y en el mundo de los valores que a él le representan"³⁶.

Así como también afirma García Morente que, "para quien tenga la intuición de los valores religiosos, éstos tienen jerarquía superior a todas las demás. Habrá quien no tenga la intuición de los valores estéticos y entonces preferirá salvar un libro de una biblioteca antes que un cuadro"³⁷.

B) Estructura de los valores.

- 1.- No son, sino que valen, (no son indiferentes).
- 2.- Son cualidades, es decir, el valor es algo siempre que se adhiere a otro objeto.-
- 3.- Son objetivos.
- 4.- Son independientes del tiempo, espacio y número.
- 5.- consecuencia de la intemporalidad e inespacialidad, es su característica de absoluto.

6.- Polaridad. (Concepto ya superado).

7.- Jerarquía.

a) Útiles.

b) Vitales.

c) Lógicos.

d) Éticos.

e) Estéticos.

f) Religiosos.

C) Crítica a García Morente.

Se difiere totalmente de la idea que considera los valores como negativos o positivos. Los valores siempre serán positivos; pensamos que ésta es la nota característica que los pone sobre todo aquello que es su negación. No puede haber valores negativos. Por otra parte la dicotomía ser-valor no es correcta, pues el valor "es", (como demostraremos en páginas posteriores, el valor se encuentra en la esfera del ser), aunque efectivamente fuera de la expresión confusa: los valores no son sino que valen, frase que parece desvincular el valor del ser. Este filósofo al desarrollar su doctrina nos dice que no son los valores realidades sustantivas, sino objetos no independientes (cualidades irreales) que ontológicamente no pueden separarse de los seres que constituyen sus depositarios. Los valores, dice, son cualidades del ser, atributos del ser mismo. De las cosas podemos predicar el valor, sólo que al hacerlo no rozamos el ser ni en su esencia ni en su existencia.

A pesar de todo, hay en esta doctrina gran parte de verdad pero se hace difícil su comprensión, porque se pierden de vista las conexiones ontológicas entre el ser y el valor.

D) La filosofía de los valores.

Lotze, a quien muchos autores consideran el fundador de la filosofía de los valores coincide con este criterio: los valores no son, sino valen.

Para este autor "no son cosas", ni estados psíquicos, ni esencias. No tienen en ningún sentido, un ser, sino una validez.... Si la realidad está del todo libre del valor, éste a su vez debiera estar del todo exento de realidad".²³ Según éste autor los valores no tienen la categoría del ser, sino la categoría de valer y se puede decir que los valores,

en opinión de Lotze, cuando valen es que no son indiferentes a la persona. Y afirma: "cuando decimos que algo vale, no decimos nada de su ser, sino decimos que no nos es indiferente" 39; según este autor la no indiferencia es la esencia del valor por lo que ésta constituye en la filosofía la variedad ontológica que contrapone el valor del ser. El mismo Lotze y García Morente opinan que junto a la realidad empírica de los valores existe el reino del valor; los valores carecen de realidad, son irreales, pero a pesar de ello valen incondicionalmente, porque "son verdades en sí". No existen sino que únicamente tienen validez.

Obviamente no se pueden considerar razonables estos juicios porque si los valores "no son" no es posible concebirlos, o captarlos, los valores tienen que ser "algo" y este algo se ofrece siempre a la inteligencia bajo la razón formal del ser. No es posible partir de la "nada", tenemos que partir del ser. En el mismo sentido se expresan García Máynez y Reininger: que algo valga está exigiendo que se le reconozca. Pero únicamente, puede exigir valer aquello que de alguna forma existe.

Además de este argumento también se les puede criticar como lo hace Agustín Bassave en tres puntos fundamentales; dice:

1.- Es insostenible el dualismo entre el ser y valor. Si los valores son algo que se ofrece como contenido de un acto, ¿cómo puede pensarse que este algo no sea ser: ¿cómo puede haber un campo de objetos que no son?.

2.- La intuición emocional apriori, al lado del conocer teórico es otro dualismo inaceptable.

3.- Si el hombre es portador y realizador de los valores, es un contrasentido que se pase su vida afanándose por realizarlos para que a la postre se le diga que los valores no son, sino que valen. Esto equivale a decir que ha realizado una pura nada. 40 Desprendemos de este análisis que los valores "son", y que la no indiferencia no es criterio suficiente para demostrar el valor o su negación.

Resumiendo los capítulos primordiales de los que se ocupa la Ontología han quedado enumerados anteriormente según las ideas del filósofo García Morente; una vez señalados, continuaremos estudiando el que mayor importancia tiene para nuestro tema y que en el transcurso de estas operaciones ya hemos esbozado; nos referimos al reino de los valores, pues tratamos de demostrar que la justicia es el primordial valor del derecho; así podremos referirnos al estudio concreto del valor y destacaremos sus notas principales, aquellas cualidades supremas que lo distinguen de los demás objetos y entes que en suces-

tra vida tiene relevancia, es decir, con los que tratamos y de los que nos valemos en ocasiones.

7.- NATURALEZA DE LOS VALORES/

Conviene recordar la clasificación de los seres que hace el filósofo español Recaséns Sienes que nos auxiliará a comentar otra postura. Apunta el Maestro Recaséns que existen seres corpóreos o de realidad material y seres de "realidad psicológica" como por ejemplo, los fenómenos psíquicos como la percepción, la imagen, la memoria, etc. "Pero el mundo no se agota en los seres corpóreos y psíquicos. Hay otras regiones, otras zonas de entes.... y entre esas otras castas de objetos, figuran los llamados seres ideales... por ejemplo: los principios matemáticos, las verdades lógicas, etc., al ser ideal se le ha llamado también irreal: se trata de algo que es, pero que es de una manera diferente a como es el ser real. Mientras que lo real es aquello que se da encuadrado en el espacio y en el tiempo- materia, o bien en tiempo-psiquismo, lo ideal, no ocupa un lugar ni se produce en la serie cronológica, pero mi mente tropieza con ello como con un ser objetivo" 41.

Estamos de acuerdo con la clasificación; con tal de que no se haga perder a los vocablos el sentido que les asigna el pensador español. Los valores, como ya se comprenderá, forman parte de esa zona del ser que Recaséns denomina "seres ideales", y que se diferencian de los seres reales, pero lo que no es válido es sostener que, por ser "ideales", son como consecuencia necesaria irreales.

Importante también, así lo señala Recaséns es distinguir el mundo psíquico del mundo de los valores, ya que "no hay que confundir el acto mental con el contenido u objeto que mediante él se nos hace patente. El acto psíquico mediante el cual pienso un número, un principio lógico, o cualquier otra idea, es un hecho real de mi psiquismo, que se extiende a lo largo de un tiempo concreto. En cambio, la idea pensada tiene una consistencia propia e independiente del acto de pensarla. El mundo de ser de la idea, su entidad o consistencia, es no sólo inespacial, sino también temporal" 42.

Naturalmente siendo los valores de naturaleza ideal, tienen no obstante una serie de cualidades que los distinguen de los de los seres y que en su oportunidad intentaremos definir.

Pero creo que, antes de seguir comentando conceptos, se debe tomar un punto de partida para que no se pierda en especulaciones acerca del valor. Se empezará por afirmar algo que parece obvio, pero que tiene extraordinarias implicaciones: los valores no tienen existencia material, no son cosas (objetos reales) en el sentido que lo son los árboles, piedras,

montañas, etc.; es decir, tomaremos como criterio de nuestras reflexiones, un aspecto negativo, excluyente, de decir lo que no son los valores. Así pues los valores no tienen una realidad tangible; no son objetos reales, no son cosas.

Otro punto importante es el que todas nuestras nociones tienen por fundamento el ser, pero refiriéndose al ser en general- el ser de la metafísica- y que Aristóteles señaló en su libro tercero de metafísica "toda la naturaleza es un ser".. "el ser es lo que existe o puede existir". 43 El valor es una categoría del ser. Ahora el paso siguiente será el precisar "la naturaleza" de los valores. Nos queda pues solamente otra categoría en el mundo del ser: los seres ideales. A ésta es a la que pertenece el mundo de los valores, según la opinión de autores tan importantes como son "Husserl", "Sheler", "Hartmann", "García Máynez", etc. (que comentaremos posteriormente). "Los valores son objetos ideales con su propia validez, si bien podemos descubrirlos en las cosas, en aquellas cosas o conductas que estimamos como valiosas, no constituyen, empero, un pedazo de la realidad de estas cosas o conductas, sino que son una cualidad que ellos nos presentan en tanto en cuanto coinciden con las esencias ideales del valor" 44.

Podemos ahora plantear otra interrogante: ¿ qué se puede válidamente predicar de los seres ideales?. Sus características más importantes pueden ser la inmaterialidad, la intemporalidad, la inespacialidad y la objetividad entre otras. Estas características sitúan al ser ideal en una esfera ontológica más allá de lo corpóreo y de lo mutable. Pero ese ente ideal es posible de ser captado por la inteligencia humana mediante un acto de intuición intelectual que lo encuentra y descubre, lo define y expresa lo que es. Cuando preguntamos: ¿dónde están los objetos ideales?, Platón contesta que todas las ideas y formas son seres que tienen existencia en un mundo suprasensible que sirve de modelo o arquetipo a las cosas materiales; más tarde, San Agustín afirmó que las ideas están en Dios, que pensamos eternamente; por último los psicólogos afirman que los objetos ideales residen en la mente humana que los piensa; las ideas, dicen, están en el pensamiento. Cuando decimos que los valores son objetivos queremos expresar su independencia del sujeto o conciencia valorativa. En el terreno del derecho García Máynez habla de la "objetividad" de los valores jurídicos, con lo que quiere significar que dichos valores- señaladamente la justicia - existen en sí y con independencia de que se les pueda conocer o no, y esto resulta del hecho de que los valores son entidades ante las cuales debemos rendirnos porque tienen fuerza imperativa que está por encima de nuestras preferencias y gobiernan nuestra voluntad. Si demandáramos de nosotros ¿ no proyectáramos el valor justicia sobre todas nuestras actas en los que después nos arrepentimos mucho que no sea justicia?. Pero así se da una separación entre el valor y el sujeto.

Todavía nos falta distinguir a los valores de los demás seres de su especie, es decir, de otros seres ideales que existen. Esas características de los valores, para diferenciarlos de los demás de su especie, se podrán resumir con pocas palabras quien fundamenta: "Los valores se dan como objetos de una intuición esencial, que se impone necesariamente al reconocimiento, con igual evidencia que las leyes lógicas o las conexiones matemáticas, su validez, que es independiente de la experiencia, no se puede fundar en un hecho contingente. Además, como independientes de la experiencia, es decir, aunque fundados en ésta, constituyen criterios con los cuales discriminamos las experiencias según un punto de vista diferente del de la experiencia" 45. Como también esboza la siguiente afirmación: "Así, tanto los juicios de la lógica como los de la matemática, son válidos a priori, y sin embargo, los segundos son materiales con respecto a los primeros, que funcionan como formales. También en el ámbito de lo a priori se da la oposición entre lo formal y lo material; y hay principios puros, absolutos, repletos de contenido. Los valores éticos y las normas que de ellos se derivan, pueden tener -y- tienen ciertamente una materia, esto es, un contenido, sin que por ello sufra en modo alguno su aprioridad... Los valores son entes ideales a priori, y sin embargo, llenos de contenido: un a priori que conocemos de modo inmediato por una intuición" 46.

poco más adelante concluye Recaséns: "El descubrimiento de un reino de los valores no construídos, ni soñados, ni elaborados por el sujeto, sino como entidades ideales en sí y por sí, con carácter de absolutividad, aprehensibles inmediatamente por una intuición estimativa a priori, pero plenamente independientes en su textura óptica del acto psíquico de la estimación, ha proporcionado a la ética el acceso a un terreno donde plantear con más rigor y fertilidad sus problemas fundamentales; y ofrece parejamente a la filosofía del derecho, junto con la superación del formalismo stammeleriano, la posibilidad de una nueva fundamentación mucho más sólida en la teoría de los valores, y con ello la perspectiva de un fecundo desarrollo" 47.

Naturalmente, tales criterios valorativos, aun cuando seleccionados libremente por el hombre de acuerdo con sus peculiares necesidades, a su vez sujeto a contingencias históricas, son no obstante objetivos. Hay un orden en la naturaleza objetiva del hombre, que con la ayuda de su inteligencia es capaz de descubrir y expresar, y este orden postula una serie de existencias ontológicas, inscritas en el ser mismo. Ahora bien, si el fundamento de los valores no es un hecho contingente, ¿se crean solos?, ¿de donde emanan?. Evidentemente no pueden ser ellos mismos causa y efecto, pues sabemos que ningún ser es causa de sí mismo y que todos se rigen por el principio de la causalidad.

8.- DEFINICION DEL VALOR.

Es necesario intentar una definición del valor. Este puede definirse como esencia o como existencia. El sentido ontológico del valor es precisamente él mismo considerado desde su esencia, y su encarnación existencial es algo secundario, que además sin lo primero simplemente no se daría. Podríamos recordar, que la existencia, es aquello que da al ser el existir y la esencia lo que da al ser real el distinguirse de otros seres, o también el ser, lo que es diferente de los demás; más lo que observamos ahora, como anteriormente establecimos, es considerar el valor, pero desde el punto de vista de su esencia.

Una definición, que ofrece el filósofo Fausto Fernández, afirma que: los valores "son ideas ejemplares que, por una parte reflejan la valiosidad trascendental del ser y, por otra, significan una perfección ontológica para los objetos que, en su orden propio, tienden a realizarlas" 48. Por lo que se infiere que lo valioso es siempre una característica interna y presente del objeto en sí. En otras palabras, el valor es uno de los ingredientes que constituyen la estructura ontológica de los objetos.

En la filosofía contemporánea, para el neotomismo "el valor es... relación del ente a toda tendencia o apetito..., sólo que no la relación categorial, que introduce en el ente por limitación accidental, sino la relación trascendental que es el ente mismo, sólo que en orden a otro... Con todo rigor ahora... podemos definir el valor como el orden o relación trascendental del ente a todo apetito en general; orden o relación, por otra parte, incluido en la realidad misma" 49).

9.- TESIS TOMISTA SOBRE EL VALOR.

A continuación expondré los conceptos en los que se levanta el sistema axiológico tomista, para proceder después a estructurarlo. Este es una de las principales preocupaciones de muchos filósofos del movimiento neo-tomista, ya que se ha procurado señalar el fundamento de los valores. Tomás de Aquino señala que el fundamento de los valores, no es otra cosa más que el bien; "es lo que todas las cosas apetecen". Y esto es lo que perfecciona al ser. Todo ser en cuanto existe es valioso (ontológicamente considerado), por lo que el valor se identifica con el bien. La doctrina expuesta por Tomás de Aquino expone estos conceptos: que el ser en cuanto ser, es valioso, puesto que el ser es perfección. Esto es, que el valor metafísicamente considerado lo podemos describir como el ser mismo en cuanto significa perfección y atrae su apetencia. Así, metafísicamente considerado, el ser es el

fundamento del valor. Por lo que se está de acuerdo con Basave en su tesis, que: "la filosofía escolástica finca en el ser la valiosidad fundamental. Todo ser es valioso. Brenner propone el siguiente criterio: donde la relación es objetivamente la activación del ser un ente resulta valor para otro; donde es la lesión del ser, un ente resulta desvalor o mal. Porque es estimulador del ser, el bien es apetecible" 50. Por lo que se puede concluir que si la relación beneficia al ser humano, produce a él un valor o bien y si esta relación lo perjudica es un desvalor.

Como vemos el orden ontológico nos lleva a la realidad interior de los seres, siendo de destacar que esta es la razón de ser del valor. La naturaleza ontológica del ser fundamenta al valor.

De lo anterior concluye el filósofo Basave que "cada ser particular tiene comprimida una abundante riqueza de contenido potencial valioso. En la realidad se dan diversos grados de acrecentamiento del ser a las normas ideales. El supremo valor es acto puro y actualidad suma. A mayor actualidad mayor valor, a mayor potencialidad mejor valor" 51.

Por tanto el ser es valioso. Por lo que se puede decir que si la naturaleza es la que da origen al valor, el ser es el fundamento del valor y en él se establece el orden metafísico objetivo. El hombre capta este orden y vive en su libre aceptación de él. Por ello podemos considerar que el hombre en su propio camino vital capta al ser, entien- de y aprecia el valor y lo cristaliza en sus actos por la li- bre aceptación que hace de él.

Consideramos que ahora sí nos aproximamos a la esen- cia del valor. Decir valor es hablar de ordenación onto- lógica: un ser será tanto más valioso cuando se acerque al desenvolvimiento de su entelequia. Para Aristóteles, en- telequia significa que el ser propio de cada cosa lleve en sí mismo su fin. Aristóteles llama a la naturaleza que es- pira a ese fin: "entelequia". Pero al hablar de fines en relación con valores, hemos llegado a otro problema: ¿cuá- les son los fines de los seres? Aristóteles responde en su obra "Ética Nicomaquea": los inscritos en la naturaleza del ser mismo de que se trate, o sea, todos los seres están des- tinados a un fin y únicamente realizan su verdadera natura- leza cuando realizan el fin a que están destinados; en otras pa- labras, establece un sentido de finalidad a la naturaleza. El fin o propósito de cada creatura o persona es realizar o ha- cer manifiesta su peculiar esen-

cia, aquello que la caracteriza o la distingue de los demás seres: lo bueno consiste en la realización específica de su naturaleza. El bien más alto para el hombre es el ejercicio completo y habitual de las funciones, que lo hace ser humano: es la realización de sí mismo. El hombre se realiza en sí cuando ama y gratifica la parte suprema de su ser, su parte racional, cuando es conmovido por motivos de nobleza, etc., es decir, en cuanto se realiza en cuanto a tal, "de donde se puede concluir que 'bien y fin' se identifican, y, al identificarse, el bien se nos presenta como la 'perfección propia' del ser, y por tanto, como fuente de perfeccionamiento. Pero como la 'perfección' denota 'tránsito de la potencia del acto', es decir, la 'actualización' de las potencialidades del ente, el 'ser en acto' implica ya perfección, y la 'actualidad del ente', objeto de apetibilidad. Como objeto de apetibilidad, en consecuencia, la actualidad del ente se identifica con el bien, id quod omnis appetunt " 52.

Ahora bien, siguiendo a Aristóteles: las cosas no solamente se dirigen a su fin, sino que también existe un cierto orden entre ellas y todas están dirigidas a un fin supremo. Para Aristóteles este fin o Ser Supremo carece de materia y pone en movimiento todas las cosas.

Aún con las dificultades para llegar a la concepción del fundamento del valor, se ha adelantado algo: el valor está en la estructura óntica del ser; ya se ubicó al valor dentro del ámbito del ser; además de determinar que el ser es valioso. El por qué de esta afirmación además de las argumentaciones anteriores se esboza en la siguiente aseveración desde un punto de vista metafísico: el bien tiene un valor analógico del ser; él palpita en todas las cosas porque todo existe o se presenta con la misma razón. En el ser, la realidad no corresponde a la idea, porque aquella es más rica que ésta: la unidad, la verdad y la bondad metafísica en sentido estricto no son aspectos o partes del ser, sino que son el ser mismo; son tres aspectos que corresponden a una misma realidad, pero su empleo es indispensable, porque se trata de una realidad demasiado generosa para llegar al espíritu mediante una sola idea. Para descubrir la tendencia natural de todo ente tenemos que hablar de propiedades trascendentales del ente, que con absoluta generalidad pueden predicarse de todo ente y éste es por sus propiedades trascendentales uno, verdadero, bello y bueno. El concepto uno denuncia la consistencia interna y autónoma del ser. El concepto verdadero lo descubre como inteligible, o sea, objeto del entendimiento. El concepto bueno lo denota en su aspecto tendencial. Esto es considerado en relación a la potencia apetitiva; el ser es apetitivo, es decir, bueno.

Antes de proseguir vamos a exponer algunos conceptos que derivan de la escolástica: el valor posee como fundamento objetivo al ser y puede tener cuando descansa en un depositario, la constitución de bien. La voluntad del sujeto que capta el valor también lo asimila al bien para el mismo sujeto, aceptándolo. Su voluntad, como apetito racional, está determinado necesariamente por el bien y nada puede desear ni perseguir sino es bajo el aspecto de bien, ya que éste es el objeto adecuado de la voluntad. Los seres existentes constituyen bienes desde el momento en que existen, pues la existencia es la actualidad o realización de la esencia. Aquí distinguiremos dos clases de bienes: el bien ontológico (del ser en general) y el bien moral. El bien moral es el bien ontológico del ser inteligente y libre, que para realizar este bien requiere de la libre y espontánea cooperación del ser. Es un bien conocido por el hombre y que éste puede querer o rechazar. Un bien anexo a una responsabilidad: la de perfeccionarse.

Como se afirmó anteriormente respecto a nuestro punto de vista de los valores se dijo que éstos son seres ideales. Ahora se va a tratar de distinguir estos seres ideales de otros seres de su misma especie. Se va a dar predicado de la misma esencia de los valores y esto se fundamentará en Aristóteles también. Ese gran autor denominó categorías a las formas fundamentales del ser. El significado de categoría es el siguiente: "son los modos por los que el ser se predica de las cosas"⁵³. Las categorías son los conceptos fundamentales e indivisibles del pensamiento, son a la vez figuras básicas de lo real. Es imposible pensar en cualquier cosa real, excepto como perteneciente a alguna categoría. Cualquier cosa tomada al estar se encuentra bajo la categoría de sustancia o de accidente (cantidad, relación, número, calidad, etc.); por lo tanto "blanco" es una especie de la calidad; "aquí" de lugar; "ayer" de tiempo; etc. Las categorías son diferentes clases de ser y no meros conceptos subjetivos. Por lo que se concluye que para Aristóteles categoría significaba afirmación sobre una cosa; cualidad atribuida a un objeto; predicado de ser, o sea, que los valores son propiedades o cualidades de una cosa, conducta, o del hombre mismo, por tanto se señala que el valor es propiedad trascendental del ser, (lo que se verá con más detalle posteriormente) y en segundo lugar que el valor es una propiedad o cualidad de una cosa, conducta, o del hombre mismo. Se infiere que el valor se deduce de la realidad.

Aristóteles parte de un punto de vista etimológico y de tal manera, como se afirmó anteriormente, las categorías son los modos por los que el ser se predica de las cosas en las proposiciones y los predicados fundamentales de las mismas. La relación entre la categoría y el ser es explicada de la siguiente manera: este concepto de categoría como determinación perteneciente al ser mismo, no recurrido hasta ahora en la determinación del ser. Si, como se ha dicho, los valores son precisamente cualidades o propiedades específicas de los seres, luego entonces son categorías, o sea, intrínsecos que utiliza

la mente humana para discriminar las experiencias con un criterio a ellas, de diversa índole, como son los valores. Vale la pena señalar que se trata de categorías sui generis, puesto que los valores no aumentan el caudal entitativo del objeto al que se refieren, es decir, no son limitaciones accidentales del propio ser, sino producto de juicios de valor llevados a cabo por un sujeto y que pueden revestir el carácter de objetivos (si se adecuan a la naturaleza-fín del ser).

10.- DIFERENCIA ENTRE VALOR Y VALORACION.

Muchos filósofos han confundido sus posiciones respecto a éste tema al identificar valor y valoración, pues el acto de preferir o elegir un valor, es distinto al contenido de ese acto de la misma manera que es distinto al pensar, del objeto que se piensa. El valor es la categoría del ser como se indicó anteriormente, mientras que la valoración es el reconocimiento del valor, o sea, el acto del juicio al que se somete la mente humana, a las cosas, conductas y hasta el nombre mismo. Valorar es, pues, enjuiciar, ajustar un ser a un patrón o valor o normas de valiosidad.

Dice el Maestro José Cortés Grau: "ante un objeto, ante una acción o ante el nombre mismo, cabe algo más que el conocimiento: la apreciación de las cualidades que nos permiten calificarlo y situarlo, abstracción hecha de los elementos materiales que lo constituyen". 54

11.- CARACTERÍSTICAS DE LOS VALORES.

Se enuncian estas características, según la corriente fenomenológica.

a) Los valores son categorías a la manera aristotélica, o sea, son los diversos modos en que el ser puede predicarse. Los valores son cualidades, que pueden predicarse de las cosas, conducta y hasta el nombre mismo (lo bello, justo, noble).

b) Los valores son objetivos; no son creados por el sujeto. Ya sea que el sujeto capte o no la relación, la relación existe con toda independencia de que conozca o ignore la materia valiososa dada en la relación, es un valor objetivo. Al respecto señala el Maestro Gabriel Cortés Grau que: "hay un mundo, el de las verdades, cuya existencia no depende estrictamente de nosotros; esas verdades tienen una raíz objetiva que está ahí, a nuestra disposición, pronta para ser entendida. Hay un mundo, el de los valores, basado en cualidades objetivas, pero captados según la estimativa de cada cual: ni pura reproducción, ni creación arbitraria. Valorar no es inventar ni otorgar, sino reconocer. Los valores res-

ponden a una objetividad tan rotunda como la de los objetos ideales, los números, los principios lógicos, pero postulan reacciones personalísimas". 55 Los valores existen independientemente del conocimiento pleno o deficiente que puedan tener. El fundamento de los valores está inscrito en el ser, es objetivo. Así pues "hay que discernir entre la objetividad de los valores y nuestra estimativa personal, entre su juicio absoluto y sus concreciones históricas; entre el ideal y nuestras realizaciones humanas. Ni los valores son meras ideas-fuerzas, un espiritualismo difuso. Hay que concertar nuestra estimativa con la trascendencia y con la coyuntura histórica de los valores". 56.

c.- Polaridad.

"1.- Según este concepto se pretende que los valores tienen una contraparte negativa que vendría a ser la antítesis del valor, aunque, como sostuvimos más arriba, este concepto ha sido superado y se postula que el valor es positivo y su antítesis es tan sólo la ausencia o nulidad o negación existencial de tal o cual valor.

Es conveniente a propósito de lo anterior y para apoyar la tesis de que el valor existe y su antivalor no, recordar unas ideas de Aristóteles (reproducidas hasta en la obra de "La Celestina" del bachiller Fernando de Rojas) quien expresa que tratándose del bien, es preferible el acto a la potencia (es decir, la realidad a la posibilidad); y que, tratándose del mal, es preferible la potencia al acto (es decir, la pura posibilidad se refiere a la concreción real del mismo). + Estos pensamientos a su vez traen a colación los famosos "axiomas" de Franz Brentano (reproducidos por Sheler, 57). Podrán notarse los conceptos de la "polaridad" que subyacen a tales expresiones, aunque reitero, no acepto este sentido de polaridad valoral:

"La existencia del valor positivo es en sí misma, valor positivo.

La existencia del valor negativo es, en sí misma, un valor negativo.

La inexistencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor negativo.

La inexistencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor positivo."

Un valor, que siempre es positivo, se realiza por ejemplo en el acto mismo de la conducta humana y quien realiza el valor (lo caritativo por ejemplo) es portador del valor mismo; es decir, tiene valor en el acto y este pertenece al sujeto que actúa. "Es justo todo ser de algo debido positivamente, justo, empero, el no ser de algo no debido". 58

"2.- En segundo lugar las conexiones de esenciales que existen entre valor y deber: todo valor ha de fundarse en valores. Los valores deben ser y su negación no debe ser.

"3.- En tercer lugar las conexiones que existen entre la apropiación y la realización: el deber es la apropiación y el valor es la realización". 59

del ser y del deber ser ideal y que regulan sus referencias respecto al ser 'justo' o 'injusto'. Así:

- a) Es justo todo ser de algo debido positivamente.
- b) Es injusto todo ser de al. o no debido.
- c) Es injusto el no ser de algo debido.
- d) Es justo el no ser del algo no debido.

"4.- Entran aquí también las siguientes conexiones: el mismo valor no puede ser valor y su ausencia (desvalor). Toda ausencia de valor es un desvalor, no un antivalor o un valor negativo.

"5.- A estas conexiones corresponden los principios de la postura valorativa: es imposible tener por positivo a un valor y a su vez a la negación o ausencia de éste. 59

d.- La quinta categoría crítica de valores es la no indiferencia, o sea, que todo valor provoca una reacción estimativa, el acto de preferir. García Morente explica así: posición que adoptamos frente a las cosas, bien sea negativa o positiva, una posición de preferencia. O sea, que el concepto de no indiferencia se encuentra fundado en "la esencia del valor".60

e.- La jerarquía. Es la última nota distintiva de los valores; ello significa que hay valores que están por encima de otros. En su oportunidad se dirá por qué la justicia, 'valor supremo del derecho', está por encima de los demás valores que el mismo derecho se propone realizar.

La peculiaridad de todo el reino de valores es la que mantiene, en sus mutuas relaciones, una ordenación jerárquica. Unos valores son, con respecto a otros más altos o más bajos (superiores o inferiores). Considera Gueiler, que tal jerarquía, como la polaridad axiológica, "reside en la esencia misma de los valores, y no solo es aplicable a los valores a los 'valores conocidos' por nosotros". Él se ha observado que para Gueiler la más importante característica del valor es que son, unos respecto a otros, más altos o más bajos (superior o inferior) a otro respectivamente. Como considera que esto pertenece a la esencia misma de valores, cree poder encontrar, a priori una ordenación jerárquica de los mismos y propone la tabla axiológica, que se resumirá a continuación:

1) El primer término sitúa Gueiler, en el nivel más bajo, los valores de lo agradable y lo desagradable, a los que corresponden los estados sensibles de placer y dolor.

2) Tienen después los valores vitales. Situara fundamentalmente las cualidades axiológicas de lo noble y lo vulgar. A ellas le responde, como valores por referencia, todos los

ubicados dentro de la esfera significativa del "bienestar", y como estados sensibles, todos los modos de la sensibilidad vital (salud, enfermedad, vejez, etc.).

3.- En tercer lugar añáñense los valores espirituales, que se captan mediante actos del percibir sentimental, como los actos del preferir, amar y odiar espirituales. A estos valores deben sacrificarse, según Sheler, los vitales.

La modalidad axiológica de que se trata se divide en tres subgrupos: 1o. Los valores estéticos; 2o. Los de lo justo y lo injusto; 3o. Los del conocimiento puro de la verdad, tal como pretende cumplirlos la filosofía, en contraposición a la ciencia positiva, que está animada con el fin de dominar los fenómenos. Son valores por referencia a los espirituales en general, los conocidos como valores de la cultura.

4.- En el estrato supremo de su escala axiológica coloca Sheler los valores de lo santo y lo profano; "estos valores... se muestran solamente en objetos que son dados en la intención como objetos absolutos..." y poco después añade: esta modalidad de valor es a su vez independiente por completo de todo lo que en épocas y pueblos diversos ha valido como 'santo'." 63

Corresponden a estos valores, como afecciones, la felicidad y la desesperación. Y las reacciones específicas frente a ellos son la fe e incredulidad, la veneración, la adoración y otras actitudes similares. Al respecto, citau refiriéndose a Sheler: "Los valores más elementales son los valores sensibles que nos dan las cualidades de agradable como desagradable. En un escalón intermedio están los valores vitales (nobleza, valentía, generosidad, honor). Los valores más altos, son de tipo religioso".64

Sheler - sostiene Johannes Messner- "distingue cuatro categorías de modalidades fundamentales de valor en el siguiente orden ascendente: lo agradable y lo desagradable como 'valores autónomos'. Los valores autónomos poseen, en su opinión, un carácter independiente de todos los demás, mientras que los valores consecutivos (Konsekutivwerten) se encuentra en relación con otros, sin los cuales dejarían de ser tales. Los valores consecutivos en la esfera de lo 'particular' están constituidos, ante todo, por valores de utilidad, el modo en que la técnica y la organización exterior los representan. 1.- lo noble / lo inoble, esto es, los 'valores vitales', cuyos valores consecutivos se encuentran en la esfera del 'bienestar' (salud) y de la 'riqueza'. 2. la categoría de los valores espirituales, es decir la de los valores estéticos, y la de los valores del conocimiento de la verdad. Los correspondientes valores consecutivos de esta esfera son los 'valores culturales', entre ellos, los de la ciencia. 3. lo santo y lo in-

pio, es decir, la modalidad del valor en torno al cual se agrupan los valores religiosos". 65

12.- CARACTERÍSTICAS DE LOS VALORES.

1.- OBJETIVIDAD. El valor es una relación entre el ser y su tendencia natural, por lo que tiene carácter de valor para el ente con total independencia de que conozca o ignore el valor de dicha relación.

"Esta relación es necesaria y esencial porque se funda en la esencialidad del ente y en la esencialidad de la tendencia natural. Se quiere significar con lo 'necesario' que esta relación, fundada en la naturaleza de las cosas, no está sujeta al relativismo ni a la contingencia. Lo aquí, que podamos enunciar también de los valores su plena objetividad, la relación existe con absoluta independencia de que el sujeto la capte o no la capte. Lo, como dicen los axiomaticos contemporáneos: la relación es 'a priori' ". 66

El valor está en relación con lo real pero no es una norma eterna e inmutable; se funda en la tendencia natural del ser. A su vez el valor no representa una pura decisión del hombre, radicalmente dependiente de su arbitrio, ya que los valores nos dominan y nos resisten, sufriendo, asimismo así, una cierta dicotomía: oscilan entre la trascendencia y la imberción en la realidad. En este sentido dependen de la materia y la formalidad que revisten. Aún así poseen la característica de la objetividad puesto que no dependen del juicio privado de quien los perciba.

No es suspendiendo en el vacío como los valores asegurarán su perennidad y eficacia. Es preciso que los valores sean trascendentales, pero es necesario también que estén en cierto modo enraizados en el ser; de lo contrario no son nada.

En cierto sentido es sin duda la razón, es decir el hombre quien debe fundar todo el sistema de los valores y por consiguiente es el hombre el que enlaza con su intención esa necesidad; pero no sin un sentido como si fuera un nuevo acuerdo sino a través de la apertura del hombre a la trascendencia. Hierzegger hizo ver que la invención de los valores no se puede comprender sin un "llamado de lo alto". Es decir, en ese acto acordamos con nuestra propia naturaleza y nuestra libertad en un mismo sentido de la naturaleza.

1.- INVENCIÓN DEL VALOR.

El valor invenciendo y siendo trascendente el hombre como razón y espíritu. En el mundo el hombre se realiza y completa su dimensión ontológica. La invención o creación propositiva de los valores idealizados el hombre con su conciencia y con el mundo inmediato, formando así un mundo de valores que se inserta en el

tado embrionario en su esencia.

El nombre se hace otro para sí mismo y en ese otro (el valor) encuentra su perfección y la satisfacción de su incesante búsqueda existencial.

3.- JERARQUIA. De acuerdo con la solución que el tomismo aporta a esta categoría es la siguiente: "si el valor consiste en la relación existente entre el ser en acto y su tendencia natural y ésta denota diferentes grados de perfección, de acuerdo con la naturaleza específica de los seres, es evidente que los valores serán también más altos o más bajos según el grado de perfección del ser al cual se relacionan; es decir, según el perfeccionamiento que impliquen. Esta relación de altura de los valores, en su mutua ordenación, se funda en la esencia misma de ellos; por lo que tal relación es *a priori*, existe independientemente del hecho de que sea conocida o ignorada. Resulta, de esta manera, que la 'tabla axiológica', esté fundada en la propia naturaleza de las cosas".⁶⁹

Así tenemos la siguiente tabla de los valores, de acuerdo con la ya mencionada tesis tomista:

"1.- Agradable y sensible. Corresponde a los seres dotados de sensibilidades, ya que son referidos a la perfección de los seres dotados de sensibilidades, no procuran la íntegra realización de la finalidad natural de ellos; sino, en todo caso, la perfección de los órganos por medio de los cuales estos valores son captados. Junto a ellos conoceríamos los valores de la esfera de lo 'útil' que no son valores en sí mismos por referencia, en cuanto medios solamente y, en general, adecuados a los fines. Los medios no tienen en sí más valor que la 'utilidad', significando ésta que tal medio sirve para tal fin, que es eficaz o adecuado".

"2.- valores vitales. A ellos corresponde, como valores por referencia, todos los ubicados dentro de la esfera de el bienestar por ejemplo; y los estados que les corresponden; salud o enfermedad, vida ascendente o vida descendente".

3.- valores espirituales, se divide en tres grupos: a) Los valores estéticos; b) los valores de conocimiento (de rango superior a los estéticos) y c) los valores éticos (de mayor altura que los enunciados anteriormente)."

4.- los valores de lo 'santo'. En la cúspide de esta ordenación jurídica se encuentran los valores de los sacramentos y del 'culto' identificados con la perfección absoluta. En otras palabras que a Dios pertenecen por esencia estos valores, como la perfección de perfecciones, acto purísimo, ex_

trado, por ello, a cualquier potencialidad".

De acuerdo con esta table axiológica podemos aceptar los tres criterios axiológicos que considerábamos más importantes entre cinco que Gneler establece; estos criterios son:

"1.- Los valores parecen superiores cuanto más profunda es la satisfacción (como vivencia de cumplimiento) ligada con su percibir".

"2.- Cuanto menos fundamentados se hallen por otros valores".

"3.- Cuanto menos relativa es su percepción a la posición de depositarios concretos y esenciales para el preferir (como acto especial de conocimiento de la altura del valor)". 70

Por lo que se puede concluir que en "las tesis fundamentales del tomismo con que hemos tratado de caracterizar la axiología, tienen, como hemos visto, plena validez para todos los valores que conocemos, ellas nos han explicado con mayor claridad todas las categorías que los axiólogos contemporáneos enuncian de los mismos valores", 71.

13.- DIVERAS TEORIAS SOBRE LOS VALORES/

Como ya hemos estudiado las categorías ónticas, que distinguen a los valores de los demás entes, y clasificado a éstos, se pasará a considerar ahora las diversas teorías que sobre la ciencia valorativa se han elaborado.

Dividense fundamentalmente en dos corrientes: 1.- Los subjetivistas, y 2.- Los objetivistas. Desde luego tanto en una como en la otra posición, estos pensadores se inclinan a considerar a los valores como relativos o absolutos respectivamente.

Expondremos en primer lugar, por razón de orden algunas doctrinas de los principales pensadores que se inclinan por el subjetivismo, pues además de ser superiores por su argumentación revisten interés para nuestro estudio.

14.- TEORIA SUBJETIVISTA DE WILLER- PREINFELO.

Willer Preinfels⁷² suena en el mundo de la corriente psicológica y su tesis fundamental es aquella que reza que "el fundamento de los valores puede ser un sentimiento, un deseo, un anhelo o cualquier otro factor emotivo"⁷³ Adirado este pensamiento, el filósofo citado dice: "no es la belleza del cuerpo femenino lo que provoca nuestro deseo, sino el deseo el que nos hace experimentar un deseo de belleza".⁷⁴ Por esto en su opinión, porque provocan un estado de ánimo,

sino la reacción que puede provocar un estado emotivo, significa que depende el valor del estado emotivo. "El valor no es más que un valor para alguien, para un sujeto. En última instancia, los valores no son más que una objetivación de nuestros sentimientos. 'La puesta del valor es, por consiguiente, una manera secundaria de tomar posición frente a los propios sentimientos y deseos, que por su parte, constituyen la toma de posición primaria'.

A esto se ha llamado -y con razón- psicologismo".⁷⁵

Apunta, además que la experiencia interna es el punto de partida único de todo conocimiento filosófico. Pero, además para Muller Preinfels, la noción del valor "comprende la idea de una relación con el sujeto. Cuando se habla de valor se admite implícitamente la existencia de un sujeto que aprecia. El supuesto de un valor en sí, inexperimentado por persona alguna, es un absurdo".⁷⁶

Sujetar el fundamento de valores a un sentimiento, a un deseo o bien a un acto emotivo es tanto como acabar de raíz con la noción de valor, pues se puede desear infinitamente todo lo deseable y sin embargo este deseo no convertirá las cosas triviales en algo imperecedero, sublime o bondadoso y desde luego, apreciado de todos; es decir, el simple deseo nunca creará valores. Como afirma García Morente "los psicólogos hace treinta o cuarenta años, cuando empezó a estructurarse la teoría de los valores, propendieron a decir que los valores, no tenían ninguna entidad propia, no eran cosas, sino impresiones subjetivas. Y es porque confundieron los valores con los sentimientos. ¿Porqué se confundieron los valores con los sentimientos? ¿Porqué entre los fenómenos psíquicos, los sentimientos son los únicos que tienen, como los valores esta característica de la polaridad. Una que es positiva y otra negativa. Pero hay dos tipos de polaridad: la polaridad de los sentimientos, la polaridad psicológica, y la polaridad de los valores o axiológica. ¿Y en que se diferencian estos dos tipos de polaridad? En que la polaridad de los sentimientos, a fuer de subjetiva, es una polaridad infundada; no digo lógicamente infundada, sino infundada, sin 'lógicamente'. Mientras que la polaridad de los valores es una polaridad fundada, porque los valores expresan cualidades irreales, pero objetivas, de las cosas mismas, cualidades de las cosas mismas; en cambio los sentimientos lo que hacen es representar vivencias internas del alma, cuya polaridad está causalmente fundada. Toda fundamentación causal es, en parte al menos, considerativamente una función ininteligible; tropieza con un fondo de ininteligibilidad de fundamento. Esta es la razón por la cual los psicólogos han podido confundir los sentimientos con los valores." ⁷⁷

Se nota pues de manera clara que Muller - Preinfels conecta la noción del valor al estado sentimental del sujeto que percibe, con lo que lo llamamos de nuevo. asegura el aser-

tro Alfonso Rubio y Rubio " son los valores auténticos objetos, perfectamente diferenciales de los estados de sentimientos. Así se rechazan todas las doctrinas subjetivistas según las cuales la esencia del valor habría de encontrarse en los estados sentimentales del sujeto. Podemos ya en un caso sencillo y aislado distinguir el 'ser agradable' (valor) del 'placer' (estado) que nos produce algo agradable.⁷³

En cuanto a los relativistas, escribe el Maestro Larroyo: "Desde Hume y pasando por Bentham, Fries y otros, se ha concebido el valor como la aptitud de un objeto para despertar placer".⁷⁹ Esta teoría tiene un matiz eminentemente relativista, pues en sus postulados encierra como nota fundamental la del placer, a la que sujeta el valor; aun cuando el valor está muy por encima de estas pretensiones limitadas. Así Bethman sostiene que el valor consiste en una actitud emocional de placer y los valores no son tales porque tengan la aptitud de producir un estado de ánimo, sino que son valores con anterioridad a la repercusión que puedan producir en nuestro ánimo. El eminente Maestro Rubio y Rubio, dice: "No es como pretenden las doctrinas subjetivistas, que los valores consistan en esos estados sentimentales del sujeto. Al contrario, lo que aquí se afirma es que la materia de la relación valiosa, plenamente objetiva nos es dada en un acto de conocimiento intuitivo, a través (o con ocasión) del agrado o desagrado, del amor o del odio espirituales. No se confunde, pues, en esta concepción, el valor con el estado emocional, ni se hace depender la existencia de aquél de la existencia de éste: los valores existen con total independencia de que los conozcamos o lo ignoremos, de que seamos o no capaces de conocerlos. La intuición de los valores, se nos presenta, de esta manera, como una estimación que el entendimiento practica sobre el objeto y que enciende nuestra voluntad determinando como 'actos' específicos el amor o el odio".⁸⁰

Por ello anteriormente se ha dicho que los valores se muestran, no se demuestran, en cambio, los deseos sólo el sujeto que los experimenta puede expresarlos sin poder mostrarlos, y lo mismo sucede con cualquier acto emotivo e íntimo que se refiere Muller-Preinfels.

La base de la teoría de Muller-Preinfels radica en la relación de apreciación por parte del sujeto hacia el valor. Sin esta relación de apreciación, considera dicho pensador que no se puede hablar de valores y en sí, para él la noción de lo valioso no existe en forma absoluta e independiente. El error está como señalamos anteriormente en confundir el valor en sí, con la apreciación subjetiva de apreciarlo, confundir los valores con la estimación.

Es acertado pensar desde un punto de vista relativo que, sin la existencia del sujeto valorante, el valor no podrá ser

tualizarse, ni mostrarse; los valores no implican en ninguna forma que se diga o piense que ellos no están en nuestro mundo, son los que hacen que las cosas valgan; o sea que, como es sabido, debe haber una adecuación entre el pensar y el objeto, pues todo acto de conocimiento es una relación entre sujeto y objeto de conocimiento. Como opina el Maestro Alfonso Rubio y Rubio, comentando a E. García Máynez: "El acto de conocimiento tiene como supuesto ontológico la existencia de lo conocido. Dicho de otro modo; posible es conocer los valores, más la realidad de éstos no se agota en ser objetos del acto estimativo. O, como diría Hartmann: los valores son en sí". 81

En este capítulo estamos tratando el valor que debe realizarse, o sea la justicia y éste no está determinado por el sujeto que capte o no determine valor, pues este sujeto no le da ni le quita a éste, objetividad alguna. El valor como tal vale independientemente de que sea considerado como valor por un individuo; claro también que entre la multitud de valores habrá algunos superiores a otros, que es posiblemente lo que Muller-Preinfels quiere asegurar.

Muller abunda en sus argumentos y con ello da un carácter sugestivo a sus ideas: "mientras más amplias son las ideas de un hombre, y mientras más profunda su formación, mayor es su reconocimiento de la relatividad de los valores". 82.

Representa interés mencionar que la teoría de Christian Von Ehrenfels define al valor como "la propiedad que tiene un objeto de ser deseable" 83. Esta idea a pesar de ser atractiva es en parte cierta, pues es obvio que primero se valora y después se desea el hecho, cosa o acto valorado: se hace deseable por ser valioso.

El relativismo de los valores o posición subjetivista está muy lejos de la realidad y jamás podrá hablarse de la esencia valorativa en los términos propuestos, pues cualesquiera que sean los argumentos esgrimidos se contradice y pierde la verdadera noción de lo que el valor representa; el valor lleva implícita la característica de ser objetivo, es decir: en cuanto que el beneficio del valor se da independientemente de su conocimiento. Sin una noción así estas categorías jamás podrán afirmarse con certeza. "Lo que pasa, es que hay épocas que no tienen posibilidad de percibir ciertos valores cuando las épocas siguientes que vienen, los perciben, lo quiere decir que de pronto al percibirlos los crean, si no que estaban ahí, de un modo que no voy ahora a definir, y que esos valores que estaban ahí, son, en un momento de la historia, percibidos, intuidos por esas épocas históricas y por esos hombres descubridores de valores."

Además, el subjetivismo que conduce a la apreciación relativista de los valores siempre está condicionado a los caprichos y deseos del sujeto que aprecie, y esto es lógico, conduce a la nada, a la negación del valor que es perenne y absolutamente válido, por un capricho o un sentimiento emotivo. Cualquier sujeto puede elevar a la categoría suprema del valor la doctrina política del nazismo, cuando, desde el punto de vista de la justicia, (valor supremo del derecho), fué un desastre y una lacra humana universal. Los valores no son relativos, ni cambiantes, ni hay una constante transmutación de los mismos. En el momento en que se actualizan cada sujeto percibe y capta los valores y el sentimiento que tiene de ellos puede ser relativo al propio sujeto, cambiando entonces su emoción.

Los conceptos de los autores anteriormente citados hacen afirmar a Alfred Stern: una de las más grandes ventajas de la doctrina de Müller Freirels es la de mantenerse próxima a la realidad psíquica. Sin embargo, esta doctrina no puede satisfacer la de un apoyo axiológico, ni nuestro deseo de conocer los valores y el derecho práctico de los mismos a la existencia. Pero, con ser ello un gran mérito, no satisface nuestro deseo de conocer las condiciones de la validez lógica de los valores. Y, lo que es todavía más importante, niega la posibilidad de establecer un principio unitario de justicia, de la falsedad y jerarquía de los mismos.

El siguiente paso a seguir, es considerar la teoría objetivista de valores que nuestro estudio reviste especial interés e importancia. Así tenemos que, bajo el rubro de "El problema de la existencia de los valores", el Maestro García Máynez trata este interesante problema.

BIEN Y VALOR.- Ahora es necesario hacer una distinción conceptual entre el bien y el valor.

Con la palabra bien, se acostumbra designar a los entes, cosas concretas o individuales, en cuanto en ellos están realizados o tienden a realizarse los valores.

El término valor, se usa para designar las esencias o ideas de valor abstraídas de los bienes.

15.- TEORÍA OBJETIVISTA DE LOS VALORES.

Representan esta corriente los pensadores: Max Sheler y Nicolai Hartmann.

Max Sheler (1874-1928): ningún trabajo, dentro de la problemática de la filosofía de los valores puede omitir referencia a este pensador; por otra parte, se puede calificar

de genial la concepción sheleriana de los valores (aunque no estemos completamente de acuerdo con ella). Sheler fué considerado en cierto tiempo como uno de los pocos grandes y auténticos pensadores de este siglo. En el grupo de problemas axiológicos es fundamental el pensamiento de Max Sheler por lo que hace profundizar en la esencia y estructura de los valores, que Sheler señala, son de naturaleza objetiva, a priori, y en escalamiento con las diversidades por razón de sus esferas de sentir y los soportes que le sirven de apoyo.

16.-EL ASPECTO ONTOLOGICO DE LA AXIOLOGIA SHELERIANA.

A.- El punto de partida de Sheler. Valor bien. El designio de fundar una axiología material a-priorística se inicia con algunas consideraciones en las que Sheler, por una parte, aprueba la ética kantiana pero, por otra, la rechaza. Da como refutadas por Kant todas las doctrinas éticas materiales, es decir aquellas que nacen de la vida, el bienestar, etc., el principio ético supremo. El error de Kant consiste en haber equiparado los valores con los bienes. Sheler distingue entre bienes y valores, el valor tiene plena independencia a los bienes en que se manifiesta. Los bienes reales que encarnan el valor son los que están sujetos al tiempo. Pero vemos con detenimiento esta doble actitud de Sheler frente a la filosofía práctica Kantiana.

Los bienes son "cosas valiosas"³⁵ como tales se deben distinguir de los valores de la cosa. Por tanto "no se diga pues que los bienes están fundados sobre las cosas: al contrario, el bien, en cuanto tal, representa una unidad 'cósica' de contenidos valiosos, que se halla fundada en un determinado valor básico. Es precisamente, en los bienes, donde los valores- que siempre son objetivos- se tornan reales; pudiéndose entonces decir que en los bienes, los valores son reales y objetivos simultáneamente. Pero debe advertirse que sólo en los bienes los valores cobran realidad. Es que no tienen las cualidades valiosas, meros objetos ideales, como los colores y los sonidos... de lo anterior se deduce que los valores no puedan ser inferidos de los bienes. No hay valores porque hay bienes, sino que hay bienes porque hay valores. Las cualidades valiosas son a los bienes lo que a las cosas sus propios atributos".³⁶

Kant tiene razón cuando sostiene que la ética ha de ser independiente de los bienes y sus fines, pues siempre que a la moralidad, en sentido positivo o negativo, de un hombre, de una volición, de un comportamiento, etc., se le hace depender de un mundo de bienes existentes, queda aquélla subordinada a la existencia particular y contingente de ese mundo de bienes y, al propio tiempo, al conocimiento empírico del mismo. Si, por ejemplo, el bien propuesto es el del progreso de un estado, la voluntad y la acción serán buenas o malas, se-

gún se fomenta o entorpezca, acelere o retrase, tal progreso. Como todos los bienes están inmersos en el movimiento histórico, resulta que cualquier cambio en ellos modificaría el sentido de lo bueno o lo malo, en cuyo caso la ética sólo podría tener una validez empírica e inductiva.

Y lo mismo cabe decir de toda ética que postule un fin, sea el de una particular aspiración humana, el fin de la humanidad o el llamado "fin último". Toda ética de esa clase reduce los valores morales a simples medios u obstáculos para la obtención del fin de que se trate.

considera pues Gehler como plenamente fundado el rechazo kantiano de toda ética de bienes y fines. Pero dice el mismo axiólogo Kant se equivoca al creer que no sólo los bienes y fines, sino también los valores de carácter material, han de ser excluidos de una ética correcta.

por otra parte, Gehler juzga enteramente fundado el rechazo kantiano de toda ética de bienes y fines, pero considera errónea la tesis por la que sólo una ética formal puede ser a priori. Igualmente considera desacertada la persuasión de que toda ética material tiene que ser una ética de bienes y de fines. Dice que, al partir Kant de esa falsa persuasión, va a caer en el error consistente en creer que toda ética material es forzosamente a-posteriori. Gehler acepta el criterio kantiano de que la filosofía práctica es independiente de las "cosas bienes reales", pero añade que Kant se equivoca al creer que no sólo los bienes sino también los valores materiales han de ser excluidos de una ética correcta. Proponiéndose demostrar que los valores poseen carácter apriorístico, sostiene Gehler que son independientes de los bienes y de los fines. Las cualidades de lo bueno o de lo bello-dice-nos pueden ser dadas sin que se nos hayan dado los respectivos depositarios. Así ocurre a veces sentimos la belleza de un cuadro sin que podamos decir en qué propiedades de la obra radica ese valor.

si los valores son independientes de los bienes, no cambian con las modificaciones del mundo a que pertenecen esos bienes.

también juzga Gehler que los valores son independientes de los fines, afirmando que aquellos son el supuesto de éstos.

para Kant los principios que implican objeto (materia) de la facultad volitiva, como fundamento de la misma, son empíricos y no pueden brindar ley práctica alguna. Gehler trae a consideración esta idea kantiana y dice: "quiere prescindir de las cosas - bienes reales en la fundamentación de la ética; y esto con toda razón. Pero además, cree poder prescindir

de los valores que se manifiestan en los bienes". 87 La moral, según Sheler, no debe apoyar sus principios en los bienes, sino en los valores, pues éstos son esencias intemporales. Es esta una persuasión tácita de Kant, sería atinada sólo si los valores fuesen abstraídos de los bienes. Para demostrar el apriorismo de valores se requiere, pues, según Sheler, probar que ellos son independientes de los bienes y sus fines.

3.- El ser de los valores, según Sheler.

Sheler compara los valores con los colores, proponiéndose mediante ello, establecer que tanto unos como otros constituyen cualidades independientes de las cosas en que se dan. Es posible referirse - dice - a un rojo como un 'quale' extensivo, por ejemplo, como puro color del espectro, sin concebirlo como la cobertura de una superficie corpórea, y ni aún siquiera como algo plano o espaciado. Así también valores como agradable, encantador, etc., en principio me son accesibles sin que haya que representármelos como propiedades de cosas o de hombres".

El ser de valores, se podría sintetizar en la siguiente frase: "Los valores son cualidades de orden material y rango diverso, que existen independientemente de su forma de manifestación, es decir, ya sea que aparezcan realizados en las cosas o se den en la conducta". 89 "Los valores son cualidades materiales que tienen sus leyes esenciales propias, con absoluta independencia de toda forma de ser con que les conciba. Por ejemplo, la ordenación jerárquica permanece invariable así se nos presenten los valores como cualidades objetivas puras o como momentos parciales de los bienes o como el valor que un a cosa tiene. Estas cualidades permanecen invariables a pesar de los cambios que puedan sufrir su valor los depositarios concretos. Así el valor de la amistad no resulta afectado por el hecho de que mi amigo demuestra falsía y me traicione". 90

Para Max Sheler - dice pasave - "los valores son cualidades irreductibles que se ofrecen como objetos intencionales de los sentimientos puros, ocupando la jerarquía más elevada aquellos que son contenidos objetivos de los sentimientos puros de la personalidad". La intuición emocional del espíritu - actos de sentir, preferir, amar, querer, odiar - es 'a priori', independiente de la experiencia y de la lógica. Este orden material apriorístico corresponde al 'orden anímico' pascaliano.

Según Max Sheler, los valores no se abstraen de los bienes, sino que son fenómenos independientes, cualidades materiales. El valor de una cosa y su rango - dice el filósofo - "unich- nos con el valor de una acción - tiente, sin que los co-

portes de este valor, los bienes, "no sean dados". 91

Posteriormente, al analizar el problema epistemológico, se verá con más profundidad el pensamiento de Max Sheler.

c.- Características de Valores.

1.- La independencia de valores respecto a bienes se manifiesta en múltiples hechos. Hay casos en que se nos ofrece "de modo claro y evidentemente el valor de una cosa, sin que nos estén dados aún los depositarios de ese valor". 92 Así en ocasiones una persona nos simpatiza o nos resulta antipática, sin que acertemos qué es lo que de ella agrada o desagrada. También ocurre, a veces, que experimentamos la belleza de una composición poética o musical, sin que seamos capaces de decir en qué propiedades de la obra radica ese valor.

Si los valores son independientes de los bienes, no cambian con las modificaciones de éstos. "Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambian de valor". 93

2.- En suma, Sheler considera que los valores son inmutables, afirmando "auténticas y verdaderas cualidades de valor, que representan un dominio propio de objetos, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como cualidades de valor más altas o más bajas". 94 y añade: "pero, si tal es el caso, puede también haber entre ellas un orden y una jerarquía; independientes de la existencia de un mundo de bienes, en el cual se manifiestan, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo sufre a través de la historia. respecto a la experiencia de ese mundo de bienes, los valores son a priori". 95 (esta sería la tercera característica).

No es mediante una inducción generalizadora como se captan los valores. En ocasiones basta la presencia de un solo objeto portador de valor para que se revele este último. Para Sheler: "los bienes son cosas valiosas". Pero ocurre, según él, que hay bienes porque hay valores y no a la inversa. El valor le otorga al bien el carácter de tal. Así la belleza no se infiere de las cosas bellas, sino que las antecede.

Los valores son independientes de los fines. El fin en el sentido más formal, es definido por Sheler como un "contenido cualquiera - contenido del pensar, del representar, del percibir posible- que está dado como por realizar siendo indiferente quién o qué lo haya de realizar." 96.

Lo esencial al fin es que pertenece al campo

de los contenidos representativos; el valor, en cambio, carece de toda imagen. Siendo el fin, pero no el valor, lo que cae dentro de dicho campo, resulta que "una ética material de los valores es a priori frente a todos los contenidos representativos de la experiencia".⁹⁷ distinguiendo valores en sí mismos.

4.- Ha quedado establecido que para Sheler los valores son inmutables, eternos; afirmar esto equivale precisamente a sostener que son absolutos. Los valores en sí son absolutos e inmutables. El conocimiento es el relativo ya que pueden ser captados, comprendidos o formados por diversos juicios, pero en sí mismos permanecen absolutos e inmutables. Sheler sostiene que, siendo absolutos, es un error creer que el contenido de los valores es una relación, sino por el contrario son cualidades. Por tanto los valores, no serán relativos sino absolutos.

Son inmutables: por ejemplo, la bondad es siempre la misma; lo que es relativo es nuestro punto de vista hacia la bondad, en el modo de realizarla.

5.- Extratemporales; el valor en sí mismo es extratemporal y extraexistencial. En el sentido que es pura esencia y no existencia. El valor puede realizarse en un ser existencial, y es entonces cuando se habla de existencia de valores.

Los valores son presentados por el mismo axiólogo como a priori no sólo respecto a bienes y fines, sino también respecto al hecho de su captación. "Aunque nunca se hubiera 'juizado' que el asesinato era malo, hubiera continuado el asesinato siendo malo. Y aun cuando el bien nunca hubiera 'válido' como 'bueno', sería, no obstante, bueno".⁹⁸ "Es completamente indiferente a la esencia de los valores, en general, si un yo 'tiene' valores o los 'experimenta'... Así como la existencia de objetos (por ejemplo, los números) o la naturaleza no supone un 'yo', mucho menos lo supone el ser de los valores. En ese sentido hemos de rechazar también la doctrina de la subjetividad de los valores".⁹⁹

Ahora bien, considerando como otro de los errores de Kant el haber identificado lo a priori con lo racional, de clara Sheler que no sólo la esfera del pensar y el conocer teórico posee carácter a priori, sino que también tiene ese carácter la parte emocional del espíritu (el sentir, el preferir, etc.) Y ofrece un análisis de lo que denomina "la vida intencional emotiva", misma que se compone de tres capas: la del sentimiento intencional, la del preferir y el postergar sentimentales y la del amor y el odio.

6.- Polaridad. (Esta característica ya fué enunciada en la página de ese estudio). Respecto a la jerarquía de valores ya con anterioridad se indicó que Gheler reproduce los llamados axiomas de Brentano (la existencia de un valor positivo es en sí misma un valor positivo y su no existencia es un valor negativo; la existencia de un valor negativo es en sí misma un valor negativo y su no existencia es un valor positivo.). Reiteramos aquí la crítica que hicimos.

Además propone, entre otros estos axiomas: solo los valores deben ser, los valores positivos deben ser.

De entre las conexiones esenciales axiológicas, las que Gheler considera como las más importantes de todas son las que atañen el ser más alto o más bajo de los valores, es decir, las de jerarquía axiológica.

Gheler propone varios criterios para determinar el mayor o menor rango de los valores (duración, divisibilidad, fundamentación, satisfacción y relatividad), que se verán a continuación:

7.- JERARQUIA DE VALORES.

A.- Captación del rango de valores. La diferencia jerárquica de valores se capta, según Gheler, mediante el preferir o el postergar, que constituyen actos especiales del conocimiento de lo valioso. No ha de decirse que el rango de un valor primeramente se capta por una intuición emocional y luego es preferido o postergado, sino que la superioridad o inferioridad del mismo se da tan solo en el preferir o el postergar. Distingue el acto de preferencia que es un diferente grado de intencionalidad emocional. Por este acto de preferencia se experimenta la superioridad de un valor sobre otro.

Tampoco hay que confundir el preferir con la elección. Esta última implica una tendencia. "Mas esta tendencia ha de fundarse ya en el conocimiento de la superioridad del valor... Así, decimos: 'prefiero la rosa al clavel' etc, sin pensar en una elección. Toda elección tiene lugar entre un hacer y un otro hacer", lo es decir, entre acciones; en cambio el preferir o el postergar se refiere a bienes y valores; en el primer caso es empírico; en el segundo, aristotélico: es un acto a priori.

Aunque el rango de valores se da tan solo en el preferir o el postergar, ello no significa que un valor sea superior o inferior porque ha sido preferido o postergado, respectivamente, pues esa superioridad o inferioridad está insita en la esencia misma de los valores. "por eso, es algo absolutamente invariable la 'jerarquía de los valores', mientras que, en

principio, 'las reglas de preferencia' varían todavía en la historia". 101

El orden jerárquico de los valores no puede ser deducido. Insiste Sheler en que es "sólo mediante el acto de preferir es más alto. Hay para este una 'evidencia de preferencias' intuitiva, insustituible por deducción lógica alguna". 102 Cabe sin embargo, indagar - continúa Sheler - si hay conexiones de esencias entre el rango de un valor y sus otras propiedades esenciales, proponiendo criterios para determinar la jerarquía de las esencias axiológicas, mismos que se expondrán a continuación:

Comentando esta postura axiológica, apunta el Maestro Gómez Robledo "que los valores serían cualidades que al aparecer en sus depositarios; cosas valiosas, bienes, determinarían por parte del sujeto percibiente al acto específico de respuesta al valor, que es la estimación o preferencia". 103

Por eso se ha llamado esta tesis "sheleriana", de la preferibilidad, por cuanto ubica en el sentimiento y no en el conocimiento la posibilidad de captación de valores.

B.- Criterios de jerarquía axiológica.

a) duración.- Los valores son tanto más altos cuanto más duraderos son. Sheler aplica este criterio no a los bienes, sino a los valores. 104 Los bienes pueden ser destruidos; por ejemplo, el fuego o la humedad aniquilarían una obra maestra de la pintura. Mas la destrucción del bien en nada afecta el rango del valor.

Hay valores propios, que, como algo incluido en su misma esencia, permanecen a lo largo del tiempo. "Contradice, pues, a una conexión de esencias mantener una postura que se halla, por ejemplo, expresada en la siguiente frase: te amo ahora o durante cierto tiempo". 105 Hay que indicar que la conexión entre el amor y la permanencia es, para Sheler, independiente de la duración fáctica de relaciones amorosas reales, dice: "Si, pues, hallamos que en la experiencia fáctica no se cumple aquella conexión del amor personal con la duración, y que llega un tiempo en que 'ya no amamos' a esa persona, cuidamos entonces de decir a este respecto: 'me he engañado, no amaba a esa persona; era, por ejemplo, tan sólo una comunidad de intereses la que tuve por amor'; o bien; 'me engañé en la persona real' (y en su valor).

Pues pertenece a la esencia del auténtico acto de amor, el ser subespecie *quodam aeterni*" 106 En cambio, "los valores más inferiores de todos son, a la vez, los valores esencialmente 'fugaces', los valores superiores a todos son, al mismo tiempo, valores...". 107

b) divisibilidad. Prosigue Sheler: "También es indudable que los valores son tanto 'más altos' cuanto menos 'divisibles' son, es decir, cuanto menos hayan de ser fraccionados", 108 por la participación de muchos en ellos. Los bienes materiales pueden repartirse por que son divisibles como acontece con los alimentos, un trozo de tela, etc. A esto se opone la índole de la obra artística, por ejemplo, que de suyo es indivisible. "según esto, queda absolutamente descartado que el mismo valor de la clase 'agradable sensible', pueda ser percibido, y gozado, por una multitud de seres, sin que medie el fraccionamiento de su depositario y, por consiguiente, sin el fraccionamiento de sí mismo". 109 Por eso son inherentes a estos valores las pugnas de intereses respecto a la proporción en que debe distribuirse el disfrute de ellas, es decir, a los valores de lo agradable sensible les es esencial separar o desunir.

Algo muy distinto ocurre, según Sheler, con los valores espirituales, con los de lo santo: v. gr., para mencionar el valor que se halla en la máxima oposición con respecto a los valores de lo agradable sensible. Los depositarios de los valores espirituales no se fraccionan cuando éstos son compartidos por una pluralidad de sujetos. De aquí que a semejantes valores les sea esencial aproximar y unir a quienes los experimentan. Refiriéndose en particular a la santidad, expresa Sheler: "Nada empero, unifica a los seres tan íntima e inmediatamente como la adoración y la veneración comunes de lo santo, que por su misma esencia excluye un depositario 'material' -aunque- no un símbolo de índole material. Y en primer lugar, la adoración de lo 'absoluto e infinitamente santo'; de lo 'divino'... Este valor de lo 'divino' es 'propiō' de todo ser, porque es indivisible. Por mucho que pueda haber separado a los hombres, lo que fácticamente cobró a través de la historia validez de 'santo' (por ejemplo, en las guerras de religión y en las luchas confesionales), sin embargo, pertenece a la esencia de la intención hacia lo santo el hecho de que une y enlaza. Toda posible división pertenece a sus símbolos y técnicas, no a lo santo mismo". 110

c) fundamentación. El tercer criterio propuesto por Sheler para la determinación del rango de los valores es el de la fundamentación. Dice: "el valor de la clase B 'fundamenta' el valor de la clase A, cuando un valor A individual y determinado no puede ser dado, sino en cuanto que cualquier valor individual y determinado B esté ya dado". Y añade: "pero entonces el valor respectivo fundamenta - es decir, el valor aquí es también el valor respectivamente 'más alto'... Así, 'el valor de lo agradable'... según leyes de esencias está 'fundado' en un valor vital; por ejemplo, la salud". 111 A su vez, los valores vitales se fundan en los espirituales, puesto que la vida sola entraña valor 'en cuanto ella misma - con todas sus facetas- es depositaria de esos valores que reciben determinados alturas con arreglo a una jerarquía abao-

lutamente objetiva". 112

Para Sheler, la santidad es el valor fundamentante de todos los demás. Declara, en efecto, que "todos los posibles valores se 'fundan' en el valor de un espíritu personal infinito y de un 'universo de valores' que de aquél procede". 113

d) Satisfacción.- Los valores son tanto más altos cuanto más profunda es la satisfacción que acompaña al percibir sentimental de los mismos. La satisfacción no ha de ser confundida con el placer, si bien éste puede ser efecto de aquella. Satisfacción: es una vivencia de cumplimiento. Tiene lugar cuando se cumple una intención hacia algo valioso.

"Si gráficamente podemos considerar la polaridad de los valores como una ordenación horizontal dada entre los polos del valor mismo, gráficamente podemos también representarnos esta categoría óptica de la Jerarquía como la ordenación vertical que existe en las relaciones mutuas de todos los valores. En efecto, la jerarquía es la mutua relación que existe entre los valores, en virtud de la cual un valor es más alto o más bajo (superior o inferior) a otro, respectivamente. Por ello puede decirse que los valores se ordenan verticalmente en virtud de su rango o altura. Esta relación jerárquica reside, como la polaridad, en la esencia misma de los valores y no sólo es aplicable a los valores conocidos". 114

En lo que se refiere a las conexiones aprioristas de esencias y sus demás propiedades esenciales, basándose en las diversas características de los valores, Sheler señala que "un valor es tanto más alto:

a) cuando más duradero es; b) cuanto menos participa de la extensión y la divisibilidad; c) cuanto más profunda es la satisfacción ligada a la intuición del mismo; d) cuanto menos fundamentado se halle por valores; e) cuanto menos relativa sea su percepción sentimental a la posición de su depositario". 115
o sea que:

"1.- Los valores parecen ser superiores cuanto más duraderos son".

"2.- Quanto menos participan de la extensión y divisibilidad.

"3.- Quanto más profunda es la satisfacción ligada con su percibir sentimental".

"4.- cuanto menos fundamentados se hallen por otros valores".

"5.- cuanto menos relativa es su percepción sentimental a la posición de depositarios concretos y esenciales para el 'preferir' y 'percibir sentimental". 116

e) La tabla sheleriana de los valores. Se ha visto que para Sheler la más importante característica de los valores es la que son, unos respecto a otros, más altos o más bajos. Como considera que esto pertenece a la esencia misma de los valores cree poder encontrar, a priori, una ordenación jerárquica de los mismos y propone la tabla axiológica, 117 que se resumió en páginas anteriores de esta tesis (ver páginas 50, 51 y 52.)

f) Relatividad. Es éste el criterio más importante de todos los que se han señalado. Todo valor implica un depositario y un beneficiario; sheler habla de "una escala de relatividad de los valores", en la que cree poder encontrar un criterio más para fijar la superioridad o inferioridad de los mismos. Los de lo agradable, v.gr., son relativos a los seres dotados de sensibilidad. "ningún valor de lo agradable existe tampoco para un ser que, por ejemplo, no tenga sentimientos sensibles. Existe para él, desde luego, el hecho de hay 'seres con sentimientos sensibles'... incluso el valor de este hecho y sus casos particulares. Mas no existe para un ser de esa índole el valor de lo agradable mismo". 118 Así como los valores de lo agradable son relativos a los seres sensibles, así los de la vida son relativos a los seres vivientes. Son al contrario absolutos, "aquellos valores que existen para un 'puro' sentir- preferir, amar es decir, para un sentir independiente de la esencia de la sensibilidad y de la esencia de la vida en sus clases y leyes funcionales", 119. dentro de esta clase figuran, los valores morales.

Manifiesta Sheler que la anterior relatividad es ajena por completo a la otra relatividad de los bienes que fungen, eventualmente, como depositarios de valores. Los bienes son además relativos a la peculiar constitución fáctica del ser real correspondiente. El hecho de que cosas, que son veneno para ciertos animales, sean nutritivas para otros, o de que lo agradable para el ejemplar degenerado de una especie, sea repugnante para el ejemplar normal de la misma especie; tales hechos, denotan sólo una relatividad de valores en el sentido de un hallarles éstos relacionados con los respectivos bienes, "pero no representan en absoluto una relatividad del ser de los mismos". 120

En suma, según el último de los referidos criterios, los valores más altos son aquellos que se dan en el sentir y el preferir como más próximos al valor absoluto.

C.- Conexiones entre valores y depositarios de valor.

Además Sheler establece que existen: "conexiones apriorísticas entre valores y depositarios de valores". 121 Como ejemplos presenta las que exponemos a continuación: Los valores morales no son propios de cosas, sino sólo de personas. La bondad y la maldad no pueden atribuirse a un objeto, sino sólo al sujeto, mientras que lo útil y lo agradable son valores de cosas. También pertenecen a éstas los valores artísticos.

Otros valores corresponden a seres vivientes. Así sucede, v.gr., con lo noble y lo vulgar, pues los valores vitales no son exclusivos del hombre, sino que también residen en los animales y los vegetales.

3.- La persona según el pensamiento de Max Sheler.

En la concepción humana, señala construcciones ontológicas de gran importancia, en forma muy notable la captación del fondo del problema lo resuelve casi en su integridad: se trata el pensar de Max Sheler al formular su doctrina de la personalidad que, en nuestro concepto, en la última pieza del rompecabezas en la filosofía actual. Persona, según Sheler, es una unidad de ser concreta de actos a la que pertenecen la sensatez, la madurez y el poder de elección, dándose únicamente en la ejecución de sus actos.

son características elementales distintivas de individualidad, la autonomía de apreciación y decisión, que es señoría sobre su corporeidad física y correlativa de un mundo peculiar, de un microcosmos. "Max Sheler nos propone la siguiente definición:

"La persona, dice, es una medida o instancia individual de valores, cuya constelación, en relación con su voluntad, se traduce en exigencias de realización constituyendo (dicha constelación) en última instancia, su ideal, destino y su salud personal". 122

Este autor ahonda en el concepto de la persona humana con comprensión de fenómenos tanto de tipo societario como asociacionario, para usar términos de la sociología moderna, y explica perfectamente la entraña de los conglomerados. La persona como unidad concreta de acción sensata, con madurez y poder de elección, es el individuo autónomo, con facultades de apreciar y decidir, que ejerce, en su pequeño cosmos, señoría sobre su corporeidad física, en relación articulada con personas plurales, siendo la Nación aquella persona plural autónoma, espiritual e individual, basada en valores espirituales. recalca Sheler que el hombre en su relevancia no puede ser imaginado como "homo naturalis" sino con un teomorfismo que hace

del hombre el sujeto de valores.

Por otra parte, según Sheler, la persona se encuentra articulada en una comunidad, en un convivir dentro de una persona "plural".

En las unidades sociales distingue Sheler las que constituyen un mero contagio o imitación involuntaria, identificadas con la masa; la unidad por convivencia o revivencia, en la que se da una comprensión entre los miembros por virtud de esa mera convivencia, pero sin antelación a ella; la que deriva de actos conscientes particulares y es de índole artificial, y, finalmente, la unidad de personas singulares autónomas en una persona plural autónoma, espiritual e individual, basada en valores culturales y espirituales.

Sheler opina que el hombre como puro "homo naturalis" no es sino una callejón sin salida de la evolución, sin unidad ni grandeza.

El hombre para Sheler es una réplica finita y viva de Dios, el punto de irrupción de una forma llena de sentido, de valor y eficacia; lo que el hombre humano debe hacer es desarrollar su alma a la medida que desarrolle su cuerpo; es la persona, el nombre concebido en un teomorfismo.

La esfera de lo moral constituye el reino del deber. La determinación concreta de estos deberes, así como su expresión, exige el conocimiento de los valores, que se fundan en la naturaleza humana y más concretamente en la persona. El concepto mismo de persona y de ser moral queda integrado cuando todas esas normas son preferidas al conocimiento y libre voluntad del sujeto, que persigue estos valores y exige la realización de los mismos, siendo que tanto que los valores individuales como los sociales están en relación con la voluntad, fundando a través del deber ser ideal el deber ser normativo, imponiéndose a la persona como exigencias de realización.

La característica de los valores es su conexión con la libertad de la persona, ya que la persona es un ser dotado de la libertad y tiene la capacidad de intuir y realizar los valores, es decir, los términos de la relación teleológica, son por un lado la persona y por otro la realización de un valor determinado, siendo el valor el fin por realizar y la voluntad libre de la persona el sujeto que realiza.

A* La libertad según Bergson y según Sheler.

Respecto al poder de elección, Bergson opina que el error de los deterministas como de los partidarios del libre albedrío, reside precisamente en tratar de definir al hombre como ser libre. Los deterministas piensan que se está condicionado y que la elección no existe; los partidarios de la li-

bertad piensan que hay un momento en el que se escoge entre dos posibilidades. Ambos cometen el mismo error. El error consiste en considerar la vida como un camino trazado y que en cierto momento se bifurca. Para los deterministas si se va por la izquierda es que se está destinado a hacerlo, por motivos psicológicos, físicos o sociales. Para los partidarios del libre albedrío existe la elección pero existe en un momento definido, allí donde los caminos de bifurcan y la libertad se concibe en forma especial en forma de un camino measurable. Así libres albedristas y deterministas colocan al yo dentro de dos posibilidades entre las que oscila, escoge. Los segundos que escoge son los que de antemano estaba determinado a optar. En realidad el proceso de elección, es más profundo e infinitamente más complejo; es el acto mismo de este yo que dura y que el hecho de durar no puede reducirse a espacio ni real ni metafóricamente. Una elección, un proceso de elección, es un movimiento interno que no permite divisiones, ni cortes. Una decisión, no es tangible ni visible; es proceso creador, un movimiento del espíritu que empieza por esbozarse y que poco a poco se precisa y adquiere sentido; llegamos así a lo que se entiende por libertad, o sea, la relación entre el yo concreto y el acto que realiza. Esta relación es indefinible precisamente porque somos libres. Con lo que no significa que seamos siempre libres, ni tan sólo que lo seamos con cierta frecuencia. Somos libres en nuestro propio proceso creador, pero esta libertad está constantemente frenada no porque no queremos ser libres, sino porque muchas veces, la mayoría de veces, nos negamos a ser libres por miedo a aceptar la responsabilidad que la libertad entraña.

B.- Individuo y persona.

Por otra parte creemos que sea necesario el distinguir entre individuo y persona. La idea de persona tiene una profunda raíz existencial como lo hace notar Emmanuel Mounier: "Escribía Pascal: 'El yo es odioso... en una palabra el yo tiene dos cualidades: es injusto en sí en cuanto se hace centro de todo; es incómodo para los demás en cuanto pretende sojuzgarlos'. Esta frase de Pascal indica que la vida de la conciencia no puede reducirse a un pensar egocéntrico para alcanzar otros egocentrismos cerrados. Más allá del 'yo' el personalismo es una filosofía del hombre total, de aquel hombre que Maritain llamaba desde 1936, el hombre 'integral'. 123 Es decir, "más allá de la individualidad mecánica, material, intercambiable, está el hombre de carne y hueso". 124

El ejemplo para aclarar esta distinción entre individuo o persona es: "Si Pedro muere, otro hombre (uno cualquiera) vendrá a sustituirlo. No es éste el caso de la persona. La pérdida de una persona, la pérdida de una vida, de un amor, de una amistad son irreparables. La persona es así la totalidad del ser humano concreto y vivo, material, espiritual, apa-

sionado, virtuoso, pecador, caracterizado por tendencias propias e inintercambiables. 'El hombre es cuerpo, escribe Mounier, de la misma manera que es espíritu; enteramente cuerpo y enteramente espíritu'. 125 Es decir, el hombre ser natural es un ser de la naturaleza que trasciende la naturaleza, pero ¿qué significa trascendencia? Para el hombre, la trascendencia se encuentra en su integridad misma, dentro del hombre. En la antigüedad se dijo: "No salgas de tí; vuelve a tí; en el interior del hombre habita la verdad". 126

Ahora bien, como quedó anteriormente aclarado, Sheler responde con una doctrina de la persona humana la pregunta: ¿quién realiza los valores?. Al preguntarle, ¿cómo se realizan los valores?, Sheler responde con una doctrina de amor. "Sheler es uno de los filósofos que con mayor pasión han sentido la necesidad de afirmar la persona humana. A los individuos -palabra que si se toma etimológicamente significa los indivisos-, podemos poner la persona. Los individuos son los hombres en cuanto suprimimos sus cualidades propias. El número de un soldado o de un alumno en la clase hace de él un individuo, uno de tantos. Pero el hombre vivo no es individuo, sino persona. Según Sheler hay que distinguir entre 'los actos vitales o del cuerpo, actos psíquicos o del yo, actos espirituales o de la persona'. Es la precisión de estos últimos valores espirituales lo que da fuerza, energía a la filosofía de Sheler. Ante un mundo que niega a la persona, ante un mundo en el cual los hombres tienden a ser objetos o cosas, ya por la mecanización que lleva consigo la técnica, ya por la presión de un estado despersonalizado, ya por factores morales o psicológicos, Sheler afirma el valor del hombre personal, rico y pleno. ¿Cuál es este hombre?. ¿Qué es la persona?. Es, una palabra, amor". 127

"Lo valioso nos explica el mismo Sheler, 'no es una persona aislada', sino únicamente la persona que se sabe originariamente vinculada con Dios dirigida en amor hacia el mundo y que se siente unida solidariamente con el todo del mundo y con la humanidad". 128 "Un amor esencialmente infinito - quebrado, encadenado y particularizado por la organización específica del soporte- exige, para su satisfacción, un vínculo infinito... Dios y sólo Dios puede ser la cúspide de esta arquitectura gradual y piramidal del reino de lo amable y al mismo tiempo fuente y fin de todo él. El hombre, infinito en amor por esencia y limitado por su cuerpo, se vincula, por amor, al creador y receptor de todo amor.

Estas ideas de Max Sheler constituyen un núcleo espiritual de su filosofía. De ellas hay que derivar sus más fecundas enseñanzas... la esencia misma de su filosofía queda reunida en una frase: "todo amor es un amor hacia Dios". 129

17.- TEORIA DE NICOLAI HARTMANN. (1882-1950).

dos libros publicó: "Ética" y "Ontología" ciencia del ser. El solo hecho de plantear lo ontológico es por sí importante, además que trata una teoría del ser, precisa y sistemática. "En la ontología, ciencia del ser que Hartmann distingue de la metafísica cuyos objetos no son cognoscibles, traza una teoría del ser que, a pesar de su precisión y sistema, y teniendo en cuenta que el solo hecho de plantear el problema ontológico es de por sí importante, es más filosofía clasificadora de tipos de ser y categorías del ser que una filosofía original". 130 Hartmann parte de una necesaria vinculación ontológica de todo pensar filosófico. Todo conocimiento tiene, según él, un trasfondo metafísico no explicable ni mecánicamente ni biológicamente. Además Hartmann observa que hay elementos irracionales que han hecho fracasar tentativas de la vieja metafísica, que incidió en el error de tratar de construir sistemas acabados a base de principios adoptados a priori, cuando el camino es a la inversa, no una filosofía prima sino philosophia última. La metafísica es, para Hartmann, una conexión de interrogaciones sin respuesta, en tanto que la ontología corresponde a la parte cognoscible del ser. Todo problema tiene siempre una mezcla de lo conocido y de lo desconocido. Su planteamiento es la tarea fundamental filosófica. La Filosofía de Hartmann establece como punto de partida de especulaciones, al ser; inicialmente la denominaba Filosofía Realista, cuya materia es el conocimiento del mundo real. Su filosofía pretende ser en consecuencia filosofía del ser "Ontología" que se opone a la filosofía de la conciencia de los tiempos modernos, Idealismo crítico o subjetivo.

En su libro Ontología, se acerca a la concepción aristotélica. Hartmann llegó a la concepción de un orden escalonado del ser. Los escalones superiores descansan sobre los inferiores. No obstante esta dependencia respecto de su base, las categorías superiores son independientes.

A) Problema Ontológico. Las ideas Platónicas y las esencias axiológicas.

Como se mostrará más adelante, Nicolai Hartmann hace expresamente una identificación de los valores y las ideas platónicas. Se necesita pues saber cómo concibe Platón sus ideas para entender qué son los valores de que habla Hartmann. En vista de ello, hemos considerado oportuno incluir en nuestro trabajo un resumen de la doctrina platónica de las ideas. Pero antes conviene hacer una aclaración. Un problema que siempre ha preocupado a los estudiosos de Platón es el de la cronología de los diálogos. En la segunda mitad del siglo XIX se hizo la feliz observación de que ciertas características de estilo peculiares de Las Leyes, la obra inconclusa de los últimos años de Platón, se acusan con exactitud en ciertos diá-

logos como El sofista, El parménides y El Político, concluyéndose de aquí, fundadamente, que éstos pertenecen a la vejez del filósofo. En ellos Platón vuelve a ocuparse de la teoría de las ideas, la que se ofrece ya en obras como el Fedón, La República, El Banquete, etc. Ahora bien, surge la cuestión de si en la ancianidad de Platón la teoría de las ideas cambia o no con respecto a su formulación anterior. Algunos autores -Lutoslawski entre otros- sostienen que sí hay tal cambio, y lo hacen consistir en que el Platón de los últimos años abandona su metafísica anterior. No podemos profundizar aquí en semejante asunto, por lo que nos limitemos a decir que aunque en la teoría de las ideas de sus últimos diálogos introduce Platón ciertas tesis relativas tomadas de La sofística, 131 sigue manteniendo, por otra parte, la actitud teológica y metafísica absolutista de su producción anterior. Así en El sofista da cabida al movimiento, 132 con lo que resulta relativizada la anteriormente rígida antítesis de idea y realidad. Además adopta la teoría sofística de que el no ser en alguna medida o de algún modo es 133. 134 pero en la misma obra habla de "una creación divina" 134 y vuelve a postular su anterior concepción metafísica absolutista. Pasaremos por alto las cuestiones dialécticas y metodológicas, debatidas en el último período de la teoría de las ideas. En nuestro resumen de dicha teoría, podemos limitarnos a la formulación que la misma reviste en el grupo de diálogos al que pertenecen, entre otros, el Fedón y La República, coloquio este último, por lo demás, que ha sido calificado por los conocedores de Platón como la más importante obra de este filósofo. Procede agregar que los valores de que habla Sheler tienen, como también lo explicitaremos, ciertas fundamentales características en común con las entidades metafísicas a las que Platón llama ideas.

B) La doctrina de las Ideas.

a.- El dualismo Platónico. El centro de la metafísica platónica es la doctrina de las ideas. Conforme a tal doctrina, aparte y por encima de los objetos sensorialmente perceptibles existen unas entidades no perceptibles por los sentidos: las ideas, a las que Platón sitúa en un topos uranos. Hay, según esto, un mundo sensible y otro de las ideas o mundo inteligible. Cada cosa del mundo sensible tiene su correspondiente modelo, arquetipo o paradigma, es decir, su idea en el mundo inteligible. Las cosas del mundo sensible no son sino reflejos o copias, sombras de las ideas. Platón toma la concepción de Heráclito y la de Parménides combinándolas en la forma siguiente: sostiene que el mundo sensible es como el río de Heráclito, es decir, las cosas del mundo sensible son cambiantes, movedizas y perecederas; por el contrario, a las ideas les aplica los atributos del ser parménideo; las ideas son inmutables y eternas. Al establecer su dualismo se le suscita a

Platón nada menos que el problema de cómo vincular los dos mundos, de cuál es la relación entre ambos. Al respecto propone varias teorías, pero indudablemente la dominante es la de la participación.

b.- La participación. queriendo tender un puente entre las ideas y las cosas, sostiene Platón que, aunque las ideas son trascendentes a los objetos de la esfera sensible, éstos participan de aquellas. En el Fedón, hace decir a Sócrates: "A mí me parece que si existe otra cosa bella aparte de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra causa sino por el hecho de que participa de eso que hemos dicho que es bello en sí".¹⁹⁹ La participación tiene lugar a través de intermediarios. Así, en el mismo Fedón, el alma desempeña la función de un intermediario entre el mundo ideal y el mundo sensible. Platón- según ya vimos- distingue dos clases de objetos: los materiales, que se pueden ver, oír, etc. y los ideales, como la bondad, la justicia, la belleza, así como las esencias de todas las cosas- aquello que son en sí mismas, los cuales no son observables por los sentidos, sino sólo asequibles a la razón. Por su naturaleza imperceptible, el alma se parece más a lo ideal; pero, por otra parte, tiene afecciones, mismas que la vinculan al cuerpo. El alma, en cuanto razón, está ligada al mundo de las ideas eternas e inmutables; pero, en tanto que unida a un cuerpo, hállase en el mundo de los fenómenos, de lo cambiante y perecedero. Platón le atribuye, pues, al alma un carácter híbrido.

Al morir aquellos que durante su vida sólo se han preocupado del cuerpo, el alma se retira afeada por las manchas de éste. Esas manchas, dice Platón son una costra terrestre y visible. Agobiada por tal peso, el alma se ve arrastrada hacia el mundo visible y anda rondando en los cementerios. Los tenebrosos fantasmas que se ven alrededor de las tumbas son los espectros de las almas que al abandonar el cuerpo retienen algo de la materia visible. Leemos en el Fedón que "cuando el alma usa del cuerpo para considerar algo bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido- pues es valerse del cuerpo como instrumento el considerar algo mediante un sentido- es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado, y se extravía, se emorolla y se mara como si estuviera ebria...". Mientras el alma se sirve de los sentidos sucede que éstos la engañan e inducen a error, lo cual persuade a los filósofos de que sólo podrán alcanzar el conocimiento pleno de la vida cuando el alma haya abandonado el cuerpo, es decir, después de que mueran. Hace decir Platón a Sócrates que durante la vida no es posible por completo la verdad "sino en razón del alejamiento del cuerpo". El verdadero filósofo no teme a la muerte; como está convencido de que después de ella va a contemplar las esencias puras y eternas, más bien la desea. Pero no lo es debido únicamente, sino que debe es-
 peranzar en adoptar la forma de animales. En el tratado de rep-

pa en purificar su alma, con el designo de prepararse para la muerte.

según el diálogo a que nos hemos estado refiriendo en la presente nota, purificar el alma consiste en desligarla en lo posible del comercio con el cuerpo, habituándola a replegarse en sí misma y a considerar por ella sola los objetos que trata de conocer. Mientras la mayoría de los hombres únicamente ansían los placeres del cuerpo, los filósofos, consagrados a purificar el alma, son capaces de moderar las necesidades corporales y sobreponerse a las pasiones. Al morir estos últimos, el alma se retira pura, "se va a lo que es semejante a ella, a lo invisible, inmortal y sabio, en donde una vez llegada, le será posible ser feliz, libre de extravío, insensatez, miedos, amores violentos y demás males humanos".

Volvamos a lo afirmado en el sentido de que el alma no puede acercarse a la verdad sino en razón del alejamiento del cuerpo; es decir, mientras el alma esté unida al cuerpo, en alguna medida contempla las ideas; pero sólo en alguna medida, pues a menudo, mientras se halla concentrada en la indagación de la verdad, se ve perturbada y entorpecida por las necesidades y exigencias del cuerpo.

En el banquete vemos cómo también el amor funge como intermediario. Se anhela tener aquello que no se tiene. Si el amor es anhelo de lo bello y de lo bueno, el amor mismo no tiene esas cualidades, no es bello ni bueno. Relata Sócrates que esto le fué comunicado por la profetisa de Mantinea, Diótima. Habiéndole preguntado Sócrates a Diótima si el amor es, entonces, feo y malo, ella le rebuso tampoco es tal, sino algo intermedio entre lo bello y lo feo, entre lo bueno y lo malo. Si eros no es bello ni bueno no puede ser un dios; y tampoco es mortal. ¿Qué es, pues, el amor?. Diótima contestó a Sócrates que eros es un ser que está en medio de lo inmortal; es un demonio, "porque todo demonio ocupa un lugar intermedio entre los dioses y los hombres". Hijo de Penia (la miseria) y de Poros (la abundancia), he aquí su herencia: 'por una parte es siempre pobre, y lejos de ser bello y delicado, como se cree generalmente, es flaco, desaseado, sin calzada, sin domicilio, sin más lecho que la tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo a la luna, junto a las puertas o en las calles, en fin, lo mismo que su madre, está siempre peleando con la miseria. Pero, por otra parte, según el natural de su padre, siempre está a la pista de lo que es bello y bueno, es varonil, perseverante, cazador hábil, ansioso de saber, siempre maquinando algún artificio, aprendiendo con facilidad, encantador, médico, sofista. Por naturaleza no es ni mortal ni inmortal, pero en un mismo día aparece floreciente y lleno de vida, mientras está en la abundancia, y después se extingue para volver a revivir a causa de la naturaleza eterna. Todo lo que adquiere lo pierde sin saber, de suerte que nunca es rico ni po-

bre".

Hay en los escritos de Platón muchos intermediarios más. Todavía habrá ocasión de referirnos a otro, pero no ha sido nuestro propósito agotarlos - lo cual es materia de un estudio especial sobre el tema de la participación-, sino que hemos querido poner de manifiesto que estamos conscientes de la presencia de ellos en la doctrina de las ideas.

c.- La Idea del bien.- Puesto que la idea del bien depende todo el sistema platónico, es pertinente ocuparnos especialmente de ella.

En La República, Sócrates - quien funge como portavoz de Platón- afirma que el más sublime objeto del conocimiento es la idea del bien. Pero ¿qué es el bien?. Llegado el momento en que se impone esta cuestión, Sócrates se declara ignorante al respecto y le pregunta a su interlocutor, Glaucón, si aprueba que hable uno de las cosas que no sabe como si las supiese. Entonces Glaucón le invita a que exponga, en calidad de opinión, su criterio sobre el bien, Sócrates quiere excusarse de hacerlo, alegando la oscuridad y la imperfección de sus opiniones. Mas su interlocutor no le permite esta salida y le dice que no pretenda retirarse como si hubiese llegado al final.

"A nosotros nos basta - manifiesta Glaucón- que así como nos explicaste lo que eran la justicia, templanza y demás virtudes, del mismo modo nos expliques qué es el bien". 136
Ante tal requerimiento, expresa Sócrates que en lugar de hablar sobre el bien mismo va a ocuparse de algo que se asemeja mucho al bien y que es como el hijo de éste, el sol; y luego de evocar brevemente lo que antes ha expuesto en detalle, en el mismo diálogo e en otros, respecto a la doctrina de las ideas desarrolla la alegoría que en seguida referiremos. 137

Lo que hace que el ojo pueda ver y, por tanto, lo que da visibilidad al mundo sensible es el sol... ¿qué relación hay entre el sol y la capacidad de ver que el ojo posee?. Helios no es ni la facultad visual ni el órgano de la misma. El ojo es el más solar de los sentidos. La capacidad de ver, propia del ojo, proviene de la luz que irradia el sol. Pero el sol no es la visión, sino que siendo causante de ésta, es percibido por ella misma. Ahora bien, el alma es como el ojo. En las sombras de la noche la visibilidad es casi nula y cuando el ojo está como el alma. El ojo ansioso busca con el alma. Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y tenemos tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o parece, entonces, como no se ve bien, el alma no hace más que tener opiniones ciegas e inestables. "El alma es como el ojo". Lo que

proporciona verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al sujeto que conoce es la idea del bien; pero esta idea es más resplandeciente que la verdad y que el conocimiento. Así como la luz y la visión se parecen al sol, pero no son el sol mismo, así la verdad y el conocimiento se asemejan a la idea del bien, mas no son ella misma. La analogía tiene un mayor alcance: Helios no sólo le confiere visibilidad al mundo sensible, sino además, el nacimiento, el desarrollo y la nutrición (aunque él no es ninguna de estas operaciones). Paralelamente a las esencias inteligibles no sólo les adviene, por obra de la idea del bien, la cognoscibilidad, sino, además, el ser, aunque dicha idea no es tal ser, sino algo superior a éste es rango y poderío.

durante el siglo XIX registrarse interpretaciones de la filosofía griega que propenden a pasar por alto el aspecto religioso de la misma o, por lo menos, a considerarlo simplemente como la cáscara del huevo. Esto lo incapacita a uno en parte para entender a Platón, quien en cuanto a significación religiosa, destaca sobre todos sus predecesores. Él fué quien acuñó la palabra "teología", como señala Jaeger. 138 Observa también este numenista:

"Ya San Agustín, el más importante teólogo cristiano de Occidente en la Antiquedad... en el libro VIII de su ciudad de Dios, que erigió conscientemente para enfrentarlo a La República de Platón, entrega a éste el centro de toda la teología anterior al cristianismo. La teología cristiana de los Padres de la Iglesia es, en realidad, el producto del modo cristiano de tratar los conceptos y los métodos de la teología platónica". 139 Platón es, pues, antes todo y sobre todo un teólogo. Sólo si se tiene esto presente se puede comprender la medular concepción platónica de la idea del bien. Reflexionando sobre esa concepción, hace Jaeger magistralmente una exégesis que por lo esclarecedora al respecto, nos permitimos transcribir a continuación in extenso: "La posición solar que Platón atribuye a la idea del bien como rey del mundo inteligible le confiere una dignidad divina concebida al modo griego, aunque Platón no emplee expresamente la palabra pios. Se abstiene, a lo que parece, de emplearla aquí, por entender que el propio lector se encargará por sí mismo de representarse esta idea y, además, porque a él le interesaba seguramente que en principio no se confundiera con la divinidad de la religión popular... según las premisas que él mismo establece a propósito de la educación de los guardianes en los lineamientos generales referentes a la teología y destinados a los doctos, aquel rey sólo que merezca el nombre de divinidad que la idea del bien, puesto que es ella la que más plenamente puede aplicarse la tesis allí expuesta de que la divinidad no obra nunca mal, sino siempre el bien. Este dogma, que Platón toma como base para su crítica de la idea de pios en la república y en la teología tiene su fundamento

en la conciencia de que el principio supremo es la idea del bien. Tal vez Platón se abstenga de dar a esta idea el nombre de Dios por entender, además que este nombre no contribuirá esencialmente en nada a definirla, y que, en cambio, la tesis de que Dios sólo puede obrar el bien subordina la esencia y la acción de la divinidad a la idea del bien como pauta suprema". 140

C) El ser de los valores según Hartmann. (Las esencias axiológicas).

"El modo de ser de los valores -dice Hartmann- es el mismo de las ideas platónicas. Entre los paradigmas de Platón hállanse comprendidos los principios éticos y los valores que la moral estudia. Pertenecen a esa esfera suprasensible descubierta por el filósofo helénico, a ese mundo inmaterial que es posible mirar intelectualmente pero que no puede ser visto por los ojos del cuerpo, ni palpado con las manos". 141 Aunque se le ha criticado a Hartmann lo anterior se puede afirmar que esta crítica es válida en cuanto que esto último parece concebir los valores a la manera platónica, como un mundo ideal, es decir a la manera de esencias platónicas; pero cuando él responde a la pregunta ¿Cuál es la naturaleza de los valores?, en su Ontología, Hartmann contesta a la pregunta ¿ónde se dan los valores? diciendo que es en el obrar y en la conducta humana.

Es interesante citar lo que Hartmann escribió; que los valores "son aquellos en virtud de lo cual lo que de ellos participa es como es". O expresado en lenguaje moderno: los valores son esencias... "No dependen los valores ni del sujeto ni de las cosas; ni el realismo ni el subjetivismo explican su modo de ser. Más no son formas sin contenido, sino materias y estructuras que determinan una específica cualidad en los objetos, personas y relaciones en que se hayan. Tampoco son 'inventados'... Ni siquiera se dan directamente al pensamiento sólo se les puede captar, como a los paradigmas platónicos, por medio de una mirada interior. El activo platónico, del mirar - escribe Hartmann- corresponde precisamente a lo que la actual axiología denomina el 'sentir' o 'sentido' de lo valioso". 142

Queda así afirmada la tesis de la idealidad de los valores. "De éstos cabe decir lo que de los arquetipos platónicos se afirma: 'son aquellos en virtud de lo cual lo que de ellos participa es como es', lo que traducido al lenguaje moderno significa que los valores son 'esencias'". 143

Como habíamos indicado, las esencias axiológicas (valores en el sentido de la axiología fenomenológica) son expresamente identificadas por Hartmann con las ideas platónicas.

En efecto, dice: "In their mode of being, values are platonic ideas. They belong to that further realm of being which Plato first discovered the realm which we can spiritually discern, but can not see or grasp". 144 y si Platón habla de un topos uranos, de un reino trascendente de las ideas, Hartmann habla de un reino trascendente de los valores. Efectivamente, afirma este axiólogo que "there is a realm of values subsisting for itself, a genuine kosmos noetos, which exists beyond reality just as much as beyond consciousness". 145 sólo que "we always survey only a limited section of the realm of values, while we remain blind to the other sections". 146

Esto es reiteradamente aseverado por Hartmann en diversos lugares de su ética. Así, en otra parte de esta obra, leemos que "the scope of values must remain for us necessarily fragmentary". 147

Para Hartmann los valores nunca se dan aislados. sostiene que en la experiencia axiológica nunca nos hallamos ante uno solo de ellos, sino que siempre se presentan en grupos.

D) Los valores como objetos ideales.

El experimental una realidad tiene un mismo carácter inmediato que el yo cartesiano. Pero, establece Hartmann, existen esferas en el ser y niveles dentro de cada esfera. La esfera primaria; el ser real y el ser ideal. Las secundarias, la de conocimiento y de la lógica, relacionadas gradatamente y con polaridad respectiva, del conocimiento a la esfera del ser real y de la lógica a la del ser ideal... En el ser real existen los niveles de materias, vida, conciencia y espíritu. En el conocimiento existen los niveles de percepción, intuición, el conocer y el saber, con cierto - paralelismo - a la esfera primaria del ser real y sus correspondientes niveles. En la esfera de la lógica los niveles son: concepto, juicio y raciocinio. En cada nivel existen categorías o principios que determinan sus construcciones y son de índole bien fundamental o moral. El nivel espiritual es de gran importancia para el hombre; vemos que el ser espiritual se halla separado del ser animal y se manifiesta como espíritu personal, objetivo y subjetivo. Por otra parte, el espíritu es real, tiene existencia y es temporal, con una temporalidad que es la del mundo; es un proceso sin substancia que se identifica consigo mismo, inaccidental, pero vinculado al espacio. Tiene el espíritu individual como categoría fundamental de personalización y como característica la conciencia espiritual. Encuadrado en la actualidad de la conexión de la vida, es el polo de la diversidad de conexiones, en un autoconstituirse o realizarse espontáneo y real consigo mismo. Es trascendente en sus actos viviendo por encima de sí, exclusivo y libre.

respecto a su existencia del ser ideal, "cuenta de otros"

da, según Hartmann cuando se resuelven dos prejuicios ancestrales. El primero puede ser formulado en la ecuación siguiente: 'realidad = ser'. Consiste el segundo en la confusión de la 'idealidad' con la 'subjetividad'. Por el primero se infiere que todo lo que no es real carece de existencia, exoliciéndose el segundo por el equívoco del término 'idea'. El haber tomado el término idea como sinónimo de 'representación' (de acuerdo con el pensamiento de J. Locke), hizo del idealismo filosófico un subjetivismo. La resolución de estos dos prejuicios se debe a E. Husserl quien, en sus 'Investigaciones Lógicas', demostró que tanto la lógica como la matemática (vale decir: las relaciones Lógicas y los objetos matemáticos), representan un sistema de legalidades, dependencias y estructuras válidas para todo pensar, pero que no son producidas ni pueden ser modificadas por el pensamiento. Cabe decir lo mismo de todos los dominios de la intuición de esencias, descubiertos por la 'fenomenología'. Lo primero pues, que hace N. Hartmann, es afirmar la existencia de los objetos ideales de conocimiento, tan independientes del acto del conocimiento como las cosas que integran la realidad. La tesis de la idealidad queda, así, afirmada por lo menos en lo que respecta al orden lógico y matemático. La proposición que dice 'el todo es mayor que cada una de sus partes' vale por sí, haya o no sujetos capaces de pensarla". 148

Hartmann dice: "En relación con el carácter valioso de algo, es decir, de una materia específica como, por ejemplo, la de la veracidad o el amor, es indiferente que haya o no personas que realicen esa materia en su conducta. Claro es que la realización de la materia valiosa es a su vez algo que vale; pero este valor es de otra índole. Trátase de un valor derivado, que se funda en el primero. Los valores, como tales, tienen, frente a lo real, el carácter de una 'idea'. Cuando la realidad corresponde a ella, la idea le imprime el sello de lo valioso, pero siempre permanece, en su ideal esencialidad, más allá del acto de la realización". 149

Si los valores se equiparan alas esencias, Hartmann resulta congruente con él mismo, al colocar a los valores dentro de la esfera de los seres ideales con categorías ónticas propias. En contra de las tesis que afirman el no ser de los valores (por ejemplo, la de García Ibáñez), Hartmann afirma el ser ideal de los valores.

La afirmación de Hartmann de que los valores no pertenecen al orden real, puede hacernos pensar que constituyen otras esencias abstraídas de las cosas reales; reconoce que el valor está emparentado con las esencias, pero con un puesto aparte de éstas. Las esencias abstraídas tienen, lo mismo que lo matemático, la peculiaridad de que existen también efectivamente sobre las cosas reales. En los valores sucede algo distinto:

las cosas reales por su índole caen bajo ellos, pueden responderles o no y en el primer caso son precisamente valiosas, en el segundo antivaliosas. Los valores no determinan directamente lo real, sino que sólo forman la instancia de ser valiosas o antivaliosas de lo real, pero su propia existencia no altera en nada el ser, de antemano se halla independiente de sí la realidad, le responde o no. Es su independencia patentemente más alta que la de las esencias. En eso exagera Hartmann pues no se pueden aprender los valores apartando la vista de lo real. Por otra parte, como se ve, Hartmann precisa con gran acierto, el sentido de lo valioso; es correcto afirmar que los valores son estructuras de las cosas de las conductas o hechos, pues ellos son los que atribuyen precisamente el sentido cualidad, poseen propias cosas o conductas a que se hace referencia, la estructura y edifican; por ejemplo, en la conducta, cuando ésta es justa es reconocida y aprobada, cuando es injusta es rebudida y rechazada. Con la anterior concepción cae por tierra la doctrina subjetivista que afirma que los valores sólo existen en razón del sujeto que los toma en cuenta, y de esa propia apreciación deriva lo valioso. Esto es a la inversa: el valor existe, aun cuando no se le conozca o se le ignore. Segura valorativa no significa en ningún momento inexistencia de lo valioso. Así dice Hartmann que existen casos de "valuational blindness". 150

La existencia del valor no se agota en ser objeto de un acto estimativo. "Las cualidades valiosas subsisten, aun cuando las personas, las actitudes o las cosas cambien". 151

Precisa el Maestro Romano Muñoz de manera clara las ideas de Messer y Hartmann en la siguiente forma: los valores, "no son productos formales, vacíos, sino contenidos, materias, estructuras, cuya presencia o ausencia aporta un cual específico a las cosas, relaciones y personas". 152 Los valores son esencias materiales. La materia de los valores, es pues, el conjunto de notas o determinaciones cualitativas que, sin ser inherentes a las cosas, se nos hacen patentes en ellas confiriéndoles una calidad positiva, una dignidad o un sentido tales que nos las hacen gratas, estimables, valiosas; o por el contrario, tal calidad negativa, tal indecencia o tal contrasentido que nos las hacen ingratas, desestimables, contravaliosas.

E) Objetividad

Los valores, como objetos ideales, existen en consecuencia, en sí, son objetos trascendentes con realidad absoluta y perpetua. Por tanto, no depende de su existencia que se les conozca o se les ignore.

Esta tesis de la idealidad de los valores se comprueba estableciendo un paralelismo entre las normas éticas (que encarnan en la esfera de lo valioso), y las proposiciones lógicas y

matemáticas. Como éstas últimas, los juicios estimativos poseen un objeto propio que trasciende la relación gnoseológica. Por ejemplo: el juicio de valor: 'la comisión de una injusticia es irritante', o la proposición: 'es censurable la alegría por el dolor ajeno'; no significa que el sentimiento que acompaña a tales juicios irrite o sea digno de censura. El juicio de valor es más bien la expresión de algo 'puramente objetivo': el ser algo irritante o censurable aun cuando, de hecho, no se juzgue de este modo". 153

"Por otro lado, afirma que los valores tienen un 'ser en sí' independiente de las opiniones del sujeto y constituyen auténticos objetos que, si bien no son reales como los objetos de las ciencias naturales, tienen un modo de ser igualmente inmutable y absoluto". 154

Es decir, Hartmann reafirma la tesis de que los valores siguen vigentes, valederos aunque no se realicen en la conducta, no se quieran reconocer o simplemente se ignoren.

Después de considerar a la axiología como una ciencia nueva, con muchas limitaciones, pero de grandes proyecciones, Romano Muñoz explica: "uno de los puntos sin embargo, en que los axiólogos modernos coinciden es en lo que hace a la objetividad del valor. La objetividad no puede teóricamente demostrarse, como se hace con las figuras geométricas. Y por ello, por la sencilla razón de que los valores por su propia naturaleza, por su peculiar conformación, son en sí mismos indemostrables, nadie puede demostrar la belleza de un cuadro". 155

Lo anterior ha quedado plenamente explicado al decir que los valores sólo se muestran y su validez es indiscutible, y que no requiere de demostraciones; su sola valía los destaca y hace patentes. Por lo que se refiere al concepto de objetividad, Romano Muñoz advierte: "objetivo es lo que no depende de ninguna circunstancia peculiar de un sujeto: así la certeza objetiva es la que ofrece la misma validez para ser pensante". 156

Un hermoso e interesante párrafo del maestro Ortega Gasset es recordado por el maestro Romano Muñoz al expresar: "no es nuestro deseo ni nuestro error, ni nuestro amor; no es acto alguno del sujeto hacia el mundo de las cosas. No son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, con una extraña, sutil costumbre de objetividades que nos hacen reconocernos en ellas, como se entre los árboles o los ríos... Valorar no es, pues, dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto". 157 En el reconocimiento del valor, o sea el acto del juicio al que se somete la mente humana a las cosas, comportamientos, acontecimientos humanos y hasta el hombre mismo.

por lo que respecta a la objetividad, Sheler y Hartmann sostienen que los valores son en sí, independientemente del conocimiento de los mismos. Cuando García Máynez llame a la Axiología de Sheler y Hartmann con la denominación del 'objetivismo axiológico', esta denominación está designándola explicada actitud de ambos axiológicos con respecto al ser de los valores.

García Máynez habla de "la objetividad de los valores jurídicos" con lo que quiere significar que dichos valores señaladamente el de la justicia existen en sí, por sí, con independencia de que se los pueda conocer o no.

Ambos filósofos (Sheler y Hartmann), afirman el carácter objetivo de los valores, diferenciándolos de los estados subjetivos, así como también uno y otro distinguen entre los objetos valiosos y los valores que las cosas tienen.

F) Relatividad

Es importante aclarar que es lo que se entiende por relatividad, pues podría pensarse que el carácter absoluto del valor excluye por sí mismo la relatividad como categoría óptica, por lo que se va a distinguir entre relatividad y relativismo. El relativismo, en efecto, es el que se opone al carácter absoluto del valor, ya que considera dentro de su concepción que algo vale sólo en una época determinada y no en otra, o sólo para un grupo de personas y para un lugar determinado. Pero la relatividad de que hablan tanto Sheler como Hartmann no implica ningún relativismo; por tanto no contradice nada el carácter absoluto del valor.

La relatividad como categoría óptica debe entenderse como la relación que los valores en cuanto tales y los bienes en cuanto depositarios de valor guardan respecto a determinados beneficiarios. Se quiere decir con esto que los valores son por su propia índole para alguien, independientemente de que ese alguien los conozca o no, llegue a conocerlos o nunca los conozca. Es decir, los valores, sin perder su existencia objetiva, se hallan referidos en varias formas a las personas y a las cosas. O, lo que es lo mismo, debe entenderse con esto que los valores son, por su propia índole, para alguien, independientemente de que ese alguien los conozca o no.

a) DISTINTOS TIPOS DE RELATIVIDAD

1.- relatividad de los bienes a las personas.- Como se vió anteriormente en la tesis de Sheler, en lo que respecta a la diferencia entre bienes y valores, los bienes son esencialmente cosas valiosas, siendo que su valor se encuentre referido siempre a las personas, por lo que todo bien, en cuanto bien, es un bien para alguien; es decir, es su propia naturaleza de bien la que exige un beneficiario. Sin embargo, no se

debe confundir, pensando que el valor de bien dependa de los juicios estimativos de su beneficiario; al contrario, todo bien es valioso, como se señalaba en los renglones anteriores, aunque este alguien no lo conozca o, conociéndolo, no lo estime. Es decir, los valores no sufren en su objetividad por el hecho de que el bien sea relativo a una persona. Tales valores existen en sí y por sí, aun cuando sean sólo para mí (señala Hartmann). Sostiene que: "El ser de las cosas (en cuanto buenas o malas), no es relativo a las personas en cuanto que valoran y juzgan, sino a las personas en cuanto tales. No es el individuo quien determina el valor de los bienes; el sujeto es simplemente uno de los puntos de referencia de una relación fundada en la materia de un valor. La cosa vale para la persona aunque ésta no la conozca o, conociéndola, no la estime." 158

Las cosas valiosas no pueden resultar indiferentes a la persona, sino que representan un bien para ella, del mismo modo que las que tienen un valor negativo son para ella un mal. El hombre puede aspirar hacia la consecución de ciertos bienes o evitar determinados males, pero de él no depende el carácter valioso de los primeros ni la nocividad de los segundos.

Queda entendido que la persona, como beneficiaria es uno de los puntos de referencia de una relación fundada en un valor. El bien vale siempre para ella.

Esta categoría ética corresponde en cierta manera a la no-indiferencia con que García Morente explica el valer.

2.- relatividad de los valores éticos.- según Hartmann la relatividad de los valores éticos se manifiesta en tres sentidos: en primer lugar, la relatividad entre los valores morales y las personas para quienes, mediatamente, constituyen un bien; en segundo lugar, la relatividad interpersonal, que implican los valores morales, como valores de la conducta; y por último la relatividad en su valor moral y su depositario.

a) relatividad entre los valores morales y su beneficiario: "todo valor moral, mediatamente, es un bien 'para' alguien, es decir, que tiene un 'beneficiario' (distinto de su 'depositario'). En este sentido, el valor existe 'para' otras personas. El amor, por ejemplo, es un bien 'para' el ser amado. En ésta como en las direcciones anteriores el valor existe por sí mismo y es un bien 'para' determinadas personas, con total independencia de los juicios de éstas". 159

b) Los valores morales son valores de la conducta; "toda conducta supone un objeto al cual se dirige, objeto que, en todo caso, ha de ser o una persona o una comunidad de personas". "El valor moral es el mismo con respecto a las 'intenciones'

que no llegan a exteriorizarse. Pues actos e intenciones sólo pueden tenerse en relación a personas, nunca con las cosas. Con éstas podemos 'hacer algo', pero no 'comportarnos' o 'conducirnos'. Lo dicho permite concluir que los valores morales, como valores de la conducta, implican la relación 'interpersonal', y que esta forma de relatividad depende, así mismo, de la materia de cada valor". 160

c) Relatividad entre el valor moral y su depositario:

"para el mejor entendimiento conviene señalar las conexiones esenciales generales que señala Sheler entre los valores y sus depositarios. Estas conexiones son:

"1.- sólo las personas pueden ser, originariamente, desde el punto de vista moral buenas y malas... por tanto, no existen cosas o acontecimientos moralmente buenos o malos.

"2.- los valores estéticos, según sus leyes esenciales, son valores de objetos...

.. estos valores son propios de los objetos 'unicamente' en virtud de su plasticidad intuitiva.

"3.- Los valores estéticos, están inscritos en sus depositarios, nunca en objetos y pueden pertenecer a depositarios pensados.

"4.- Los valores vitales (noble, vulgar, por ejemplo) tienen por depositarios, a seres vivos. Esto significa que nunca son propios de las cosas, como lo serían por ejemplo los valores de lo agradable y lo útil.

"En consecuencia de acuerdo con Sheler, los valores se hayan relacionados a un depositario especial, por ejemplo:

Los valores de lo agradable y lo útil: tienen por depositarios a las cosas.

Los valores vitales: a los seres vivos;
 Los valores estéticos: a los objetos;
 Los valores morales: a las personas". 161

Ahora bien, según lo anterior, el paso siguiente será el analizar la dirección en que se manifieste la relatividad de los valores éticos según la teoría de M. Hartmann.

"Las personas, en cuanto tales, son seres capaces de querer, de proponerse fines y de elegir medios. Sólo por esto las personas pueden ser sujetos de una conducta. Pero ser sujeto de una conducta significa que los valores morales de los actos de voluntad y las acciones, en último término, encarnan en los propios autores. Por eso uno puede decir Sheler que los

valores morales son valores de los actos únicamente en cuanto se adivina bajo ellos la persona activa. La buena o la mala acción y el juicio estimativo que acerca de ella se formule trascienden necesariamente el individuo actuante. La persona es, en virtud de los actos de su voluntad buena o mala; ella será siempre el sujeto de los juicios de alabanza o vituperio, y, en todo caso, será ella también la acreedora al premio o al castigo. En este referirse siempre los valores morales a la persona, como su depositario específico encuentra Hartmann el primer tipo o dirección de relatividad que no implica ningún relativismo porque reside, como se ha visto, exclusivamente, en la materia misma del valor". 162

b) LA PERSONA SEGUN HARTMANN

En la vida espiritual opera una desorendibilidad de contenidos respecto a la persona que se objetivan y transmiten de persona a persona, aunque tengan substancia alguna, sino que el ser objetivo viene a ser la vida espiritual en su conjunto tal como se realiza en su grupo humano. Entre el espíritu objetivo y personal hay una interrelación, una interacción recíproca; en la que el personal se expande dentro de lo objetivo y éste toma vida en y a través de los individuos, como realidad única, individual, histórica y autónoma, cuya conciencia es la de personas individuales representando en la comunidad por la conciencia de individuo que encabeza o dirige. El espíritu personal y el objetivo se objetivan en formaciones reales sensibles como base sustentadora del contenido espiritual.

La ética de Hartmann está basada en la autonomía axiológica del individuo o persona. A este respecto, distingue entre la libertad negativa (indeterminación simple) y la positiva. En el punto de vista del mundo causal no hay indeterminación; pero en el estrato superior del espíritu la libertad significa una supradeterminación, dirección del determinismo causal de la voluntad autónoma del hombre. Es aquí donde surge la relevancia humana como intersección de los dos órdenes: el mundo de lo real y el de lo ideal, mediante esta función suprema que es su libertad, misma que lo convierte en intermediario, en plasgador y realizador de idealidades. Hartmann, a su vez, da la explicación de otro estrato importantísimo, que es la esfera de la idealidad. Con relación a ella aparece la función humana de intermediación, plasmación de lo ideal en realidades. El reino de lo ideal posee dos niveles de realidad personal, objetivo y subjetivo, que poseen una realidad única, individual, histórica y autónoma, en la cual la libertad tiene un sentido. Pero, desde punto de vista (ético) "dos cosas caracterizan la personalismo. La primera es la libertad del sujeto en relación con los valores, es decir la libertad que tiene para seguir los valores creativos. A través

de la intuición, el hombre percibe los valores, pero de la voluntad de éste depende, el realizarlos o no. Siempre existe la posibilidad de que actúe en un sentido contrario al de la determinación axiológica. Intimamente ligada a esta primera nota, se encuentra la segunda dimensión que consiste en el "acentuado de valor", es decir, que el valor de la conducta del hombre, encauzada en la realización de lo valioso, trasciende al propio sujeto, confiriéndole a éste una específica dignidad: 'el hombre es persona' en cuanto titular de los valores morales y posible realizador de ellos.

Por lo anteriormente expuesto se comprende que existen relaciones mutuas entre el sujeto y los valores, siendo por una parte, la intervención del sujeto necesaria para que los valores trasciendan o se den en la realidad, por otra parte el sujeto se halla determinado por lo valioso a través de la conciencia estimativa. Así como se dejó asentado en Sheler, la metafísica del deber es al mismo tiempo metafísica de la persona.

El sujeto moral, para ser concebido como persona, solamente lo es en virtud de que actualiza, en la esfera de sus actos, los valores. Un ser personal solamente es posible en el límite de separa la determinación ideal, de la determinación real. ¿Cómo puede el hombre dar cumplimiento a los deberes que se ofrecen a su conciencia como exigencias normativas?. Según Hartmann, la forma para la realización de la conducta obligatoria es el acto teleológico. Quea que la voluntad para acatar cualquier norma, supone necesariamente que con anterioridad tal acatamiento se hubiere convertido en finalidad de la conducta.

La realización de los valores comprende un proceso que a su vez abarca dos momentos: 1o. 'determinación primaria' que consiste en la determinación que los valores ejercen en la persona cuando ésta intuye; 2o. tiene su origen en la libertad y voluntad de sujeto que quiere y actúa. Esta última es la relación entre dos fenómenos, uno de los cuales (causa) determina necesariamente la producción del otro (efecto).

En la relación de la finalidad se pueden distinguir tres momentos:

1.- La post-dicción del fin.- supone, por una parte, la libertad de la persona al proponerle una finalidad específica y, por otra, que esta finalidad es un proyecto, y no todavía un hecho real. Es la proyección mental que el sujeto realiza sobre el futuro en relación con su actividad.

2.- elección de medios. Toda utilización de fines sufre de procedimientos adecuados a la consecución del fin perseguido.

Esta selección de medios, tiene que estar de acuerdo siempre con la naturaleza de los fines.

3.- Realización. Los medios (causas), al ser empleados provocan la finalidad querida (efecto)". 163

18.- COMENTARIOS A LA FILOSOFIA AXIOLOGICA.

Aún cuando Sheler y Hartmann comparten el mérito de haber superado los sistemas formalistas kantiano y neokartiano así como los sistemas positivistas y materialistas imperantes en su tiempo, no estamos totalmente de acuerdo con sus tesis; ya que, como opina Alfonso Rubio y Rubio, y comenta Octavio Nicolás Perisi en su magnífico ensayo "La axiología y el personalismo ético de Max Sheler": mejor que ningún otro filósofo de nuestro tiempo ha puesto en evidencia los puntos vulnerables, ha desmenuzado con más vigor el formalismo ético kantiano, hecho solamente de cohesión y de fuerza. Perisi había asentado en párrafos anteriores: "En todo caso- aunque fallida por los errores iniciales fundamentales, que luego señalaremos- su obra titánica es uno de los más nobles esfuerzos del espíritu por ponerse en contacto con las esencias trascendentes, esfuerzos que lo separa de Kant y del positivismo y lo acerca a Santo Tomás, sin alejarse nunca suficientemente de aquéllos y sin alcanzar tampoco del todo y de verdad a éste"...

"...en posición doctrinal crítica contra el formalismo moral kantiano, Sheler estructura su filosofía de los valores y su ética fundada esencialmente en las dos realidades fundamentales que el formalismo kantiano desconoce: la de la objetividad de los valores y la del ser de la persona". 164

Antonio Gómez Robledo señala con gran acierto que: "Con todas las fallas metafísicas que quedan descubriéndose - y que eran menos imputables a ella que al desierto filosófico en que vivió la luz-, la filosofía de los valores tuvo desde luego el saludable efecto de permitir y fomentar la reconstrucción de las ciencias del espíritu o de la cultura, hasta entonces prácticamente desamparadas así por la filosofía crítica como por el positivismo. Merced a la introducción del reino del valor adyacente o superior al reino de la realidad, fue posible la

constitución de un tercer reino... con la nobleza que esta expresión, después tan ominosa, tuvo en labios de Rickert, que fue llamado reino del sentido o de la cultura, y que resulta de la fusión de los otros dos, de la impregnación de la realidad por el valor". 166 Al tratar sobre este tema, la justicia como valor, el mencionado autor, opina al respecto: "Me propongo hacerlo con ánimo exento de prejuicios, ya que si por una parte no comparto los presupuestos metafísicos que sirven de fundamento a la moderna filosofía de los valores, estoy también lejos de pensar que todo haya sido en ella moda o esnobismo... Alguna necesidad espiritual muy honda y de inaplazable satisfacción, debió existir detrás del empuje incontenible que desde la segunda mitad del siglo pasado se hizo sentir hacia la exploración febril del reino del valor. Y aun en el peor de los casos, en el supuesto de que la axiología no hubiera revelado nada nuevo, sino que todo estuviera ya en la filosofía, como quieren ciertos escolásticos reaccionarios (no todos afortunadamente, sino apenas una minoría ínfima), aun en este caso, digo, lo cierto es que la axiología obligó a los adeptos de la filosofía tradicional a revisar sus propias doctrinas para extraer de ellas ciertas virtualidades que hasta entonces estaban nada más que implícitas, a fin de tornarlas explícitas y configurar, con el viejo instrumental pero con nueva visión, una ontología y una gnoseología del valor". 167 Mas adelante agrega: "La axiología moderna obligó a la filosofía aristotélica tomista a tomar posición, unas veces polémica, otras concordante, pero siempre con provecho para el desarrollo de la ontología y la gnoseología del valor. Algo tendremos que aprender de esta confrontación, para el cabal análisis de la noción de justicia que hemos estudiado ya en aquella filosofía.... sólo que, al impacto de la filosofía de los valores, la escolástica hubo de revitalizar o modernizar su doctrina tradicional de las propiedades trascendentales del ente y de la relación trascendental, para reafirmar por una parte la identidad ontológica entre ser y valor, y destacar al propio tiempo su diferencia formalmente predicativa". 168

"Hoy estamos ya harto acostumbrados a este lenguaje, y los valores nos parecen tan obvios como los árboles; pero hay que pensar un poco en la situación que prevalecía todavía a fines del siglo XIX, cuando toda valoración de la norma jurídica según el criterio de lo justo y de lo injusto parecía una antigüalla". 169

Resulta indudable que el pensador de Munich dió un gran impulso a la Axiología, sentando las bases de la moderna filosofía de los valores. Naturalmente hay aspectos que no compartimos, sobre todo el divorcio de ética y valores, que ha traído nefastas consecuencias para éstos. Cabe señalar como mérito indudable de Sheler esa gradación que establece entre valores, que de acuerdo con Meisner, se funda en la gradación

aristotélica de las disposiciones institutivas que corresponden a los grados del ser en el orden de la naturaleza humana.

Respecto al ser de valores, opina Xirau que "La revolución sheleriana, consiste en afirmar que existen valores universales y necesarios y a la vez son materiales (es decir concretos)". 170 Por otra parte Alfred Vedross al respecto nos dice: "Sheler y Hartmann sostienen que, si bien los valores son captados por el sentimiento de lo valioso, son no obstante, independientes del sujeto valorativo y existen como un 'ser ideal". 171

a) dualidad: ser y Valor.

"Si hoy tenemos la axiología como la última de las disciplinas filosóficas, y si algunos de sus corifeos, como Aloys Muller por ejemplo, han avanzado incluso la pretensión de reducir toda la filosofía a la filosofía de los valores, si todo aquello ocurrió así irrevocablemente, fué en virtud de un proceso secular que yo llamaría de depauperación o desvalorización del ente, y que llegó a tal punto que llevó a ciertos hombres y en cierto momento, a buscar en una región ajena al ser y al ente aquello sin lo cual no tiene sentido el mundo ni la existencia humana, y que es precisamente el valor". 172 Debe argumentarse en contra a lo afirmado por Sheler: los valores son una categoría del ser, por tanto no superan la realidad como las ideas platónicas; y además el sentimiento, así se llame puro, no es nuestro criterio, el órgano adecuado para el conocimiento de los valores. En Sheler es clara la separación entre: ser y valor. Estos fenomenólogos (Sheler y Hartmann) distinguen entre valores y bien en un plano emocional para retener los primeros (objetos y valor) como intuitivamente dados; sin partir ya fuera del ser o del bien.

"En esto último consiste el grave error de la fenomenología. 'Porque si en nuestros actos intelectuales y volitivos se prescinde inicialmente del 'ser y del ser' o 'bien' del valor, ¿cómo será posible ya reconquistarlos de nuevo por el mereo análisis de nuestros actos? ¿cómo podremos encontrar en ellos algo de lo que inicialmente se les ha despojado con esta prescindencia metodológica primera?

Así, la actualidad fenomenológica contiene en sí misma la solución 'idealista'.

Después de estas consideraciones, tenemos que plantearnos una nueva pregunta: ¿tiene o puede tener sentido un objeto o esencia valiosa sin 'ser'?

Si el acto de pensamiento o de valoración implica esencialmente en un modo de ser dado intencional, un objeto o valor, un acto 'objectum', un término intencional distinto del acto, ese objeto o valor 'es algo', es 'ser' o 'bien', so pena de di-

luirse aun como puro objeto o valor y desvanecerse de nuevo en la trascendentalidad subjetiva objetivante tipo kantiano.

La fenomenología quiere asirse solamente a una esencia y olvida que ésta no tiene sentido sino 'como modo de ser o de existir' implicando, por ello, una relación esencial a la existencia sin la cual resulta insostenible.

Todo objeto o valor no es sino una estructura sostenida por el ser de la existencia que le da sentido como objeto o valor real existente 'posible de existir". 173

En la forma ontológica con sus dualismos entre ser y valor, la fenomenología diverge consecuentemente; la forma de conocimiento también es diferente (como se verá posteriormente). No estamos de acuerdo con estas posiciones, pues contraponen el conocimiento intelectual del ser con la intuición emocional del valor, al hablar de la intuición, se verá que ésta tiene carácter científico y objetivo y esto es porque se concibe al hombre como una unidad (espiritual y material); luego la intuición no es sino otra forma del conocimiento intelectual y no distinta a ésta.

"En la concepción axiológica contemporánea, este error fenomenológico arruina la noción de valor. Este es una pura esencia que representa en el orden emotivo, lo que el objeto es en el orden intelectual; una esencia irreductible al acto o percepción sentimental en que se da, opuesta a él, dada alóxicamente en su intencionalidad como algo estimable que merece y provoca nuestra estima. El valor así concebido no puede mantenerse como algo en sí, esencial, alóxicamente objetivo, sin ser absorbido de nuevo por la trascendentalidad formal. Para existir es necesario confrontarlo ontológicamente por su integración en la noción de ser trascendente y en sí, esto es, convertido en bien, ya que eso y no otra cosa supone la noción de bien; el ser o perfección conveniente o valiosa para otro. Sin el término real, ontológico, del ser valioso la relación de conveniencia para con el sujeto que lo percibe queda destruída. Para salvar el valor, como esencia estimable, es necesario, en consecuencia, robustecerla con la de 'ser', trocándose así en la de 'bien': la perfección en cuanto conveniente a un ser y en cuanto mueve a éste a su prosecución, o como lo hemos definido nosotros: la relación esencial y necesaria entre el ente en acto y su tendencia natural". 174

En consecuencia el valor se funda en el ser. El ser puede dar un complemento necesario de perfección a otro ser; además sólo el ser puede constituir válidamente un fin.

b) La inadmisibilidad de las ideas platónicas.

La teoría platónica de las ideas ha sido refutada desde diversos ángulos. Ya Aristóteles se dió cuenta de la *hióstasis* que implica la concepción platónica de la idea. Observó el Estagirita que el afirmar el ser de las ideas "es como si uno queriendo contar y no teniendo más que un pequeño número de objetos, creyese la operación imposible y aumentase el número para poder practicarla". 175

No vamos a repetir aquí los múltiples argumentos que se han formulado contra la doctrina platónica de las ideas. Nos ocuparemos, empero, de la idea del bien, por ser ésta la clave de bóveda de toda la construcción metafísica de Platón.

Hemos visto que en La República, Sócrates, tras de haber dicho no saber qué es el bien, añade que va a hablar sobre el hijo de éste, el sol, y desarrolla la alegoría que expusimos con todo detenimiento.

Al presentar Platón la analogía de dicha idea y el sol, únicamente puede decir que aquélla es el mundo inteligible lo que éste al sensible. Más con ello no se determina el contenido del bien; lo único que se hace es afirmarlo como la fuente suprema de todo lo existente. El bien es y es lo supremo; pero no se establece en qué consiste, cuál es su contenido, como podemos reconocerlo en la conducta humana y en los sistemas políticos sociales.

La Carta VII contiene un pasaje alusivo a la idea del bien, en donde la visión de ésta es presentada como un acto de iluminación repentina que se produce en un instante de éxtasis. Leemos en ese pasaje que "como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo (con el de la idea del bien) y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma...". 176 Pero esto en modo alguno puede ser demostrado por Platón. Trátase, pues, de algo puramente dogmático. Comentando el transcrito pasaje de la citada epístola, hace notar Hans Kelsen: "Como quiera que Platón rechaza toda experiencia sensible para conocer la idea del bien y, por otra parte, no es posible conocimiento alguno que no se base en alguna experiencia, tiene que recurrir a una experiencia distinta de la sensible, la experiencia de un sentido interno, que hace posible la vivencia específicamente religiosa. Esta experiencia... sólo pueden vivirla unos pocos elegidos, quizá uno sólo, favorecido por esta gracia divina, quien, merced a esta experiencia que le acerca a la divinidad, se sitúa muy por encima de los demás". 177

c) La *hióstasis* de los valores según la axiología fenomenológica.

En cuanto a Hartmann, el hablar sobre el ser de los valores los identifica expresamente con las ideas platónicas, lo cual basta para concluir que también el los hipostatiza metafísicamente.

De la misma manera, comenta G. Gooles, que se podía decir de Filón que platonizaba y de Platón que filonizaba, pues hasta cierto punto se confundían las doctrinas del uno y del otro, de esa misma manera se puede decir que Hartmann platoniza y Platón Hartmanniza en relación con los valores". 178

d) contradicciones de Gheiler.

Como puede recordarse, refiriéndose Gheiler a los valores, dice que son "independientes de las modificaciones y el movimiento de la historia". 179 Y hablando sobre "lo santo" afirma que "esta modalidad de valor... independiente por completo de todo lo que en épocas y pueblos diversos ha valido como "santo". 180

Pero también declara: "así como no se es posible separar la teoría del conocimiento de los grandes problemas de la historia de las estructuras del espíritu humano, tampoco puedo separar la ética de la historia de las formas del ethos". 181 No vale objetar que esta última declaración la hace Gheiler en el prólogo a la tercera edición de su citada obra, trece años después de que ésta salió a la luz, y que, ya para entonces, probablemente había cambiado su pensamiento.

El mismo prólogo comienza así: "La tercera edición de la presente obra, es, como la segunda, una reimposición, sin cambio alguno, del texto de la primera. Los motivos que impulsaron al autor a no cambiar ni aumentar la obra son hoy mismo que ya fueron aludidos en el prólogo a la segunda edición". 182 Y allí se lee: "Esta segunda edición que hoy ofrecemos es una reimposición exacta de la primera. El pensamiento que por un momento le vino al autor llevar a cabo una refundición completa de la obra... fué rechazado. En este respecto le fue decisivo la consideración de que el autor no se veía obligado a pensar de modo distinto en ningún punto esencial de la obra". 183 Vemos, pues, que Gheiler no sólo no expresa su desautorización por formalismus in der Ethik una die materialia "veretaink, antes bien, ratifica esta obra en sus partes esenciales. Inevitablemente uno se eros en su obra para ver cómo se conceptualiza extrahistoricista de los valores. El hecho por Gheiler que se le atribuye es el intento de una refundición de la obra, tal como se hizo en la segunda edición, lo cual no es sino un indicador que se puede separar de la ética de la historia y los "formas de ethos".

En el "Prólogo" de la tercera edición de la obra se afirma que el se

divisibilidad. Sheler aplica este criterio asimismo a los valores y no a los bienes. Dice a la letra: "También es indudable que los valores son tanto más altos cuando menos divisibles son". 184 Como ya se sabe, un punto medular de la axiología sheleriana es el de que los valores son esencias, es decir, entidades ideales; y el concebirlos así, implica obviamente considerar los inespaciales. ¿Cómo puede, pues, Sheler decir también que son divisibles, que unos son más y otros menos divisibles?.

- 1 Nicolai Abagnano, DICCIONARIO DE FILOSOFIA, fondo de cultura económica, 2a. edición, México, Buenos Aires, 1966, p. 120
- 2 Francisco González Díaz Lombardo, INTRODUCCION A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, ediciones Botas, México, 1966, p. 144.
- 3 Antonio Gómez Robledo, MEDITACION SOBRE LA JUSTICIA, publicaciones de Diana, centro de estudios filosóficos, U.NAM, fondo de cultura económica, México 1963, p. 153.
- 4 Id., p. 154
- 5 Luis Recaséns Siches, TRATADO GENERAL DE FILOSOFIA DEL DERECHO, 2a. edición, México, 1961, editorial Porrúa, p.68
- 6 Véase a Francisco González Díaz Lombardo, INTRODUCCION A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, edición Botas, México, 1956, p.p. 50 a 64.
- 7 Id., p. 150
- 8 Id., p. 152
- 9 Ibidem.
- 10 Alfonso Rubio y Rubio, FILOSOFIA DE LOS VALORES Y EL DERECHO, (Preliminares a una Estimativa Jurídica), editorial Jus, S.A., México, 1945, p. 17.
- 11 Id., p. 24.
- 12 Ramón Xirau, INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA , textos universitarios, UNAM., 3a. edición, México, 1971. p. 476.
- 13 José Romano Muñoz, EL SECRETO DEL BIEN Y DEL MAL, ediciones Botas, 6a. edición, México, 1965, p. 43.
- 14 Alfonso Rubio y Rubio, Op., cit., p. 24
- 15 Manuel García Morente, LECCIONES PRELIMINARES DE FILOSOFIA, editorial Porrúa, S.A., 2a. edición, México, 1971, p. 257.
- 16 Ibidem.
- 17 Manuel García Morente, Op., cit., p. 258.
- 18 Ibidem.
- 19 Ibidem. Las concepciones de García M. son significativas y contrastantes, aunque no se adhiera por entero a ellas.

- 20 Luis Recaséns Siches, TRATADO GENERAL DE SOCIOLOGIA, editorial Porrúa, 1a. edición, México, 1965, p. 559.
- 21 Luis Recaséns Siches, TRATADO GENERAL DE FILOSOFIA DEL DERECHO, 2a. edición, editorial Porrúa, México, 1961, p.75.
- 22 Luis Recaséns Siches, TRATADO GENERAL DE SOCIOLOGIA, editorial Porrúa, 1a. edición, México, 1956, p. 111.
- 23 Manuel García Morente, Op., Cit., p. 265.
- 24 Id., p. 264.
- 25 Id., p. 265.
- 26 Id., p. 268.
- 27 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p. 28.
- 28 Julio Fausto Fernández, LOS VALORES Y EL DERECHO, ministerio de cultura departamento editorial, San Salvador, S.A., 1957, p. 159.
- 29 Manuel García Morente, Op., Cit., 1971, 2a. edición, p. 272.
- 30 Id., p. 371.
- 31 Id., p. 272.
- 32 Id., p. 273.
- 33 Id., p. 276.
- 34 Ibidem.
- 35 Ibidem. p. 277.
- 36 Julio Fausto Fernández, Op. Cit., p. 102.
- 37 Manuel García Morente, Op. Cit., p. 279.
- 38 Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p. 155.
- 39 Julio Fausto Fernández, Op. Cit., p. 160.
- 40 Agustín Basave Ferrández del Valle, FILOSOFIA DEL HOMBRE (fundamentos de Antropología, Metafísica), espasacalce mexicana, S.A., México, 1963, p.p. 145 y 146.
- 41 Luis Recaséns Siches, TRATADO GENERAL DE FILOSOFIA DEL DERECHO, 2a. edición, editorial Porrúa, México 1971 p. 57.
- 42 Ibidem.

- 43 Julio Fausto Fernández, O.p. Cit., p. 177.
- 44 Luis Recaséns Siches, TRATADO GENERAL DE FILOSOFIA DEL DERECHO, Op. Cit., p. 58.
- 45 Luis Recaséns Siches, Op. Cit., p. 60.
- 46 Véase a Giorgio del Vecchio, FILOSOFIA DEL DERECHO, y a Luis Recaséns Siches, ESTUDIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO, 3a. edición, U.T.E.H.A., México, 1946, tomo I. p. 650.
- 47 Id., p.p. 653 y 654.
- 48 Julio Fausto Fernández, Op. Cit., p. 191.
- 49 Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p. 158.
- 50 Agustín Basave Fernández del Valle, FILOSOFIA DEL QUIJOTE, (un estudio de antropología axiológica), espasacalpe mexicana, S.A., la. edición, México, 1959, p. 146.
- 51 Ibidem.
- 52 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p.p. 55 y 56.
- 53 Nicolai Abagnano, DICCIONARIO DE FILOSOFIA, traducción de Alfredo N. Galletti, fondo de cultura económica, México, Buenos Aires, 1900, p. 148.
- 54 José Gorts Grau, CURSO DE DERECHO NATURAL, 3a. edición, editora nacional, Madrid, 1964, p. 213.
- 55 Id., p. 214.
- 56 Id., p. 216, In fine.
- 57 Max Sheler, ETICA, Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, (versión Española por Hilario Rodríguez Senz, edición Alemana que lleva por título Der Formalismus, In der Ethik Und die Materiale Wertethik), la. edición, revista de Occidente, Madrid, España, 1941, tomo I, p. 124.
- 58 Ibidem.
- 59 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., p. 45.
- 60 Manuel García Morente, Op. Cit., p. 274.
- 61 Max Sheler, Op., Cit., tomo I., p. 129.
- 62 Id., p.p. de la 151 a la 156.

- 64 Ramón Xirau, Op., Cit., p. 388.
- 65 Johanness Messner, ETICA SOCIAL POLITICA Y ECONOMICA A LA LUZ DEL DERECHO NATURAL, ediciones Rialp, Madrid, 1967, p, 68.
- 66 Alfonso Rubio y Rubio, Op., cit., p. 57.
- 67 Id., p.p. 58 y 59. Cita omitida.
- 68 Id., p.p. 59 y 60. Cita omitida.
- 69 Id., p. 61.
- 70 Id., p.p. de la 61 a la 63.
- 71 Id., p. 60.
- 72 Alfred Stern, FILOSOFIA DE LOS VALORES, traducción del Francés por Humberto Piñera Llera, ediciones Minerva S. de R.L., México, 1944, p. 27.
- 73 Id., p. 31.
- 74 Id., p. 32.
- 75 Agustín Basave Fernández del valle, FILOSOFIA DEL QUIJOTE, Op. Cit., p. 139.
- 76 Alfred Stern, Op. cit., p. 36.
- 77 Manuel García Morente, Op., Cit., p.p. 277 y 278. (se cita para apoyar la crítica al psicologismo y no por sus conceptos de la "polaridad" de los valores).
- 78 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p, 21.
- 79 Francisco Larroyo, ETICA, p. 146.
- 80 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p.p. 109 y 110.
- 81 Id., p.24.
- 82 Alfred Stern, Op. Cit., p. 45.
- 83 Id., p.26.
- 84 Manuel García Morente, Op. Cit., p.p. 276 y 277.
- 85 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p. 22.
- 86 Id., p.p. 22 y 23.
- 87 Max Sheler, Op., Cit., tomo I, p. 38.
- 88 Id., tomo I, p. 39.

- 89 Eduardo García Mañez, *ÉTICA*, centro de Estudios Filosóficos de la UNAM., México, 1944, p. 215.
- 90 Alfonso Rubio y Rubio, *Op.*, *Cit.*, p. 20. &
- 91 Agustín Basave Fernández del Valle, *FILOSOFIA DEL QUIJOTE*, *Op. Cit.*, p.p. 138 y 139.
- 92 Max Sheler, *Op.*, *Cit.*, tomo I., p. 45.
- 93 *Id.*, tomo I, p. 46.
- 94 *Id.*, tomo I, p. 42.
- 95 *Ibidem.*
- 96 *Id.*, tomo I, p. 62.
- 97 *Id.*, tomo I, p. 74.
- 98 *Id.*, tomo I, p. 80.
- 99 *Id.*, tomo II, p. 39.
- 100 Max Sheler, *Op. Cit.*, tomo I, p. 130.
- 101 *Id.*, tomo I, p. 131.
- 102 *Id.*, tomo I, p. 133.
- 103 Antonio Gómez Robledo, *Op. Cit.*, p. 155.
- 104 Max Sheler, *Op. Cit.*, Tomo I, p.p. 133 y 134.
- 105 *Id.*, tomo I, p. 135.
- 106 *Ibidem.*
- 107 *Id.*, tomo I, p. 136.
- 108 *Ibidem.*
- 109 *Id.*, tomo I, p. 137.
- 110 *Id.*, tomo I, p. 138.
- 111 *Id.*, tomo I, p.p. 138 y 139.
- 112 *Id.*, tomo I, p. 139 (el subrayado es nuestro).
- 113 *Id.*, tomo I, p. 140.

- 114 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p.p.45 y 46.
- 115 Eduardo García Máñez, Op. Cit., p. 229.
- 116 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p.p. 47 y 48.
- 117 Max Sheler, Op. Cit., tomo I, de la p.p. 151 a la 156.
- 118 Max Sheler, Op., Cit., tomo I, p. 142.
- 119 Id., tomo I, p.p. 142 y 143.
- 120 Id., tomo I, p. 143.
- 121 Id., tomo I., p. 127.
- 122 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p.p. 173 y 174.
- 123 Ramón Xirau, Op. Cit., p. 443.
- 124 Ibidem.
- 125 Idem., p,p. 443 y 444.
- 126 Idem., p. 446.
- 127 Idem, p. 389.
- 128 Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit., p. 174.
- 129 Ramón Xirau, Op. Cit., p. 391.
- 130 Id., p. 392.
- 131 Guillermo Héctor Rodríguez, NUEVAS CONCLUSIONES SOBRE PLATÓN, en el archivo mexicano de la filosofía crítica, otoño 1963, p. 11.
- 132 Platón, EL SOFISTA, traducción directa del griego por Antonio Tovar, edición bilingüe, Instituto de estudios políticos, Madrid, España, 1959, p. 65.
- 133 Id., p.p. 49 y 80.
- 134 Id., p. 96.
- 135 Ramón traducción directa del griego por Luis Gil Fernández, editorial Aguilar, Bs., As., Argentina, 1957.p.113.
= Para elaborar esta nota nos hemos apoyado en el trabajo Metthesis y Metaxi en Platón, por Ernest Hoffmann, traducción inédita de Jazmín Reuter.

- 136 La República, traducción del griego por J.M. Pavón y M. Fernández Galiano, 1a. ed. UNAM., México 1959, libro VI, p. 262.
- 137 Esta alegoría está contenida en el libro VI.
- 138 Werner Jaeger, Paideia, Los ideales de la cultura Griega, 2a. Edición, tomo II, traducción de W. Roses, Fondo de cultura económica de México, 1948, p. 263 nota 70.
- 139 Id., p.346 nota 39 A.
- 140 Id., pp 346 y ss.
- 141 Eduardo García Máynez, Etica, op. cit., p. 218.
- 142 Idem. p. 219.
- 143 Alfonso Rubio y Rubio, Op. cit., p. 34.
- 144 Nicolai Hartmann, Etica, Muirhead Library of philosophy, London, 1958, 3a. edición, vol. I, pp 184 y 185.
- 145 Id., p. 226.
- 146 Id., p. 228.
- 147 Id., Op. cit., vol II, p.64.
- 148 Alfonso Rubio y Rubio, op cit., pp32 ys.
- 149 Eduardo García Máynez, op cit., p 220.
- 150 Nicolai Hartmann, Etica, op cit., vol. I, p. 226.
- 151 E. García Máynez, op. cit., p 217.
- 152 José Romano Muñoz, El secreto del bien y del mal, Etica valorativa, editorial Pedro Robredo, Méx., 1938, p 33.
- 153 Alfonso Rubio y Rubio, op cit., pp 34 y35.
- 154 Nicolai Abagnano, op cit., p.1175.
- 155 José Romano Muñoz., p. 64.
- 156 Id., op cit., p. 65.
- 157 Id., p 35
- 158 E. García Máynez, op cit., p 224.

- 159 Alfonso Rubio y Rubio, op. cit., pp 42y 43.
- 160 Id., p. 42.
- 161 Id., op cit., p. 39 y 40 y 41.
- 162 Id., op cit., p 41 y 42.
- 163 Alfonso Rubio y Rubio, op cit., pp 128-135.
- 164 Id., op cit., pp162 y 163
- 165 Id., p. 166., (No se cita).
- 166 Antonio Gómez Robledo, op cit., p 161.
- 167 Id., op cit., p. 152
- 168 Id., op cit., p.157
- 169 Id., op cit., p 161 y 162.
- 170 Ramón Xirau, op cit., p 388
- 171 Alfred Verdross, La filosofía del derecho occidental, visión panorámica de sus fundamentos y principios problemas, p 309.
- 172 Antonio Gómez Robledo, op cit ., p 153
- 173 Alfonso Rubio y Rubio, op cit., op 169 y 170.
- 174 Id, op cit., 170 y 171.
- 175 Metafísica, traducción de patricio Azcárate, editorial Espasa Calpe, Argentina, Sa. Mex, la.ed. p 38.
- 176 platón, cartas, edición bilingüe con prólogo de Margarita Toranzo, instituto de estudios políticos, Madrid, 1954, p.87.
- 177 La Justicia platónica, traducción de Luis Legáz y Lacambra del volumen: La idea del derecho natural y otros ensayos, ed. Losada, sa, 1946, p. 139.
- 178 Alfonso Rubio y Rubio, op cit., p. 68.
- 179 Loc cit.
- 180 Loc cit.
- 181 Max Scheler, op cit., p.24.
- 182 Id., op cit., p. 18.

183 Id. op cit., p 13

184 Loc cit.

CAPITULO III

ONTOLOGIA DE LOS VALORES

Nos proponemos delimitar una posición respecto a este tema e indicar los aspectos sobre los que se podría erigir una Teoría de los valores, fundada en el realismo (en el sentido ontológico de este concepto).

Tal vez este sea otro intento frustrado para colocar otro elemento más en la estructura del desarrollo histórico del edificio filosófico - jurídico; por ello, no pretendo en la presente tesis aportar ningún elemento novedoso que represente un distinto punto de vista al estudio de la justicia. Estudio que es a la vez apasionante y necesario. Mi aspiración es modesta: quiero explorar en algunas de las más importantes doctrinas contemporáneas sobre el tema, para encontrar hitos que sirvan de experiencia intelectual y hagan posible otras investigaciones más profundas.

Sin tener ni mucho menos una ambición exhaustiva, he querido destacar algunas de las doctrinas (tal vez más fértiles;) mi labor se reduce a ordenar y sistematizar ideas expuestas por anteriores autores.

Por otra parte, de acuerdo con el autor Rubio y Rubio, optamos por decir que "la axiología nos entrega una nueva dimensión del ser que integra el volumen de su conocimiento. Por ello, J. Ortega y Gasset y Antonio Caso (haciéndose eco de las enseñanzas socráticas), coinciden en afirmar que la Filosofía no será completa si no responde a estas dos preguntas fundamentales: ¿qué es el ser? y ¿qué vale el ser?" 1

EL SER

La región del ser en cuanto ser, que es la región propia de la ontología; es accesible al hombre, porque representa la máxima inteligibilidad. El ser es lo que primariamente y directamente capta la inteligencia, el problema es que la inteligencia entre ese contacto con lo ontológico - que se va ofreciendo paulatinamente con una plenitud más intensa y por lo que es el ser no lo agota jamás. Por otro lado tomamos en cuenta que, en cuanto al conocimiento, éste debe referirse a entes reales, es decir, aquello que existe o puede existir en la realidad. Entre las actividades perfeccionantes del espíritu, se destaca la del conocimiento, por-

que todo lo que conocemos, lo percibimos en primer lugar como ser. La inteligencia, a través de los distintos campos: físico, biológico, matemático, etc., y parece que recorre distintas zonas en busca del ser. En el campo de la ontología, encuentra al ser mismo, es decir, al ser en cuanto ser. En todos los demás campos el pensamiento tropieza con seres singularizados o con determinados modos de ser. En conclusión el objeto de la ontología, es el ser en cuanto ser.

Se ha de distinguir, como una primera aproximación entre el objeto material (es lo que se considera) y objeto formal, (es el aspecto bajo el cual se considera lo primero). Por lo que se concluye: el ser es el objeto material y formal de la ontología.

Ahora bien, por medio del acto llamado aprehensión, se elabora un concepto o idea por el que se capta la esencia propiamente dicha del ser en el que se está pensando. La idea se representa en un término. Las ideas tienen algún tipo de existencia, de ser; y todo lo que es, existe. Las ideas se dan con una existencia precaria, mental; pero es a través de ellas que conocemos las esencias de los objetos. Así cuando se investiga, se van descubriendo varios aspectos de la realidad. Ésta se nos ofrece como modos de ser, porque en cada ente existente va implícito el ser. Las ideas son una clase de entes fuera del mundo puramente material y aunque son mentales, su soporte real está dado por los entes en los que se fundamentan. Es de estos y no del puro intelecto del sujeto pensante de donde se originan los conceptos.

En relación con la naturaleza del objeto ontológico, se difiere de la opinión de algunos pensadores. Según sus opiniones, en la región de lo ontológico deben de colocarse solamente aquellos entes que trascienden toda experiencia. Pero el ontólogo, por el contrario pienso que llega a su campo precisamente partiendo de la experiencia. El conocimiento es conocimiento del ser y sin experiencia sensible no hay conocimiento, porque todo lo que conocemos lo percibimos en primer lugar como ser existente y absolutamente real.

a) Distinción entre objeto y cosa.- habrá entonces de distinguirse entre objeto y cosa: la cosa es el objeto material; el objeto, es el objeto formal. Un mismo objeto puede presentarse bajo distintas formalidades, ofreciendo distintos aspectos: uno de éstos, y ciertamente el más profundo, es el ser.

La verdad de un conocimiento consiste en la conformidad de la mente con la cosa; entre más se acomode el pensamiento a las cosas (entes reales), más se le calificará de veraz. El objeto formal de la inteligencia es el ser. El ser en cuanto tal es inteligible y todas las cosas son inteligibles.

Al estudiar el ser en general lo que la inteligencia busca son datos del ser. A lo largo de algunos textos que he leído encuentro frases como esta; todo conocimiento es conocimiento del ser. La mente tiene varias actividades que, al ser desarrolladas le confieren perfección, pero lo que más la perfecciona es la actividad intelectual, del conocimiento. Todos los planos del conocimiento en que se mueve la actividad intelectual del hombre, como físico, como biológico, como matemático, filósofo, jurista etc., no son más que distintas actividades en busca del ser pleno en su totalidad; por eso tanto el conocimiento científico como el filosófico, pretenden llegar a su objetivo, al ser substancial, que es más ser que los accidentes, a lo necesario e inteligible que es más ser que lo contingente. El ideal del conocimiento es llegar al contacto íntimo con el ser. Tal posibilidad debe existir y es válida por la tendencia del hombre a su perfección.

El conocimiento filosófico es de orden ontológico, ya que lo que se busca es la naturaleza íntima del ser y las razones inteligibles a través de lo sensible observable.

b) misterio del ser.- Maritain reconoce que el campo ontológico se ofrece como el misterio del ser; sin embargo, este modo de ofrecerse del objeto ontológico es precisamente lo que garantiza a la inteligencia su encuentro con la verdadera realidad. "Todo asunto, dice él, planteado por una ciencia, presenta su doble aspecto: el aspecto problema y el aspecto misterio". 2. Lo problemático dice relación con palabras, o cuando mucho, con la formulación conceptual, sin tener contenido ontológico; en este aspecto, la dificultad es entender el problema; pero una vez entendido, la inteligencia no tiene qué hacer, y pasa a otra cosa. En el aspecto de misterio, por el contrario, el objeto es la realidad misma; y entonces, la dificultad es entrar en contacto con lo ontológico que se va ofreciendo paulatinamente con una plenitud más intensa, que culmina en "el misterio del ser". "La inteligencia se une vitalmente con la plenitud ontológica, se sumerge en ella, sin agotarla jamás" 3. En las ciencias naturales, que son de carácter empírico, predomina el aspecto problema; por eso cuando resuelven el que se habían planteado, se proponen otro, y así sucesivamente. En lo filosófico, por el contrario, y sobre todo en lo ontológico, predomina el aspecto misterio, porque el esfuerzo se dirige a descubrir el ser y sus secretos, los cuales nunca podrán ser agotados. En esta diferencia de objetos (misterio y problema), radica la diferencia entre el progreso de la Ontología y el de las ciencias naturales; éstas progresan linealmente y por sustitución; mientras que aquella progresa por ahondamiento.

c) Consideraciones sobre el objeto de la ontología. En el párrafo anterior ya hemos iniciado la labor de precisar el objeto de la Ontología; se ha llegado a la conclusión de que este

objeto es el ser en cuanto ser; expresada en esta forma, la conclusión parece un poco vaga. Ahora es necesario limitar este objeto de la ontología y no incurrir en errores o contradicciones. Antes de iniciar la labor en sentido positivo, diciendo lo que sea el ser, se realizará una tarea en sentido negativo, investigando o fijando los límites de la región ontológica. En esta primera etapa se da una cuenta de que toda investigación o todo conocimiento necesariamente recae sobre lo que es, concluyendo que en todos los campos de conocimiento el investigador se ocupa del ser. El niño cuando conoce por medio de sus sentidos capta el ser; el matemático, cuando elucubra en el campo ideal de sus relaciones formales, se ocupa del ser; el científico, cuando estudia la naturaleza, en último análisis está manejando el mundo del ser. No obstante esto, en ninguno de los casos mencionados se ha tocado el verdadero objetivo del ontólogo. En esta investigación de carácter negativo, se puede decir que el ser particularizado de las ciencias, el ser vago del sentido común y el ser desrealizado de la lógica no constituyen el ser profundo de la ontología.

Las ciencias particulares no penetran en la región ontológica porque, aún cuando se ocupan del ser, únicamente lo consideran como soporte de fenómenos observables y mensurables. A su vez, el ser que captan y que manejan los lógicos, es distinto del ser ontológico. El lógico se ocupa del ser, pero en su campo, este ser únicamente tiene una función conceptual o cognoscitiva. Para el lógico, el ser es un concepto, y como tal, no se podrá integrar al plano de la realidad; así el lógico se ocupa de un "ser", que no se podrá constituir en el verdadero objeto del ontólogo. El ser aparece ante la lógica como un concepto universal, pero como concepto mental que no puede existir fuera del intelecto sólo en la razón. Hay un aspecto del ser, que Maritain llama el "ser vago", y el que se tiene acceso por el conocimiento del sentido común. "El sentido común realiza un conocimiento que es de carácter infra o pre-científico; se debe a la espontaneidad natural y a los instintos de la razón (que no ha alcanzado todavía el nivel de la Ciencia)". 5 A este "ser" alcanzado por el sentido común, da este filósofo más proximidad con el "ser" del ontólogo; en cierto modo, ya tiene un valor, porque en él se encuentran ya comprendidos (aunque no captados como tales) los objetos propios del estudio ontológico. Por una parte, el ser del sentido común, ya es "como un antifaz" del ser ontológico, porque, aún cuando no se le capta con sus caracteres propios, se le percibe como un cuadro general en el cual se encuentran ordenados todos nuestros objetos de pensamiento. Por otra parte, en el sentido común, hay cierto conocimiento de la persona humana, de la libertad, etc., que para Maritain...

son considerados como objetos exclusivos del ontólogo; por todo lo anterior, cuando el sentido común habla del ser, la expresión ya puede tener cierto sentido. Y concluye diciendo: "estamos en un conocimiento imperfecto que es prefiguración y esbozo de la filosofía". 6 Por nuestra parte, opinamos que este concepto del ser del sentido común es ilustrativo, pues el sentido común opera y se apoya sobre el objeto básico del pensamiento y lo hace de manera implícita a todo razonamiento. De estas nociones de "ser" (lógica, científica, de sentido común) ascenderemos e induciremos la noción ontológica que es fundamento del valor.

SER, VALOR Y BIEN

Abundando en las consideraciones del capítulo anterior afirmaremos que no admitimos la dualidad entre ser y valor, (comentada en páginas anteriores); el valor es una propiedad trascendental del ser (sentido ontológico del valor), siendo que por ser se debe entender, no la realidad empírica, sino el "ser en general" (en su aspecto ontológico, más allá del sentido lógico de la acepción); como se comentó anteriormente, al ser en cuanto ser, reiterando la afirmación de que el ser es lo que primero capta fenomenológicamente la inteligencia. Se asevera que el ser es valioso y que el valor tiene carácter ontológico. En este sentido lo podemos definir diciendo: "ser es lo que existe o puede existir". Podemos observar la relación que se da entre el ser y el valor: el ser es captado por la inteligencia y después se hace una segunda "lectura" del ser, por la que se capta el valor como una interpretación más profunda, libre y personal de lo que es el ser. Todo valor es interior al ser. El valor en este caso, no es más que el ser en su relación con el espíritu personal, el cual, a su vez, no está tampoco fuera de las entidades ontológicas. El ser está antes que todo valor, porque el valor supremo que hace presentes a todos los demás y del cual estos sólo son particularizaciones, es el ser, es el existir. Teniendo presentes las anteriores consideraciones podemos decir que existe una estructura ontológica inmersa en los valores: el ser que sustenta a los valores. A su vez, el valor hace apetecible y deseable al ser. Esta es una relación existencial por la que el hombre no puede ser ciego a los valores sino que, en plena libertad, ontológicamente se orienta seguramente por ellos.

Como los valores perfeccionan al sujeto, representan para él un bien. Nos preguntamos: ¿qué es el bien? El bien igual que el ser es un concepto análogo. El bien "no es algo independiente del ser, sino una propiedad fundada en el ser; el ser en cuanto acto, el ser en relación con su causa final, el ser en cuanto actualiza sus potencialidades y de este modo se perfecciona". 7

Si se parte del principio que postula al ser ontológicamente considerado como valioso, el valor entonces se identificará con el bien, pues lo que es, es bueno por causa de esa misma perfección y además todo ser de acuerdo con su naturaleza tiende a realizarse y esta realización implica al mismo tiempo perfeccionamiento. Entonces, si el valor se análoga al bien y el valor se análoga al ser, podemos afirmar que el bien está íntimamente relacionado al ser por sí mismo y a través del valor. La mente capta el bien y el ser a la par: el bien como algo apetecible, debido a que las cosas llaman nuestra atención en la medida en que son perfectas, en que son existentes. El bien ontológico y el ser son lo mismo, aunque el bien es deseable y el ser no. Valoramos a los seres y los hacemos objeto de nuestra tendencia volitiva; los transformamos en bienes. Es conveniente en este momento distinguir entre bien ontológico y bien moral: ya nos hemos referido al ontológico y no hará falta definirlo. El bien moral es el bien ontológico del ser inteligente y libre.

La idea de valor está esperando en cada persona su realización porque los objetos, actos valiosos, "bienes", tienen como fundamento el perfeccionamiento, entendiéndose por perfección el sentido amplio de esta palabra: "perfección es toda participación, aún la mínima, en el ser, pues esta participación denota siempre un paso pleno y completo, un tránsito de la potencia al acto". 8 Ser es lo que existe o puede existir; esto es, el ser no es nada sino por su ordenación actual o posible con el acto del cual es potencia. El existir es pues el término perfectivo o la actualización del "ser"; y éste, sin un existir actual o posible, quedará reducido al no-ser. De aquí la necesidad de implicar el existir en el ser, para que éste no se identifique con la nada. Pero igualmente el existir exige el ser; porque si es acto perfeccionante, tiene que ser perfección de algo. Se explica esto: "el ser es una mezcla de potencia y acto. Así por ejemplo, una semilla de naranjo está en acto, desde el momento en que no representa una posibilidad metafísica, sino un ser real, existente, que ha actuado una esencia - la esencia vale como potencia y la existencia como acto; - pero al mismo tiempo la semilla contiene en potencia, como germen que es, la planta de naranjo con su desarrollo, con sus flores y frutos; ésta es la finalidad intrínseca de la semilla de naranjo, convertirse en planta, crecer, desarrollarse, y dar flores y frutos; puede decirse que la semilla apetece convertirse en planta, actuar sus potencialidades, y que en este paso de la poten...

cia al acto consiste su perfeccionamiento; la semilla tiene trazada una trayectoria para su desarrollo, predeterminado un tipo de árbol y de frutos- se convertirá en naranjo, no en guayabo, y dará naranjas de cierta calidad, agrias o dulces según el caso-; por eso se dice que ese tipo de desarrollo es una finalidad intrínseca a su ser. Este sencillo ejemplo nos permite comprender por qué en sentido ontológico, todo ser en cuanto existe es un bien, o sea aquel tipo que de acuerdo a su naturaleza, apetece realizar, - realización que implica al mismo tiempo su propia perfección. Y volviendo a nuestro primer aserto, podemos ahora no sólo insistir en la vinculación entre el ser y el bien, sino sostener esta tesis fundamental; que en cuanto a su realidad, el bien y el ser son idénticos, ya que sólo difieren por la razón, pues en tanto que una cosa es pura potencia, el bien añade a la noción de ser, aquella de deseable y apetecible". 9 Los valores, desde el punto de vista ontológico, siempre serán algo en potencia; bien cuando los pretendamos realizar la conducta humana o bien cuando ellos encarnen en las cosas, siempre esperan ser realizados y, sucediendo, así, su realización no les agota en ninguna forma, por ser fuente inagotable de perfeccionamiento, podría decirse. Las ideas de los valores se conciben como esencias posibles capaces de existir; por ejemplo, del ideal de justicia, no se excluye su existencia, sino que sólo se expresa su esencia. Las esencias de lo posible- datos ónticos percibidos y asimilados por nuestra mente- se encuentran en nuestro intelecto en virtud de que podemos por medio de la abstracción percibir el ser y asimilarlo como dato que se identificará con lo valioso. La intuición intelectual, sustentada por las imágenes sensoriales, capta lo inteligible del ser y proporciona los conceptos que serán reflejo de lo existente y que al ser propuestos a la voluntad bajo el aspecto de valores se convierten en entidades deseables. Esto sucede, sin que se demerite la calidad óntica del valor, ya que ha sido abstraído del ser y elegido libremente por la voluntad de la persona que lo captó por la inteligencia.

Los valores sufren un proceso que podríamos calificar de dialéctico; por una parte se encuentran inmersos en las entidades ontológicas y son descubiertos por el ser humano; y por otra se logran por el hombre como una autocreación. Oscilan entre el ser y la concepción personal (sin que por ello sean relativos a la subjetividad pura). Por otra parte los valores se encarnan y manifiestan. Las cosas valen en la medida que contienen un valor. El hombre a través de ideas, actos, hechos y seres valiosos se inventa a sí mismo, en el sentido de que entra en una conciencia cada vez más clara de lo que es y de lo que debe hacerse a sí mismo para ser plenamente lo que es. La historia de la humanidad no es otra cosa, sino la progresiva, trabajosa y ardua gestación solidaria de los valores y del hombre.

En "siete lecciones sobre el ser", Maritain llega a esta conclusión: "en el ser hay dos aspectos: la esencia que corresponde a la primera operación de la inteligencia; y la existencia, que es captada en la segunda operación, en el juicio"., 11 En efecto, es por medio del juicio llamado de existencia como el sujeto percibe y afirma con entera certeza la existencia de un ser, (por ejemplo: yo existo). Otra premisa fundante de nuestros pensamientos está en la afirmación de la verdad como la conformidad plena de la mente y la cosa. Estos conceptos hacen posible que los juicios estén en completo apego al ser y al total de su causal entitativo. Por ello se puede afirmar con certeza que el hombre es capaz de asumir el valor como un dato real orientado a la propia realización humana y a su vez, estar seguro de que lo que la inteligencia presenta a la voluntad bajo el aspecto de bien o de valor es realmente tal cosa y no una falacia.

En general, para llegar al fallo del juicio que sentencia sobre la realidad existencial, es indispensable pasar una fase preparatoria. La primera operación es llamada "simple aprehensión". En esta operación del entendimiento, que consiste en una abstracción, "lo que la inteligencia capta, no son cosas, sino naturalezas o esencias que están en las cosas, o sujetos existenciales", 12, a las que les sustrae la existencia real y les da una existencia puramente racional. También el hombre posee la intuición intelectual: una visión que produce al intelecto la evidencia inmediata y directa de una idea o relación existente, sin necesidad de su demostración.

La intuición del ser y del valor analógico y trascendental de éste fundamentan los valores. Todo conocimiento es conocimiento del ser. En camino por el cual el filósofo accede a la región ontológica, se realiza a través de la intuición (que podríamos llamar ontológica), y de otras operaciones lógicas. De aquí la diferencia entre lo ontológico y lo matemático. Para el ontólogo, el ser es ser existir; el ser lleva en sí el término perfectivo de su existencia. Por esto, una intuición que se dejara ontológica y que deteniéndose en el "ser esencial" no captara la relación de éste con el "ser existencial", no sería auténtica intuición del ser. Tanto el ser como los trascendentales y los primeros principios, en primera instancia, son captados por medio de la intuición.

Podemos decir que "así como la inteligencia, para poder nombrar algo, tiene que atribuirle el ser, así también el entendimiento apetitivo para poder tender hacia algo con objeto de apropiárselo necesita atribuirle ser o la posibilidad de ser. Nuestro apetito tiende hacia lo que eso puede ser, nuncia hacia

el vacío, jamás hacia la nada. El apetito no tiende hacia la nada. El apetito tiende hacia algo que considera un bien". 13

En conclusión, podemos decir que el bien ontológicamente considerado es, lo que todos los seres apetecen; todos los seres apetecen su propia perfección. Perfección denota acto; luego, si el ser es acto, encierra perfección, es apetecible, y por consiguiente es bueno. El ser y el bien se identifican; el bien se especifica entonces como una propiedad (ontológica) trascendental del ser.

Ahora bien, examinando el pensamiento de Tomás de Aquino, se percibe que el ser puede considerarse en sí mismo y en relación con los demás seres, y en relación con la potencia cognoscitiva y con la potencia apetitiva del hombre. Considerado en sí mismo, el ser presenta un aspecto positivo, es una cosa, y por ello, todo ser es uno.

Considerado en su relación con los demás seres en general, cada ser es un algo distinto de los demás es una cosa que no puede ser llamada otra respecto de cuantas cosas existentes en el universo y que no son ella misma.

Considerado en cuanto a la potencia cognoscitiva del hombre, el ser es inteligible; puede ser conocido, y la realidad del ser funda el criterio de verdad. Considerado en relación a la potencia apetitiva el ser es apetecible, es decir, bueno.

El valor, propiedad trascendental, objetivo y humano a la vez, se da, ya sea como el mismo valor o como un bien, dependiendo de la elección intelectual y sobre todo volitiva del hombre. El valor y el bien entonces aparecen como convertibles. Se reflejan en la mente humana en donde se conciben como ideales permanentes susceptibles de realización; y esto es posible, aunque en la realidad sólo encontremos realizaciones parciales de dichos ideales. La justicia nunca se podrá realizar plenamente y agotar con ello su riqueza. Este valor podrá seguir siendo captado por las mentes y se configurará en ellas como ideal siempre por alcanzar.

Distinción conceptual entre objetivo y valor percibido.- Aclarando que ésta es conceptual, no ontológica: a) con la palabra bien, se acostumbra designar a los entes, cosas concretas o individuos, en cuanto en ellas están realizados o tienden a ser realizados los valores. "Debemos entender aquí por 'bien' a) el 'sujeto' de la relación valiosa, el depositario efectivo, concreto, de cualquier valor determinado, el objeto valioso que entra a formar parte del mundo, también determinado y concreto, de las cosas que son, esencialmente, portadoras de valores". 14 y b) el término de valor se usa para designar las esencias o ideas de valor abstraídas de los bienes.

Si por bien entendemos (no ya en un plano ontológico) todo lo que conviene o satisface al hombre, se puede decir que el valor es algo que me beneficia; si el valor se concibe con relación a alguien o a algo, en este sentido el valor es relativo (aunque sin perjuicio de que sea absoluto, en el sentido explicado posteriormente, en la tesis de Paul Siwek). En efecto el bien es un bien para alguien, para seres concretos, para el hombre. Pero hay que distinguir entre el hecho objetivamente considerado de que algo sea un bien y la apreciación subjetiva del sujeto. Lo que objetivamente considerado es un bien puede aparecer a la CONSIDERACION SUBJETIVA COMO MAL Y VICEVERSA: Lo que se debe asentar con esto y de acuerdo con los demás autores, es la afirmación de que el valor es objetivo; el bien vale para la persona, independientemente, de que ésta la conozca o no, o aún conociéndola, no lo estime. ¿El valor depende de nuestro conocimiento? Por supuesto que no depende del conocimiento del sujeto. Por tanto el valor es objetivo, pues produce un beneficio al ser humano, independientemente de su conocimiento o estimación de éste. Asimismo hay un valor de bien, éste último es relativo a la persona que beneficie (aunque éste no sea conocido o conociéndole, no lo estime).

También se puede distinguir: cuando el bien se dirige al cuerpo, es valor material; cuando el bien se dirige al espíritu, es valor espiritual.

Valor - cualidad.- Anteriormente se estableció o al menos se trató de establecer el concepto ontológico de valor; ahora, si bien es cierto que el valor ontológicamente considerado se puede describir como el ser mismo en cuanto significa perfección y también, como quedó señalado, que el valor es análogo al bien, también es verdad que no podemos quedarnos en tal grado de abstracción, necesitamos descender del plano del ser en general al plano de los objetos temporales y existentes; aquí se va a tratar el valor de las cosas o actos concretos (el ser como valioso).

Es necesario ahora fijar la atención en otra faceta de los valores, representada ya no por la esencia (entidad mental) sino por la existencia efectiva de los mismos. Los valores no se presentan en la realidad como entidades racionales amateriales sino que están inmersos en la profundidad existencial de los objetos. Algunos de estos objetos son materiales y otros racionales. Entre estos últimos encontramos a las normas. Una norma, como la expresión de una relación de necesidad moral puede ser el ente a través del cual se manifiesten uno o más valores. A su vez, el valor está fíncado profundamente en el ser, en la naturaleza de las cosas y en su orden ontológico. "El valor, es uno de los ingredientes que constituyen la estructura ontológica de los objetos". 15

Ahora bien, si consideramos a lo valioso desde esta vis-

ta, o sea, íntimamente relacionado a las cosas o actos concretos, es siempre un aspecto observable en un objeto determinado. Cada ser tiene la posibilidad de desarrollar sus potencialidades y perfeccionarse, de realizar lo que es. Esta posibilidad está vinculada a lo más íntimo de cada ser. Es en esa intimidad ontológica donde la inteligencia puede percibir al fundamento del valor.

Los entes no son ajenos al valor y todas y cada una de las cosas despiertan en el hombre por lo menos un mínimo de atracción, porque toda realidad es valiosa, porque el ser es valioso. La valiosidad es elemento integrante de la estructura ontológica de los seres.

La valiosidad de cada cosa se funda en la tendencia o aspiración de la misma a su perfección ontológica. Así queda ontológicamente establecida la objetividad de los valores, y lo reiteramos una vez más: el ser en cuanto ser es bueno porque es valioso y en cuanto valioso es apetecible. Es apetecible el ser porque puede ser ofrecido en calidad de bien a la voluntad por la inteligencia y porque antes de ser ofrecido ha sido captado y concebido como valor por el intelecto humano. Este es el proceso intelectual y volitivo que sufre el ser para nosotros podamos tender a él como a un bien, como objeto final de nuestros actos.

Por lo anteriormente expuesto, afirmamos que para nosotros el valor es una cualidad esencial de los bienes en cuanto objetos valiosos. Asimismo, solamente de los bienes podemos predicar el o los valores. Fundamos lo valioso en un sentido teleológico: los seres son valiosos.

Decir valor es hablar de ordenación teleológica: un ser será tanto más ser en cuanto logre acercarse al cumplimiento de su entelequia (siguiendo a Aristóteles). Para este filósofo eminente, "entelequia" significa la propiedad que posee cada cosa por la que lleva en sí misma su fin. Aristóteles llama a la naturaleza que aspira a ese fin, entelequia. Pero al hablar de fines en relación con los valores, hemos llegado a otro problema: ¿cuáles son los fines de los seres? Aristóteles responde en su obra "Ética Nicomaquea". Los seres pertenecientes a una misma naturaleza están destinados a un idéntico fin y únicamente realizan su verdadera naturaleza cuando tienden a tal fin." Hay una finalidad implícita en todos los seres que son mezcla de potencia y acto y entre los cuales figura el hombre. La perfección de los seres estriba en actualizar ordenadamente sus potencias, en lo cual consiste su bien... (en el hombre) el conocimiento que tiene de los actos que lo perfeccionan, lo construye moralmente a realizarlos; y como el deber es esa exigencia o necesidad moral de realizar los actos ordenados al bien racional, su fundamento no puede radicarse sino en la idea de este bien, en la naturaleza humana... dice el maestro Preciado Hernández. (Cota +).

El hombre se realiza en sí cuando ama y gratifica la parte suprema de su ser, su parte racional, cuando es conmovido por motivos de nobleza, etc, es decir en cuanto se realiza en cuanto tal; "de donde se puede concluir que 'bien' y 'fin' se identifican, y al identificarse, el bien se nos presenta como la 'perfección propia' del ser, y por tanto, como fuente de perfeccionamiento. Pero como la 'perfección' denota 'tránsito de la potencia al acto', es decir, la 'actualización' de las 'potencialidades' del ente, el 'ser en acto' implica ya perfección, y la 'actualidad del ente', objeto de apetibilidad. Como objeto de apetibilidad, en consecuencia, la actualidad del ente se identifica con el bien. Esta actualización de lo posible es, en las cosas, inconsciente y se rige por sus leyes, en tanto que en el ser humano es consciente, voluntaria.

Para el concepto de perfección humana existen muchos criterios; decimos que perfección es ese estado del desarrollo personal, que consiste en la actualidad de que el hombre ejercita sus funciones propias, racionales, fisiológicas, vitales, sociales, cada vez con mayor apego e intencionalidad y de acuerdo con la jerarquía de tales funciones, buscando como criterio ideal que impulsa y justifica lo anterior la afirmación de la existencia.

¿Cómo podemos determinar lo que cada hombre debe perfeccionar? Pues sin duda el conjunto de facultades que deben ser perfeccionadas en cada hombre, es lo que llamamos en ética y en Derecho Natural, naturaleza humana. Pero, además, ¿en qué sentido decimos que deben ser perfeccionadas? porque cabrían muchas respuestas al respecto y algunas de ellas pueden ser contradictorias, por lo que de nada serviría que nos hubiéramos puesto de acuerdo con que todo hombre debe tener una ética consistente en principios que al llevarse a la práctica le perfeccionen.

Debemos preguntarnos, pues, cómo llevar al conocimiento de lo que el hombre debe perfeccionar. Se requiere de algún criterio que nos permita deducir qué es lo que debe buscar el hombre, cómo debe tratar a su peculiar ser, es decir a su naturaleza y, para esto, cabe decir que no basta afirmar que el hombre debe ser cada vez más lo que es, o que debe tratar de ser cada vez más humano, porque tan humana es la mentira como la verdad, el ser sociable como el antisociable, el respetar los derechos de los demás como el violarlos. Dentro de estas posibilidades debemos buscar algún principio previo que nos debe decir qué aspectos de la naturaleza deben ser reprimidos o evitados. La respuesta es lo que llamaremos: naturaleza ética del hombre. ¿Qué es lo que entendemos por estructura ética del hombre?, para obtener esta idea, para encontrar su línea específica de ser, no basta observar, ver la realidad humana, no es suficiente la pura contemplación de lo que es. Tal postura, se topa con un problema que la simple contemplación de la natu-

raleza humana no es capaz de resolver. Me refiero a ese carácter dialéctico de lo humano. La contradicción que encierra y arrastra al hombre. La naturaleza humana no es núcleo homogéneo de operaciones, sino un sin-número de impulsos y contradicciones, que encontradas nos impiden dar una definición ética derivada de la pura contemplación de su naturaleza.

Podemos considerar que la expresión "naturaleza humana, tiene dos significados, según el campo donde nos movemos: si nos movemos en el campo de la causalidad, donde todo está ligado por su causa-efecto, nos encontramos que naturaleza humana significa naturaleza física del hombre: el hombre como uno de tantos objetos en la naturaleza. pero si nos movemos, en cambio, en el campo de la ontología, la naturaleza humana tiene un sentido teleológico. La naturaleza humana en este campo, se ve como la razón interior que da normas a todas las cosas y les asigna sus propias tendencias, funciones y fines. Por consiguiente se pueden tener dos concepciones de la naturaleza: una concepción ontológica- teleológica. Respecto al hombre si lo situamos en la naturaleza física-causal, todas sus operaciones son necesarias, pues se consideran como los fenómenos de la naturaleza en sentido causal, pero si lo situamos en la naturaleza como fin, sus acciones adquieren un sentido y valor ético, pues el hombre aparece como principio absoluto y autónomo.

La ética y la filosofía del derecho son ciencias normativas o de valores, pues son ciencias teleológicas, son ciencias del obrar humano como fin y consecuentemente el derecho y la moral se basan en esta naturaleza como principio ético del obrar humano se constituye en ley fundamental del obrar humano.

Concluyendo por lo anterior que, para nosotros, "el valor es... la relación del ente a toda tendencia o apetito..., sólo que no la relación categorial, que introduce en el ente una limitación accidental, sino la relación trascendental que es el ente mismo, esto es en orden a otro: *in sum ens in ordine ad aliud*. Con todo rigor, ahora... podemos definir el valor como el orden o relación trascendental del ente a todo apetito en general; orden o relación, por otra parte, incluido en la realidad misma del ente; *Ordo entis ad appetitum, in ipsa realitate entis inclusus*". 17

Desde el comienzo de esta tesis, expusimos nuestro punto de vista al respecto y quedó establecido que nuestra posición seguía conceptualmente la tesis de que el fundamento de los valores es el bien ontológicamente considerado. "El valor entonces, consiste en el 'bien adecuado' que implica, por otra parte, siempre, perfeccionamiento, ya que relaciona al ser con su fin- que es ser perfección". 18 Este bien es ontológico para todo ser. Mas para el hombre, además existe un bien moral, sustentado en aquél y que puede realizarse en virtud de los atributos especiales que el hombre posee de una forma conciente, voluntaria y libre.

El bien adecuado es la relación actualmente conocida por la inteligencia, entre el ente en acto y su tendencia natural. El sujeto que apetece es el ser en cuanto ser y que el objeto de apetibilidad es su perfección, su bien o su fin natural. El ser, en consecuencia, se perfecciona en la medida en que realiza su fin natural.

Alfonso Rubio y Rubio, siguiendo al Doctor Robles y al Maestro Rafael Preciado Hernández, ve al valor de la siguiente manera: "el valor es la relación esencial y necesaria entre el acto y su tendencia natural". En la relación existente entre el sujeto que apetece y el objeto de apetibilidad encontramos la noción de valor. Luego de aquí deducimos: "que el valor es apriori porque la relación es apriori, es decir, fundada en la esencialidad del ser en acto y en la esencialidad de la tendencia natural... esta relación es necesaria por lo que se funda en la naturaleza de las cosas, no está sujeta al relativismo y contingencia. Luego el valor es necesario. Esta relación es objetiva, no es creada por el sujeto. Ya sea que el sujeto capte o no la relación, la relación es; luego el valor es objetivo". 19

Como Messner señala: "calificamos a las cosas de buenas o malas, según posean o no la aptitud de cumplir las funciones que su naturaleza determina. Lo bueno por autonomasia es- de acuerdo con ello- la perfección de que es susceptible una cosa. Por esta razón, lo bueno específicamente humano, se ha de buscar como dice Aristóteles, dentro de la 'perfección' que el hombre puede alcanzar; o como expresa Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, dentro de la perfección esencial del hombre". 20

"Ahora bien, como en la relación que existe entre el ente en acto y su perfección específica encontramos la noción de 'medio', podemos concluir que el 'valor' es propiedad esencial de los objetos en cuanto éstos son 'medios de perfección'. No es que los 'medios' tengan en sí mismos más valor que el de la mera 'utilidad', sino que puestos ya en relación con una perfección específica, ésta misma le confiere su calidad determinada. Esto se comprende perfectamente cuando observamos que entre todos los seres se da una relación de 'servicio' perfectamente jerarquizados (relación que explica en definitiva, el orden universal como juego de fines y de medios) orientada siempre a la perfección absoluta- acto puro- como fin en sí misma. Existiendo esta relación es claro que los objetos en cuanto medios de perfeccionamiento son sujetos esenciales, de la relación valiosa entre el ente y su perfección, pudiéndose entonces predicar de ellos el valor mismo. El ser en cuanto sujeto de valor recibe la denominación de 'bien', resultando, así, que los 'bienes' en cuanto tales son siempre depositarios de valor. La consideración de los objetos como bienes, coloca al espíritu en una nueva dimensión que llamaremos 'estimativa'. En esta di-

mención el 'universo mismo' se nos ofrece como un bien, como un depositario de valor. Concebido así el bien, podemos admitir el enunciado de Gheler que dice que 'el universo es tan primitivamente un bien como una cosa'. A la luz de esta postura cognoscitiva, también aparece como verdad la afirmación del propio filósofo: 'las cosas y los bienes son de igual originalidad en el estar dados'. En efecto, según nuestra concepción es un mismo ser el que se nos da, ya como bien, ya como cosa, según la postura cognoscitiva en la que estamos colocados". 21

La definición de valores implica la relación entre el ente en acto y su tendencia natural; existiendo esta relación, es evidente que los objetos en cuanto medios de perfección, son sujetos de la relación valiosa entre el acto y su perfección (como señala Alfonso Rubio y Rubio), por lo que el bien se equipara con el bien adecuado, implicando perfeccionamiento, pues el ser en acto en relación con su causa final se perfecciona. En este sentido ontológico el bien es lo que apetece el ser, lo que perfecciona al ser y todo ser, en cuanto existe, es bueno.

"El pensamiento de Leclercq servirá para precisar más estas nociones y disipar cualquiera duda. 'Un ser es bueno -expresa, en la medida en que realiza su tipo o su naturaleza propia'. Este tipo es su fin; y si bien el fin es una noción intelectual, esto no significa que sea puramente subjetiva, ya que la experiencia nos demuestra que hay en las cosas una finalidad que no depende de nuestras concepciones subjetivas, por más que en la vida práctica frecuentemente confundamos los fines propios de los seres, con la utilidad que puede reportarnos. La noción del mal, lejos de representar una objeción sería ayuda a comprender la idea del bien; pues si éste es la medida en que un ser realiza su tipo, el mal es lo que impide esta realización. Por eso para determinar la parte de bien y de mal hay en un ser, determinarse previamente su tipo ideal. El mal resulta, así, una privación del ser; la falta de un ojo, de un brazo, de una pierna, o el inadecuado funcionamiento de alguno de sus órganos, es para el hombre, considerado en su aspecto corporal, un mal, porque representa una privación de su ser". 22

La teoría de los valores de Paul Siwek.- Este autor trata de conciliar la teoría del valor con la doctrina clásica del bien racional; por lo que nos ayudará a tener una concepción más clara sobre nuestra interpretación ontológica axiológica del valor, siendo como ya se señaló que el valor se funda en el ser.

Así Paul Siwek (comentado por el autor Alfonso Rubio y Rubio) define al valor como "Aquello que corresponde a la finalidad intrínseca del ser". Si el valor, dice, se concibe por esta relación a la finalidad intrínseca, se tendrá que reconocer necesariamente que hay tantas clases de valores como grados de finalidad intrínseca.

"Ahora bien, la finalidad intrínseca es la que presta unidad a los seres. Sólo en virtud de ella éstos son dinámicos y esencialmente 'uno'; todas sus actividades concurren armoniosamente a su desenvolvimiento al ser ejercitadas de acuerdo con un 'plan único', de acuerdo con una sola 'idea' que se encarna bajo la forma del 'ser'.

Todo lo que favorece este encaminarse del ser hacia su pleno desenvolvimiento, hacia su completa realización conforme al 'tipo ideal' de su naturaleza, es el valor, su propio valor.

Con fundamento en estos principios se puede ver claramente que el ser sensitivo no reconoce más valores que los que son accesibles a los sentidos, lo que significa propiamente que no puede captar más que los valores materiales y presentes, estrictamente individuales. Pero, el hombre, en cambio, de acuerdo con su naturaleza, conoce al lado de los bienes particulares el Bien en cuanto tal, el bien sin límites y sin mezclas; por ello, el hombre es capaz de conocer toda clase de valores: materiales y espirituales, individuales y colectivos; para su inteligencia todos son dignos de amor, aunque también puede no amarlos al encontrar en ellos limitaciones e imperfecciones.

El valor verdaderamente simple, el valor puro, repudia esencialmente toda limitación, potencialidad o imperfección. Sólo éste se presentará a la inteligencia como absolutamente deseable y la voluntad se dirigirá irresistiblemente hacia él como su propio fin. En Este valor se cumple justamente todo su amor.

Hay que buscar este valor en una realidad espiritual, que posea todas las perfecciones posibles, en una realidad infinita y que, además, sea necesaria. Tal valor puro y simple no puede encontrarse sino en el Dios de la Filosofía y tiene de particular que solamente aquí la razón formal del valor coincide con el sujeto portador del mismo.

"Con excepción de este valor, todos los demás pueden ser llamados justamente 'valores relativos', y si alguna vez se les da el calificativo de absolutos, el absoluto debe estar tomando también en un sentido relativo; son absolutos porque son absolutamente necesarios para alcanzar el único Valor Absoluto, Dios. Tal es el sentido del valor absoluto de la moral y de la existencia. Por otra parte, los valores pueden ser llamados asimismo absolutos en relación a los valores particulares que les están subordinados". 23

Aún con las dificultades para llegar a la concepción y fundamento del valor, ya quedó señalado que, desde el punto de vista ontológico, el bien tiene un valor analógico al del ser existente, que el valor reside en la estructura óptica del ser, que ontológicamente hablando el bien no es algo independiente

del ser y que el valor quedó ubicado dentro del ámbito del ser; que el ser está en relación con su causa final, siendo que el bien es lo que perfecciona al ser. Consideramos que no hay inconveniente en usar el término valor para significar con él tanto el bien ontológico como los bienes y cosas valiosas. En este sentido la noción de bien es equivalente a la noción de valor. Para nosotros el valor no es una esencia alógica, subjetiva, emocional, como se explicará en el siguiente capítulo (problema epistemológico), que aún en los casos en que el objeto es captado a través de un sentimiento (intuición emocional) supone la intervención del entendimiento; además de que el bien implica, como lo señalamos anteriormente, una relación del ser con su causa final, relación que es concebida por la inteligencia, quedó establecida la objetividad de los valores, además de concluir que el valor es una cualidad esencial de los bienes en cuanto objetos valiosos. Además fundamos lo valioso en el sentido de que todo ser es valioso, por lo que en todo objeto o cosa en el que se nos manifiesta realizada la relación valiosa, nosotros descubrimos un bien. Siendo que el valor es una cualidad del ser.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

3o. CAPITULO

1. Alfonso Rubio y Rubio, FILOSOFIA DE LOS VALORES Y EL DERECHO, (prelimineres a una Estimativa Jurídica), editorial Jus, S.A., México, 1945, p. 66.
2. Jaques Maritain, SIETE LECCIONES SOBRE EL SER, p. 20.
3. Id., p. 21
4. Id., p. 43
5. Id., p. 47
6. Id., p. 50
7. Rafael Preciado Hernández, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial Jus, sexta edición, México, 1970. p.198.
8. Julio Fausto Fernández, LOS VALORES Y EL DERECHO, Ministerio de Cultura, departamento editorial, San Salvador, El Salvador, C.A., 1957, p. 187
9. Rafael Preciado Hernández, Op., cit., p.p. 198 y 199.
10. José Romano Muñoz, EL SECRETO DEL BIEN Y DEL MAL, ética valorativa, editorial Pedro Robredo, México, 1938, p. 57. (no se cita)
11. Jaques Maritain, Op., cit., p. 38.
12. Jaques Maritain, TRATADO DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE, p. 24.
13. Julio Fausto Fernández, Op., cit., p. 176.
14. Alfonso Rubio y Rubio, Op., cit., p. 63.
15. Julio Fausto Fernández, Op., cit.,
16. Alfonso Rubio y Rubio, Op., cit., p.p. 55 y 56. (no se cita)
17. Antonio Gómez Robledo, MEDITACION SOBRE LA JUSTICIA, publicaciones de piáncia, fondo de cultura económica, México-Buenos Aires, 1963, p. 158.
18. Alfonso Rubio y Rubio, Op., cit., p. 56.
19. Alfonso Rubio y Rubio, Op., cit., p.p. 30 y 31.

- 20 Johannes Messner, EPICA SOCIAL POLITICA Y ECONOMICA A LA LUZ DEL DERECHO NATURAL, ediciones Rialp, Madrid, 1967, p. 32, in fine.
- 21 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., p.p. 64 y 65.
- 22 Rafael Preciado Hernández, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, Op., Cit., p. 200.
- 23 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., p.p. de 68 a la 71.
- + Rafael Preciado Hernández, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO., U N A M., México, 1982, p. 79.

CAPITULO IV

PLANTEAMIENTO EPISTEMOLOGICO DE LOS VALORES

1.- EPISTEMOLOGIA.

Hay que delimitar la teoría de conocimiento filosófica; la teoría del conocimiento también se le ha denominado "Epistemología" (Tratado de la ciencia), y "Gnoseología" (Tratado del conocimiento). "Es la ciencia que estudia en forma crítica el conocimiento humano". 1

La Epistemología responde a dos preguntas: ¿qué puede conocer científicamente el hombre?, y ¿cuál debe ser el método para conocer científicamente?. Es decir hay que precisar cómo se conoce la realidad jurídica, y cómo se llega a concebir lo jurídico.

Todas las definiciones que se han elaborado acerca de la ciencia, señalan de un modo o de otro que ciencia es un conocer, por lo que es preciso indicar lo que debe entenderse por conocer. Todos los filósofos aseveran que hay muchas formas de conocer. El hombre al nacer se encuentra privado del saber y es menester que poco a poco vaya adquiriendo el conocimiento de todos los objetos que forman su mundo, que se va logrando a través de la experiencia, la intuición, etcétera; o bien, por los principios lógicos, mediante la razón. Eso lleva de la mano a la clasificación del conocimiento, cuyas especies más generales son: el saber o conocer vulgar y el saber o conocer científico.

El saber o conocer vulgar es como la fermentación que a través de los años de vida ya dejando, que con el tiempo, al igual que la corriente de un río trae diferentes objetos que en el fondo se van acumulando, en la mente del hombre se van formando conocimientos que después se transmiten por la tradición; pero este tipo de conocimientos carecen de solidez y con la misma facilidad que se forjen, se destruyen, es decir, carecen de bases firmes y concretas que los hagan perdurables, sin estar fundamentados con un proceso racional o método. En último análisis, el conocer vulgar es el conjunto de todas aquellas nociones pseudo-científicas que han ido pasando insensiblemente al uso de todos, organizándose espontáneamente en torno de lo que suelen llamar verdades del sentido común.

Por el contrario, un conocimiento científico aparece cuando se afirma algo a través de un método, fundamentándolo con un sistema de conocimiento científico que posee bases firmes, verdades ciertas, sobre lo que el hombre se propone formular aprendiendo los objetos, sus modos y sus relaciones; pues no se conforma con lo que la tradición le va legando, sino que se interesa por llegar a las causas de las cosas que desea conocer, de

modo que se pueda decir por qué una cosa es y no puede ser de otra manera. Hallar las causas no es encontrar un conocimiento probable ni remoto, sino encontrar el por qué de las cosas, pero investido de toda verdad, de toda certeza. No todo conocimiento es científico. Hay conocimientos que no lo son y que pueden resultar verdades, sólo que no son fundamentadas ni siguen un método por tanto no son científicas.

Según Aritóteles, que fué el primero en explicar la naturaleza del conocimiento científico, esta, "es la de ser un conocimiento por la causa".² Para Tomás de A., causa es: "todo principio del ser del que depende realmente, de alguna manera, la existencia de algún ente contingente"³.

Ahora bien, dentro del panorama de las causas se pueden enunciar diversos tipos, como son: causa final, eficiente, formal, material, intrínseca, primera, segunda, etc.; pero en torno al tema desarrollado, interesa distinguir dos tipos de causas principalmente, la causa primera o remota y la causa segunda o próxima, ya que esta clase de causas dan el objeto de la ciencia en sentido genérico. Se entiende por causas primeras o remotas de un objeto de conocimiento las razones más elevadas, los principios primeros de dichos objetos, y por causas segundas o próximas las razones o explicaciones cercanas, el detalle, de los fenómenos que son objeto de nuestros sentidos y de nuestras reflexiones.

Como consecuencia de lo anterior, puede afirmarse que el conocimiento científicamente válido es aquel que se obtiene de las cosas por sus causas, por lo que, en último análisis, la ciencia es conjunto o sistema de verdades generales demostradas o comprobadas sobre un objeto determinado, respecto de sus causas. Establecido así el concepto de ciencia en general, es preciso resolver el problema que se plantea al considerarse cómo procede el entendimiento para obtener conocimientos científicamente válidos sobre la diversidad de objetos del conocimiento, que le ofrece el universo.

Ya quedó aclarada la posición al respecto en el primer capítulo al hablar del realismo moderado aristotélico tomista, el que siempre ha distinguido a la filosofía de las ciencias particulares por el objeto formal, porque la filosofía conoce las razones más elevadas de las cosas, las ciencias por las causas segundas o próximas.

2.- CORRIENTES FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.

Abordemos el primer problema, es decir, ¿qué puede conocer científicamente el hombre? ¿Cómo será posible alcanzar el saber científico de acuerdo con los caracteres antes mencionados, siendo la ciencia un saber por las causas, ya sea por las segundas o próximas como por las primeras, remotas o últimas;

que es la respuesta a la primera, constituye un problema que es resuelto por la teoría del conocimiento. En la evolución del pensamiento epistemológico, ha sido resuelto de dos maneras distintas y antagónicas. Estas dos maneras distintas y antagónicas de resolver el problema de lo que puede conocer científicamente el hombre constituyen las dos corrientes fundamentales de la teoría del conocimiento de la historia del pensamiento filosófico: racionalismo epistemológico y empirismo epistemológico. Es prudente examinar las respuestas que han dado estas corrientes; ¿qué afirman del conocimiento científico cada una de estas teorías?

a.- Racionalismo epistemológico.- Esta corriente, es europea. "En general, la actitud de quien se confía a los procedimientos, de la razón para la determinación de creencias o técnicas en un campo determinado".⁴ Por tanto en su significado genérico, el término puede ser adoptado para designar cualquier dirección filosófica que apele a la razón, que es la facultad para obtener el conocimiento. Pero en un sentido específico, puede significar la acentuación del papel de la razón. Para esta corriente lo científico es el conocimiento de lo necesario, universal, inmutable, eterno. El método del conocimiento es el deductivo "que es un razonamiento de lo universal a lo particular, o en caso límite de lo universal a lo igualmente universal... de la esencia de un objeto se concluyen sus propiedades necesarias." ⁵

b. Empirismo epistemológico.- En términos generales, considera únicamente lo que se realiza en la experiencia sensible; así al considerar el objeto formal de la filosofía afirma que la filosofía del derecho nace de las ciencias particulares del mismo, como una generalización de observaciones particulares y su formulación en principios o generalizaciones más extensas que las que nos brindan las ciencias particulares. Por lo que el conocimiento científico es el medio de conocer lo parcial, lo mutable, es decir, el hombre solo puede conocer los seres particulares y las relaciones que se dan de él. El método es el conocimiento inductivo (sensorial por medio de la experiencia), "la inducción, procede en forma diversa e intenta obtener de los casos particulares una ley general válida para los no observados".⁶

El racionalismo indica que el auténtico científico es el que llega al conocimiento de las leyes de la ciencia, que son inmutables, ciertas, y universales; son afirmaciones necesarias, eternas, esto es lo científico, su aplicación es diferente. Lo científico está en la ley general universal, y no en su aplicación. Mientras el hombre no llegue a conocer esta ley no ha llegado a lo científico. Mientras que la corriente empirista, como ya lo hemos visto, hace depender todo conocimiento de la experiencia, por experiencia se entiende el conocimiento que procede de los sentidos. Los empiristas, responden que lo único que existe son generalizaciones de conocimientos particulares;

parten de conocimientos sensoriales y organizan estos conocimientos y así llegan a conclusiones. Como afirma el Profesor Miguel villoro Toranzo, lo que está en el fondo de esta controversia es una concepción diferente de la ciencia y del pensar científico. Por lo que en primer lugar cabe aclarar qué se entiende por conocimiento científico: Así explica Morris raphael cohen (1880-1947) (citado por Miguel villoro Toranzo): "el ideal de toda ciencia es llegar a un conocimiento que posea certeza, exactitud, universalidad y sistematización. Claro está, no se puede llegar a esa clase de conocimientos sino por medio de un proceso - que a veces puede ser muy prolongado y laborioso- de pruebas y contrapruebas, reflexiones en pro y en contra de la cuestión investigada, exámen de la misma bajo todos los ángulos que puedan iluminarla.... Se llega a la afirmación científica pasando por la hipótesis, la teoría y la doctrina. De todo esto lo que nos interesa recalcar es que la afirmación científica no es una iluminación súbita y subjetiva sino, al contrario, el resultado de una serie de reflexiones intersubjetivas (en cuanto que son válidas no sólo para el sujeto que las formula sino también para otros sujetos) y que esas reflexiones son críticas, es decir, someten la afirmación a la contraprueba de otras hipótesis explicaciones. En otras palabras, se llega a la afirmación científica por una marcha metódica conforme a un plan que articula ideas y observaciones en búsqueda de la fundamentación de la afirmación. Esto lo decimos porque tanto el racionalismo como el empirismo tiene una visión limitada del conocimiento científico. El racionalismo tiene razón cuando afirma que toda afirmación científica es conocimiento de lo necesario, cierto y universal, pero no ve que esa afirmación puede versar sobre lo concreto y particular. El empirismo, por su parte percibe claramente que toda afirmación científica parte de una observación mutable, concreta y particular, pero no ve que, mientras no se descubre metódicamente en ello un aspecto necesario, cierto y universal, la observación no alcanzará rango científico". 7

En la cuestión planteada por la primera pregunta, que indaga sobre la naturaleza del conocimiento científico, tiene razón la corriente racionalista, al afirmar que lo que da a un juicio la categoría del científico, es el hecho de que se afirma algo con el carácter de necesario e inmutable, porque en alguna forma es de acuerdo con las leyes universales y eternas. Leibnitz (siglo XVII), decía respecto a la teoría del conocimiento: nada hay en el intelecto que no estuviera primero en los sentidos. Y al decir Leibnitz: salvo el intelecto mismo. Recordemos de nuestras ideas de la experiencia, afirma también, que la razón es un entendimiento innato distingue al hombre de los animales. Por otra parte distingue lo que él llama verdades de razón y verdades de hecho: las verdades de razón son científicas y de dos clases: a) las de tipo matemático; b) de tipo lógicas: (ejemplo, el principio de contradicción). Las verdades

de razón, constituyen leyes que Dios se ha complacido de dar a la naturaleza. Las verdades he hecho que hoy llamaríamos: a) verdades de tipo histórico; b) las ciencias de la naturaleza y; c) la del espíritu. Esto es una verdad de lo particular y encuentro tal ya no es científico. Por lo que concluyendo, aun otorgándole la razón al racionalismo respecto al carácter científico, también es criticable al no ser capaz de vislumbrar que el conocimiento científico también puede darse sobre lo particular, lo que Leibnitz llama verdades de hecho.

3.- EL PROBLEMA DEL METODO EN LA FILOSOFIA DEL DERECHO.

pasemos a la segunda pregunta: ¿cuál es el método científico?. Para contestar esta pregunta en primer lugar debe precisarse qué se entiende por método; es "el conjunto de reglas que el espíritu se impone para dirigirse en la búsqueda de la verdad; o bien, el conjunto de procedimientos racionales para la intervención y demostración de lo verdadero". 8

por tanto es evidente que el método a seguir es de acuerdo con el objeto investigado. son muchos los caminos que conducen a una misma meta. Los procedimientos o métodos que tiene el hombre son como se dijo de acuerdo con el objeto investigado.

como demostración, cabe recordar los métodos más conocidos y empleados por científicos y filósofos: a) La Mayéutica de Sócrates "de todos es sabido que el método socrático consiste en preguntas y respuestas, pero es evidente que no basta preguntar y contestar, para que se dé el método socrático. Las preguntas deben hacerse con determinada finalidad y - como lo confirma el análisis de las obras en que Platón, Jenofonte y los socráticos menores presentan al maestro dialogando con diferentes interlocutores- versan siempre sobre temas de carácter moral y proceden siempre en la misma forma: comienzan averiguando lo que se piensa de una virtud, prosiguen rechazando las falsas nociones que se dan sobre la misma y termina obligando al interlocutor a reconocer que esa virtud sólo puede tener sentido si se le acepta como un valor absoluto de cuya realización depende la perfección moral del hombre. Sócrates bautizó a su método como la mayéutica o arte de parrear, es decir, arte de asistir a una mujer cuando para (maieutiké techné, de maia, partera), El nombre es muy elocuente, porque sugiere apropiadamente la finalidad del método. quien pregunta no debe imponer su modo de pensar, sino simplemente dirigir a su interlocutor para que éste primero descubra que tiene alguna idea del tema que investiga, después vaya refinando su concepto (sobre todo, al descartar las ideas que llevan al absurdo) y termine aceptando como propia la noción correcta. Es decir, el método, tiende a que el interlocutor haga claras y explícitas nociones que ya poseía aunque sólo en forma confusa e intuitiva". 9

b) La duda metódica de Descartes; c) La intuición de Bergson (que se verá posteriormente); d) El método fenomenológico de Husserl, etc., e) El de Aristóteles. Una cosa son los diversos movimientos intelectuales que proceden las investigaciones y otra el proceso racional que hace posibles las conclusiones. "Ese proceso racional recibe el nombre de 'método'. Aristóteles, con su genialidad habitual lo explicaba de la siguiente manera: 'Es preciso, por lo tanto, que sepamos ante todo qué suerte de demostración conviene a cada objeto particular porque sería un absurdo confundir y mezclar la indagación de la ciencia y la del método; dos cosas cuya adquisición presenta grandes dificultades. No debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos materiales. Y así el método matemático no es de los físicos; porque la materia es probablemente el fondo de toda naturaleza. Ellos tienen, por lo mismo, que examinar ante todo lo que es la naturaleza. De esta manera verán claramente cuál es el objeto de la física, y si el estudio de las causas y de los principios de la naturaleza es patrimonio de una ciencia única o de muchas ciencias'. En otras palabras, una cosa es el conocimiento científico y ese se logra como quieren los racionalistas, 'cuando nuestra razón juzga que una cosa tiene que ser así y que no puede ser de otro modo; que tiene que ser así, por tanto, siempre y en otras partes; entonces y sólo entonces nos encontramos ante un verdadero conocimiento'. Otra cosa es el método gracias al cual la razón es capaz de llegar a la conclusión de que el contenido de una proposición (ya sea general, ya particular) tiene que ser así". 10 Por lo que, siempre que se quiera alcanzar un conocimiento, se debe seguir un proceso racional tomando en cuenta el objeto que se investiga.

Como ya quedó aclarado anteriormente en la respuesta a la segunda pregunta, vemos que el método de cada ciencia debe ser adecuado a su objeto. Así, si el objeto de que se trata pertenece a las esferas de lo ideal, de los seres o entes de razón, lo indicado es examinar a la luz de la intuición intelectual, de la necesidad lógica y de principios evidentes; lo que significa que el método deberá ser deductivo. Si el objeto es un ser corpóreo o material, habrá que examinarlo a la luz de la intuición y de la experiencia sensible, de la física de las leyes naturales (que son expresiones de relaciones de causalidad) en este caso el método será inductivo. Como afirma el profesor Villoro Toranzo, "En unos casos, como en las matemáticas, bastará verificar el proceso lógico de la afirmación, en otros, como en la física, la razón sólo podrá descubrir que el contenido de una proposición es necesario, cierto y válido en todas partes, cuando ha sido debidamente comprobado por la experiencia; y en otros casos, como en la historia y en la filosofía, deberán unirse la lógica y la experiencia para poder llegar a proposiciones cuyo contenido sea visto por la razón como necesario". 11 Nunca se encuentra un método puramente racional y puramente de experiencia. He hecho el ser humano razona,

piensa y cepta sensorialmente, y sus actos de captación se involucran de hecho.

Por lo anterior explicado, el "empirismo gnoseológico es porque en el fondo lo que hace el empirismo es darnos una teoría psicológica del conocimiento". 12 El racionalismo psicológico, nos da respuesta a esta otra pregunta: ¿cómo de hecho conoce el ser humano?. Es importante distinguir esta pregunta de las dos anteriores del tema 1 de este capítulo. Las dos anteriores se encuentran ubicadas en un plan gnoseológico, en cambio ésta versa sobre el origen psicológico del conocimiento humano, es decir, el método de conocimiento presupone una respuesta al problema de cómo de hecho, conoce el ser humano. Por esta razón es muy importante el describir la teoría psicológica.

4.- TEORIA PSICOLOGICA

A) Punto de vista del positivismo.

Los positivistas tienen razón en afirmar que el ser humano conoce a partir de la experiencia, pero no de modo absoluto. Es conveniente examinar diversas etapas por las que ha atravesado el empirismo para conocer las razones que motivaron a los empiristas a configurar esta tesis.

a) Breve reseña histórica. En el siglo XVII se decía que la mente humana en un principio era un papel en blanco, sin contenido, y que gracias a la experiencia, la razón reflexionaba e iba llenando ese vacío. "El pensamiento sería como una tablilla de cera sin escribir (tabula rasa) en la que la experiencia iría dejando sus impresiones; el pensamiento no agregaría ningún elemento nuevo, sino que se limitaría a unir unos con otros los distintos datos de la experiencia tanto externa como interna; el conocimiento racional no sería esencialmente diferente del empírico sino el desarrollo del mismo". 13 Cuando busca comparación John Locke (1632-1704) dice esto: la mente humana es como una tablilla de cera pulimentada y la experiencia, es decir los sentidos son los que van dejando huella. Destaca el valor innegable de los sentidos en el conocimiento humano, pero en lo que fracasa es en considerar a la mente como elemento pasivo, ésta no va a colaborar, simplemente recibe pasivamente del mundo externo (como es sabido, la mente no sólo es pasiva, sino que también es activa.).

Posteriormente durante el siglo XVIII, Hume solamente admite que toda idea procede de una o varias sensaciones y que el hombre sólo se limita a analizar diferentes percepciones; también considera como fuente única del conocimiento a la sensación, bien sea originada o transformada, ya que admite que, mediante un proceso gradual, se puede llegar a transformar en una idea.

Ya en pleno siglo XIX, el empirismo llega a considerar dependientes de la experiencia incluso verdades matemáticas y principios de la lógica, como generalidades de datos empíricamente obtenidos. Es precisamente en este tiempo, cuando destaca el representante o figura decisiva en la Teoría positivista, Augusto Comte. Según él, el término positivo designa lo real frente a lo ficticio, lo útil frente a lo inútil, la seguridad frente a la indecisión lo preciso frente a lo vago, lo relativo frente a lo absoluto. Acepta únicamente el conocimiento verificable en la experiencia como aquel que posee validez científica, rechazando el segundo y tercer grado de abstracción, al afirmar que una ciencia debe buscar verdades de orden experimental, pues, si investiga las causas primeras o esencias de las cosas, deja de ser ciencia para convertirse en una concepción subjetiva del espíritu, objeto de sentido o de idé personal. Finalmente, esta teoría ha sido superada por sus posteriores representantes y así Ernesto Mach, culmina con el horror a la metafísica. En este neopositivismo se considera que lo positivo es lo dado en la experiencia pura, y que estos hechos son: colores, sentidos, presiones, espacios, tiempos, etc., a los que denomina elementos y opina que con los rastros, que esas sensaciones nos dejan, construimos recuerdos. Las representaciones, los sentimientos, las voliciones, etc., no sea, que la totalidad de la vida sensible anterior, conservada en la memoria, colabora en cada nueva sensación. Es interesante conocer en síntesis el juicio que acerca de esta teoría han hecho diversos autores:

B) Crítica al Positivismo.

a) Zubiri: afirma que el positivismo no sólo no dice lo que las cosas son en sí mismas, pero ni tan siquiera lo que son fenómenos, por ejemplo, no define el calor, sino cuando algo calienta.

b) Chesterton: el positivismo es inhumano, ya que muchos hombres a la luz del positivismo, ignoran su propio mundo, al no poderlo captar en su totalidad.

c) Jaspers: Considera que, por medio del positivismo, no se podría afirmar: esto es así, y menos todavía esto será así, sino que nos tendríamos que conformar con decir: esto lo veo así.

Lo planteado por el positivismo no es aceptable, si se tiene en cuenta que nuestros sentidos en forma independiente no pueden darnos una visión cabal del objeto que se propone conocer, siendo preciso hacer relación de todos los sentidos, para lograr un conocimiento científico, es decir, utilizar el sentido común como lo llamaba Aristóteles; se hace notar que ya no estamos en el campo de lo sensible, pues la relación de los sentidos se desarrolla en el campo de lo inteligible. Además en cual-

quier momento una persona puede darse cuenta de que hay juicios cuya verdad y certeza se conocen sin necesidad de la experiencia; por ejemplo: el todo es mayor que sus partes; dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí. El positivismo trata de anular por completo la función de la abstracción, pues al negarla negando los tres grados del saber. Una concepción puramente experimental del derecho, no sólo no nos dice qué es el derecho en sí mismo, sino que trata de explicarlo considerándolo ya creado, como algo dado, y esto no corresponde a una filosofía jurídica, sino, en todo caso, a la ciencia o técnica del derecho en particular.

Si bien es cierto que parte de la filosofía del derecho puede ser considerada como la generalización de los preceptos jurídicos, no es verdad que esto sea todo el objeto formal de dicha disciplina, pues la filosofía jurídica trata de conocer la esencia del derecho, sus propias verdades, y considerar los principios que constituyen la parte valorativa del mismo. No se queda únicamente en el campo de lo experimental, pues equivaldría a considerar al derecho como algo terminado y, además con carácter estático, cosa que contraría a la realidad.

Por otra parte los psicólogos, nos dicen que existen dos conocimientos con diferencia cualitativa; abstracto y sensorial. Pero los positivistas, como anteriormente vimos, rechazan el conocimiento abstracto, mas, como por todos es sabido, nosotros poseemos la facultad innata de reelaborar los datos aportados por el conocimiento sensorial, de abstraer. El conocimiento sensorial lo tienen los animales, en cambio el abstracto pertenece al ser humano. El conocimiento sensorial proviene de los sentidos, pero nosotros como seres humanos, formamos una unidad material y psicológica, por lo que el conocimiento sensorial es de índole material y el conocimiento de abstracción es de índole mental. El ser humano tiene un conocimiento propio que es el abstracto. Abstraer, significa separar de las imágenes una nota común que es de carácter eminentemente espiritual, que es la inteligibilidad del orden que le rodea.

5.- LA ABSTRACCION

Es el acto por el cual concebimos una idea, dando lugar a un concepto. Cuando la mente contempla un contenido inteligible, ese acto se llama abstracción, y es la operación mental en la que se aísla o separa dentro de la mente el objeto imagen, dando por resultado un concepto. El contenido del concepto será el mismo que el intuido, con la diferencia que el contenido está separado con respecto de los demás elementos sensibles del objeto y a la vez relacionado con otros datos sensibles. Abstraer viene de *abs-trahere*, que sig -

nifica traer, desde, y separar, contemplar aparte.

"Con arreglo a los tres grados de abstracción de la materia que resultan de la doctrina anterior. El primer grado fundatorio... abstrae apenas de la materia sensible individual, pero conserva la materia sensible común, las notas constitutivas, por ejemplo, de una especie biológica. En el segundo grado, la matemática prescinde también de dicha materia y se queda apenas con la materia inteligible, esto es, con relaciones numéricas que, por muy abstractas que sean, son siempre existencialmente un accidente de la materia sensible, bien que no tengamos ya en cuenta este carácter. La metafísica, por último, en el tercer grado de abstracción, se despoja de toda materia en absoluto y considera tan sólo los inteligibles puros del ser en cuanto ser". 14

La teoría de los tres grados de abstracción es la que defiende que las cosas ofrecen al espíritu la posibilidad de alcanzar en ellas un objeto mas o menos abstracto e inmaterial.

Para conocer, la inteligencia humana procede gradualmente, elevándose de lo singular y concreto, de lo sensible y material, hasta las razones más elevadas de las cosas, descubriendo su propia esencia.

Jaques Maritain ¹⁵, usando un lenguaje figurado, trata de describir el proceso del conocimiento de abstracción; "del flujo de las cosas singulares y contingentes tales como son ofrecidas a la aprehensión del sentido, la inteligencia, en una primera introspección, descubre el mundo de las substancias corporales y de sus propiedades; un segundo examen le permite descubrir otro universo; el mundo ideal de la extensión y del número; por último, en virtud de una tercera mirada, encuentra un mundo del todo diferente, el mundo del ser en cuanto ser y todas las perfecciones trascendentales comunes a los espíritus y a los cuerpos, en donde podemos, como espejo, alcanzar las realidades puramente espirituales y el principio mismo de toda realidad."

La inteligencia, en el primer grado de abstracción, conoce el objeto, presente en ella, impregnado de todas las características provenientes de la materia, en su totalidad móvil y sensible, pues tal objeto no puede existir sin la materia y sus cualidades, ni ser concebido sin ella, de tal manera que en esta primera abstracción, la inteligencia conoce los objetos de todas sus propiedades materiales, experimentalmente verificables, pues nada hay en el entendimiento que antes no haya experimentado los sentidos.

El campo del conocimiento es el de la naturaleza sensible; pero el espíritu puede considerar objetos abstractos y despojados de la materia, e alcanzando cierta propiedad que extrae de

los objetos materiales. Se trata de una propiedad que permanece aún después de haber despojado al objeto de todas sus notas sensibles, o sea la cantidad, número o extensión, considerada en sí, conforme las relaciones del orden, y de medida que posee. En este segundo grado de abstracción, el campo de conocimiento está dominado por la matemática.

En un tercer grado de abstracción, la inteligencia se eleva y profundiza más en el objeto de conocimiento, considerándolo despojado por completo de la materia y contemplando el ser como tal, el ser en sí de dicho objeto, aquéllo que sólo puede concebirse sin la materia, porque existe tanto en las cosas materiales como en las inmateriales, por ejemplo: el acto y la potencia, la esencia, la substancia. Este grado de conocimiento es propio de la metafísica.

Por constituir los distintos grados de la abstracción uno de los aspectos centrales de la teoría del conocimiento y en virtud de que la historia de la filosofía y del derecho consignan diversas escuelas que niegan los grados de abstracción, se hace referencia al positivismo, como una de las corrientes más representativas a este respecto.

"Ciertamente el empirismo se ha empeñado en echar por la borda el papel de la abstracción; su error fundamental consiste en pensar que las ideas - conceptos - se elaboran igual que las imágenes, comparando distintos objetos entre sí." 16

Si se toma en cuenta lo que afirma el pensamiento filosófico aristotélico, con base en los tres grados de abstracción, se considerará que partiendo del campo de lo empírico, como se puede ver en el primer grado de abstracción, se llega a lo ontológico, o sea, el estudio de la misma esencia del ser que es el fin perseguido por el último de los grados del conocer, sin olvidar que se debe atravesar el campo de lo cuantitativo, lo matemático, que constituye el grado medio entre los dos anteriores.

Podemos decir que el ser humano posee un proceso de conocimiento por abstracción, además del sensorial, aunque éste nunca será en su absoluta pureza, pues el ser humano siempre que razona, piensa a partir de imágenes. Por otra parte es falso que haya conocimiento puro abstracto, pues siempre está mezclado con el conocimiento sensorial, como también el conocimiento sensorial con el abstracto.

A su vez, el hombre formula juicios de valor, fundamentados en el conocimiento abstracto. "Los juicios de valor enuncian acerca de una cosa algo que no añade ni quita nada al cau-

dal existencial y esencial de la cosa. Enuncian algo que no se confunde ni con el ser en cuanto existencia ni con el ser en cuanto esencia de la cosa. Si decimos, por ejemplo, que una acción es justa o injusta, lo significado por nosotros en el término justo o injusto no se refiere a la realidad de la acción ni en cuanto efectiva, existencial acción, ni en cuanto a los elementos que integran su esencia". 17

Sin estar de acuerdo íntegramente con la posición de García Morente, expresada anteriormente en el capítulo II, la filosofía actual hace esta distinción entre juicios de valor y juicios de existencia.

Reiterando lo expuesto: el ser humano comienza a conocer a partir de la experiencia (conocimiento sensorial); el conocimiento de índole abstracta, es diferente (diferencia cualitativa) al sensorial; y además podemos decir que el ser humano forma una unidad, por lo que no se divide al conocer; es decir, conoce a través de sus sentidos, por lo que el conocimiento sensorial está íntimamente ligado al conocimiento abstracto, como también éste a aquél.

Por lo anterior se afirma que la corriente positivista tiene toda la razón al afirmar que el conocimiento empieza por medio de la experiencia, pero esta corriente no debe desdeñar la abstracción como medio de conocimiento. Como se indicó al principio de este capítulo, tanto la corriente racionalista como la empirista exageran sus puntos de vista llegando a considerar al ser humano no como la unidad que es, sino que el empirismo quiere un hombre animal y el racionalismo un hombre mente, sin llegar a concebir al ser humano como lo que es: una categoría sui generis; cuerpo y mente unidos en una misma naturaleza, es decir una unidad.

6.- LA INTUICION.

En algunas obras filosóficas parece que se contra pusiera el conocimiento discursivo y la intuición pero sin fundamento: el desequilibrio de la atención sobre la abstracción dejando a un lado la intuición ha originado el famoso problema de los universales en la Edad Media, basado en la teoría de las ideas de Platón, 18. (Realismo Exagerado). "Lo universal es lo único real: por ejemplo: la humanidad, el nombre en sí, existe independientemente de los nombres particulares y del espíritu que la concibe. Los individuos, no son hombres sino por su participación de ésta realidad. Así entre todos los individuos de la misma especie y del mismo género hay unidad de esencia". 19

Posteriormente, ello dió lugar a una réplica llamada Nominalismo. "Los universales no tienen ninguna realidad, ni objetiva, fuera del espíritu, ni subjetiva, en el espíritu. Realizar los universales, es multiplicar los seres sin necesidad. Los universales no son, pues, sino hombres generales, flatus vocis. En la realidad y en el espíritu, todo es individual. La escuela inglesa (Hume, Berkeley, S. Mill, etc.), Condillac y Taine han aceptado esta doctrina pero transformándola: la idea general no es sino una imagen particular, una imagen compuesta. Sólo que esta imagen, en virtud de las leyes de la asociación, evoca un número infinito de imágenes semejantes." 20

Después de esta corriente se dió el empirismo y se culminó en el idealismo que se fué generando a partir de Descartes desarrollado en Kant y que culmina con Hegel. "Los universales no tienen ninguna realidad objetiva, es decir, fuera de nosotros, pero no son puras palabras. Son concepciones del espíritu, formas subjetivas del pensamiento. Sólo los individuos son reales, pero el espíritu puede clasificarlos según sus caracteres comunes; de allí las ideas generales; vgr., sólo los hombres individuales existen, pero nosotros tenemos una idea, que condensa sus cualidades comunes: la humanidad; esta idea no existe sino en nuestro espíritu, pero cuando menos la pensamos". 21

Algunos autores han vuelto los ojos hacia un realismo como posibilidad de compatibilidad entre la filosofía y el humanismo. La única filosofía humana es el realismo y la realidad, cuanto se conoce, es a través de la abstracción y la intuición.

Para abordar el tema de la intuición, primero hay que comentar algo sobre la interpretación correcta de la intuición; en segundo lugar decir qué es la intuición, y en tercer lugar observar cuál es el papel que desempeña la intuición en el papel científico.

A) Dos interpretaciones de la intuición.

Respecto a la intuición, hay varias interpretaciones: la primera que consideramos es la interpretación extrema. Considera la intuición como un conocimiento puramente afectivo (dependiente del sistema corpóreo más que intelectual). Quien defiende esta postura es Guillermo Dilthey, argumentando, para sostener tal aserción, que este conocimiento es anti-racional; la explicación de este punto de vista es que, como es sabido, Dilthey, es historiador y nos dice que, cuando trató de reconstruir una época pasada o entender un personaje para defen-

der y comprender la época y el personaje como consecuencia de su vida a través de la historia, tuvo que llegar por un acto emotivo a la simpatía de esa época o de ese personaje. Por eso entiende el conocer como un movimiento no simplemente de la inteligencia, sino de la totalidad de nuestra mente, que al proyectarse a la historia hace una autognosis. En todo caso, es un movimiento de la vida hacia la vida (pues la realidad misma es vida). Mas la filosofía es relativa como lo es toda concepción humana, ya que todo se subsume en el permanente fluir, en el proceso incesante tras del cual nada queda. 22 Su teoría es predominantemente volitiva y en función ella niega validez al racionalismo y se sitúa más bien en la corriente empirista que completa con el conocimiento intuitivo (sensorial).

Esta interpretación hace de la intuición algo irracional y de carácter exclusivamente afectivo y emotivo. Además al lado de la intuición que se podría denominar por momento intelectual, existe la intuición sensorial que Dilthey concibe. La intuición es un medio de conocimiento intelectual por el que el ser humano llega a conocer la diversidad de objetos, por lo que no se debe negar la validez de este conocimiento.

La segunda interpretación que consideraremos es la racionalista: a) según algunos, la intuición sólo tiene validez en un plano de conocimiento vulgar o artístico, pero en el científico. b) Otros llegan hasta negar que haya intuición. No admiten este medio de conocimiento ya sea sensorial o intelectual. Esta última posición como lo comprueba la psicología, carece de objetividad.

B) La intuición Intelectiva.

"La psicología no sólo parte del supuesto que el ser humano constituye una unidad sino comprueba la estrecha relación de sus facultades y operaciones; conocimiento sensorial y pensamiento conciencia y subconciencia, vida activa y vida teórica, afectos y pensamientos se entrelazan por las influencias recíprocas aunque sin llegar a confundirse. En lo que a nuestro tema respecta, la psicología distingue las operaciones intelectivas de carácter intuitivo de las de carácter discursivo, pero no como originadas por facultades diferentes sino más bien como funciones distintas de un solo entendimiento racional". 23

Estos conceptos apoyan la idea de que el proceso intuitivo es un proceso intelectual. El que califique a la intuición como proceso irracional olvidaría que el ser humano, cuando siente o reacciona, no por eso deja de ser racional, pues el

proceso intuitivo es un proceso de entendimiento.

De este modo podemos afirmar la existencia del proceso intuitivo intelectual, como otra vía de conocimiento de la realidad

Aclarando estos conceptos se presenta el siguiente cuadro:

Conocimiento sensorial
(parte corporal)

auditivo
sensorial
visual
tacto
gustativo

hombre
(naturaleza)

Conocimiento intelectual
(parte mental)

Proceso Discursivo
(razón)

Proceso Intuitivo
(intuición sensorial,
emocional e intelectual).

Es importante aclarar que el proceso intuitivo funciona en estrecha relación con el proceso racional; a su vez el proceso racional no puede funcionar debidamente sin intuiciones... "De hecho - y así lo corroboran los experimentos de los psicólogos - el conocimiento intuitivo funciona en estrecho contacto

con el proceso racional; en su origen la intuición nace como fuerza unificadora de procesos racionales, empíricos y existenciales anteriores y, una vez emitida, exige la inmediata racionalización. " 24

El conocimiento parte de datos suministrados por nuestros propios sentidos y capta el sentido inteligible de las cosas, es decir, las facultades son tales que nos permiten captar el orden de las cosas, la inteligibilidad de las mismas.

Tenemos como unidad que somos, los sentidos, como también la razón (facultad de conocimiento por medio de la que el hombre puede comparar imágenes, ideas y juicios) y la intuición (facultad de captar el todo inteligible), provenientes ambas de la inteligencia.

D) Características de la intuición.

Según la edición mimeográfica de Miguel Villoro Toranzo.

1.- Es un conocimiento inmediato. Visión directa, esto es, "el captar el objeto prescindiendo de los signos que nos llevaron o pudieron llevar a él". 25 Un ejemplo para aclarar esta primera característica: una persona puede encontrarse entre nosotros, nosotros podemos percibir esta presencia sensorialmente, pero otra cosa es percibir el sentido de su presencia (intuitivo sensorial). Trataremos de dar un segundo ejemplo: intuitivo racional: "Al estudiar en un libro un tema que nos es poco familiar, podemos estar de acuerdo con cada una de las afirmaciones que componen la argumentación del autor y con la relación lógica entre esas afirmaciones, entonces nuestro conocimiento es discursivo... La convicción con que vamos aceptando el proceso discursivo es de naturaleza muy diferente a la que alcanzamos cuando todos los datos de ese proceso se unifican en una visión en la que aceptamos que el autor tiene razón; esta última visión que nos comunica en forma directa e inmediata con la idea, que trataba de probar el autor, ya es conocimiento intuitivo". 26 Además, con este ejemplo, podemos constatar que la intuición siempre está precedida de procesos en los que interviene la razón (tal vez inconscientemente), pero debe quedar muy claro que no se debe confundir y llegar a la conclusión de que el conocimiento discursivo (o la razón) sea el mismo que la intuición.

En estos ejemplos la intuición ha dado una visión directa de algo, pero no sin que hayan funcionado conscientemente procesos razonados. Una vez que, mediante la intuición, se ha podido establecer algunas verdades, se puede pasar de estas verdades a la demostración de su validez objetiva mediante largas cadenas de razonamientos. Otro ejemplo es el criterio intuitivo de un abogado para encontrar la solución de un caso determinado

2.- Es un acto existencial y vital.- "En esto queremos

decir que en alguna forma el conocimiento intuitivo incorpora el objeto captado a nuestro ser integral". 27 Es existencial porque brota en la realidad con todas las fuerzas del ser y vital porque se incorpora la totalidad del mismo. A efecto de ejemplificar esta segunda característica: no es igual el conocimiento superficial en el proceso discursivo que se tiene de una persona, que el acto intuitivo por el que se tiene una convicción y se capta su entidad, carácter, idiosincracia, etc.

El carácter esencial y vital de toda intuición, como lo afirma Villoro Toranzo, se hace todavía más patente cuando la verdad conocida es por sí misma de contenido humano, como son las afirmaciones filosóficas, políticas o jurídicas: "Desgraciadamente las verdades jurídicas se aceptan cada vez más o sin superar el proceso discursivo, o lo que es más grave, como meros convencionalismos impuestos por la realidad. La raíz de esta situación creemos que hay que atribuirle al hecho de que cada vez se capte menos intuitivamente lo que significan las afirmaciones jurídicas...". 28

3.- Produce certeza - Esta se ha alcanzado cuando, superando el proceso discursivo, hemos conocido intuitivamente. "El estado de certeza psicológica puede definirse como el asentimiento firme y definitivo a una afirmación, sin ningún temor a que la contradictoria pueda ser verdadera. Se distingue así a la certeza de la ignorancia (ausencia de conocimiento), de la duda (suspensión del juicio entre la verdad de dos afirmaciones contradictorias), de sospecha (inclinación a un juicio sin otorgarle la aceptación), y de la opinión (asentamiento de la mente a una de dos afirmaciones contradictorias, sin que desaparezca el temor de que la otra puede ser verdadera). Mientras que el proceso discursivo va ascendiendo en los grados psicológicos de aceptación de una afirmación, no creemos que pueda superar el de la opinión; el proceso discursivo no puede eliminar todo temor que la contradictoria puede ser verdadera. En efecto, es esencial al proceso discursivo el comparar razones en favor y en contra; la índole misma del proceso discursivo exige que siempre quede la posibilidad de no haber suficientemente una razón en contra. Por eso en el proceso discursivo de todas las ciencias, al asentir a una de dos contradictorias, siempre existe el temor de que la otra contradictoria pueda ser verdadera. Por lo mismo todas las ciencias están abiertas a la posibilidad de tener que replantear todas sus afirmaciones, incluso aquellas que han sido aceptadas con una proporción máxima de razones en favor. Pero es evidente que no acontece lo mismo en la realidad observada por los psicólogos: todos los hombres aceptamos muchas afirmaciones sin temor existencial de que las contradictorias puedan ser verdaderas. Esto se debe a que en esas afirmaciones, una intuición existencial y vital nos ha comunicado directamente con los objetos de esas afirmaciones, y nos ha persuadido de que tiene que ser así y no de otra forma. La cer -

teza psicológica la hemos alcanzado cuando, superando el proceso discursivo, hemos conocido intuitivamente". 29

E) papel científico de la Intuición.

"Todo lo anterior ha preparado el tema que ahora vamos a abordar: ¿cuál es el papel que desempeña la Intuición en un plano científico?. Daremos dos respuestas a esta pregunta: la primera se refiere a la necesidad de admitir a la intuición como instrumento para conocer la realidad; la segunda al empleo de la misma en la metodología científica". 30

"Es evidente, que si no queremos negarnos al acceso de grandes sectores de la realidad hay que reconocer a la Intuición el derecho de hacer aportaciones al saber científico. El ser humano no puede contentarse con una realidad disminuida o arbitrariamente amputada por métodos incompletos del conocimiento".

Como dice Gabriel Marcel "los filósofos idealistas en particular han estado demasiado tentados a asimilar la condición humana a límites contingentes, de los cuales el pensamiento tiene el derecho y hasta está obligado a hacer abstracción allí donde se ejerce en su plenitud; de donde procede en algunos, se trate de un Brunschvicg o de los pensadores de la Escuela de Marburgo, la desvalorización de todo lo que no es reductible a la matemática. O, dicho en otras palabras, mientras las ciencias particulares se interesan sólo por un aspecto del ser (verbigracia, la física considera únicamente el aspecto mensurable o cuantificable de los fenómenos conocidos por la experiencia), es propio de la filosofía el dirigirse a la totalidad del ser. Ningún pensamiento merece el nombre de 'filosofía' si se contenta con una explicación parcial de la realidad compleja y riquísima que es dada vivir al hombre. La complejidad y riqueza del objeto que pretende conocer el filósofo, que es la realidad total, exige echar mano de todos los instrumentos que estén al alcance del filósofo, y éstos, además, del proceso discursivo y del conocimiento sensorial, son la intuición y los instintos vitales. Cada instrumento de que se sirve el hombre tiene una utilidad limitada... Si una realidad tiene varios aspectos, a cada uno de ellos habrá de acercarse con los instrumentos adecuados según la índole del aspecto que se pretende conocer. La falla del cientismo ha sido el haber limitado arbitrariamente los instrumentos para alcanzar la verdad científica: Al orden lógico de la razón, en el caso de racionalismo, y al conocimiento experimental, en el caso del empirismo. Ya mismo que la psicología reconoce que sólo podemos llegar a determinadas afirmaciones por medio de la intuición. Y esas afirmaciones (de la propia existencia, del mundo real, de los valores estéticos, éticos, jurídicos y religiosos), interesan particularmente a los filósofos. Sería absurdo, entonces, excluir aún más a la intuición cuando ésta es el único instrumento, que nos permite penetrar a esos aspectos de la realidad. Y el absurdo se hace mayor cuando, se considera que de

hecho tanto el racionalismo como el empirismo admiten la intuición por las puertas falsas respectivamente del juicio lógico y del conocimiento sensible. En efecto, en todo juicio lógico hay un juicio que está presente en la cópula (del verbo 'ser') que une el sujeto con el predicado; y en todo conocimiento sensible la certeza se debe a la intuición esta vez de índole sensorial (en el juicio, la intuición es de índole racional)." 31

La fenomenología existencial ha visto mucho más claro. "En primer lugar, la animalidad de mi cuerpo no es la misma animalidad que se estudia en los tratados de zoología sino que, está del lado de mi sujeto, mi cuerpo no está aislado de mí, mi cuerpo está cargado de conciencia. En la conciencia, y a través de mi cuerpo animal, me comunico con toda realidad. El materialismo podrá explicar algunos aspectos de mi cuerpo, pero no da razón de esa conciencia que me hace vivir la realidad en forma tan diferente de como la viven los animales que carecen, de razón. En segundo lugar, yo no pura razón, no soy mero sujeto-como cogito, sino también soy sujeto que reacciona efectiva y corporalmente, soy sujeto -como- volo; y también soy sujeto-como- ago, por que mi actuar en el mundo (mi praxis, según terminología marxista); influye en mi pensamiento y en mi vida afectiva. Las respuestas filosóficas, que son respuestas totalizadoras, por su propia índole no pueden ser encontradas desde puntos de vista parciales; es el hombre integral el que inquiere dar respuestas al problema de destino; no es nada más, el hombre en cuanto sujeto como cogito. Y lo mismo hay que decir de la búsqueda de la justicia y demás valores jurídicos; que no podrán ser develados sólo por el sujeto como cogito. Una justicia puramente intelectual, que no satisfaga los anhelos intuitivos humanos, no sería nunca una justicia completa, tal vez ni siquiera merecerá el nombre de justicia. Por consiguiente no sólo es imprescindible admitir a la intuición como único camino para acercarnos como la luz del entendimiento que anima y da sentido a los procesos lógicos y a los conocimientos sensoriales".32

Es necesario hacer una aclaración, muy importante: la intuición no es un proceso irracional, sino, como ya quedó explicado, es una función del entendimiento distinta al proceso discursivo pero que proviene de nuestro intelecto. Si tratamos de demostrar que la intuición es un medio que utiliza el ser humano para llegar al conocimiento de los objetos, no se debe confundir con cualquier acto de tipo sentimental afectivo; por otra parte, como también quedó afirmado, el proceso intuitivo es un proceso en el que interviene la razón; aunque, aquí la razón no aparece todas las veces, conscientemente (sino que en algunos casos es inconsciente).

Para que el proceso intuitivo, llegue a tener valor científico, debe ser legitimado por la razón, es decir, ésta deberá verificar lo razonable de las afirmaciones alcanzadas por la intuición.

Otra cosa que es importante aclarar, es que la razón, en cuanto proceso discursivo, ya no interviene con el papel que le señala la corriente racionalista, por no ser el único medio de conocimiento que tiene el ser humano, sino que con la intuición llegará al conocimiento de la verdad, por lo que este medio de conocimiento (la razón) es limitado y no como afirmaban los racionalistas; el único medio de conocimiento.

Viene ahora otra pregunta: ¿en qué forma podrá legitimar la razón a la intuición? "Porque nuestras ideas e imágenes no son creadas arbitrariamente por nuestro yo pensante, porque nuestro conocimiento sensorial concuerda y verifica la intuición de un mundo real, porque los principios de causalidad y razón suficiente exigen su existencia, porque las explicaciones racionalistas, relativas y subjetivistas son insuficientes interpretaciones del fenómeno, porque en mí yo hay tendencias de amor y de justicia que me obligan a salir de mí mismo y a dirigirse a otros, que carecerían de sentido si no fueran reales." 33 Porque hay tendencias al amor y a la justicia, por eso algo de mí mismo para comunicarme y reafirmar la existencia real y concreta entre el yo y el tú. Diría Mounier: "Solamente se posee lo que se da". 34 Por ejemplo, si me pregunto: ¿por qué existo yo?, ¿por qué existen los demás?, ¿por qué me comunico con los demás?, ¿porque en mí como en los demás hay amor, no el hipócrita ni el egoísta, sino que el amor, un don en sentido o de abandono?

El filósofo y cualquier persona sediente de verdad se han propuesto como meta la contemplación de la realidad en sus diversos y profundos estratos. En conclusión, puedo decir que la primera operación mental es la intuición que consiste en captar o aprender algo intelectual en medio del dato sensible. Y cuanto mayor potencia intuitiva se da en un sujeto concreto, mayor facilidad para realizar la intuición; si para la intuición posterior se requiere la previa búsqueda se debe a la imperfección de la calidad intuitiva.

El hombre posee otro medio para captar la realidad muy diferente de los simples sentidos. Esa potencia individual por la que penetra un dato sensible hasta ser desentrañado en su intimidad, es lo que yo llamo inteligencia, con la que ejecutamos la operación de intuir (según la capacidad de cada uno de los sujetos) y las restantes operaciones mentales.

Por ejemplo, en el abogado, desde el momento mismo en que está oyendo de su cliente el relato de su delito y perjuicio, ya está intuyendo el procedimiento a seguir de modo que garantiza un resultado feliz de su defensa.

Sin intuición, no hay filosofía posible, pues es el penetrar en lo profundo de la realidad; de hecho los grandes filósofos se han caracterizado por la honda y original intuición que

domina su sistema, por ejemplo, Platón: con su idealista intuición domina su sistema del mundo perfecto e inmutable de las ideas; Aristóteles: con la realista intuición sistematizadora de la forma inmaterial contenida en lo material; Husserl: con su intuición de esencias puras, prescindiendo de la existencia, etc...

Entre los filósofos modernos por ejemplo Bergson (1859-1941) ha basado su filosofía en la intuición al igual que Sheler, Husserl y Jacques Maritain, que quieren proponer básicamente a la intuición como operación cognoscitiva.

La intuición en Bergson.- "Quién nos enseñó a ver en toda filosofía una intuición nueva y central que da vida a todo un sistema y gracias a la cual es posible pensar y repensar con originalidad los temas eternos de la filosofía". 36 La intuición de que habla "es la visión del espíritu por parte del espíritu". 37 La intuición es supra intelectual. Es una especie de simpatía por la que se transporta al interior de un objeto para coincidir en lo que tiene de único y por consecuencia, de inexpresable.

"Bergson nos representa la intuición mística emotiva; que Dilthey nos representa la intuición existencial volitiva; y que Husserl represente la intuición intelectual al modo de Platón o acaso también de Descartes". 38

En Descartes, sólo hay una intuición intelectual.- Es una idea clara y distinta, su característica básica es la evidencia.

Otros autores, como Espinosa que "admite tres géneros de conocimiento (la percepción sensible y la imaginación; la razón con sus nociones comunes y universales; la ciencia intuitiva); él opina que sólo las dos últimas permiten distinguir lo verdadero de lo falso, porque sacan a la idea de su aislamiento y la relacionan con las otras ideas, situándola en un orden necesario, que es la misma sustancia divina". 39

Sheler contempla entre sus pensamientos a la intuición emotiva. (En el capítulo siguiente se verá detalladamente).

Duns Scotto distinguió un conocimiento: "Que abstrae de la existencia actual de la cosa" y que denominaba abstractivo y un 'conocimiento de la cosa en cuanto existe y esté presente en la existencia actual', que denominó intuitivo, (y es, por un lado, el sensible y por otro, el intelectual, que tiene por objeto la sustancia o naturaleza común, por ejemplo, la naturaleza humana) y no tiene necesidad de especie porque le esté directamente presente la cosa en persona". 40 Occam, "a su vez, transformó la teoría escolástica del conocimiento intuitivo... 'En ningún conocimiento intuitivo, ni sensible ni intelectivo -cuando- se constituye la cosa en un ser intermedio entre la cosa

misma y el acto de conocer, sino que la cosa misma es vista y aprehendida inmediatamente sin intermediarios entre sí y el acto". 41 O sea que, afirma la inmediata presencia de la cosa en el conocimiento intuitivo.

Manuel García Morente afirma: "hay en nuestra vida psíquica otra intuición además de la intuición sensible. Existe, digo, otra intuición que... vamos a llamar 'intuición espiritual'.

Así, por ejemplo, cuando yo aplico mi espíritu a pensar este objeto: 'que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo', veo sin necesidad de demostración (la demostración es discursiva y conocimiento discursivo), con una visión del espíritu, con una evidencia inmediata, directa y sin necesidad de demostración que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. El principio de contradicción, como le llaman los lógicos, es, pues, intuído por una visión directa del espíritu; es una intuición: cuando yo digo la distancia de un metro es menor que la distancia de dos metros, esta diferencia, esta relación, es el objeto de una intuición y no es un objeto sensible... Cuando en la actividad de la intuición el filósofo pone principalmente en juego sus facultades intelectuales, entonces tenemos la intuición intelectual". 42

Se puede objetar a García Morente el hecho de que la intuición sea otra fuente de conocimiento. Esta no es sino una función distinta del entendimiento racional. Además, se deberá verificar las afirmaciones alcanzadas por la intuición, para que esta sea adquiera un carácter de plena científicidad.

Intuición y Abstracción.

El poder de la intuición es uno de los mayores gozos del hombre. Quien sabe intuir puede leer entre líneas la intención de un actor al escribir ciertas páginas, captando la unidad profunda de una obra de arte, conociendo el carácter de los que lo rodean, y prever mejor las circunstancias concretas en las relaciones familiares, económicas y aún políticas.

La intuición proporciona un mayor placer, porque es saber adentrarse y en cierto modo adueñarse del sentido de las cosas que nos rodean y, en general, de nuestra vida con todas sus circunstancias concretas y peculiares.

La intuición sensorial es la toma de contacto directo del espíritu con una cosa u objeto; entonces la intuición intelectual simple aprehensión o abstracción es una operación que efectúa la inteligencia para penetrar en las cosas y desentrañar un contenido que a la vista no se pone manifiesto. Captar algo que ha permanecido oculto, la esencia de la cosa.

De esta forma se penetra y profundiza en algo, se de-

sentraía lo sensible y lo inteligible.

Es factible decir que en base a la intuición y con los datos aportados por esta se puede realizar la abstracción o simple aprehensión.

Sintetizando:

a) La intuición sensorial es la primera operación mental en atención a su dignidad y primacía respecto a cualquier otra función.

b) La abstracción o intuición intelectual o simple aprehensión es una operación posterior a la intuición, jamás puede ser anterior a ella.

No se considera la formación de un concepto, sino, de aquello que se ha captado y conocido con anterioridad. Aquí suscribo completamente el esforismo aristotélico. En el que no hay nada, en la inteligencia que no haya pasado antes por los sentidos; y en otras palabras: considerar algo en un primer encuentro es la intuición, y, la consideración aparte es la abstracción. La abstracción es posterior a la intuición y además sería en contra sentido afirmar que la abstracción puede ser anterior a la intuición. En efecto, ¿cómo puede la mente considerar aisladamente algo, que ni siquiera ha sido encontrado por medio de la intuición?

c) La abstracción depende básicamente de la intuición sensorial, mientras que ésta es absolutamente independiente de ella. En efecto el material que se utiliza para la formulación de un concepto no puede provenir, sino de datos inteligibles encontrados sobre la intuición sensorial.

d) El contenido conceptual es exactamente el mismo contenido del sentido incluido, o sea, que cada vez que se ejerce una abstracción es menester recurrir a datos obtenidos de la intuición. Esto es, que la segunda operación depende para su elaboración de la primera. Mientras no haya intuición sensorial es absolutamente ejercer abstracción.

e) En cambio, según se vió al descubrir el proceso de la primera operación, ésta es completamente independiente de la segunda, la cual en todo caso depende del material aportado con anterioridad, es decir de las anteriores intuiciones sensibles.

Añadando podríamos decir que a propósito del valor de los conceptos e ideas, estos tienen entidad fundamental en el ser real. De la realidad se abstraen datos (reales), imágenes individuales y concretas, y luego la mente con sus operaciones (intuición, simple aprehensión, juicio y raciocinio) les imprime una forma (forma mental de ideas) la cual, imprime un carácter de generalidad a las mismas.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

40. CAPITULO

- 1 Miguel villoro Toranzo, RACIONALISMO, edición mimeográfica, 1972, p. 9.
- 2 Antonio Gómez Robledo, ENSAYO SOBRE LAS VIRTUDES INTELECTUALES, publicaciones de diáspora, fondo de cultura económica, México, Buenos Aires, p. 64.
- 3 Walter Bruggler, DICCIONARIO DE FILOSOFIA, Barcelona, 1962, editorial Herder, p. 85.
- 4 Nicolai Abbagnano, DICCIONARIO DE FILOSOFIA, traducción de Alfredo N. Galletti, fondo de cultura económica, México, Buenos Aires, p. 976.
- 5 Miguel villoro Toranzo, INTRODUCCION AL ESTUDIO DEL DERECHO, p. 58.
- 6 Id., p. 66.
- 7 Miguel villoro Toranzo, RACIONALISMO, edición mimeográfica, 1972, p. 11.
- 8 Rafael Preciado Hernández., LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO., editorial Jus, México 1970, p. 48 (sortais vocabulario, Op., cit.).
- 9 Miguel villoro Toranzo, LA MAYEUTICA SOCRATICA, edición mimeográfica, Op., cit., p. 1.
- 10 Miguel villoro Toranzo, RACIONALISMO, edición mimeográfica, p. 12.
- 11 Ibidem.
- 12 Ibidem.
- 13 Miguel villoro Toranzo, Op, cit., p.p. 12 y 13.
- 14 Antonio Gómez Robledo, ENSAYO SOBRE LAS VIRTUDES INTELECTUALES, p. 86.
- 15 Jaques Maritain, DISTINGUIR PARA UNIR (LOS GRADOS DEL SABER, tomo I, versión castellana de Alfredo Frossard, ediciones Descleé de Bower, Buenos Aires, 1947, p. 13.
- 16 Jorge Ferrero Ferrero, FILOSOFIA DE LA CIENCIA FISICA, (tesis, U/I A), facultad de filosofía y letras, México, 1965, p. 250.
- 17 Rafael Preciado Hernández, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial Jus., S/A/ de. edición, México, 1970, p. 79.

- 18 Jolivet, R., METAFISICA., Descleé p. 39.
- 19 Rafael Preciado Hernández, Op., Cit., p. 58 in fine.
- 20 Ibidem.
- 21 Ibidem.
- 22 Diltney Wilhelm., OBRAS COMPLETAS, traducción de E. Imaz, fondo de cultura económica, México, 1945, cap. Introducción a las Ciencias del Espíritu, p.p. 13, 28, 67, 95 y siguientes véase también: Kochenski, I/M., Op. Cit., p.p. 40 y siguientes.
- 23 Miguel Willoro Toranzo, Op. Cit., p.p. 13 y 14.
- 24 Ibidem. p. 14
- 25 Ibidem.
- 26 Ibidem.
- 27 Ibidem.
- 28 Id., p. 15.
- 29 Ibidem.
- 30 Id., p. 16.
- 31 Idém., p. 17.
- 32 Miguel Villoro Toranzo, Op., Cit., p.p. 17 y 18.
- 33 Idem., p. 18.
- 34 Ramón Xirau, INTRODUCCIONAA LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA, UNAM., textos universitarios, México, 1971, edición 3a., p. 447.
- 35 Jaques Maritain, LECCIONES SOBRE EL SER, LA CAPTACION DEL SER EN CUANTO SER., capítulo 3o. p. 73.
- 36 Antonio Gómez Robledo, Op., Cit., p.p. 142 y 143.
- 37 Nicolai Abbagnano, Op., Cit., p. 700.
- 38 Manuel García Morente, LECCIONES PRELIMINARES DE FILOSOFIA, 2a. edición, editorial Porrúa, México, 1971, p. 45.
- 39 Nicolai Abbagnano, Op., Cit., 221.
- 40 Idem. p.p. 222 y 223.
- 41 Idem., p.p. 223.
- 42 Manuel García Morente, Op. Cit., p.p. 37 y 38.

CAPITULO V

EPISTEMOLOGIA Y AXIOLOGIA

Dentro de este capítulo y tratando el problema gnoseológico, se centrará la visión sobre tesis de diversos autores que sobre este problema han postulado. Dentro de la corriente fenomenológica, se expondrá a continuación la teoría de Husserl, creador del método fenomenológico, pues en el mencionado autor se basan tanto Sheler como Hartmann. Entonces se desprenderá la naturaleza del acto por medio del que, según autores se conocen los valores.

1.- EL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL.

A) Introducción.

Destaca, como un movimiento que propugna por sistematizar y depurar la función cognoscitiva, la formidable construcción metodológica denominada fenomenología, que entraña un magnífico esfuerzo por nacer a la investigación ante todo científica: despojada de elementos extraños.

En conexión con ella, sobresale el ensayo de captación y sistematización axiológica representado por el pensamiento sheleriano.

Por su valor crítico demolidor de posiciones decimonónicas por subconstrucciones gnoseológicas y metodológicas, el pensamiento de Edmund Husserl, creador del método fenomenológico, constituye uno de los pilares de la filosofía del siglo XX.

La filosofía fenomenológica pertenece al grupo de las ciencias eidéticas y su objeto son las conexiones esenciales que son captadas, descritas y esclarecidas en forma gradual por medio de la intuición eidética.

B) Método Fenomenológico.

Constituye tal filosofía una philosophia prima sin supuestos previos; y su procedimiento es llamado por Husserl reducción eidética, que consiste en aislar la esencia del objeto, despojándola de elementos ajenos a la misma, como son las existencias del yo, de los actos aprehensivos y de los mismos objetos.

En primer lugar se precinde de toda la doctrina anterior; en seguida tiene lugar la reducción eidética o trascendental, por la que se elimina la existencia individual del objeto, dejándose solo la esencia pura correlativa entre el objeto y el sujeto. Entre las vivencias de éste se encuentran los de

objetos. La palabra vivencia usada por Husserl adquiere el sentido de la propia experiencia de lo vivido. Así ha podido escribirse que: "la actitud fenomenológica... es la actitud de puro espectador".¹ Pero estas mismas vivencias o contenidos de conciencia también serán 'suspendidos' a continuación por la 'reducción fenomenológica', que examinará los contenidos de las esencias prescindiendo de su impacto en la conciencia.

Según Husserl, el error de los filósofos, es aceptar toda suerte de hipótesis y proceder con prejuicios. "La primera actitud del fenomenólogo es la supresión de todas las presuposiciones... El método fenomenológico no será, primeramente, explicativo, sino descriptivo. Ante aquello que se da a la conciencia, que se nos ofrece, la actitud del fenomenólogo será la del analista puro que olvida las interpretaciones anteriores y ve las cosas cara a cara".²

La regla fundamental de la fenomenología³ consiste en ir directamente hacia las cosas mismas, hacia lo que tenemos delante de nuestra conciencia y que está dado en forma indiscutible. No se trata de hacer indicaciones ni deducciones, sino demostrar y esclarecer lo dado, de ver en forma inmediata el objeto de la conciencia, sin que importe ni el sujeto ni la actividad misma, sino lo objetivo, aquello de lo que expresan cualidades, que no es reductible a los actos psíquicos.

C) Influencia husserliana sobre el intuicionismo de Sheler y Hartmann.

Luego de haber expuesto qué son, para la axiología fenomenológica, los valores, procede ocuparnos del modo como, según dicha doctrina, tiene lugar el conocimiento de lo valioso. Al respecto, sostiene Sheler - y, repitiendo a éste, también Hartmann - un intuicionismo emocional, que tiene su antecedente básico e inmediato en el método husserliano de la "descripción de las esencias". Obligado resulta, pues, exponer en qué consiste este último; pero antes se impone la siguiente aclaración. El Husserl que influye en el fundador de la axiología fenomenológica es el Husserl autor de las Investigaciones Lógicas; por consiguiente, nuestras referencias a la fenomenología husserliana se limitarán al nivel en que ésta se encuentre en la mencionada obra de Husserl.

D) La actitud fenomenológica en las Investigaciones Lógicas.

De la formulación que Husserl presenta en las Investigaciones Lógicas, nos interesa aquí, la teoría de la "abstracción ideatoria" o "ideación". Mas para comprender esa teoría necesitamos ocuparnos de algunos temas previos, comenzando por lo que en el lenguaje husserliano se denomina "el retorno a lo vivido" o "el regreso a la conciencia pura".

E) El retorno a lo vivido.

La lógica es la ciencia de los conceptos, proposiciones (juicios), etc. El hombre de ciencia en general, mientras se mantiene en el plano de la actitud natural, es decir, sin adoptar una reflexión crítica sobre los fundamentos gnoseológicos de la ciencia que cultiva, trata de reducir a expresión teórica los hechos de su respectiva especialidad. Pues bien, el investigador lógico, puede permanecer en dicha actitud. En este caso tiende a establecer el máximo número posible de leyes lógicas y de ordenarlas dentro de un sistema. La ejecución ideal de esta tarea constituiría la "teoría general de los dominios formales", la que contendría todos los principios posibles considerados en su forma. Toda ciencia concebible quedaría así fundamentada a priori. La "teoría general de los dominios formales" sería la ciencia universal (*mathesis universalis*), la ciencia de las ciencias.

En la tarea anteriormente aludida la lógica acepta sus objetos y opera con ellos sin criticarlos; pero la investigación puede seguir un camino diferente: el lógico puede, retrocediendo desde dichos objetos, explorar el origen gnoseológico de los mismos.

Las leyes de la lógica no son ni generalizaciones inductivas, ni esquemas, ni tampoco simples reglas, pero mucho menos derivaciones psicológicas, sino leyes ideales a priori que expresan algo del ser. Su objeto no son las funciones concretas de raciocinio de un hombre en particular, sino el contenido del juicio, su significación, que es de orden ideal, inmaterial.

Considera Husserl que no hay que conformarse con la construcción de la lógica en el simple modo de un sistema dotado de una validez ingenuamente objetiva, sino que, además, es preciso lograr la claridad filosófica respecto a las significaciones lógicas, es decir, la intelección de los modos cognoscitivos apodícticos que intervienen cuando aparecen tales significaciones. "La fenomenología- leemos en la citada obra husserliana- alumbraba las fuentes de las cuales brotan los conceptos fundamentales y leyes ideales de la lógica pura, y hasta las cuales han de ser perseguidas estas leyes y conceptos, para recibir la claridad y distinción que se exige a una comprensión crítica de la lógica pura". 4 Y poco después: "No queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con 'meras palabras', esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica...no podemos satisfacer significaciones que toman vida- cuando la toman- de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las cosas mismas". 5

Aquí la expresión "retroceder a las cosas mismas" alude a la exigencia de que los objetos lógicos se manifiesten a la evidencia, para lo cual se necesita practicar el acto de la "abs-

tracción ideatoria" o "ideación", que los hace comparecer ante la conciencia.

La conciencia a la cual quiere Husserl retrotraerse no es la psicológica empírica. Se propone este filósofo hacer el análisis de la conciencia considerándola en sí misma, prescindiendo del hecho de su existencia y atendiendo sólo a su esencia, de manera que ese análisis resulte válido para toda conciencia posible, sea ella la de un hombre, o la de un animal.

F) La intencionalidad.

Sirviéndose de una noción expuesta en la Edad Media, Franz Brentano - quien fué maestro de Husserl - propone su principio psicológico de la intencionalidad. Según este principio, todo hecho psíquico se caracteriza porque apunta siempre a un objeto. En toda vivencia psicológica hay siempre la referencia a algo: en la percepción, algo es percibido; en el recuerdo, algo es recordado; en el amor, algo es amado.

Husserl recoge ese principio de su maestro y lo traspone al dominio de la fenomenología. En efecto, dice que "la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de las vivencias - y verificada de suerte que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológica empírica, entrando sólo en consideración el contenido fenomenológico puro de estas vivencias - nos da la idea fenomenológica pura del género vivencia intencional". 6

Brentano se propuso hacer - apoyándose en la intencionalidad psicológica - una clasificación de los hechos psíquicos. Husserl, por su parte, expresa: "No nos importa saber si puede considerarse como exacta la clasificación brentaniana de los 'fenómenos psíquicos'... Lo único importante para nosotros... es que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género 'acto')... Distintos son... el modo de la esperanza y el temor, el modo del agrado y del desagrado, etc." 7 A lo mentado en cualquiera de dichas modalidades de la intención lo llama Husserl "objeto intencional". Por objeto intencional, quiere decir que hay un acto con una intención caracterizada de un modo definido, la cual constituye lo que llamamos la intención hacia ese objeto. 8

Ahora bien, para Husserl, aquello de que se hace mención en la referencia intencional, es decir, el objeto de ésta, no necesariamente tiene que ser algo existente; puede tratarse de algo ficticio o, inclusive, de un contrasentido. Así, es posible referirse - para poner ejemplos del propio Husserl - tanto

a la catedral de Colonia,⁹ como a la torre de Babel¹⁰ o a un cuadrado redondo.¹¹

G) Expresión, significación, cumplimiento.

Por "expresión" entiende Husserl "todo discurso y toda parte del discurso"¹² es decir, complejos de palabras o palabras aisladas- "así como todo signo que sea esencialmente de la misma especie".¹³ Una palabra difiere de un mero sonido en que ella tiene una significación. Pero ¿de dónde le viene a la palabra esta propiedad? Responde Husserl que una palabra es un signo significativo porque quien la emplea ejecuta un "acto de dar sentido".¹⁴ Acto que consiste en una vivencia orientada hacia algo. "Acto de dar sentido" equivale, pues, a vivencia intencional. Ahora entendemos la teoría Husserliana de la expresión; una palabra es una expresión porque el que la usa se refiere a algo, porque está acompañada de una vivencia intencional. Un sonido articulado que no alude a objeto alguno - viene aquí a colación el ejemplo de "abracadabra"- constituye una mera apariencia de expresión. Además, hay agrupaciones de signos significativos como los de "verde lo casa"¹⁵ o "rey aldaba pero sin"¹⁶ las que carecen de una significación unitaria y, en consecuencia, no tienen el carácter de expresiones, si bien parecieran tenerlo por el modo como se presentan exteriormente.

Si a partir del acto de dar sentido no es posible concluir la existencia del objeto intencional, ella tendrá que probarse mediante una función distinta: la del cumplimiento del sentido. Para designar esta función, forja Husserl el término "impletivo".¹⁷

"Acto impletivo" es, pues, en el vocabulario Husserliano, lo mismo que "cumplimiento del sentido".

Según el autor de las Investigaciones Lógicas, para que pueda afirmarse como existente lo concebido en la intención significativa, se requiere que la misma se cumpla. Esto ocurre cuando, merced a una intuición, se presenta ante la conciencia aquello que se menciona en la intención significativa y en la misma forma en que se menciona. En tal caso, no existe sólo la mención, sino también lo mentado.¹⁸ Cuando al acto de dar sentido se suma un acto impletivo, es decir, un acto en que se presenta intuitivamente aquello mismo que se menciona en la intención significativa, entonces ésta se ilustra y robustece; en caso contrario, permanece vacía.

Sostienen algunos autores que sólo poseen sentido las expresiones que conciernen a objetos efectivamente existentes. Según esto, no lo tienen expresiones como la de "montaña azul". Pero quienes sostienen semejante criterio- objeto Husserl- confunden el sentido con el cumplimiento del mismo; basados por

alto que uno y otro se constituyen en actos diversos.

Si se admitiese que expresiones como la de montaña áurea carecen de sentido, mucho menos podrían tenerlo las expresiones contradictorias, pues en el caso de éstas no sólo no existe el objeto de la mención, sino que hay una imposibilidad a priori de cumplimiento. Hace Husserl referencia a Sigwart, para quien la expresión "cuadrado redondo" no entraña significación alguna.¹⁹ De manera análoga piensa Erdmann con respecto al ejemplo "un círculo cuadrado es liviano". Contra esto, Husserl presenta, suscribiéndola, una argumentación de otro autor- Marty, a quien también cita en las Investigaciones Lógicas,- según la que, si las expresiones contradictorias y absurdas careciesen de sentido, ¿cómo podría comprenderse que son tales y negarse la existencia de aquello que mencionan?. Si en el caso de cualquiera de esas expresiones se dice que es un sinsentido, "esto no puede significar sino que no tienen evidentemente ningún sentido racional". 20

Dentro de la concepción expuesta, el sentido no coincide con el objeto intencional. La distinción entre éste y aquel se manifiesta en la existente entre lo que expresamos y aquello acerca de lo cual nos expresamos. A efecto de constatar que Husserl mantiene esa distinción, basta señalar que para él dos nombres pueden tener significaciones distintas y nombrar lo mismo. Así sucede, v.gr., con los epítetos: "el vencedor de Jena" y "el vencido de Waterloo". 20

Pero volvamos al tema del cumplimiento; dice el autor de las Investigaciones Lógicas: "Por ejemplo, hablo de mi tintero y a la vez se halla el tintero mismo delante de mí; yo lo veo",²² Lo que se afirma acerca del tintero adquiere cumplimiento mediante el acto de ver el propio tintero. Aquí el cumplimiento se produce en el modo de percepción sensible; más la misma cosa del ejemplo puede ser imaginada. "La percepción se caracteriza frente a la imaginación porque en ella aparece el objeto mismo y no meramente en imagen, como solemos decir. En esto reconocemos en seguida las características diversas de la síntesis de cumplimiento. La imaginación se cumple mediante la síntesis peculiar de la semejanza de la imagen; la percepción, mediante la síntesis de la identidad de la cosa". 23

Refiriéndose al objeto de la percepción sensible, dice Husserl que no se da plena y totalmente como es, sino que "aparece sólo 'por el lado anterior', sólo escorzado y difuminado en perspectiva..."²⁴. Es decir, la cosa se presenta más o menos cercana, más o menos remota; ora desde este ángulo, ahora desde aquel otro, etc. De esto depende la posibilidad de infinitas percepciones de uno y el mismo objeto, diversas por su contenido. El objeto perceptible puede presentarse no sólo escorzado en perspectiva, sino también en diversos matices de color. Agrega el discípulo de Brentano: "Es claro, desde luego, que para la representación imaginativa son válidas las di-

ferencias paralelas. También la representación imaginativa representa el mismo objeto, ya por éste, ya por aquel lado". 25

Pero además de los objetos individuales, hay, según Husserl, otros a los que se llega mediante lo que él llama la "abstracción ideatoria" o "ideación".

H) La unidad ideal de la especie y la abstracción ideatoria.

El presente tema nos remite a la cuestión de los universales. Desde luego, no vamos a internarnos en la selva de las disputas metafísicas que se han suscitado sobre tal cuestión, sino que, manteniéndonos dentro del marco del planteamiento que al respecto hace Husserl, nos limitaremos a bosquejarla, para el efecto de entender el punto de vista que ante ella asume el mismo Husserl.

Un doble malentendido embarga a las doctrinas que han afirmado la existencia de los universales, según que éstos sean ubicados "fuera" de la conciencia o "dentro" de ella. Trátase, respectivamente, de la hipóstasis metafísica y la psicológica de lo universal. En la primera ha caído Platón, al situar los universales en un mitológico topos uranus; respecto a la segunda, ocúpase Husserl de la modalidad que adopta en la doctrina de las ideas abstractas, formulada por Locke. "Por otra parte- leemos en las Investigaciones Lógicas- la lucha contra el segundo malentendido, especialmente en la forma de las ideas abstractas de Locke, ha determinado la evolución de la teoría moderna de la abstracción desde Berkeley, dándole la tendencia resuelta hacia el nominalismo extremo (que al presente suele llamarse nominalismo a secas y oponerse al conceptuismo). Greyóse, en efecto, que para evitar el absurdo de las ideas abstractas de Locke, era necesario negar, en general, los objetos universales... Y así, a aquellos dos malentendidos se agrega un tercero, el del nominalismo, que en sus diferentes formas cree poder interpretar lo universal, por lo que respecta al objeto y al acto mental, convirtiéndolo en singular". 26

Husserl da por sentado que la hipóstasis del realismo platónico ha sido superada desde hace mucho tiempo, por lo que decide dejarla a un lado. Y añade: "En cambio, los motivos mentales, que parecen empujarnos al realismo psicologista, siguen siendo todavía eficaces como demuestra, sobre todo, el modo en que Locke suele ser criticado". 27

La hipóstasis psicológica de lo universal se produjo por la consideración siguiente: en la experiencia externa nada hay que se parezca a un universal; en ella sólo se encuentran cosas individuales. Mas ocurre que, excluyendo los nombres propios, los términos con que designamos las cosas son denominaciones generales. El hecho de poder nombrar múltiples

cosas mediante uno y el mismo nombre universal, demuestra que a ese nombre tiene que corresponderle un sentido universal, una idea universal. Ahora bien, si lo universal no existe en el mundo exterior, tendrá que residir en la conciencia.

Contra lo anterior, sostiene Husserl el criterio de que lo universal no reside ni "fuera" de la conciencia ni "dentro" de ella. En las Investigaciones Lógicas se examina una posible objeción a dicho criterio: si lo universal no existe como algo real, en el mundo exterior, ni tampoco en la conciencia, entonces no existe en modo alguno. Y ¿cómo podría hablarse de algo sin que ese algo tenga al menos una conciencia ideal en el pensamiento? Aquí se está dando por supuesto que lo real es lo existente "fuera" de la conciencia, mientras que lo ideal es lo existente "dentro" de ella. Husserl considera incorrecta esa suposición, pues, para él también la psique y sus contenidos son algo real. Dice así: "real es para nosotros tanto lo 'en' la conciencia como lo 'fuera' (de ella). Real es el individuo con todas sus partes constituyentes; es un aquí y un ahora. Como nota características de la realidad, bástenos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos, pero sí conceptos de igual extensión". 28

Si lo real es tanto lo "externo" a la conciencia como lo "dentro" de ella; y si los universales no están "fuera" ni "dentro" de la misma, síguese que no son objetos reales. Tal rechazo del ser real de los universales no significa, en manera alguna, que Husserl acepte la tesis nominalista de que no existen. Lo que sucede es que para él, además del ser real, cuya característica es la temporalidad, hay otro modo ontológico - el de la idealidad intemporal-, y esta otra clase de ser es la que les asigna a los universales.

Hacemos una pausa para subrayar la especial conveniencia de tratar el tema que en estos momentos por que la teoría de la abstracción ideatoria o ideación se enlaza estrechamente con el punto de vista adoptado por Husserl ante el problema de los universales.

Conforme a este punto de vista, los universales, al no tener la constitución del ser real, no se hallan en parte alguna, y, sin embargo, existen. Contrariamente a los casos en que lo mentado en la intención significativa es una ficción o un contrasentido, las significaciones que hacen mención de lo universal son susceptibles de cumplimiento. Asevera Husserl: "Naturalmente, no es nuestro propósito poner en el mismo plano el ser de lo ideal y el ser pensado de lo ficticio o contrasentido. Este último no existe.... En cambio, los objetos ideales existen verdaderamente. Es evidente que no sólo tiene sentido hablar de tales objetos (por ejemplo del número 2, del principio de contradicción y otros semejantes) y representarlos como dotados de predicados, sino que también aprehendemos in-

telectivamente ciertas verdades categóricas que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez. Si veo con intelección que 4 es número par, que el predicado enunciado conviene verdaderamente al objeto ideal 4, entonces ese objeto no puede ser una mera ficción, una mera 'façon de parler', una nada". 29

El número 4 se distingue del proceso psíquico en que es pensado. Tal proceso comienza en cierto momento y termina en otro, tiene determinada duración, nada de esto puede afirmarse, en cambio, con respecto al número 4. El proceso psíquico es un hecho temporal; el número 4 es intemporal; y como Husserl reserva la esfera del ser real para lo temporal, a los objetos intemporales los llama objetos ideales. Procede señalar, además, que cuando Husserl habla de "la especie" está usando este término como sinónimo de objeto ideal.

La especie es una y la misma frente a la multiplicidad y diversidad de los procesos psíquicos en que es pensada; de ahí que en las investigaciones Lógicas se hable de "la unidad ideal de la especie".

Para ilustrar su concepción de "la unidad ideal de la especie" recurre Husserl a un ejemplo, sirviéndose también del número 4. Supóngase - dice - que en relación con el juicio, 'cuatro es primo con respecto a siete', se nos presenta intuitivamente, ante los ojos o en la imaginación, cierto grupo de cuatro cosas. La percepción o la imagen de dicho grupo constituye la base ejemplar de nuestro juicio. Pero lo que en éste mentamos no es el grupo real de cuatro cosas, sino el objeto ideal, la unidad específica 4. El grupo percibido o imaginado no constituye el sujeto del cual predicamos que es primo con respecto a siete, sino que esto lo afirmamos de la especie aritmética 4. Y naturalmente, esa unidad específica no es nada que esté en el grupo percibido o imaginado, pues algo que estuviese en el grupo sería algo individual, sería algo aquí y ahora. Pues bien, 'nuestra mención, aunque es algo aquí y ahora, no mienta nada que sea aquí y ahora, sino que mienta el 4, la unidad ideal, intemporal". 30

Otro ejemplo: para realizar la demostración del teorema de Pitágoras el geómetra pone ante sus ojos una determinada figura triangular trazada en el papel (o la imagina). Pero los razonamientos que el geómetra desarrolla, en el caso del ejemplo, para nada aluden al dibujo o a la imagen del triángulo, sino que se refieren a la unidad ideal triángulo. Supóngase que la demostración se lleve a cabo con apoyo en una figura triangular trazada en el papel. Pues bien, si se cambiase la dirección de la referencia intencional a la conciencia y se la hace recaer en la representación gráfica del triángulo, ésta se distingue claramente del triángulo propiamente dicho. La representación gráfica se halla en un papel, trazada con tinta de cierto color;

pero del objeto matemático triángulo no puede decirse esto. El triángulo es una unidad específica, y como tal, no sehalla en parte alguna.

Es pertinente indicar que para Husserl la intuición de los objetos ideales se efectúa siempre con base en la intuición de objetos individuales. Cuando el geómetra demuestra a priori alguna propiedad del triángulo, lo hace apoyándose en el dibujo de un triángulo particular. Ni él ni nadie puede representarse la idea abstracta del triángulo de la que hablaba Locke- es decir-, un triángulo que no fuese ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, etc.

El método para pasar de lo individual, ofrecido en la percepción sensible a lo universal, es el de la abstracción; mas no de la abstracción aisladora o isolativa, mediante la que son aislados o separados ciertos aspectos o momentos de lo individual, sino que se trata de una abstracción a la que Husserl denomina abstracción ideatoria ³¹ o simplemente ideación. Con el correspondiente viraje de la dirección intencional de la conciencia, resulta siempre posible, según Husserl, captar inmediatamente la esencia o especie de los objetos y su autenticidad, como es posible hacerlo respecto al ser individual.

Ahora bien, expresa Husserl: "En las Investigaciones Lógicas usé habitualmente la palabra ideación para la intuición en que se dan originalmente las esencias"³² Lo que Husserl pretende describir son los fenómenos, y sobre todo los fenómenos ideales, pero, ¿cómo se conocen éstos fenómenos?. La forma de conocimiento es la intuición. Husserl distingue entre intuición sensible, datos de la experiencia sensorial de las que se ocupan las ciencias de hechos, física, química, botánica, por ejemplo, e intuición que es esencial que es la intuición propia y ante todo la intuición de esencias. Esto significa que si los fenómenos se dan, se entregan, se ponen de manifiesto, nuestro deber consiste en verlos, y en ordenarlos mediante una intuición eidética; lo que se da, se ve; las esencias se intuyen, y lo que se da o se intuye se describe. Por lo que, la fuente legítima de toda actividad intelectual es la intuición esencial, consistente en la visión inmediata del contenido inteligible ideal o esencial, fenómeno que se da ante la conciencia de algo y por éste motivo se dice que están referidos intencionalmente al sujeto. Al enfocar la reducción fenomenológica se llega a la captación del objeto, de lo dado al sujeto, pero también se capta la conciencia pura como centro de referencia de la intencionalidad.

En la reducción eidética, por eidos entendemos un conocimiento de esencias. La filosofía de Husserl es, ante todo el conocimiento de esas esencias universales que engloban actos particulares.

Las esencias para Husserl se dan, se presentan, en la

descripción misma. Sobre su existencia o sobre su inexistencia, no es posible juzgar de antemano.

I) Polaridad del conocimiento.

Cuando Husserl emplea la palabra intención lo hace en el sentido etimológico de tender (intendere). "La intencionalidad es así una pura actividad de la conciencia. Cuando Husserl afirma que la conciencia tiene un sentido intencional quiere decir que es siempre una conciencia activa o, como dirá Sartre que es conciencia de. Esta conciencia intencional contiene dos polos que Husserl distingue claramente: el sujeto y el objeto. El objeto puede, por otra parte, ser real o ideal, ser esta hoja que percibo ahora o el círculo ideal que pienso cuando demuestro un teorema; si bien Husserl se interesa casi únicamente por los objetos ideales" 33

Algo de suma importancia en el pensamiento de Husserl es el paralelismo o correlatividad, polaridad existente, entre el sujeto y el objeto de conocimiento: pues esta distinción tiene consecuencias de gran significación y repercusiones en el pensamiento posterior del autor. En efecto, en lo que respecta a el objeto éste puede ser, ser real o ideal, (como quedó expuesto). "Precisaremos ahora los aspectos dinámicos de esta conciencia ideal. Para ello tomemos un ejemplo que nos será útil para aclarar los términos. Supongamos para simplificar que estoy percibiendo un árbol. Existen, en primer lugar, los dos polos de conocimiento: Yo - es decir, el sujeto - y el árbol - es decir el objeto-. Es claro que el árbol puede presentarse en múltiples aspectos: puedo fijarme ahora en su color verde, ahora en el color pardo de las hojas que empiezan a otoñarse, ahora en la forma del tronco. Todos estos aspectos del árbol, todas estas perspectivas se refieren al mismo objeto, pero no son la totalidad del objeto, no son el árbol. Por otra parte, cuando veo, percibo sus distintos aspectos; tiendo, en mi conciencia, hacia el árbol, a él dirijo mi atención, en él me fijo. Esta dirección de mi conciencia hacia el objeto es lo que Husserl llama noesis; los distintos aspectos del objeto son el noema. Así, conocer es dirigirme hacia el objeto, ver todos sus aspectos distintos y, una vez determinados estos aspectos, llegar a la totalidad del objeto. Conocer, en términos más técnicos, es partir de un yo, mediante un acto de conocimiento dinámico (noesis) para alcanzar las realidades noemáticas que, juntas, me darán el objeto. Esta idea de una conciencia dinámica, dirigida al objeto como un conjunto de predicados de un sujeto, o de noemas, o de aspectos esenciales, implica una teoría de la verdad... una correspondencia entre el acto de conocimiento (noesis) y el objeto conocido". 34

No se llega con el pensamiento husserliano a los extremos idealistas del filósofo de Königsberg, por los que renuncia al contacto con la realidad.

"Conocer, es así, revelar, develar la realidad de las esencias; es ver mediante un acto de conocimiento que el yo dirige a las cosas mismas ya ahora claramente entendidas como esencias. La verdad es así la evidencia de los objetos que se revelan a la descripción activa del fenomenólogo... Existo yo; existe ante mí el ser". 35

Este ser, Husserl lo concibió como hecho de distintas regiones denominadas regiones ontológicas. "Se ocupó principalmente de una de estas regiones: la de la lógica y del conocimiento. Se ocupó parcialmente de algunos aspectos que acabamos de describir de la región metafísica. Entre sus discípulos, unos (Sheler y Hartmann) se ocuparán de la región de los valores". 36

Precisa enseguida ver que cada objeto sensible o individual posee una esencia; a su accidentalidad real e individual corresponde una idea que hay que captar con pureza. Deriva de esta distinción, mejor dicho de esta observación, la separación entre las ciencias de hechos o fácticas, apoyadas en la experiencia sensible; y ciencias eidéticas, de esencias, a las que corresponde la visión del eidos, la intuición esencial.

Empero, todas las ciencias de hechos se basan en ciencias de esencias y en último término en la lógica y en la matemática, de acuerdo con las exposiciones del filósofo de las "Investigaciones Lógicas". Hay que advertir también que todo hecho como tal entraña una entidad esencial.

"A toda ciencia- dice Husserl - corresponde un dominio de objetos. Como campo de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos... corresponden como pristinas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que se dan en sí mismo, y al menos parcialmente, en forma originaria los objetos de dominio". 37

La experiencia, que abarca la totalidad del conocimiento del investigador de la naturaleza, es una operación experimental, a través de la cual un objeto específico, la cosa, es dada en su realidad original. La experiencia es, en este sentido, "un acto de fundamentación nunca reemplazable por un mero imaginar, mas para el geómetra, que no investiga realidades sino posibilidades ideales, no relaciones reales, sino relaciones esenciales, es, en lugar de la experiencia, la intuición esencial, el acto de fundamentación última". 38

Considerando este punto de vista más general, se puede decir que, "craa forma de ser... tiene esencialmente sus modos de darse y por ende sus modos en punto al método de conocimiento". 39

J) Crítica de la concepción husserliana de la Esencia

Nuestro trabajo está encaminado a examinar la pretensión de aplicar la axiología fenomenológica al campo del derecho; de ahí que nos hayamos encargado de exponer esa doctrina y que nos propongamos hacer, en su oportunidad, observaciones a la misma. Si hubimos de ocuparnos de la ideación husserliana fue para describir la diferencia entre ésta y la intuición emocional, pero no es aquí el lugar para desarrollar un examen general de la fenomenología de Husserl.

Si procede, empero, que hagamos algunos comentarios sobre la concepción husserliana de la esencia, pues Sheler comienza por acoger esa concepción, si bien le da, ya en el campo de la axiología, el matiz que hemos señalado; además tales comentarios podrían corresponder a Sheler y al principal seguidor de éste - Hartmann -.

La tesis de que hay objetos ideales que se captan en una intuición no empírica ya había sido sostenida por Platón y su escuela.

Múltiple y valiosa es la aportación de Edmund Husserl tanto para destruir falacias que imoedían la marcha adecuada de la filosofía por sus cauces propios como también por su tarea edificadora de una metodología científica que oriente a esta disciplina, por caminos firmes.

Su sistema de reducciones despoja al pensamiento de subjetivismos y relativismos y lo enfrenta a su objeto: la realidad. En segundo lugar, supera las limitaciones del conceptualismo kantiano, así como del empirismo e idealismo, obstruían el camino de acceso tanto a la realidad como al conocimiento de las esencias. Por otra parte, percibe claramente la facultad no solamente discursiva, sino configurativa, creadora, del pensar, que es la intuición eidética, distinta de la intuición sensible. Por lo demás, el método fenomenológico representa una actitud científica auténtica, libre de preconcepciones, prejuicios y elementos ajenos al conocimiento directo de la realidad.

Es particularmente interesante la opinión husserliana relativa a la dependencia de las cosas en cuanto tales, respecto de la conciencia, la polaridad o correlatividad necesaria de objetos para el sujeto.

2.- EL PENSAMIENTO DE SHELER

A) El entronque de Sheler y Hartmann con el intuicionismo husserliano.

Regístrase el entronque de Sheler con el intuicionismo de Husserl en las páginas de la obra sheleriana a la que anteriormente nos hemos referido, comprendidas bajo el título: "el

a priori y la experiencia fenomenológica". Allí presenciamos la incorporación de Sheler a la fenomenología. En efecto, una de dichas páginas contiene la declaración siguiente: "Designamos como a priori todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre que sean aplicables, llegan a darse por sí mismas mediante el contenido de una intuición inmediata. Por consiguiente, se ha, de prescindir, de toda suerte de posición, como también de la posición 'real', 'apariciencia', 'realidad', etc. Cuando, por ejemplo, nos engañamos tomando por vivo algo que no lo es, debe sernos dada también en el contenido de la ilusión la esencia intuitiva de 'la vida'. Al contenido de una intuición de tal índole lo llamamos 'fenómeno'; mas 'el fenómeno' no tiene que ver lo más mínimo con aparición (de algo real) o con apariciencia. Una intuición de tal índole es 'intuición de esencias', o también - como nos place llamarla - 'intuición fenomenológica' 'experiencia fenomenológica'." 40

Igualmente entronca Hartmann con el intuicionismo husserliano, pues sostiene que "there are ideal objects of knowledge", 41 y dice que respecto a ellos hay un "aprioristic insight". 42

por tratarse de una cuestión decisiva dentro de la axiología fenomenológica, permítaseme insistir en puntualizar la concepción de lo a priori sustentada por Sheler. Para este axiólogo las esencias y las conexiones entre ellas se dan independientemente de la experiencia consistente en la observación y en la inducción, así como de la experiencia a que se refieren las explicaciones causales. Las esencias y sus conexiones se dan antes de la experiencia así entendida o sea a priori. Y la verdad de las proposiciones que en tales esencias y conexiones cobran cumplimiento es también independiente de esa clase de experiencia, es también a priori. Según esto, lo a priori no va unido a los juicios en calidad de la forma que los acompaña, no consiste en la forma del juicio, de la cual hace dimanar Kant sus categorías, como leyes funcionales del pensar, "sino que parte por completo a lo 'dado', a la esfera de 'los hechos' (aquí por 'hechos' entiende Sheler los datos de la intuición fenomenológica) y una proposición es verdadera a priori en cuanto se cumple en tales hechos". 43

poco más adelante impugna Sheler la identificación kantiana de lo a priori y lo formal.

B) El conocimiento de los valores.

Una vez expuestas las distintas corrientes, nuestra posición se reduce a determinar cuál es la índole del acto por el cual se pueden conocer los valores. Como señalamos anteriormente hay dos posiciones fundamentales: la primera es la posi-

ción cognoscitiva empirista y la segunda es la a priori. más arriba hemos estudiado el problema epistemológico, así como las diversas corrientes que hay al respecto. Ahora, para conocer en qué forma se llega a obtener una noción del valor, de acuerdo con la primera posición (empirista), es necesario partir de un conocimiento de lo que como tal se supone; se estima que la noción del valor resulta como consecuencia del método inductivo. Aunque, como comenta E. García Máynez, "que los empiristas dan por conocido aquello que se trata de conocer. Porque si para definir la nobleza por ejemplo, hay que desprender del estudio de una serie de actos nobles, las notas comunes a todos ellos; necesario está, en el momento de seleccionar el material de la inducción tener ya una idea acerca de aquel valor. De lo contrario, no se podría aclarar que los actos que sirven de base a la inducción son actos de nobleza". 44

De acuerdo con la segunda posición, el método de que se sirve para conocer es a priori, más sutil y filosófico, que el anterior. Se postulan proposiciones o unidades significativas ideales que se dan en la conciencia, sin intervención de la experiencia sensible o de inducción, sino que se desprende de la propia concepción que de ellos tenemos. El hecho mismo de experimentar la índole valiosa de algo, supone necesariamente, la existencia de una 'pauta estimativa'. Observemos que sin una conciencia de los valores, nos encontraríamos, prácticamente, en la imposibilidad de emitir ningún juicio de valor. Pero si estamos en continua posibilidad de declarar el valor de las cosas, tenemos que suponer, forzosamente, este criterio de estimación, esta conciencia de lo valioso.

C) El carácter emocional y apriorístico de la intuición de los valores.

Ahora bien, para Sheler las esencias axiológicas- como las esencias en general - se conocen intuitivamente. Pero si el intuicionismo husserliano constituye la fuente directa del de Sheler, considera este axiólogo que hay una diferencia capital entre la intuición fenomenológica de que habla Husserl y la intuición de los valores: aquélla es intelectual mientras que ésta es emocional. Explicitemos esta diferencia.

Según Husserl, como hemos visto, en los actos intuitivos se cumplen siempre significaciones; para Sheler, en cambio, hay esencias que pueden darse sin que se tenga una idea de su significación. Esas esencias son los valores. Por tanto las esencias no unidas a significaciones, Sheler les llama valores; estas esencias se descubren mediante actos intencionales, claros y precisos, pero no intelectuales, pues están desprovistos de significación, por ejemplo la belleza, justicia y bondad.

Sostiene Sheler que pueden experimentarse, v.gr., las cualidades de lo bueno o de lo bello sin que se conozca las

significaciones de lo bueno o de lo bello. Así por ejemplo, un niño pequeño "siente la bondad y el cuidado de la madre de un modo todo lo vago que se quiera, pero lo siente - sin necesidad de captar por ello, y sin captarla de hecho, la idea de lo bueno".

Evoca Sheler la creencia platónica de que las cualidades morales residen en el reino de las ideas - junto a los números y las figuras geométricas y considera que esa creencia es acertada en un sentido. "Porque hay - escribe - un contenido significativo ideal: el bien, que podemos hacer salir a flor de conciencia ante el hecho de un hombre bueno, de una buena acción, del mismo modo que la especie ideal 'lo rojo', con motivo de un color rojo que vemos..." 46

Para Sheler hay que distinguir, empero, entre el concepto de un valor y el valor mismo; el primero sí pertenece a la esfera de las significaciones ideales, mas no el segundo. "Hay hechos morales primigenios que son totalmente indistintos de la esfera significativa de los conceptos morales. Y ha sido tan sólo la división del espíritu en 'razón' y 'sensibilidad', tan antigua como operante en la historia de la filosofía, lo que motivó en este caso la equivocación de Platón. Porque los valores morales y todos los hechos de valor tienen en común con rectas y triángulos el que no encuadran bajo la esfera de los 'contenidos de la sensación', y por ello habrían de ser tan sólo 'significaciones captables por la razón.'" 47

En relación con el criterio que acerca de lo emocional se ha tenido en la época moderna, distingue Sheler dentro de ésta dos etapas: la primera abarca desde René Descartes hasta fines del siglo XVIII; la segunda de Kant en adelante. Para los grandes racionalistas - Descartes, Spinoza, Leibnitz - el percibir sentimental, el amar, etc., no eran algo radical e irreductible, sino estadios oscuros y confusos del pensar. Por ejemplo, Leibnitz consideraba que el amor maternal constituye el concepto confuso de que es bueno amar al hijo. 48

Por el contrario, desde Kant se ha venido admitiendo que lo emocional es irreductible al intelecto; pero como persistía al influjo del racionalismo anterior, Kant y los filósofos que le siguen relegaron la vida emotiva a la esfera de las sensaciones, interpretándola como ciega, como desprovista de carácter intencional.

Para Sheler, en cambio, lo emocional es irreductible a la razón y, al mismo tiempo, posee carácter intencional. O se reduce la vida emotiva a la razón, o se la rebaja al plano de lo sensible porque se padece el prejuicio de creer que el espíritu se agota en el dualismo "razón sensibilidad". Se ignora que hay un tercer reino, el cual es independientemente de la sensibilidad y, aunque autónomo también frente a la razón, posee la misma dignidad que ésta. Tal reino es el de lo emocional. Sólo unos pocos pensadores se han sabido sustraer al ei-

tao prejuicio. Entre ellos figura en primera línea Pascal. Comentando la afirmación de este "le coeur et les raisons", expresa Sheler que Pascal "entiende por estas razones una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar, tan absoluta como la de la lógica pura, mas irreductible a las leyes del intelecto". 49 Esta afirmación de Pascal, insiste Sheler, significa que hay una clase de experiencia cuyos objetos son enteramente inasequibles al intelecto. Frente a tales objetos, la razón es tan ciega como el oído respecto a los colores. "Pero ese tipo de experiencia nos presenta objetos efectivos y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y el orden jerárquico de éstos. El orden y las leyes de ese experimental hállase determinado con tanta evidencia y precisión como el de la lógica y la matemática..." 50

también para Hartmann el conocimiento de los valores es intuitivo. En efecto, sostiene que los valores son "inmediately discerned", 51 y también para él la intuición de las esencias axiológicas es emocional. Así declara, repitiendo a Sheler, que los valores "are not capable of being directly grasped by thought....", 52 y hablando sobre los actos a los que considera como intuiciones de lo valioso, asevera que "they are acts of feeling - not intellectual, but emotional- ". 53

D) El a priori según Sheler.

¿Cuál es el sentido propio de lo a priori? "Es una determinación objetiva de las cosas, dentro de los dominios inmensos de la experiencia misma, estructura a la que corresponden determinados actos y relaciones funcionales de éstos, los cuales no han sido introducidos en aquellos mediante actos, ni tampoco añadidos a ella mediante actos. Por esta definición podemos entender que las conexiones que existen entre las esencias son 'dadas' y no producidas o fabricadas por la razón. Son intuídas y no hechas. Son, como propone el propio Sheler, primitivas conexiones de cosas, mas no leyes de objetos por la sola razón de que sean leyes de los actos que los abrehenden. Se llaman 'a priori' **PRECISAMENTE PORQUE SE FUNDAN EN ESENCIAS** - y no en cosas ni bienes-; de ninguna manera, como pensaba Kant, porque sean fabricadas por la razón o la inteligencia". 54

Es importante citar la siguiente afirmación del filósofo que venimos mencionando: "Los valores no son dados en intuiciones puras, a priori. Es esta la gran aportación de Max Sheler a la fenomenología poniendo de relieve la futilidad de buscar a posteriori, en el campo del hecho consuetudinario o del proceso histórico el dato original e irreductible que, a la inversa, es preciso aportar como elemento apriorístico, como conditio sine qua non de la posibilidad misma de toda estimación o valoración". Claro que todo a priori - incluso el del conocimiento teórico - puede parecer sospechoso de subjetivismo y arbitrariedad. De ahí que Kant haya tratado de fundar su

validez objetiva mediante la prueba que él llamo 'deducción trascendental', y que Husserl haya así mismo intentado fundamentarla en la intencionalidad trascendental de la conciencia que está implícita en la inmanencia del yo trascendental; pero en el dominio de lo práctico esto no es posible porque los valores, aunque genuinamente objetivos, no son leyes de la existencia, no se cumplen en todas las cualidades, son esencialmente posibilidades puras. La prueba de su validez objetiva no puede, por tanto basarse en concordancia alguno con lo real". 55

E) diferencias entre el "a priori" científico y el "a priori moral".

La primera diferencia consiste en que el a priori científico tiene una significación; el segundo, es eminentemente práctico, como elemento determinante de la conducta y de la vida, como principio de acción y criterio estimativo (García Maynez). El uno se abre a la consideración intelectual, en tanto que el otro nos ofrece una dimensión estimativa.

"La otra diferencia importante podría enunciarse diciendo que mientras que las verdades de la ciencia tienen un correlato experimental (las leyes de la naturaleza), el a priori carece de correctivos experimentales; siendo la validez de la norma, por ejemplo, independiente de la conducta real de los sujetos a quienes obliga". 56

Sheler, impugna "el intelectualismo de Kant"; y así como sostiene que Kant esté en un error al identificar lo a priori con lo formal, asimismo juzga errónea la equiparación kantiana de lo a priori con lo racional. "porque es -dice- nuestra vida espiritual íntegra - no simplemente el conocer y el pensar objetivos en el sentido de un conocimiento del ser- la que tiene puros actos y leyes de actos que son independientes en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. También lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer tienen un contenido primitivo y a priori que no les ha sido prestado por el pensar, y que la ética ha de mostrar incondicionalmente de la lógica. Hay un ordre du coeur, o lo- síque du coeur, como atinadamente dice Blas Pascal, y que son a priori". 57 Los valores se conocen por el sentimiento. Pascal había buscado las "razones del corazón". Sheler trata de establecer la existencia de principios universales que no pueden apprehenderse como las esencias por medio de la inteligencia, pero que tienen una función decisiva para la conducta humana. puesto que son las bases universales y necesarias de la conducta.

El a priori científico es de naturaleza intelectual. El a priori ético (enfocado al problema del valor) es de índole emocional.

"todas estas consideraciones nos llevan a concluir que

la lógica va cimentada en los principios aprióricos esenciales referidos al conocimiento del ser. En tanto que el lado alógico, la Teoría pura del valor, supone un orden fundado en el sentimiento, esto es, en estructuras aprióricas emocionales. El lado lógico del espíritu está representado por el dilema; 'razón - sensibilidad', pero el espíritu no se agota en él; la construcción de una ética material a priori exige necesariamente la eliminación de este prejuicio que se deriva desde la acuñación de la palabra 'razón' hecha por los griegos. Por ello la fenomenología del valor y de la vida emocional han de considerarse como un dominio propio de objetos, autónomo e independiente; y las legalidades y conexiones esenciales a priori de este orden axiológico sólo podrán descubrirse poniendo en práctica los procedimientos fenomenológicos. A ellos se llega a través de la intuición porque son algo dado, pero nunca, como pretendía Kant, como productos de la actividad intelectual". 58

Hace Hartmann referencia a la tesis empirista sobre el conocimiento de lo valioso. Según dicha tesis, es indispensable que los valores sólo pueden ser observados en las cosas valiosas o bienes; ¿no es entonces evidente que la noción del valor es abstraída de tales cosas?. Si los bienes son cosas valiosas, ¿cómo negar que nuestro conocimiento de los valores deriva de la experiencia en que se nos dan los bienes?. A esto replica Hartmann: "But what is experience of goods?. It is that we are acquainted with one thing as agreeable, another as useful, serviceable, advantageous. In this experience a knowledge of the value of the agreeable, of the useful, the serviceable, is presupposed". 59 Y agrega: "In fact, how could things be accepted by anyone as goods, unless independently of their actuality there were an appreciation of them which told him that they possess a value?. Surely value does not inhere indiscriminately in all things; there are bad things as well as good. Now, as there is the same kind of being in the things good and the same reality, where in could anyone discriminate between them, if his sense of value did not inform him?. He must possess beforehand the standard; for example, the standard of the pleasant and the unpleasant". 60

Habla Hartmann de una "narrowness of the valuational consciousness". 61 dice también que hay "the phenomenon of valuational delusion", 62 así como casos de "valuational blindness". 63 Nos referiremos al tema a que aluden esas expresiones (límites del conocimiento estimativo).

Con el propósito de exhibir la índole intuitiva, emocional y apriorista del conocimiento de los valores, desarrolla Sheler un análisis fenomenológico de lo que llama "la vida intencional emotiva", el cual será resumido en lo que sigue.

f) La vida intencional emotiva. sus casos.

a) El sentimiento intencional.

Primeramente distingue Sheler entre el sentir intencional de algo o percibir sentimental y el estado afectivo sensible. Este no tiene carácter intencional, sólo de manera inmediata puede enlazarse con objetos (mediante la percepción sensible, el recuerdo, el pensar). Por ejemplo, alguien, a propósito de un sufrimiento que experimenta, puede inquirir y encontrarse la causa que le ha provocado ese sufrimiento. En semejante caso, preséntase el estado, y sólo posteriormente quien lo experimenta lo relaciona mediante el pensar con la causa respectiva. 64

El sentir intencional, en cambio, tiene su propio correlato objetivo; se dirige hacia algo no a través de intermediarios - sensación, juicio, etc.- sino inmediatamente. A este plano de la vida emotiva se abre el reino entero de los valores. 65

Por tanto la intuición emocional por medio de la que se captan los valores es distinta a la intuición intelectual por medio de la cual se captan las esencias significativas. El acto intencional por el que se captan los valores (esencias desprovistas de significación) pueden ser caracterizadas según Sheler como una intencionalidad emocional, particular, como un sentimiento puro, por medio de este sentimiento se abre el mundo de los valores, se realiza mediante funciones emocionales por medio de este sentimiento se aprende toda clase de valores, pero sin distinguir la escala de valores.

b) El preferir y el postergar sentimentales.

La captación del nivel jerárquico de los valores tiene lugar mediante los actos del preferir y el postergar sentimentales. 68

c) El amor y el odio.

Por último, el amor y el odio ocupan la capa exterior de la vida intencional emotiva. No constituyen estados. Ya el idioma expresa la índole intencional de los mismos. Se dice: amo y odio algo; mas no: amo y odio "por" o "en" algo. Tales actos nada tienen que ver con el júbilo, la ira o la cólera. Tampoco hay que confundirlos con el preferir y el postergar. Estos implican una pluralidad de valores, mientras que en aquéllos pueden ofrecerse un solo valor. En los actos del amor y el odio el mundo de los valores sufre una ampliación o un estrechamiento.

Refiriéndose específicamente al amor, afirma Sheler que constituye un auténtico descubridor de valores, 67 por cuanto que al sujeto que lo experimenta se le iluminan valores ante desconocidos. Y agrega, en fin, que el acto del amor se va detrás del sentir intencional y del preferir o el postergar, si-

no que se les adelanta en la marcha como su guía y pionero.

Por lo que se refiere al conocimiento de los valores, Sheler y Hartmann sostienen- como se verá con detenimiento un intuicionismo emocional apriorístico, al que se adhiere, entre otros, García Maynez y trata también de aplicarlo al terreno del derecho, pues declara que los valores jurídicos se captan mediante una intuición emocional empírica. 68

De vital importancia en el pensamiento de Hartmann es el siguiente postulado; los valores son objetos ideales de carácter en sí aprehensibles por el sujeto independientemente de toda experiencia, en una visión intuitiva a priori. "The apriorism of thinking and judging is accompanied by an apriorism of feeling, the intellectual a priori by an emotional a priori, which is equally independent and original". 69 Los valores son esencias independientes que no provienen, ni de las cosas reales ni de los sujetos. No son espejismos formales, sino contenidos, materias, estructuras que forman un quale específico de toda proporción o persona; primordialmente los valores son los objetos de una esfera ética ideal de un reino que posee sus propias estructuras, sus propias leyes y su orden propio. Esta esfera se vincula de una manera orgánica a la esfera del ser y del ser matemático, lo mismo que a las otras esencias puras. En el acto de la intuición de los valores el sujeto se comporta de un modo puramente receptivo. Está determinado por su objeto, es decir por el valor en sí. Y no es el sujeto quien, por su parte determina los valores. Como opina Rubio y Rubio esta separación rigurosa, comentando a Eduardo García Maynez (op. cit.); El acto de conocimiento tiene como supuesto ontológico la existencia de lo conocido. Dicho de otro modo; posible es conocer los valores, mas la realidad de éstos no se agota en ser objetos del acto estimativo. O, como diría Hartmann los valores son en sí.

Aprovecha Sheler un pensamiento que ya había sido sustentado por Kant y afirma que toda experiencia sobre lo bueno y lo malo presupone el conocimiento de qué es lo bueno y qué lo malo. 70 Y esto, a su vez, es recibido por Hartmann quien escribe; "values are not only independent of the things that are valuable (goods), but are actually their prerequisite. They are that whereby things- and in the wider sense real entities and relations of every kind- possess the character of 'goods'; that is, they are that through which things are valuable. To use Kant's phrase: values, in so far as they are connected with situations, are 'conditions of the possibility' of goods". 71

"Los valores éticos, escribe, no han de ser descubiertos en la conducta del hombre. Al contrario, debe tenerse ya un conocimiento de ellos a fin de poder distinguir si los viola. Y más adelante agrega; 'tan cuando los hechos de la conducta humana no pueden revelarnos el principio, es preciso tener en cuen-

ta que, ante un agudo exámen, no sólo tales hechos saltan a la vista; sino que se descubre, juntamente con ellos, una conciencia que los valora. No es ésta una 'conciencia de los principios' ni un 'puro contemplar' los valores, sino 'un sentido del valor', una percepción más clara o más obscura de la dignidad o indignidad de la conducta en cuestión". 72 En el sentimiento de lo valioso reside en la conciencia moral, que distingue entre los valores bueno y malo. Por ello para conocer hay que buscar en la conciencia primaria "del bien y del mal, en tanto cuanto tal hecho queda evidenciado, y no así en la conducta humana, ni en los fenómenos históricos".

"Por otra parte, es verdad, como afirman Sheler y Hartmann, que la construcción de una Ética material a priori, sólo es posible sobre la base de estas intuiciones primarias en las que no son dados con evidencia los principios fundamentales del orden de lo valioso".

"No se desvirtúa, así como pudiera pensarse, el orden emocional, pues si se concede a la inteligencia el papel de 'elaboradora' de la teoría de la conducta, es siempre sobre la base de que conozca con certeza los principios y leyes de la esfera emotiva. Conociéndolos, les confiere el título de verdades lógicas, sobre estas verdades y guiada siempre por las leyes que norman la elaboración de toda disciplina científica, procede a la elaboración de la teoría filosófica de los valores".

"Son elocuentes a este respecto las palabras de Augusto Messer, filósofo perteneciente a la escuela del 'realismo crítico': "el filósofo científico, dice, mantendrá un monismo crítico (epistemológico) en el sentido de considerar que el supuesto supremo (a priori) de todos los pensamientos y proposiciones que quieran ser conocimientos del mundo real, es la posibilidad de ordenarlos en una conexión sistemática. Así pues, todo lo que en la esfera del conocimiento real se presente como 'sentimiento', 'presentimiento', 'intuición', deberá someterse también a la prueba del pensamiento científico, es decir, del 'intellecto'. Y más adelante agrega los derechos del sentimiento y de la voluntad no deben por ello sufrir menoscabo. Las valoraciones y los ideales que nacen del sentimiento y de la voluntad no se pueden crear 'racionalmente' ni probar de un modo puramente lógico en su validez y fuerza obligatoria". 73

"En consecuencia, ... no se renuncia de ninguna manera a los datos proporcionados por el sentimiento. Al contrario, precisamente en ellos, se apoya la intuición del valor y del objeto de conocimiento estimativo: la estimación que el entendimiento practica sobre el objeto y que en último término, entra dentro del cetero general del juicio. Asimismo en los límites de la experiencia emocional se 'intuyen'

las legalidades y conexiones esenciales que existen entre los valores y que son los que sirven de base a todo sistema axiológico, como teoría pura del valor". 74

Así Hartmann dice "que no hay que olvidar que está en la naturaleza de la volición humana el que ésta nunca se dirija a algo que sea contrario al valor, como tal'. Lo que sí puede deducirse de la tesis enunciada es que es superfluo atribuir a la naturaleza humana un 'sentido de los valores', distinto de la inteligencia, para explicar el conocimiento del orden moral. Lo que se comprueba con el análisis reflexivo de la conciencia; ésta en efecto, nos dice que el sentimiento está siempre, en último término, sometido al juicio práctico de la inteligencia que lo condena o aprueba, según que su objeto esté en conveniencia o en discrepancia con el fin natural". 75

3.- LA ADOCIÓN POR RECASENS SICHES DE LA TESIS DEL A PRIORI MATERIAL.

Aunque Recasens Siches manifiesta hallarse en cierto descuerdo respecto a la concepción sobre el ser de los valores sustentada por la axiología fenomenológica, 76 se propone aprovechar una tesis, especial de Sheler y Hartmann - o mejor dicho de Sheler, pues Hartmann no hace más que repetirla- para impugnar el formalismo stammleriano. En efecto, después de exponer la teoría de Stammler sobre el concepto y sobre la idea del derecho, escribe: "para Stammler lo a priori, lo absoluto, necesario, no puede ser sino algo genérico- abstracto, y jamás algo individual. Y este supuesto es el que cabalmente ha hecho que en virtud de los descubrimientos de la filosofía fenomenológica de Husserl y de la teoría de los valores - principalmente de Sheler- que han puesto de manifiesto que hay principios y esencias materiales repletas de contenido con validez a priori, y han mostrado que es un error identificar lo formal con lo a priori, y lo material (o de contenido) con lo a posteriori..".77

Tras del texto que acabamos de ofrecer, viene un pasaje al que transcribiremos in extenso, pues allí Recasens reproduce casi en los mismos términos la argumentación de Sheler contra la identificación kantiana de lo a priori con lo formal y de lo a posteriori con lo material. Leemos en ese pasaje: "La filosofía kantiana ha equiparado la oposición de lo a priori absoluto, evidente y de lo a posteriori empírico contingente, con la dicotomía de lo formal y lo material (o de contenido). Kant, agudizado un prejuicio ya tradicional en favor de la forma y en contra de la materia, partía sobre la base de su subjetivismo trascendental, de que todo principio a priori tiene forzosamente que ser formal; y viceversa, que los contenidos, la materia - tanto del conocimiento, como de las máximas del obrar- ser algo contingente, a posteriori. Y esto es cabalmente un gran error, el gran error que vicia todo el sistema, porque los dos pares de opuestos, formal- material y a priori- a posteriori-, nada tienen que ver uno con otro. Ni todo lo a priori es for-

mal, ni todo lo material es a posteriori. Adviértase, en primer lugar, que la contraposición de lo a priori y lo a posteriori entraña una diferencia absoluta, radical, inzanjable, sin término medio posible; una proposición, o es a priori absoluta, necesaria, evidente o esifáctica, fortuita a posteriori.

En cambio, la oposición entre lo formal y lo material es meramente relativa, pues se refiere al respectivo grado de mayor o menor generalidad de dos conceptos o proposiciones, es decir, considérase como formal lo que es más general con respecto a un algo a su vez relativamente concreto. Así tanto los juicios de la lógica como los de la matemática, son válidos a priori, sin embargo, los segundos son materiales con respecto a los primeros, que funcionan como formales. También en el ámbito de lo a priori se da la oposición entre lo formal y lo material; y hay principios puros, absolutos, repletos de contenido. Los valores éticos y las normas que de ellos se derivan, pueden tener y tienen ciertamente una materia, esto es, un contenido, sin que por ello sufra en modo alguno su aprioridad... Los valores son entes ideales a priori, sin embargo, llenos de contenido; un a priori que conocemos de modo inmediato en una intuición".73

4.- LÍMITES DEL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES.

Hartmann le fija límites al conocimiento de los valores. Sustenta, al respecto una tesis que García Maynez expone así: "Hartmann habla de 'la estrechez del sentido de lo valioso'. Las limitaciones del conocimiento estimativo explican la enorme multiplicidad de ideas morales de los individuos y los pueblos. El fenómeno a que alude el filósofo berlinés ofrece un argumento decisivo en contra del relativismo ético. El que las estimaciones de los individuos y los pueblos varíen a través del tiempo y del espacio, no prueba que sean engendros de nuestra subjetividad, porque esas diferencias no proceden de los valores mismos, sino de las imperfecciones de nuestro conocimiento. Lo dicho equivale a sostener que el valor existe independientemente de que se le capte o se le ignore, e independientemente también de que su intuición sea o no perfecta. Así como el hecho de que los hombres se equivoquen no destruye la objetividad de la verdad, del mismo modo la circunstancia de que el conocimiento estimativo sea defectuoso y queda hablarse de errores de 'óptica moral', no es argumento en contra de la tesis objetivista. Uno de los corolarios de esta doctrina es la afirmación de que los valores no se inventan ni se transmutan, ya que en lo que toca a su conocimiento, sólo podemos decir que se descubren o se ignoran". 79

"A través de todos estos fenómenos, se ve reafirmada la tesis de la objetividad de los valores. Esta queda expresada en el siguiente principio: 'Los valores no se crean ni se transforman; o se descubren o se ignoran'. 80 En efecto, no somos capaces de intuir todos los valores. Entre las personas exis-

te una marcada diferencia de grado respecto a su capacidad para intuir los valores. Esta capacidad supone educación, siendo uno de los medios más eficaces para ampliar nuestra capacidad intuitiva, como se expuso ampliamente en páginas anteriores. El error y la ceguera valorativa se dan indiscutiblemente respecto de su realización, más por su categoría de debe ser que posee una tendencia a la realidad; realidad que muchas veces no es intuída por el sujeto valorante o que siendo intuída no es exaltada con toda intención, por ejemplo, el sujeto que conoce la conducta justa y conociéndola no la realiza, como es el caso del avaro o del mal funcionario.

Para Hartmann- como también lo indica García Maynez, 81, aparte de las deficiencias del conocimiento estimativo anteriormente estudiadas, a veces ese conocimiento falta por completo, o sea que se da una "ceguera valorativa".

Hartmann propone el siguiente axioma: no se puede sentir como valioso más de lo que en sí tiene valor. Se puede, además ser incapaz de experimentar tal sentimiento. Quien no reconozca los valores tal como son en la esfera es en sí víctima de una ceguera axiológica. El error y la ceguera residen en la ausencia de concordancia entre el conocimiento y el ser en sí independiente de todo conocimiento y de todo error.

A veces falta por completo la intuición de determinados valores, nudiendo tal hecho referirse no sólo a un individuo sino a todos los hombres de una determinada época. Es fácil ver comprobado por la historia este fenómeno.

"Escribe Hartmann: 'el proceso del descubrimiento primario de los valores no transcurre de manera uniforme. En ocasiones procede bruscamente, a saltos, como el memorable hallazgo del peculiar valor del 'amor', debido a Jesús. Los héroes del espíritu, profetas, fundadores de religiones llegan a cabo tales descubrimientos que en ocasiones logran subyugar a las masas. Sin duda sólo tiene fuerza decisiva aquello que está en 'hora de sazón', lo que ya oscuramente palpitaba en el multitudinario sentimiento del valor. 'Ni todo tiempo está maduro para los sustentadores de ideas, ni éstos encuentran siempre resonancia; bien puede ser que permanezcan incomprendidos y mueran solitarios, aún cuando hayan vislumbrado valores auténticos por primera vez'".

"Todavía al lado de la ceguera valorativa, señala Hartmann (también se encuentran desarrollados por Max Sheler: 'el Resentimiento en la Moral', por ejemplo) otros fenómenos como la perversión y el engañío de la conciencia del valor. Estas llamadas ilusiones de óptimo moral, señalan la incongruencia entre lo que se considera indebidamente como valioso y lo que efectivamente vale. La verdad de este modo es conciencia de la existencia del error". 82

"En consecuencia, según las tesis de Sheler (y de Hartmann) el acceso al reino de lo valioso se logra gracias a un conocimiento estimativo fundado en el sentimiento puro, en el preferir y, en último término, en el amor y en el odio. Todos estos actos a través de los cuales intuimos lo valioso son específicamente de índole emocional; son, dice Hartmann, actos del conocer pero no del conocer intelectual y reflexivo, sino del saber emocional e intuitivo". 83

"Brentano(1838-1917) fundador de la escuela austriaca de la filosofía de los valores, colocó en la base de su doctrina al sentimiento valorativo, atribuyéndole la facultad de captar con plena seguridad los principios valorativos supremos". 84

por otra parte, el punto de vista sostenido por Romano Muñoz, en cuanto a los valores se refiere, puede explicarse en sus siguientes frases: "Los valores son objetos ideales-valentes, son valencias puras; en otros términos, son esencias y Husserl entiende por esencia las 'cualidades irreducibles de un objeto'. Avanza más adelante el profesor Rafael Pemos que asienta el siguiente postulado: "El sentimiento es, pues, el instrumento específico para el conocimiento de los valores." No es un estado subjetivo de la conciencia solamente. Es también una manera de aprender; sin embargo, el sentimiento se equivoca, es vago y confuso; tiene, pues, que someterse a la crítica de la razón". 85 "La intuición emotiva, escribe J. Romano Muñoz (El secreto del bien y del mal), es decir la "wesensschau" de los valores, nos entrega la misma evidencia inmediata, apriorística, respecto de las esencias valiosas que la que nos da la intuición eidética, la "wesensschau" de las esencias lógicas, respecto a esas síntesis ideales que son las especies o categorías lógicas". Y aclara en otro lugar: si preguntamos: ¿cuál es el fundamento de la validez universal y necesaria, verbi gratia, de esta afirmación lógica: 'los juicios analíticos son necesariamente verdaderos?', la respuesta es obvia: un principio a priori de la pura razón: el principio de identidad, según el cual todo juicio en que el 'concepto -sujeto' es idéntico al 'concepto predicado', es necesariamente verdadero. Si preguntamos ahora: ¿de dónde arranca la validez necesaria y universal de esta norma ética: 'es preferible sufrir la injusticia que cometerla?', tendremos que decir que del dato a priori de la intencionalidad humana que sin discrepancia posible, condena lo que, dentro de las circunstancias, se ofrece como injusto. Esta condenación de lo injusto es universal porque está en la naturaleza de las cosas, es é en la esencia misma del contra-valor (lo justo es necesariamente valioso y lo injusto contra-valioso) el provocar tal condenación. De ahí el fundamento de la validez objetiva del juicio moral". 86

penetrando, Fernando Larrañaga escribe: "Más de eso, el valor es una cualidad ideal que reside en los más variados objetos. El fin de percibirlo es el sentimiento. El sentimiento del valor, en efecto, es una particular especie de sentir,

tiene leyes y actos puros, es decir, independientes según su esencia y contenido de los empíricos. En un comercio emotivo con el mundo, en el amor y en el odio, es decir, en la busca del preferir de cada acto intencional brillan los valores y su jerarquía. Los valores son captados en sentimientos intencionales, con auténticos y verdaderas cualidades ideales, objetos semejantes a los colores y los tonos". 87

El atribuir carácter cognoscitivo a la naturaleza del acto por medio del cual captamos lo valioso, siempre despierta sospecha, más el sentimiento no queda excluido del acto del conocimiento axiológico. Pero no significa que sea todo el conocimiento, pues, si fuera así, siempre habría la sospecha científica objetiva de preguntarnos si realmente se tendrá o no una verdadera aptitud para captar los objetos. Esta índole emocional de la intuición axiológica es fundamental en la filosofía de los valores (aunque no es el único medio de conocimiento, como quedó señalado). A manera ejemplificativa, se citarán las siguientes opiniones de estos grandes autores:

"Lotz, uno de los primeros investigadores en el campo de la axiología, dice: 'Los principios morales de todos los tiempos han sido máximas del sentimiento que percibe valor' y 'han sido aprobados por el espíritu siempre de otro modo que las verdades del conocimiento.

"por su parte, O. Hessen (Teoría del conocimiento) escribe: 'Nuestros juicios morales de valor se basan más bien en una experiencia y aprehensión inmediata, 'emocional' de los valores. Ello se revela también en el hecho de que no nos es dable hacer accesible esos valores a otras personas por la vía intelectual".

"por último, en su obra 'La filosofía actual', Augusto Messer, a pesar de afiliarse a la escuela del 'realismo crítico', sostiene que 'un conocimiento intelectual de los valores no mueve nuestra voluntad; en cambio, su conocimiento 'sentimental' nos estimula a realizar en bienes las ideas de los valores". 88

5.- RESUMEN DE LA EXPOSICIÓN SOBRE EL AXIOLÓGICO FENOMENOLÓGICO JURÍDICO Y SOBRE LA AXIOLÓGICA FENOMENOLÓGICA.

En contraposición al formalismo ético kantiano, Ghalier se propone fundar una axiología material.

sostiene Kant que para la filosofía práctica la cuestión no estriba en inquirir cómo se conduce, de hecho, el hombre, sino en determinar cómo debe hacerlo. Siempre hay la co-

sibilidad de una discrepancia entre la conducta y el deber moral; pero éste mantiene su exigibilidad, aunque de hecho no sea acatado.

Kant llama "constricción" a la relación entre un querer y las exigencias morales que el sujeto no necesariamente cumple. La representación de un principio práctico, en cuanto es constructivo para una voluntad, se denomina mandato y la fórmula del mandato llámase imperativo. Un imperativo puede ser hipotético o categórico. El segundo es la ley de la moralidad. Kant lo formula así: "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal".

Dentro de la ética kantiana, la forma es la legalidad del querer; legalidad que cobra expresión en el imperativo categórico, mientras que la materia consiste en todo objeto cuya realidad es apetecida. Pues bien, para Kant, sólo la primera es a priori; la última, en cambio, es a posteriori.

Sheler juzga enteramente fundado el rechazo kantiano de toda ética de bienes y de fines, pero considera errónea la tesis según la cual sólo una ética formal puede ser a priori. Igualmente considera desecertada la persuasión de que toda ética material tiene que ser una ética de bienes y de fines. Dice que al partir Kant de esa falsa persuasión, va a caer en el error consistente en creer que toda ética material es forzosamente a posteriori. Sheler acepta el criterio kantiano de que la filosofía práctica es independiente de las "cosas-bienes reales", pero añade que Kant yerra al creer que no sólo los bienes, sino también los valores materiales han de ser excluidos de una ética correcta. Proponiéndose demostrar que los valores poseen carácter apriorístico, sostiene Sheler que son independientes de los bienes y de los fines. Las cualidades de lo bueno y de lo bello - dice - nos pueden ser dadas sin que se nos hayan dado los respectivos depositarios. Así ocurre a veces que sentimos, v.gr., la belleza de un cuadro sin que podamos decir en qué propiedades de la obra radica ese valor.

Si los valores son independientes de los bienes, no cambian con las modificaciones del mundo a que pertenecen esos bienes.

También juzga Sheler que los valores son independientes de los fines. Afirma que aquéllos son el supuesto de éstos.

Hartmann sostiene de manera expresa que los valores son equiparables a las ideas platónicas. Según la metafísica platónica, aparte de los objetos accidentalmente perceptibles, que son cambiantes y perecederos, hay unas entidades absolutas y eternas: las ideas, a las que Platón sitúa en un topos urano.

La suprema de las ideas es la idea del bien, la cual le presta a todo lo cognoscible no sólo la cognoscibi-

lidad, sino también el ser, aunque ella misma no es este ser, sino algo superior a él en rango y poderío.

En cuanto a los valores de que habla Sheler, coinciden con las ideas platónicas en que los entiende como entidades metafísicas absolutas y eternas.

El intuicionismo de Sheler y Hartmann tiene su antecedente fundamental y directo en la fenomenología de Husserl - del Husserl autor de las Investigaciones Lógicas-.

En esa obra dice Husserl que para lograr la clara comprensión de las significaciones lógicas hay que retroceder desde tales significaciones a los modos de la conciencia de donde ellas brotan. Husserl se propone, pues, efectuar un regreso a la conciencia, pero no a la psicología empírica, sino a una conciencia considerada en su esencia, es decir, a la conciencia pura, en el sentido de la fenomenología.

El Maestro de Husserl, Franz Brentano, formuló una ley llamada de la intencionalidad, según la cual en toda vivencia psíquica hay siempre la referencia a algo; en la percepción, algo es percibido; en el pensar, algo es pensado, etc. Husserl recoge la citada ley y la traspone al terreno de la fenomenología, esto es, considera que la intencionalidad subsiste como una propiedad esencial de las vivencias, una vez excluida de éstas toda posición existencial psicológica empírica.

Para Husserl, aquello que se menciona en la referencia intencional no necesariamente tiene que ser algo existente, puede tratarse de algo ficticio o, inclusive, de un contrasentido. Sólo cabe afirmar como existente lo mentado en la intención significativa cuando ésta se cumple, es decir, cuando merced a una intuición se presenta ante la conciencia aquello que se menciona en la referencia intencional. Así - dice Husserl - habló de mi tintero, y a la vez se halla el tintero delante de mí, yo lo veo. Aquí el cumplimiento se produce en el modo de la percepción sensible. Ahora bien, sostiene Husserl que además de los objetos individuales - como el ejemplo - hay el ser de lo universal.

Según la doctrina psicológica sobre los universales, éstos no existen como algo "real", fuera de la conciencia, sino solamente como algo "ideal", dentro de ella. Husserl piensa que aquí hay una confusión. Para él, también lo es que y sus contenidos son algo real. "Real" - dice - es tanto lo "fuera" de la conciencia, como lo "dentro" de ella; es algo individual, es un aquí y un ahora; su nota característica es la temporalidad. Husserl llega a la conclusión de que los universales no existen como algo real ni fuera de la conciencia, ni dentro de ella, y les asigna un modo de ser especial, el de la objetividad ideal; los considera objetos ideales. En las investigaciones

Lógicas los objetos ideales reciben también el nombre de "especies".

Al contrario de lo que ocurre en los casos en que lo mentado por intención significativa es una ficción o un contrasentido, los universales, argumenta Husserl, son susceptibles de cumplimiento intuitivo. Y añade que es posible captar intelectivamente ciertas verdades referentes a los objetos ideales o especies. Si esas verdades valen, tiene que existir aquello a que hacen referencia.

La intuición de la especie se realiza sobre la base de la intuición de objetos individuales. Así, a partir de la intuición de "este" rojo, es posible elevarse a la intuición de la especie "rojez". El método para pasar a la intuición de lo individual a la de lo universal es el de la abstracción, pero no una abstracción aisladora o isolativa, sino que se trata de la llamada por Husserl "abstracción ideatoria" o "ideación".

La "ideación o abstracción ideatoria" equivale, por declaración expresa de Husserl, a la "intuición de las esencias" (Wesensschau).

El intuicionismo de Sheler entronca con el de Husserl. Sheler designa como a priori las unidades ideales y las proposiciones que se dan en una intuición, con independencia de toda suerte de posición referente al sujeto o al objeto. A una intuición de esa clase, Sheler la llama -siguiendo a Husserl- "intuición de esencias" y también "intuición fenomenológica" o "experiencia fenomenológica".

Sheler rechaza la identificación kantiana de lo a priori con lo formal y de lo a posteriori con lo material. Dice que este lo "material a priori". Así, las proposiciones de la lógica son formales con respecto a las de la matemática, y las segundas son materiales con respecto a las primeras, no obstante tanto unas como otras son a priori. Y ya en el campo esencial de la axiología, afirma el mismo Sheler que los valores son a un tiempo, materiales y a priori.

También el intuicionismo de Hartmann entronca con el de Husserl.

Para Sheler, lo a priori consiste en las esencias, y las proposiciones son a priori en tanto que se cumplen en las esencias. Sheler sostiene que hay una diferencia capital entre la intuición fenomenológica de que habla Husserl y la intuición de los valores, aquélla es intelectual, mientras que ésta es emocional.

También para Hartmann la intuición de los valores es emocional.

Hemos dicho ya, que tanto Sheler y Hartmann: "representan, al lado de Husserl en cuya fenomenología fundan sus teorías, la cúspide del pensamiento filosófico alemán y comparten, por ello, el mérito de haber superado - evadiéndose de su estrecha cárcel - lo mismo los sistemas formalistas kantiano y neo-kantiano que los sistemas positivistas y materialistas imperantes en su tiempo. Tal es sin duda el primer aspecto positivo de su labor genial: haber derribado el mito de la solidez del sistema ético kantiano redescubriendo las viejas verdades fundamentales de la filosofía". 89

"El gran mérito de la obra de Husserl radica principalmente en el principio de la 'intencionalidad de los actos'. De acuerdo con él, en todo acto espiritual originariamente dado, va implicado necesariamente un objeto 'representable' o 'irrepresentable', con la misma originalidad en el estar dado que la que acusa el acto en el cual se nos entrega. Al lado, pues de la 'intuición empírica' de los fenómenos- única admitida por Kant y el trascendentalismo- la Fenomenología postula la existencia de esencias objetivas y valiosas dadas originariamente en nuestros actos espirituales, tan intuitivamente como los datos mismos de la experiencia, sensible.

"Por otro lado, estos actos en que se aprenden los objetos y valores llevan en sí mismos el carácter individual concreto de la persona presente en ellos. El percibir, entender, querer o amar un objeto- los actos intencionales - son esencialmente concretos e individuales como la persona misma que los ejecuta, presente en toda su unidad en cada uno de ellos. Estén, muy lejos de ser, como pretendía Kant, actos de una apercepción trascendental pura de un yo trascendental impersonal".

"Al lado de este principio de la intencionalidad concreta de los actos- junto con el mundo de las esencias y de la persona individual implicado en ella- tanto Sheler como Hartmann redescubren, fundada en él, la 'espiritualidad esencial de la persona y de sus actos'. Quizás sea éste el principio más valioso de su Ética". 90

En el aspecto crítico, con gran eficacia supera Husserl algunos planteamientos de tipo relativista, así como otras de índole psicologista y enfoques idealistas.

"La Fenomenología, comienza diciendo Derisi, que según sus factores es ante todo y casi exclusivamente un método más que un sistema, olvida esta elemental verdad: que la cuestión del método en filosofía es un problema filosófico y de los más graves, como que prejuzga toda la filosofía que es menester para

constituir los principios básicos en que se ha de fundar el edificio axiológico. Estos principios, en cuanto fundados en esencias, ... en la esencialidad de la relación entre el ente en acto y la tendencia natural, son 'apriori', y, por estar referidos al orden de la experiencia valorativa, puede decirse que son 'apriori' de índole emocional. Lo emocional, de este modo, califica la índole 'apriori', pero no la naturaleza del acto intuitivo en que tal apriori nos es dado. Podemos hablar de un apriori emocional, pero no, con propiedad, de una intuición emocional. En otras palabras, se afirma que el conocimiento de las legalidades y conexiones esenciales del orden de los valores se efectúa a través de un acto de intuición intelectual, acto que como tal, no difiere de los actos en que nos son evidenciados los principios del orden lógico y los principios de las ciencias matemáticas. La naturaleza del acto de conocimiento no varía porque sea diferente la materia de la intuición; la índole de ésta será siempre intelectual aunque los principios (apriori) estén referidos al orden lógico, al matemático o al de los valores". 92

Por lo que hace al grupo gnoseológico de la problemática filosófica, el pensar actual científicamente válido, en nuestro concepto, ha recogido tanto las críticas contra el idealismo y materialismo, como contra todo otro relativismo, psicologismo, o nominalismo. Se ha configurado, en nuestra opinión, como método válido de la filosofía, el expuesto por Husserl y otros autores como Hartmann, mediante el cual la intuición eidética capta esencias materiales, aunque aclarando que la intuición no es un proceso irracional, sino una función del entendimiento distinta del proceso discursivo. Precisa por otra parte el señalar: las respuestas filosóficas, que son respuestas totalizadoras, por su propia índole no pueden ser encontradas desde un punto de vista parcial; pues como señala Villoro Toranzo "Es el hombre integral el que quiere dar respuestas a su destino; no nada más como sujeto, como cogito; y lo mismo hay que decir de la búsqueda de la justicia y de los demás valores jurídicos que no podrán ser develados por el sujeto como cogito". 93 " El acceso al reino de los valores se logra gracias a un acto de intuición. Porque en efecto, el único seguro que nosotros tenemos para enunciar el valor de un objeto ofrecido a la razón como verdad, es, en principio, la conciencia de nuestro agrado o desagrado, nuestro amor o nuestro odio encendido por la cualidad material valiosa que se da con el objeto apprehendido por nuestro entendimiento. Es a través de estos sentimientos de amor o de odio, de agrado o desagrado; o a través de las 'emociones' que dijera Brentano, cómo nos es dado tener intuición de los valores. En estos sentimientos el valor se nos hace evidente, lo apprehendemos en una sola visión del alma, en un acto unitario del espíritu de un modo cierto e inmediato.

elegirlo y justificarlo, siendo entonces necesario someterlo a crítica antes de su empleo".

"Husserl distingue entre 'sistema' y 'filosofía científica': El sistema expresa un mundo personal de ver las cosas o el modo cómo un momento histórico ha considerado a las mismas. La filosofía científica, en cambio, se atiene solamente a las 'esencias' rigurosamente intuidas en nuestros actos".

"Ahora bien, en la fenomenología queda excluida toda sistematización, todo modo particular de ver las cosas, para retener sólo lo dado inmediata e intuitivamente, lo que todo hombre está constreñido a ver y a admitir".

"Aunque aparentemente tal propósito pudiera interpretarse como un regreso al análisis objetivo de la realidad (al modo de la filosofía tradicional), sin embargo, dice el autor de la crítica, penetrando más fondo en él, vemos que por lo pronto encierra la exclusión arbitraria y a priori de todo raciocinio riguroso a partir de los datos inmediatos de la intuición fenomenológica: se trata de descubrir las esencias inmediatamente dadas y nada más que ellas. Esta eliminación del raciocinio intelectual no se justifica por ningún principio filosófico o metodológico. Lo más grave, sin embargo, es que la fenomenología al partir de los análisis de los actos inmediatos de nuestra conciencia prescinde - sin llegar a negarlo - del ser extramental que expresan".91

7.- CONSIDERACIONES SOBRE EL APRIORISMO MATERIAL Y SOBRE EL EMOTIVISMO.

En la experiencia fenomenológica, Sheler presenta la fenomenología como un método que se instala, por decirlo así, más allá de las posiciones del "realismo" y del "idealismo". Según hemos indicado, designa como a priori todas las unidades ideales y las proposiciones que, prescindiendo de todo tipo de posición del sujeto que las conoce y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre que sean aplicables llegan o se dan por sí mismas... Y añade: Por consiguiente, se ha de prescindir... de la posición real y no real... Pero también sostiene: Es completamente indiferente a la esencia de los valores si un "yo" tiene valores o deja de tenerlos. Así como la existencia de los objetos (por ejemplo los números) o la naturaleza no supone un "yo" mucho menos lo supone el ser de los valores. Sheler se olvida de que iba a prescindir de toda posición para describir las esencias - en particular, las esencias axiológicas - y asume la posición del realismo.

"Ahora bien, es dentro de los límites de nuestra experiencia emocional donde así mismo se intuyen las legalidades y conexiones esenciales existentes entre los valores y que vienen a

La emoción aquí funge como órgano, como instrumento al servicio de la facultad intelectual a la que se ofrece la visión del valor. Si sólo porque se relacione este acto de conocimiento con las emociones, se le quiere denominar 'intuición emocional', y no hay, en el fondo ninguna objeción para hacerla. Cosa distinta significa pretender que la emoción misma es una facultad cognoscitiva, sin relación alguna con la inteligencia, a la que fueran ofrecidos los objetos valiosos. La intuición, como acto de conocimiento, aún referida a los valores, siempre implica presencia inmediata del inteligible en el intelecto". 94

"Tampoco se cierra esta concepción, que nosotros aceptamos, a la comprensión del acto de 'estimar'. Se puede admitir con José Ortega y Gasset que el 'estimar es una función psíquica real como el ver, como el entender'; pero siempre que no se desvincule este acto de su facultad propia que es el entendimiento. De otra manera tendríamos el absurdo de una filosofía fundada en un acto estimativo 'irracionalista' o 'anti-intelectualista': una filosofía que, cualquiera que sea, implica siempre un esfuerzo intelectual en la búsqueda de la verdad y que, por ello, debe ser eminentemente crítica". 95

8.- LOS LIMITES DEL SENTIDO DE LO VALIOSO.

"Por lo demás, todavía en relación con el conocimiento estimativo, son de aceptarse, los principios que Hartmann y Sheler establecen en lo que respecta a 'los límites del sentido de lo valioso' y los fenómenos de la 'ceguera valorativa y de ilusiones de óptima moral' y que vienen a confirmar la tesis del realismo crítico". 96

En el hombre la naturaleza racional y libre - comenta Arent Garent- debe consistir en una tendencia intelectual a afirmar ciertos principios, de razón, o también en un impulso que, sin constreñir o forzar a la voluntad, la incline hacia el bien conocido por la razón.

La intuición intelectual es un instrumento para conocer la realidad, más no es un proceso irracional, sino que es carácter racional, aunque la razón no opere en forma conciente, por lo que posteriormente de ser captado el valor justicia por medio de la intuición, debe de verificarse lo captado por medio de la razón. La filosofía pretende explicar la realidad del objeto por sus causas últimas, por lo que estas respuestas no pueden ser encontradas desde un punto de vista parcial, sino que el hombre en búsqueda de la justicia, trata de encontrar este valor desde el punto de vista de su ser integral, no sólo en cuanto sujeto físico o espiritual, sino como unidad, porque en mí yo hallo tendencia hacia la justicia que me obliga a salir de mí mismo y a dirigirme a otros, movimiento que carecería de sentido si no

fuera real; es decir por medio del acto de la intuición intelectual conozca el valor justicia y todos los demás valores, pero posteriormente también interviene la razón como instrumento para afirmarlo o captarlo unido al conocimiento sensorial. Precisa por otra parte, recordar que no obstante el poder creador, espontáneo y libre del conocimiento, el raciocinio tiene como requisito de validez el ajustarse a los principios categoriales del ámbito de objetos a que se dirige. Los principios y categorías que son condiciones de la posibilidad de la experiencia, deben ser al mismo tiempo, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia, actuando como determinantes determinados funcionalmente por la realidad.

La Filosofía tradicional en comparación con el pensamiento de Sheler y Hartmann "evidenciaría la similitud existente en lo fundamental de ambos movimientos filosóficos a tal grado que, paradójicamente, se podría hablar lo mismo de la actualidad de las tesis medievales y clásicas, y de la antigüedad de las tesis axiológicas contemporáneas. Si se exceptúa la importancia exagerada que los axiólogos citados dan al sentimiento (a través de la intuición emocional) y el pecado de origen de la fenomenología, podrían muy bien completarse ambas doctrinas ganando en precisión y amplitud filosóficas". 97

"El porvenir de toda disciplina filosófica queda mostrado en las palabras con que Deresi concluye su valiosísimo ensayo":

"O se llega, dice, hasta las últimas consecuencias del realismo intelectual... o es menester retroceder hasta el idealismo trascendental". 98

Respecto al "problema de la gnoseología del valor, todo se reduce a la cuestión de saber con qué potencia espiritual o si por el concurso de varias podemos llegar a la aprehensión o captación del valor. Aquí también, la tesis más original, si no tal vez la más verdadera, es la de Max Sheler, según el cual los valores no son patentes a la razón, sino al sentimiento; no al sentimiento como estado sensible (Gefühlzustand), sino al sentimiento intencional (intentionales Fühlen), cuyos correlatos le son dados con tanta objetividad como a la inteligencia los suyos. Para Sheler, en efecto, el alma humana no se divide tan solo en razón y sensibilidad, como equivocadamente lo creyó la filosofía antigua, sino que se da en ella, además, esta tercera esfera: el sentimiento, de dignidad semejante a la razón, aunque tan independiente de ella como de la sensibilidad. Es, pretende Sheler, el ordre du coeur de Pascal, del que dimana también una logique du coeur, que nada tiene que ver con la lógica del intelecto, pero cuyas leyes - en este caso las de la preferencia y jerarquía axiológicas -

son tan precisas como las de la otra. Por haber ignorado Platón este tercer orden, hizo de los valores simples conceptos, cuando en realidad son cosas tan distintas el concepto de un valor y el valor mismo. En el ejemplo tan recurrente en las páginas de Sheler, es el de la madre que en el percibir sentimental capta el valor del amor en sí mismo, y no el filósofo, que tiene a lo más, en cuanto tal, el concepto del amor... y más adelante agrega... En lo que concierne ahora a la percepción del valor, era de esperarse que una filosofía tan ostensiblemente intelectualista ..., no estuviera muy dispuesta a reconocer en el sentimiento una función cognoscitiva originaria y dotada de la certeza que compete a la inteligencia"....

"pero una vez reafirmada la supremacía directora de la inteligencia,...el tomismo no se ha tenido mayor inconveniente en concurrir con la axiología en cuanto a la participación del sentimiento en la aprehensión completa y vivencial del valor". 99

Así pues, para la filosofía axiológica, el acto por el cual el hombre tiene acceso a los valores es la intuición.

"Al aprehender valores, el hombre trasciende la experiencia. La aprehensión de valores es más que la experiencia de que lo bueno entraña satisfacción y recompensa, y lo malo disgusto y castigo. Sin embargo, la aprehensión de valores no es obra de la facultad razonadora del hombre; se logra por un 'sentido de valores' (Wertgefühl) o 'intuición de valores' (Wertchau,) en los que el hombre es sensible a la 'autoexistencia' ideal de los valores. El hombre deja que su mirada se detenga en los dominios autónomos de valores ideales. Por esta razón parece que todos los valores fuesen meramente relativos, cuando en realidad esta relatividad atañe tan sólo a la conciencia que de ellos tiene el hombre". 100

Después de lo anterior nos hacemos esta pregunta: ¿Es la justicia un valor absoluto?

"El problema del contenido de la justicia se presenta como una contradicción entre las aspiraciones más profundas de nuestro ser y el resultado de nuestras reflexiones. Por una parte, todo hombre - y toda cultura- en forma más o menos consciente y más o menos explícita, aspira a una justicia absoluta.... Una voz interna, la de la conciencia, reclama imperiosamente que lo justo sea aplicado, porque se intuye- tal vez sin poderlo explicar- que lo justo debe funcionar siempre y en todo lugar. Además, también se intuye que la solución 'justa' debe aplicarse a todos los hombres, sin excepción de personas, es decir sin preferencias ni favoritismos. Pero, por otra parte, observamos que este absolutismo de la Justicia parece quedar refutado por la realidad. Lo que una generación proclamó justo, la siguiente puede ya no considerarlo así. Los antepasados lucharon y hasta dieron su vida por ideales que consideraron justos, pero los descendientes ya no entienden esos ideales, por lo menos en la forma en que los habían vivido sus mayores... De todo lo anterior, una cosa es cla-

ra: el conocimiento de lo justo es un conocimiento relativo. ¿Por qué no admitir esta conclusión cuando todas las observaciones parecen confirmarla?... Cada hombre, cada generación, cada grupo y cada cultura conoce lo justo desde su punto de vista, desde sus circunstancias, desde su medio ambiente.

¿Por qué asustarnos ante esta conclusión? Después de todo, no sólo el conocimiento de lo justo, sino todo conocimiento es relativo. En efecto, el conocimiento es un acto por el cual un sujeto explica un objeto, y todo sujeto es diferente de otros sujetos, cada uno de ellos contemplando al mismo objeto desde su propia circunstancia, tanto vitales como culturales. Pero esto no significa que el conocimiento, por ser relativo, deba también ser falso o erróneo. De la relatividad del conocimiento lo único que se puede concluir es su limitación: todo conocimiento se pronuncia sobre el objeto desde un punto de vista, que no excluye otros puntos de vista, cada uno de ellos también limitado. Es verdad que hay puntos de vista menos limitados que otros. Cuando alguien es capaz de ver, incluyendo en la propia mirada las miradas de otros, se amplía el punto de vista y se reduce su limitación. De hecho eso es el conocimiento científico: un conocimiento que trata de abarcar en un sistema todas las aportaciones constructivas de las miradas de otros individuos y otras generaciones. Pero, aún el conocimiento científico sigue siendo relativo, porque funciona desde un punto de vista que por amplio que sea sigue siendo limitado. 101

De lo que se ha expuesto, concluimos que se da una variedad muy amplia de tendencias en la axiología contemporánea. Esta variedad no debe llevarnos al pesimismo; "por el contrario, la multiplicidad de tesis con relación a los valores nos convence de que los verdaderos pensadores contemporáneos están preocupados por captar plenamente la noción del valor, y que éste es uno de los temas centrales de la filosofía lo cual constituye, sin duda alguna, un dato optimista ya que, sólo a través de una meditación reiterada y constante en estos valores, podremos alcanzar un concepto claro y preciso de los mismos". 102

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

5o. CAPITULO

1. Ramón Xirau, Introducción a la Historia de la Filosofía, textos universitarios, UNAM, 3a. ed. México, 1971 p.375. (aquí, Ramón Xirau cita a Joaquín Xirau, La Filosofía de Husserl, Una introducción a la Fenomenología, Lozada, Buenos Aires, 1940, p. 41).
2. Ramón Xirau, Ibidem.
3. En la primera edición de las Investigaciones Lógicas Husserl daba el nombre de psicología descriptiva a lo que después vino a llamar Fenomenología. Esta modificación, propuesta por Husserl desde 1903, fué recogida por la segunda edición de la misma obra (1913), en cuyo prólogo se lee: "por lo que toca al segundo tomo de la nueva edición (2o., 3o. y 4o. de la española) ha sido refundida radicalmente la vacilante introducción (de la primera) tan poco justa con el sentido y el método esencial de las investigaciones realmente llevadas a cabo. Yo mismo sentí su deficiencia inmediatamente de la aparición y pronto encontré la ocasión (en una recensión del Archivo de Filosofía Sistemática) de rectificar el nombre que entonces daba a la Fenomenología (psicología descriptiva)".
4. Edmundo Husserl, INVESTIGACIONES LOGICAS, edición de la Revista de Occidente, Madrid, España, 1929. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos; Tomo II, Introducción a las investigaciones 1a. y 2a. p. 9.
5. Idem., p. 11
6. Idem., Tomo III, Investigación 5a., p. 152.
7. Idem., Tomo III, Investigación v.o. 150
8. Idem., Tomo III, Investigación v.p., 191.
9. Idem., Tomo III, Investigación 5a., p. 156.
10. Ibidem.
11. Id., Tomo III, Investigación 4a., p. 109.
12. Idem., Tomo II, Investigación 1., p. 38.
13. Ibidem.
14. Idem., Tomo II, Investigación 1a., p. 45.

- 15 Id., Tomo II, Investigación 1a. p. 60.
- 16 Id., Tomo III, Investigación 4a., p. 116.
- 17 Idem., Tomo II, Investigación 1a., p. 56.
- 18 Idem., Tomo III, Investigación 5a., p. 203 (anéndice a los párrafos 11 y 20).
- 19 Idem., Tomo II, Investigación 1a., p. 61.
- 20 Ibidem.
- 21 Idem., Tomo II, Investigación 1a., p. 53.
- 22 Idem., Tomo IV, Investigación 6a., p. 38.
- 23 Idem., Tomo IV, Investigación 6a., p. 67.
- 24 Idem., Tomo IV, Investigación 6a., p. 68.
- 25 Idem., Tomo IV, Investigación 6a., p. 70.
- 26 Idem., Tomo II, Investigación 2a., p. 128.
- 27 Idem., Tomo II, Investigación 2a., p. 129.
- 28 Idem., Tomo II, Investigación 2a., p. 130.
- 29 Idem., Tomo II, Investigación 2a., p.p. 130 y 131.
- 30 Idem., Tomo II, Investigación 2a., p. 147.
- 31 Idem., Tomo II, Investigación 2a., p. 227.
- 32 Edmundo Husserl, IDEAS RELATIVAS A UNA FENOMENOLOGIA, traducción por José Gaos, editorial fondo de cultura económica, 1962, segunda edición, p. 22. En el lugar señalado de este libro expresa Husserl: + 'En las Investigaciones Lógicas usó habitualmente la palabra ideación para la intuición en que se dan originalmente las esencias'.
- 33 Ramón Xirau, INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA, Textos universitarios, U/NAM, 3a. edición, México, 1971, p. 3
- 34 Id., p.p. 385 y 386.
- 35 Idem., 386.
- 36 Id., p. 387.
- 37 Nicolás Abbagnano, GLOSARIO DE FILOSOFIA, traducción Alfredo G. Galletti, fondo de cultura económica, México, Buenos Aires, p. 224.
- 38 Ibidem.

- 39 Ibidem.
- 40 Max Sheler, ETICA, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, (versión española por Hilario Rodríguez Sanz, edición alemana que lleva por título der formalismus, ider ethir und die materirle wetcthik, 1a. edición, revista de occidente, Madrid, España, 1941, Tomo I, p. 83.
- 41 Nicolai Hartmann, ETHIOS, versión inglesa de Stanton Coit, autorizada por Hartmann, editado por Wuirhead Library of Philosophy, London, Great Britain, 1958, 3a. edición, Volumen I, p. 223.
- 42 Id., p. 105.
- 43 Sheler, Op., cit. en mi nota 40, Tomo I, p. 84.
- 44 Citado por Alfonso Rubio y Rubio, FILOSOFIA DE LOS VALORES Y EL DERECHO, (preliminaries a una estimativa jurídica), editorial Jus, S.A., México, 1945, p. 90.
- 45 Sheler, Op., Cit. en mi nota 40 , Tomo I., p.p. 218 y 219.
- 46 Id., p. 217
- 47 Id., p. 218.
- 48 Id., Op., Cit., Tomo II, p.p. 34 y ss.
- 49 Id., p. 25.
- 50 Id., p. 26
- 51 Hartmann, Op., Cit., Vol. I, p. 185.
- 52 Ibidem.
- 53 Id., p. 177.
- 54 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit. en mi nota 44 p.p. 93 y 94.
- 55 José Romano Muñoz, EL SECRETO DEL BIEN Y EL MAL, 6a. edición, ediciones Botas, México, 1965, p. 63 y siguientes.
- 56 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit. en mi nota 44, p. 94
- 57 Sheler, Op., Cit. en mi nota 40, p.p. 100 y 101.
- 58 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., en mi nota 44 p.p. 95 y 96.
- 59 Hartmann, Op., Cit., vol. I, p. 186.

- 60 Ibidem.
- 61 Idem., p. 89
- 62 Id., p.p. 226 y S.s.
- 63 Ibidem.
- 64 Sheler, Op., Cit., en mi nota 40 tomo II, p. 27.
- 65 Id., p. 29
- 66 Id., p. 31.
- 67 Id., p. 33.
- 68 LA DEFINICION DEL DERECHO ENSAYO DEL PERSPECTIVISMO JURIDICO, p. 156, 1940.
- 69 Hartmann, Op., Cit., vol. I, p. 177.
- 70 Sheler, Op., Cit., en mi nota 40 Tomo I, p. 79.
- 71 Hartmann, Op., Cit., Vol. I., p. 186.
- 72 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., en mi nota 44 o. 91.
- 73 Id., p.p. 111 y 112.
- 74 Id., p. 112
- 75 Id., p. 157.
- 76 Recaséns Siches, TRATADO GENERAL DE FILOSOFIA DEL DERECHO, edición Porrúa, México, 1952, p.p. 68 y 69. También en el PANORAMA DEL PENSAMIENTO JURIDICO EN EL SIGLO XX., 1a. edición, editorial Porrúa, 1963, Tomo I, p. 522.
- 77 Véase Georgio del Vecchio, FILOSOFIA DEL DERECHO y Luis Recaséns Siches, ESTUDIO DE FILOSOFIA Y DERECHO, 3a. edición editorial U.T.E.H.A., México, 1946, Tomo I, p.p. 642 y 650. Véase también la obra citada de Recaséns Siches, PANORAMA DEL PENSAMIENTO EN EL SIGLO XX., tomo I, p.p. 72, S.S.
- 78 Georgio del Vecchio, FILOSOFIA DEL DERECHO, y Luis Recaséns Siches, ESTUDIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO, tomo I, p. 649.
- 79 Eduardo García Máynez, LA DEFINICION DEL DERECHO, Ensayo del perspectivismo jurídico, Op., Cit., p. 138.
- 80 Alfonso Rubio y Rubio, Op. cit., en mi nota 44 o. 104.

- 81 Eduardo García Máynez, Op., Cit., p. 139.
- 82 Citado por Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., en mi nota 44 p.p. 103 y 104.
- 83 Id., p. 98
- 84 Citado por Alfred Verdross, LA FILOSOFIA DEL DERECHO OCCIDENTAL, visión panorámica de sus fundamentos y principios, traducción por Mario de la Cueva, p. 309.
- 85 Citado por José Romano Muñoz, Op., Cit., p. 53
- 86 Citado por Alfonso Rubio y Rubio, Op. Cit. en mi nota 44 p.p. 98 y 99.
- 87 Francisco Larroyo, ETICA, p. 200.
- 88 Citado por Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., en mi nota 44 p.p. 99 y 100.
- 89 Id., p.p. 161 y 162.
- 90 Id., p.p. 164 y 165.
- 91 Id., p.p. 167 y 168.
- 92 Id., p.p. 110 y 111.
- 93 Miguel Villoro Toranzo, RACIONALISMO, edición mimeográfica, 1972, p. 16.
- 94 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., en mi nota 44 p.p. 108 y 109.
- 95 Id., p.p. 112 y 113.
- 96 Id., p. 113.
- 97 Id., p. 160.
- 98 Id., p. 171.
- 99 Antonio Gómez Robledo, MEDITACION SOBRE LA JUSTICIA, Publicaciones de Diálogo, fondo de cultura económica, México, 1963, p.p. 156, 157 y 159.
- 100 W. Lutzen, FENOMENOLOGIA DEL DERECHO NATURAL, ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968, p.p. 57 y 58.
- 101 Miguel Villoro Toranzo, LA JUSTICIA COMO VIVENCIA, Jurisprudence, Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana, número 4, Julio 1972, p.p. 430 y 431.

- 102 Jaime Alvarez Soberanis, MEDITACION SOBRE LOS VALORES,
Jurídica, Anuario de la escuela de Derecho de la Universi-
dad Iberoamericana, número 1, julio 1969, p. 15.

CAPITULO VI

EL POSITIVISMO JURIDICO DE KELSEN

Los problemas de la filosofía del derecho se imponen desde que el hombre ha tenido la necesidad de plantearse los. Nuestra investigación de los problemas de la filosofía, nos ha llevado a reflexionar sobre la corriente positivista, y sobre el relativismo axiológico kelseniano.

La forma más importante del positivismo jurídico es el que postula el gran jurisfilósofo Hans Kelsen a través de la teoría que él ha llamado *teoría pura*, del derecho 1.

1.- NOCIÓN DEL DERECHO.

Frente al formalismo de Kelsen que señala que sólo deben estudiarse las normas jurídicas desprovistas de su contenido y de su fin, sosteniendo que éstos son *meta-jurídicos*, afirmamos que tales elementos son jurídicos: "los problemas fundamentales de esta filosofía en sí. En la actualidad, y por extraño que parezca, son precisamente los juristas, los que estudian las ciencias jurídicas positivas quienes declaran abiertamente que es necesario reflexionar filosóficamente sobre el derecho... 'En realidad, las propias ciencias jurídicas positivas dieron pie al planteo de una cantidad de preguntas que de ningún modo podían concebirse como problemas del derecho positivo. Ya en 1920 Kranenburg enumeró una lista impresionante de preguntas que los juristas de la época no podían contestar mientras permanecieron dentro de sus propios dominios: los del derecho positivo. Entre muchos otros, mencionaba los problemas relativos a los fundamentos del derecho penal, al carácter obligatorio de los contratos, a la obligación consiguiente a las demandas de indemnización, al fundamento jurídico en que se basa la propiedad privada de los modernos medios de producción y al poder coactivo del propio derecho. El mismo derecho positivo proporcionó la ocasión de formular preguntas que no podían contestar las ciencias jurídicas positivas". 2

Kelsen, dentro de su teoría *pura* del derecho, guarda una actitud relativista respecto de los valores, explica que el problema de si puede haber conocimiento de la justicia queda fuera de la justificación científica.

"La teoría del derecho positivo debe ser '*pura*', lo que entraña su rigurosa abstención de formular cualquier juicio de valor. La '*teoría pura del derecho*' no se ocupa de la justicia. Como doctrina del derecho... no se pregunta si este derecho positivo, real, es justo o injusto, bueno o malo. Cualquier derecho positivo puede ser considerado justo desde un punto de vista particular y vituperado por injusto desde otro. La

'teoría' pura del derecho pretende explícitamente mantenerse alejada de esos juicios de valor emocionales y subjetivos.... La 'teoría pura del derecho' se abstiene por completo de preguntarse si esos ordenamientos jurídicos son justos o injustos y si alguno de ellos es más justo que otro.... recurrir a la justicia pertinente equivale a recurrir a una ideología política.... Pero la 'pureza' de la 'teoría pura del derecho' consiste precisamente en ser ciencia y no política". 3

Prescinde el problema de la justicia, que considera metajurídico y preconiza el desconocimiento del Derecho no positivo, que, para él, implica un germen anárquico, pues el recuerdo a una ley superior a las positivas barre con el prestigio de éstas y, por tanto, la autoridad del estado. Kelsen dice: "la justicia es ante todo una característica posible pero no necesaria de un orden social. Sólo secundariamente, una virtud del hombre; pues un hombre es justo cuando su conducta concuerda con un orden que es considerado justo. Si hay algo que podemos aprender de la experiencia espiritual del pasado es que la razón humana sólo puede concebir valores relativos, esto es, que el juicio con el que juzgamos algo como justo no puede pretender jamás excluir la posibilidad de un juicio de valor opuesto. La justicia absoluta es un ideal irracional. Debo conformarme con la justicia relativa, puedo decir únicamente lo que para mí es la justicia". 4

Kelsen profesa un relativismo o más bien, un subjetivismo con respecto a los temas de la axiología jurídica. Esto acontece con cierta independencia de su Teoría Pura del Derecho y del Estado. Kelsen hace una crítica excéntrica de la estimativa jurídica, con el propósito de establecer las condiciones de posibilidad de una axiología jurídica científicamente considerada. Como resultado desestima toda posibilidad de fundar esta parte de la teoría jurídica de un modo científico y sobre bases inferidas empíricamente.

2.- EL RELATIVISMO AXIOLÓGICO.

"Considera Kelsen que el problema estimativo no puede ser visto desde un plano estrictamente científico o empírico, por el contrario, el problema sobre el valor únicamente puede contemplarse desde un plano meramente subjetivista o relativista. Esto significa que él propugna por un criterio valorador diferente a los criterios valoradores tradicionales puramente objetivos.

"Quien se ocupa de esta clase de problemas formula juicios de valor, hace política y cae en el subjetivismo. La teoría del derecho sólo puede ser 'ciencia objetiva' prescindiendo de esos problemas".5

Empezará Kelsen su examen en materia axiológica haciendo

referencia al problema de los valores en la práctica, que suele presentarse como un problema de conflicto entre intereses o valores, por ejemplo: entre el valor de la vida biológica y el valor de la libertad individual; o entre el valor de la verdad, entre la información al público, y el interés del Estado.

Afirma que estos conflictos sólo pueden ser resueltos desde un punto de vista de convicción interior subjetiva de cada individuo, pero nunca desde la base de un razonamiento científico, y al respecto dice lo siguiente: la respuesta es siempre un juicio de valor relativo, a lo que el sujeto estime como valor supremo. Aunque aclara Kelsen que lo anterior no significa que cada persona posea su sistema axiológico individual, y que, el hecho de que muchas personas estén de acuerdo en sus estimaciones, no prueba que dichas premisas axiológicas tengan un valor objetivo y universal.

Continúa diciendo que el individuo ha elaborado juicios de valor absoluto por la necesidad que siente su conciencia de buscar justificación racional a su conducta, y sobre esto dice: la razón humana no es capaz de satisfacer la necesidad que siente nuestra conciencia de hallar una norma absoluta de justificación de la conducta.

Después hace una crítica de los valores implicados en las más importantes doctrinas sobre la Justicia, y reafirma en ellas su llamada tesis relativista: tan sólo valores relativos son accesibles a la razón humana; y esto significa que el juicio que declara que algo es justo no puede hacerse con la pretensión de excluir la posibilidad de un juicio contrario de valor.

En este punto, Kelsen es explícito. "La justicia absoluta - escribe - es un ideal irracional o, lo que viene a ser lo mismo, una ilusión, una de las eternas ilusiones de la humanidad. Desde el punto de vista del conocimiento racional, sólo existen intereses de seres humanos y los conflictos de intereses que esos seres ocasionen. Se puede alcanzar la solución de estos conflictos ya sea satisfaciendo un interés a expensas del otro, ya por un compromiso entre los intereses en conflicto. No es posible probar que sólo una u otra solución sea justa. Bajo unas determinadas condiciones, una solución puede ser justa; bajo otras condiciones, la otra. De acuerdo con esto, Kelsen se pronuncia por una filosofía relativista de la Justicia. La posición que los principios morales se componen sólo de valores relativos - sigue escribiendo Kelsen - no significa que no contengan ningún valor; significa que no hay un único sistema moral, sino que hay varios sistemas diferentes, y que, por consiguiente, se debe seleccionar entre ellos. De esta suerte, el relativismo impone a cada individuo la difícil tarea de decidir por sí mismo lo que es justo y lo que es injusto". 6

¿Por qué se ve el relativismo de Kelsen en los valores?

Kelsen duda de lo que no se pueda comprobar empíricamente, por eso duda de la justicia.

Desde el punto de vista del conocimiento racional, hay sólo intereses de los seres humanos, y, por lo tanto, conflictos de intereses. La solución de esos conflictos puede producirse ora satisfaciendo un interés a costa del otro, ora mediante un compromiso entre los intereses en conflicto. No es posible probar que sólo una solución o la otra es justa.

Luego habla Kelsen de su filosofía relativista de la Justicia que propugna por el principio de la tolerancia. El busca una tolerancia relativa, no total, pero que garantice de una manera plena la paz y la seguridad dentro del orden jurídico, sin el menoscabo de la libertad; afirma que no es la tolerancia, sino la intolerancia lo que cause el desorden. Proclama que sólo bajo un régimen de tolerancia puede florecer la libertad y por ende la democracia liberal que es una forma justa de gobierno.

Según Kelsen, la justicia aplicada a un orden social se plantea como problema cuando existen conflictos de intereses, que no pueden ser resueltos sobre la base de una consideración racional científica, sino mediante un juicio de valor subjetivo. Una acción se justifica como medio para realizar un fin y éste a su vez, es medio para otro fin, llegándose a la suposición de un fin último o valor absoluto que es inasequible para la razón humana. Influidó por los acontecimientos que le tocaron vivir en las últimas décadas, establece que la idea asequible para todos los hombres es la de la simple convivencia pacífica, tesis que construye Kelsen a través del exámen de procesos históricos, señalando el tránsito de los regímenes de venganza privada hasta los de justicia pública.

"¿Por qué este 'Relativismo Axiológico?'". Porque, para Kelsen, 'el área de lo racional científico está reducida solamente al campo de la experiencia sensible. Y -claro está- 'la ciencia racional empírica, del tipo de las ciencias de la naturaleza, especialmente la física matemática, no puede suministrar ideas de valor, ni fundarlas'. Dicho en otras palabras, se subordina la existencia misma del orden de la Justicia a nuestra capacidad de conocer ese orden como si fuera una parte del orden empírico de la naturaleza, y, como en la naturaleza nuestra experiencia es incapaz de percibir sensorialmente un orden axiológico, concluye que no existe el orden de la Justicia absoluta". 7

Así entonces afirma este pensador austriaco: "la subjetividad y relatividad del valor es una consecuencia que para muchos, no para todos, es difícil de aceptar. En primer lugar, porque la necesidad de justificar nuestro comportamiento no encuentra satisfacción plena aceptando valores meramente subje-

tivos y relativos". 8

"Para Kelsen... el conocimiento de las valoraciones morales carece simplemente de valor científico; es un conocimiento meramente subjetivo, relativo... no quiere reconocer como científico más que el conocimiento que nazca de la experiencia. Eso significa que todos los juicios de valor... dejan de ser científicos para Kelsen.... 'A las normas del Derecho positivo dice Kelsen - corresponde una cierta realidad social, pero no a las normas de Justicia. En este sentido, el valor del Derecho Positivo es objetivo, en tanto que el valor de la Justicia es subjetivo. Y esto sigue siendo verdadero aunque algunas veces un gran número de personas tenga el mismo ideal de Justicia. Los juicios sobre el valor legal son juicios que pueden ser comprobados objetivamente por hechos... Los juicios sobre la Justicia no pueden ser comprobados objetivamente. Por eso, la ciencia del Derecho no tiene lugar para ellos. Los juicios de Justicia son juicios de valor moral o político en oposición a los juicios de valor legal (JURISTICO). De acuerdo con su significado, el objeto al que se refieren es valioso para todos. Presuponen una norma que pretende ser objetivamente válida. Pero la existencia y el contenido de esta norma no puede ser comprobada, con hechos. Se determina sólo por el deseo del sujeto que formula el juicio. Por eso, su valor es relativo y toda filosofía fundada sobre lo que Kelsen llama un mero 'deseo' no puede ser más que subjetiva". 9

Kelsen expresa que a las normas de derecho positivo corresponde una realidad social, pero que las normas de justicia no poseen tal realidad.

Valores de Ley: legalidad, coercitividad.

Valores de Justicia: - Filosofía y Moral.

Los valores legales sí tienen objetividad, porque se puede comprobar si alguien está obrando de acuerdo con el derecho.

"Pero la teoría pura del derecho no quiere ni puede ser una teoría de Derecho o de la ley justa, puesto que no pretende dar respuesta al problema de lo que es justo". 10

"Para Kelsen, el derecho se identifica con el derecho positivo, y el derecho positivo debe ser sancionado; es razonable, por lo tanto, que no distinga el orden jurídico del orden del Estado. El orden jurídico, el orden del Estado y el orden de la fuerza son absolutamente idénticos. Naturalmente, si queremos preservar la pureza de la teoría del derecho, esta identidad tendrá ramificaciones en el fundamento último del carácter normativo propio de las reglas jurídicas". 11

Este autor es congruente con su filosofía, " cuando re-

duce todo el Derecho al Derecho positivo... Si la ciencia del Derecho no es más que el producto del conocimiento a priori de la conducta humana en cuanto bilateral, heterónoma, externa y sujeta a la coacción, es evidente que tal es sólo la conducta regulada por el Derecho Positivo. Estamos de acuerdo con Kelsen que el Derecho Positivo constituye el principal objeto de estudio de la Ciencia del Derecho. Pero, ¿se puede decir, como quieren los positivistas, que sea su único objeto de estudio? Creemos que el reducir la noción del Derecho Positivo es una limitación impropia. El jurista no se interesa únicamente por la norma vigente, sino que tiene que preguntarse el por qué ha sido promulgada, ya que sin conocer ese por qué no podrá ni entender ni aplicar debidamente la norma". 12

3.- EL FUNDAMENTO DE LA JURICIDAD DE LA NORMA.

a) ¿Por qué es válida una norma?

b) ¿Cuál es su fundamento de validez?

Kelsen responde a la primera pregunta el que una norma sea válida quiere decir que es obligatoria, o sea, que el hombre debe comportarse en el modo indicado por la norma. La validez no puede descender en un hecho; de que algo sea no puede deducirse que algo deba ser. EL FUNDAMENTO DE VALIDEZ DE UNA NORMA, SOLO PUEDE CONSISTIR EN LA VALIDEZ DE OTRA NORMA SUPERIOR."13

En el caso de la segunda pregunta responde que la búsqueda del fundamento de validez de una norma no puede ser al infinito, y tiene que terminar en una norma que como última y suprema sea pre-supuesta.

"Kelsen trató de explicar su carácter normativo sin apelar al sujeto. Para él una norma es una norma porque ha sido 'puesta' por una autoridad competente. Pero una autoridad no se puede llamar competente a menos que una norma superior la legitime. No pudiendo buscar hasta el infinito normas superiores que legitimen normas inferiores, hay que aceptar una 'norma fundamental'. Naturalmente, esta norma fundamental no se 'pone', porque de ser así otra vez sería necesaria una norma superior para legitimarla. Para que de ciertos actos pueda decirse que crean o aplican normas de derecho, la norma fundamental se 'presupone' y es de todo punto preciso que se 'presuponga". 14

Esta norma fundamental está supuesta en el pensamiento jurídico. La norma fundamental de un orden jurídico estatal no es puesta por un acto jurídico positivo, sino presupuesta cuando el acto que exida la Constitución y sus consecuencias se interpretan como actos jurídicos. Establecer esta presunción es una función esencial de la ciencia jurídica. En este supuesto radica el último, aunque su ciencia sea sólo condicionado y en ese sentido hipotético, fundamento de validez del orden jurídi-

En esta presunción reside la razón última o una condicionada y en este sentido hipotético de la validez objetiva del orden jurídico.

Todas las normas cuya validez pueda remitirse a una y la misma norma fundamental forman un sistema de normas, un sistema normativo.

Una norma pertenece al sistema que descansa en una norma fundamental porque ha sido creada en la forma que determina la norma fundamental y no porque tiene un contenido determinado. La norma fundamental da sólo el fundamento de validez de las normas de un sistema, pero no su contenido. El contenido lo determinan los actos de las autoridades "autorizadas" por la norma fundamental para expedir normas en este sistema.

Según Kelsen, una norma jurídica no es válida porque tiene un contenido determinado, es decir porque su contenido pueda deducirse lógicamente de la presupuesta norma fundamental, sino porque ha sido creada en la forma que determina la norma fundamental, por ello cualquier contenido puede ser Derecho. Ninguna conducta humana como tal, está excluida de ser contenido de una norma jurídica.

La teoría de la norma fundamental permite interpretar el acto de expedir la Constitución y los actos de ella emanados como normas jurídicas (con sentido objetivo-normativo), es decir, como un orden normativo jurídico, sin remitir la validez (juricidad) de este orden a una autoridad metajurídica más elevada, para interpretar el derecho exclusivamente como derecho positivo. La función de la norma fundamental es dar soporte a la validez objetiva de un orden jurídico positivo, de las normas dadas por actos voluntarios humanos que integran un orden coactivo eficaz.

Esta norma fundamental no es querida sino pensada, no prescribe que deben obedecerse los mandatos de quien existe la Constitución. Ella tiene un carácter hipotético.

La ciencia del Derecho no afirma la validez de la norma fundamental; se limita a declarar que si la norma fundamental es supuesta válida, el establecimiento de la primera Constitución y los actos cumplidos conforme a ella tiene la significación de las normas válidas.

Si preguntamos ¿por qué la Constitución es válida?, tal vez hallaremos su razón de validez en una Constitución anterior. Así podemos retrotraernos, según los casos, hasta llegar a una Constitución que es históricamente la primera. Esta constitución es el supuesto, el fundamento último de validez del correspondiente orden jurídico. La norma fundamental hipotética confiere el carácter de fuente última de derecho a la Constitución históricamente más antigua.

Dice Kelsen: la voluntad del primer constituyente, debe ser considerada pues, como poseedora de un carácter normativo, y de esa hipótesis fundamental debe partir toda investigación científica sobre el orden jurídico considerado. Todo acto de coacción debe ser cumplido respetando las condiciones de fondo y de forma establecidas por el primer constituyente o por los órganos a los que ha delegado el poder de fijarlos. Tal es esquemáticamente, el contenido de la norma fundamental de un orden jurídico estatal.

4.- LA NORMA FUNDAMENTAL.

Kelsen distingue entre la norma básica presupuesta en el pensamiento lógico jurídico como Constitución en sentido lógico-jurídico y la constitución en sentido jurídico-positivo. La norma básica en el primer sentido no es derecho positivo.

La norma fundamental de que estamos hablando, al no haber sido creada por un procedimiento jurídico, no es una norma de derecho positivo; no es una norma "puesta", sino "supuesta".

La razón (o fundamento) de la validez objetiva de un orden jurídico es la norma fundamental presupuesta, de acuerdo con la que se debe obedecer una constitución establecida y por tanto se debe obedecer a las normas que de conformidad con dicha constitución han sido establecidas y son eficaces.

Un punto esencial de su teoría es que no es necesario presuponer la norma fundamental, pero sólo si la presuponemos podemos considerar a un orden coercitivo generalmente eficaz como un sistema de normas objetivamente válidas. La norma fundamental es presupuesta como una norma válida.

"Kelsen llama 'norma fundamental' a esa norma suprema, que otorga unidad a la pluralidad de normas porque es el fundamento en virtud del cual reciben su validez todas las normas que pertenecen y configuran un orden jurídico determinado". 15

"Hay que admitir esta norma presupuesta si rechazamos toda 'autoridad metalegal', y este rechazo lo exige el requisito de que la teoría del derecho sea 'pura'. La 'pureza' del orden jurídico queda negada en cuanto se presta atención a su contenido, se presenta si el orden legal es justo o injusto, o se juzga importante que el orden jurídico salvaguarde una situación de relativa seguridad dentro de una sociedad. La 'presuposición' de la norma fundamental no tiene nada que ver, sin embargo, con la afirmación de los valores que trascienden el derecho positivo. Esta norma fundamental no cumple más función que servir como fundamento de la validez objetiva de un orden jurídico positivo. Esta norma fundamental es: 'hay que comportarse tal cual lo prescribe el autor del orden jurídico'. 16

Recaséns Sienes explica que la norma jurídica fundamental tiene una base no jurídica, sino histórica y sociológica y está fundada en última instancia en sus consideraciones estimativas. Así el sistema jurídico se basa en un fenómeno de voluntad social predominante, formulado como un juicio político estimativo. Considero que con esto se abre el acceso a la posibilidad de conjugar el sustento jurídico positivo con la consideración estimativa (o axiológica) a través de la voluntad social política de actuar (concretar) los valores en las normas, desde la fundamental hipotética hasta la más ejecutiva. 17

5.- OBSERVACIONES

Además de los comentarios que corresponden a Kelsen por el formalismo extremado en el que se observa un apartamiento de la realidad o una renuncia al conocimiento de la misma, es necesario apuntar que tampoco es aceptable la postura irracionalista respecto del ideal de justicia, pues equivaldría, en última instancia, a negar toda posibilidad de conocimiento o a hacer de éste un simple artificio de pirotecnia mental carente de solidez en los valores que le deben servir de fundamento en la filosofía jurídica.

El maestro vienés Hans Kelsen persiste en alejarse de la realidad objetiva y con el mismo entusiasmo racionalista de Kant, aduciendo, que es el conocimiento mismo el que crea el objeto con sus leyes inmanentes, volvemos a enunciar nuestra inconformidad con la prescindencia de la realidad, de origen kantiano; tendría aplicación aquí para explicar cómo al eslabonamiento escalonado formal corresponde un eslabonamiento escalonado de contenidos axiológico jurídicos y cómo la ley fundamental, además de serlo en forma, lo es también el contenido, ya que los valores establecidos en la parte dogmática son la fuente de derivación y referencia necesaria de todo valor establecido en normas formalmente secundarias. "La filosofía 'pura' del derecho debe 'presuponer' una norma fundamental, y esta presuposición debe ser el fundamento en que se base el carácter normativo de todo el orden jurídico. En otras palabras: su respuesta a la pregunta de por qué el orden jurídico en su conjunto es normativo, es: se presupone que lo sea. No obstante, queda sin resolver lo más importante: cuál es el fundamento que permite esta presuposición. Si el propio sujeto no es un cierto 'deber', no se puede decir de ninguna norma objetiva que sea normativa". "¿Llegó Pound demasiado lejos cuando sostuvo que la teoría 'pura' del derecho de Kelsen está despojada de todo cuanto hace que valga la pena tener una filosofía del derecho?. La idea de Kelsen sobre el derecho subjetivo indica que Pound estaba en lo cierto. Kelsen explicita primero la norma jurídica como el mero hecho de que una sanción esté ligada a cierta forma de conducta. Esto es por sí solo suficiente para convertir en un enigma el carácter normativo del precepto. Kelsen se da cuenta entonces de que

la norma como obligación de uno está correlacionada con el derecho de otro. Sin embargo, esta manera de pensar acerca de la norma lo obliga a atribuir derechos también a animales, plantas y monumentos. El hecho de que nadie pretenda reclamar esos derechos para estos entes no-humanos no induce a Kelsen a cambiar su teoría sobre la norma jurídica, sino a negar los derechos subjetivos también al hombre. Que un sujeto tenga derecho a algo en realidad no significa nada para este sujeto, ya que, a los ojos de Kelsen la norma lo es todo". 18

"Ahora bien, consideremos fundada la crítica que se le ha hecho a Kelsen en el sentido de que llega un momento en que al deber ser lo hace depender del ser, con lo cual incurre en una inconsecuencia respecto a su propio método es decir, en una 'impureza metódica'. En efecto, declara que 'el principio de legitimidad es restringido por el de eficacia.'¹⁹ Pero así presentada la cuestión, resulta que el ser deroga al deber ser. "¿Qué es Derecho..., según la filosofía de Kelsen?... Es un conjunto de normas válidas y eficaces gracias a la coacción estatal. Esta noción sólo es aplicable al Derecho Positivo. Cualquier Derecho será verdadero Derecho si produce normas válidas y eficaces. Nada importa que esas normas sean injustas ni que sea un tirano el que las promulga. Tampoco interesan los fines y contenidos de esas normas, con tal que las veamos funcionar con validez y eficacia. Tenemos 'es verdad' un Derecho, pero un Derecho deshumanizado". 20

Según este pensador, el derecho positivo no vale por su contenido, sino que su fundamento de validez es el que se ha expuesto anteriormente. Sostiene Kelsen que no hay un contenido que le sea necesario al derecho.

Kelsen asevera que el derecho regula la conducta humana y que su poder tiene naturaleza psíquica, ya que dicho poder dimana de la coacción, y que, al radicar en la coacción, hace que el orden coactivo de un Estado aparezca como un sistema cerrado lógicamente autárquico, que no necesita de ulterior fundamentación o justificación ante una instancia fuera de ese orden, pues en la coacción, como hecho psíquico, es donde reside la eficacia de las normas jurídicas, como reglas motivadoras que determinan la efectiva conducta de los hombres. Se pregunta a dicha teoría, si la norma fundamental está fuera o dentro de los límites del derecho positivo, a lo que Kelsen responde que no es una norma de derecho positivo; lo que al parecer supone una correspondencia entre otras teorías y la teoría de la norma fundamental. Pero en este y en otros puntos de vista, tales teorías pueden ser complementarias ya que, por ejemplo, las corrientes que venimos analizando en los capítulos anteriores de la presente tesis se ocupa de investigar el fundamento axiológico de validez del derecho positivo, y soluciona este problema, sosteniendo que el contenido del derecho positivo debe ser compatible con la natura-

leza de los seres y, en consecuencia, justo, esto es, que el fundamento axiológico de validez del derecho positivo se da en cuanto hace referencia a un contenido de justicia racional.²¹ A su vez la teoría pura del derecho menciona una norma fundamental que bien podría encarnar los ideales o valores de justicia, equidad, bien común etc., que se postulan en este trabajo.

Según Kelsen, "la norma jurídica no es válida en virtud de su contenido sino por haber sido establecida de una manera que está determinada por una norma fundamental presupuesta. Por esta razón, puede darse a una norma jurídica cualquier contenido arbitrario. No existe conducta humana que por su misma naturaleza no puede convertirse en contenido de una norma jurídica. Jamás se puede negar la validez de esa norma, aún cuando su contenido se oponga a una norma que no pertenezca al orden jurídico".²²

"¿Por qué hay que obedecer las disposiciones jurídicas? ¿Quizás porque hay un precepto que prescribe su obediencia? Una respuesta de esta naturaleza no hace más que eludir la cuestión, pues cabe preguntar de inmediato por qué hay que obedecer el principio de derecho que prescribe la obediencia a los preceptos jurídicos. Las ciencias jurídicas positivas tienen la tarea y la obligación de prestar atención a toda clase de detalles y matices de significado con respecto al carácter obligatorio de las distintas disposiciones positivas. Pero la pregunta fundamental, la que se refiere al fundamento en que se basa el carácter obligatorio de todo el orden jurídico, no puede contestarse haciendo referencia a ningún precepto jurídico positivo. El positivismo jurídico, que identifica el derecho con el orden jurídico, deja a el orden jurídico sin fundamento. Aunque las ciencias jurídicas positivas pueden explicar cualquier clase de obligación específica, el carácter obligatorio de el orden jurídico en su conjunto no se puede fundamentar haciendo referencia a ninguna obligación particular".

"En el contexto de un orden jurídico constituido, la afirmación de que el hombre debe ser justo equivale a decir que debe obedecer los principios jurídicos. Por consiguiente, tomando en cuenta este contexto, hay que definir la justicia como voluntad del hombre para adecuarse a las exigencias del orden jurídico. Esta voluntad presupone al hombre como sujeto, y el 'deber' atribuido a la justicia entraña que la voluntad de marras no es algo que se pueda dejar librado a la decisión arbitraria del sujeto: debe ser una actitud obligatoria. Entonces, si el propio sujeto no está obligado o, expresado con mayor claridad, si ser sujeto no entraña de por sí cierta obligación, en esencia sigue sin tener explicación el carácter arbitrario del orden jurídico. Si el propio sujeto no se puede explicitar como 'obligación', podemos seguir repitiendo hasta el cansancio que el orden jurídico es obligatorio, pero todas

estas afirmaciones repetidas no querrán decir realmente nada. Ciertamente 'deber' debe ser inherente, no al orden jurídico, sino al sujeto: éste debe ser justo". "El positivismo jurídico no dejó de captar la importancia de este problema. Sin embargo, el positivismo jurídico no admite nada que no sea el orden jurídico; en consecuencia, no acepta ningún 'deber' que no sea idéntico al carácter normativo de las disposiciones legales".²³

Es procedente para el pensamiento de Kelsen la observación que se puede hacer a todo Positivismo Jurídico: el Derecho Positivo, sino queremos que quede reducido a una letra muerta, tiene que ser valorado con los datos vitales que le dieron el ser

Para Kelsen, "el Derecho no puede ser más que un conjunto de normas coactivas. Será un conjunto de normas y solo un conjunto de normas (sin objeto y fin que nos interesen)... reconozcamos que el Derecho es esencialmente un sistema de normas y que el estudio de las mismas es tarea central de la Ciencia del Derecho. Pero de ningún modo se pueden excluir del campo de la ciencia del Derecho ni los contenidos de las normas ni sus fines. Tampoco puede el jurista dejar a un lado el estudio de las realidades (principalmente sociológicas, económicas y políticas) que causan los conflictos a cuya solución están destinadas las normas jurídicas. Ni pueden ignorarse los ideales de Justicia que vienen a dar vida a las normas y a constituir su espíritu, mucho más importante que la forma lógica en que están redactadas... Es la conducta social de hombres de carne y hueso la que preocupa a la ciencia jurídica, y no nada más las relaciones lógicas entre un presupuesto y un efecto jurídicos. De no reconocerlo así, el Derecho yacería deshumanizado, técnica sin alma, a la merced de la interpretación miope y rutinaria de un funcionario. El abogado podrá entonces ser fácilmente reemplazado por una máquina calculadora que inflexiblemente hará caer sobre los hombres la fuerza coercitiva del Estado.... Filosóficamente no se puede admitir ni que el Derecho consista únicamente en el aspecto formal de las normas jurídicas ni que el estudio del Derecho se reduzca al de la técnica lógico-formal de esas normas".²⁴

Hans Kelsen, propone la teoría de la pureza metódica para conocer el derecho, reduciéndolo a una estructura lógica y positiva. Kelsen postula la teoría de la pureza del método al distinguir entre la teoría general del derecho (el derecho posible, la filosofía del derecho (el derecho justo) y la teoría especial del derecho (el derecho positivo y concreto). El derecho es entonces, un medio y sus bases según sociológicas, en tanto que los fines son metafísicos. Respecto de este postulado Rafael Preciado Hernández estima que "en realidad el postulado de la pureza del método resulta un hábil expediente para sostener, primero, lo que podríamos llamar la teoría de los tres órdenes (derecho justo, derecho posible y derecho positivo), para reducir luego la esencia del derecho positivo a

la estructura lógica de la proposición jurídica, y para concluir, por último afirmando que sólo tiene carácter de ciencia jurídica la que versa sobre el estudio de esas estructuras puramente formales, verdaderos vasos o recipientes en los cuales se puede depositar cualquier contenido... (con ello) se elude el planteamiento y la resolución del problema fundamental del derecho: el que consiste precisamente en determinar a base de un conocimiento objetivo, el ser del derecho, su naturaleza o esencia y sus propiedades". 25 Kelsen da por hecho que el derecho es una estructura formal lógica. El postulado de la pureza del método lleva a varias conclusiones: el derecho es una pura estructura lógica, en él se podrán contener toda clase de determinaciones anormativas y éstas a su vez, podrán ser calificadas de jurídicas y constituirán un derecho, aún en contradicción con el valor político, esto es, un derecho injusto que por esencia es contradictorio. Volviendo al planteamiento metodológico, Rafael Preciado Hernández explica que Kelsen afirma la imposibilidad de un conocimiento científico sobre la justicia "lo cual implica que la filosofía del derecho como doctrina del derecho justo no es una ciencia, y que sólo tienen carácter científico la teoría general del derecho (...derecho posible) y la teoría especial del derecho (...derecho positivo...); y como el estudio del derecho posible se hace a la luz exclusivamente de la lógica, el derecho queda así reducido a una mera estructura lógica y positiva, una forma sin contenido concreto permanentes y sin fin específico de carácter ético... Lo que más llega a precisar Kelsen sobre el postulado de la pureza metodológica, es que éste exige abstenerse de mezclar datos y nociones sociológicas, y éticos al hacer el estudio del derecho evitando así caer tanto en un sociologismo como en un eticismo jurídicos. Mas esta exigencia, aparte de que no aparece fundada racionalmente, no plantea una cuestión metódica ni mucho menos constituye un método. No se refiere al proceso de conocimiento, sino al objeto que se trata de conocer o sea, el derecho, y presupone que éste constituye exclusivamente una estructura lógica, o cuando menos que sólo el estudio o la investigación sobre las estructuras lógicas del derecho tiene validez científica. Es decir, se invoca un postulado metódico para establecer sin demostración, dogmáticamente, la naturaleza del objeto de conocimiento.

Ciertamente el derecho tiene una estructura lógica; pero no es exclusivamente una estructura lógica. En todo ordenamiento jurídico las formas o construcciones del derecho sirven para proteger bienes y alcanzar fines. Algunos de estos bienes y fines son transitorios y contingentes; pero otros son permanentes y necesarios. Esto significa que el derecho no tiene mera categoría de medio y que no todos los fines a los cuales se ordena son meta-jurídicos; algunos de esos fines son específicamente jurídicos y por esto mismo inseparables de la esencia del derecho. Luego un estudio integral del derecho debe contemplarlo a la luz de la lógica, de la sociología y de la ética, ya que

es la ética la que nos permite conocer los criterios racionales de la conducta humana, y a través de ellos, los contenidos permanentes y los fines necesarios del derecho, en cuanto éste es regla de conducta social". 26

La pregunta ¿para qué hacen los hombres las normas jurídicas? "para que haya justicia, y no para que haya normas jurídicas. El hecho de que las disposiciones legales se hagan para que haya justicia quiere decir que el propósito perseguido al establecerlas es la afirmación de derechos... En segundo término, los hombres revisan constantemente las disposiciones legales. La razón reside en la convicción de que hay injusticia dentro del sistema de leyes... que el cuerpo de disposiciones legales contenga injusticias no significa que entre las disposiciones jurídicas haya algunas que vayan en contra de disposiciones jurídicas, sino que las hay que van contra la justicia, contra los derechos del hombre, contra la humanidad. El hombre debe revisar constantemente las disposiciones del derecho a fin de que haya cada vez menos injusticias, es decir, a fin de que las disposiciones legales se adapten mejor a la justicia..."

"Nos damos cuenta, por supuesto, de que todo esto constituye una abominación a los ojos de alguien como Kelsen, que dedicó toda su vida a 'purificar' la filosofía del derecho de problemas de este tipo. Basándose en la 'pureza' de la teoría del derecho, Kelsen se niega a reputar al orden jurídico por bueno o malo, justo o injusto". 27

"El jurista norteamericano Roscoe Pound ataca esta objeción señalando que si la filosofía del derecho, en aras de la 'pureza' de la teoría jurídica, tiene que rechazar todo juicio de valor, abandona en realidad todo cuanto hace que valga la pena tener una filosofía del derecho". 28

"Pocas objeciones -quizás ninguna- habría merecido el punto de vista de Kelsen sobre la 'pureza' de la teoría del derecho, si simplemente hubiera querido recalcar el hecho de que la formulación de preguntas filosóficas no es tarea del jurista como tal... Kelsen va mucho más lejos. Considera que la formulación de cualquier pregunta relativa a la justicia o injusticia de un orden jurídico constituye un atrevimiento fatal para una 'teoría pura del derecho'".

"No cabe duda de que la ciencia jurídica positiva no puede plantearse esta pregunta. Sin embargo, quien como Kelsen reflexiona acerca del derecho positivo y de las ciencias jurídicas positivas sino que filosofa sobre el derecho. Impone a la filosofía del derecho las mismas exigencias que a las ciencias jurídicas positivas y se niega a permitirle que plantee ciertos problemas porque las ciencias jurídicas positivas no son capaces de plantearlos. De este modo, a efecto de que la teo-

ría del derecho sea 'pura', exige que la filosofía del derecho sea ciencia del derecho. ¿Pero cómo puede justificarse esta exigencia en nombre de las ciencias positivas? Quien mantenga tal posición, lógicamente debe aceptar como consecuencia que cualquier arbitrariedad pueda constituirse en contenido de una norma jurídica, ya que las ciencias jurídicas positivas no pueden demostrar la importancia de que ello ocurra. Pero en tal caso, según Kelsen, ni siquiera la filosofía del derecho puede negar esta consecuencia, so pena de convertirse en 'impura'. Todo esto no puede tener más que un significado: la filosofía del derecho no puede ni debe ser 'pura' en el sentido que le da Kelsen. En otras palabras, la filosofía del derecho no puede ser una especie de positivismo".

"Esto indica que aún para quienes dominan las ciencias jurídicas positivas, subsisten problemas fundamentales que jamás pueden ser resueltos por esas mismas ciencias. Ya se ha hecho mención del primero de estos problemas: ¿cuál es exactamente el principio o norma que sirve de punto de orientación para los preceptos jurídicos y guía al hombre para que sea justo?".²⁹

Por otra parte, si nos referimos al sistema monista que identifica al Estado y el derecho, nos encontraremos con que es cierto que desde el puro y exclusivo punto de vista jurídico no hay más estado que el que se expresa en el sistema del derecho vigente. Aunque, la existencia del Estado no se agota en el orden del derecho vigente. "...Esta ecuación entre Estado y sistema de derecho positivo se refiere exclusivamente al ordenamiento jurídico vigente; y no pretende que no haya medidas de carácter ideal para enjuiciar las normas positivas. No se trate, en modo alguno, de afirmar que no existe más criterio jurídico que el producido por el Estado, negando que haya normas ideales o valores jurídicos. Con respecto a esto, hay que decir que la equiparación jurídica entre Estado y Derecho no supone de ninguna manera que por encima de la positividad no haya criterios valoradores e ideales políticos, para la crítica de las normas existentes, y para proceder a su reelaboración y reforma en un sentido más justo".³⁰ Así, se puede establecer que el orden estimativo tiene preeminencia por sobre el orden jurídico y sobre el orden estatal.

La norma fundamental "es la expresión normativa del hecho de la resultante de la voluntad que encarna en el poder predominante. Todo el edificio jurídico-positivo en su base descansa sobre aquella realidad social, que constituye la instancia suprema de decisión colectiva... No se interprete (esto) en el sentido de una consagración de la fuerza física como último fundamento del Derecho. Éticamente el derecho necesitará fundarse siempre en razones de valor; deberá justificarse estimativamente en títulos ideales. Cuando carezca de estos, nos hallaremos frente a un ordenamiento que tuvo o tiene positividad, pero que carecería siempre de justificación, y, por ende, representaría algo monstruoso y abominable".

Recaséns Siches asienta que, : "aún cuando... concebamos el Estado como el sistema del orden jurídico vigente, es de todo punto necesario no seccionarlo de manera radical y definitiva de la realidad social que lo produce y mantiene, ni de su relación con las ideas de valor, que le dan su peculiar sentido, a saber: un sentido político". 32

6.- EL SUBJETIVISMO AXIOLÓGICO.

Kelsen objeta la axiología jurídica, intelectualmente justificada, porque impugna todo propósito de establecer científicamente una axiología jurídica objetivista y representa un voto en pro del relativismo de la estimativa jurídica. 33

Kelsen postula el problema sobre lo que la justicia sea aplicada a un orden social y resuelve que los conflictos entre felicidades individuales, intereses y valores concebidos individualmente, no pueden ser resueltos sobre la base de una consideración racional científica, sino desde el punto de vista de una comunicación subjetiva: la respuesta siempre se expresará como un juicio de valor relativo a lo que el individuo considere como lo más valioso. Hace un recorrido crítico a través de las doctrinas axiológicas y entonces formula su tesis relativista, dando por sentado que la historia del pensamiento humano prueba la imposibilidad de establecer, por vía racional, una norma absolutamente correcta de conducta humana, que excluya la posibilidad de considerar también como justa la norma opuesta. Afirma que sólo valores relativos son accesibles a la razón humana, destacando que la justicia absoluta es un ideal irracional: sólo hay "conflictos de intereses". Recaséns Siches piensa que Hans Kelsen no niega la posibilidad de un planteamiento legítimo sobre el problema del valor, sino que el eminente vienés no cree que este problema pueda ser planteado ni menos resuelto en un plano estrictamente científico. "Tal negación se funda en dos supuestos previos que arbitrariamente se toman como obvios: el supuesto de que la ciencia está estrictamente limitada al área de la comprobación empírica o de la demostración discursiva; y el supuesto de que la filosofía está necesariamente restringida a teoría de la ciencia". 34 y continúa Recaséns Siches analizando: 35 Kelsen no niega el problema de la estimativa jurídica sino que le otorga pleno sentido y no impugna su legitimidad. Además, sus pensamientos lo llevan a considerar que cualquier idea de valor fundamental y no meramente instrumental, es apriori. De esto pasa a discutir cuál es la índole del apriori estimativo: si es un apriori objetivo o subjetivo y resuelve esta cuestión en contra del objetivismo y a favor del subjetivismo o relativismo, "esta solución - opina Recaséns Siches - intenta fundarla en el hecho de que él cree que por el método científico racional no es posible descubrir ni demostrar una idea apriori de valor"

Según Kelsen entonces "el problema estimativo aparece y

tiene que ser resuelto en otro plano de conciencia, tal vez en el plano metafísico". 36

Kelsen cerró sus observaciones en el punto donde negó la posibilidad de contacto con los valores a través de la ciencia racional empírica con un método científico-racional. Recaséns Siches comenta: "la situación auténtica ante la cual se hallaba Kelsen y que éste no quiso afrontar, es la siguiente: si la ciencia empírico-racional no puede justificar válidamente ningún valor, como preferible o de rango más alto que otro valor, y, por otra parte, es indispensable para la vida humana el formular un juicio en esta materia- y el mismo Kelsen lo pronuncia y se halla íntimamente convencido de que su juicio es correcto, entonces lo que hubiera debido hacer es ponerse a investigar cuál sea ese otro plano de conocimiento en el que se dan los valores y las leyes de esa jerarquía." 37 Además, para no quedar reducido al ámbito de lo puramente experimental sensible podría Kelsen haber tomado en cuenta la filosofía de Husserl, cuyas aportaciones establecen que el campo de lo dado es más extenso que la pura lógica formal y la experiencia sensible. Kelsen nos da una valoración positiva de su relativismo axiológico y asienta la realidad de los valores, aunque no estima que lo valorativo también pueda captarse a través de medios que caen a veces en el ámbito de lo emocional o lo intuitivo intelectual. Aquí se puede añadir que vale el aserto que los seguidores de Hegel formularon en contra del idealismo: si todo es idea, entonces nada lo es; si Kelsen afirma la tesis subjetivista de los valores - agnóstica según Recaséns Siches - entonces, se puede aplicar tal aserto ya que en realidad lo que Kelsen postula sin proponérselo es que en realidad nada es totalmente subjetivo o relativo en la estimativa jurídica, con lo que abre la puerta a las tesis objetivistas en el campo de la estimativa jurídica.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

6o. CAPITULO

- 1.- (Por motivos de extensión y para una exposición sintética y muy centrada sobre este autor véase, Alfred Verdross, LA FILOSOFIA DEL DERECHO DEL MUNDO OCCIDENTAL, UNAM, México, 1983, p.p. 286 y ss.
2. W. Luypen, FENOMENOLOGIA DEL DERECHO NATURAL, ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, México, 1968, p. 17
- 3 Id., p. 21
- 4 Kelsen, Hans. QUE ES LA JUSTICIA, talleres gráficos de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1962, p.p. 8, 9, 69, 71, 75, 76, 84 y 85. citado por Rafael Preciado Hernández, REFLEXIONES SOBRE LA DIVERSIDAD DE IDEAS ACERCA DE LA JUSTICIA, UNAM, Facultad de Derecho, Sistema de Universidad Abierta, México, s.f.
- 5 Id., p. 28
- 6 Kelsen, citado por Miguel Villoro Toranzo, edición mimeo-gráfica, p. 28
- 7 Id., p.p. 28 y 29
- 8 Hans Kelsen, LA FUNDAMENTACION DE LA DOCTRINA DEL DERECHO NATURAL, traducción del alemán por Federico Weber, Jurídica, anuario de la escuela de derecho de la U.I. A., tomo 2, julio 1970, p. 254.
- 9 Miguel Villoro Toranzo, Op., Cit., p. 29
- 10 Hans Kelsen, p. 153, citado por W. Luypen, Op., Cit., p.21
- 11 W. Luypen, Op., Cit., p.p. 21 y 22.
- 12 Miguel Villoro Toranzo, Op., Cit., p.p. de la 33 a la 36.
- 13 Id., p. 22
- 14 Id., p. 31
- 15 Id., p.p. 22 y 23
- 16 Id., p.p. 23 y 24.
- 17 Luis Recaséns Siches, TRATADO GENERAL DE FILOSOFIA DEL DERECHO, 8a. edición, Ed. Porrúa, México, 1983, p.294.

- 18 W. Luypen, Op., Cit., p.p. de la 31 a la 34.
- 19 Hans Kelsen, TEORIA GENERAL DEL DERECHO Y DEL ESTADO, traducción E. García Máynez, Imp. universitaria, México, 1949, pl 143.
- 20 Miguel Villoro Toranzo, Op., Cit., p.7.
- 21 Hans Kelsen, LE DROIT NATUREL, preses universitaires de Frances, Paris, 1950, p.p. 121 y 122.
- 22 W. Luypen, Op., Cit., p. 23.
- 23 Id., p.p. de la 29 a la 31.
- 24 Miguel Villoro Toranzo, Op., Cit., p.p. de la 33 a la 36.
- 25 Rafael Preciado Hernández, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, UNAM, México, 1982, p. 42
- 26 Idem., p. 51 y 52.
- 27 W. Luypen, Op., Cit., p.p. 27 y 28.
- 28 Id., p. 28.
- 29 Id., p.p. 26 y 29.
- 30 Luis Recaséns Siches, Op., Cit., p. 350.
- 31 Idem, op. cit., p. 353.
- 32 Idem, op cit, p. 364.
- 33 Hans Kelsen, WHAT IS JUSTICE, Justice law and politics in the mirror of science, University of California Press, Berkeley Los Angeles, 1957.
- 34 Luis Recaséns Siches, Op. Cit., p. 408.
- 35 Ibidem. p. 413
- 36 Ibidem. p. 413
- 37 Ibidem. p. 414.

CAPITULO VII

LA JERARQUIA DE LOS VALORES DEL DERECHO

Los valores, entre más altos están colocados jerárquicamente, menos dependen y menos relación tienen con otros situados en grados inferiores de la escala; y a la inversa, los valores que ocupan un lugar inferior, entre más distantes se encuentran del valor supremo, más dependerán de los valores superiores.

Trataré de explicar según mi punto de vista, cuáles son los valores privativos de lo jurídico. En ordenación jerárquica son: la paz, el bien común, la justicia y la seguridad.

Hay que hacer la observación de que es imposible la aprehensión unitaria y exhaustiva de los valores; pero no debemos incurrir en el error de tomar a la parte por el todo, o sea confundir un valor con otro, aunque, hay que decir que no es posible hacer una distinción tajante entre un valor y otro valor, sino que éstos se encuentran íntimamente ligados entre sí, existiendo entre ellos puntos de contacto en lo que se diluyen el uno en el otro, siendo imposible determinar dónde principia uno y donde termina el otro. Por comodidad, a esta zona la llamo empleando un término psicológico, "umbral".

Creemos, dice el Maestro Daniel Kuri Breña, que entre los grandes problemas de la paz figura preeminentemente la preocupación por una ordenación más justa de la convivencia humana, tanto de los hombres dentro del Estado y frente a él, cuanto a los Estados en la comunidad mundial. Esta estructuración descansa sobre tres pivotes esenciales: justicia, seguridad, y bien común.

De la concepción y del conocimiento que se tenga de estos principios sustanciales, así como de su jerarquía y sus relaciones y de la seguridad en el propósito de realizarlos, dependerá en el futuro ese tranquilo convivir en el orden que garantiza la paz social, fruto de la ordenación individual y resultado de los instrumentos jurídico-políticos: principios, Instituciones, Técnicas: la paz será obra de la justicia; y el fruto de la justicia el reposo y la seguridad para siempre y, en los términos de Salgado: "el orden sin justicia es opresión, la paz no puede definirse como tranquillitas ordinis, porque hemos visto esa tranquilidad del orden se puede realizar mediante la opresión. La paz podrá definirse en verdad, diciendo que es tranquillitas ordo in justitia". 2

En efecto, en última instancia, el hombre es el destinatario supremo y protagonista de todas las reglas que derivan en la Justicia, la Seguridad y el Bien Común. Estos principios o

valores esenciales que informan todo el sistema jurídico o político orientan las relaciones humanas.

Cuando en el sistema ordenador de la sociedad se violan la Justicia y la Seguridad, se atenta directamente contra la naturaleza y la dignidad humanas, se pone en peligro o se impide la realización de sus prerrogativas fundamentales; no será posible en estas condiciones que un hombre realice plenamente su destino material y espiritual. Un hombre a quien se le impide la realización tranquila de su vida ordinaria o se le cierra el camino a su carrera se ve obligado a luchar por su derecho, o por el de su nación, que es tanto como luchar por el aseguramiento de la Justicia para el Bien Común, para el bien de los suyos y de sus semejantes que es su propio bien.

De esta manera la Justicia y la Seguridad forman la urdimbre y la trama de la tela de las relaciones humanas; éstas deben ser exactas como la justicia y firmes como la Seguridad a fin de que se obtenga como resultado de la vida y del esfuerzo de la comunidad el bien de todos, del cual participan los individuos.

En el presente capítulo nos proponemos exponer las principales ideas que se han difundido sobre la Paz, la Justicia, la Seguridad y el Bien Común.

En el momento histórico que vivimos, ningún conglomerado humano en donde se pretenda que prevalezca la justicia, la seguridad, la libertad y el bien común. Estos cuatro valores jurídicos convergen actualmente en una sola dirección, al final de la cual se encuentra la paz como una unidad articulante, vinculadora y armonizadora en la que se conjugan todos los valores jurídicos, para de esa manera garantizarle al hombre un campo de acción rigurosamente ajustado a su personalidad y calidad humana. En la actualidad, el ideal irracional objetivo en el orden social es el de la Paz; es decir, que el hombre se ha dado cuenta de que tanto el Estado como el derecho no deben encaminar sus esfuerzos para hacer nada más justicia entre los hombres, sino que lo que objetivamente procede es plantear y afrontar el problema de la simple y sencilla convivencia como tal; puesto que la idea de la paz es una idea que todo género humano intuye, capta y comprende, y consiste en última instancia, en la convivencia organizada, en la superación de las reiteradas luchas.

Dijimos que existe entre los valores pertenecientes a una misma esfera, una zona en que se confunden uno con el otro, diluyéndose de manera tal que llega un momento al que llamamos "umbral" y en el que nos basamos para sostener que los valores pertenecientes a una misma esfera son interdependientes.

Así los valores de una esfera se ligan a los valores de otra

el valor que efectúa dicha operación enlazante participa de las características y propiedades de ambas esferas, viniendo a ser un valor híbrido, mixto. En el caso de lo jurídico, es el Bien Común el valor mixto. Fijemos nuestra atención y se verá que el Bien Común es lo 'bueno' para todos; este valor jurídico adquiere aquí un tinte ético, y, en efecto, el derecho llega en este momento y a través de este valor a tener el contacto tan discutido o discutible con la ética.

Podemos decir que, a través de la justicia se da el bien común. El bien común se protege, se asegura y con ello queda ordenado el ser social, obteniéndose una cierta paz. La libertad es la base donde desceca lo social; y digo que la libertad es la base, ya que solo en una comunidad de hombres libres es posible alcanzar los fines esenciales de lo humano, los que, para objetivarse y ser posible en la realidad, necesitan de la paz, la que constituye una unidad vinculatoria que los armoniza y los sitúa de tal manera que hace posible la vida social. En cuanto al bien común, es la justificación ética del derecho que al regular la convivencia en función de sus valores, hace posible a su vez la vida social, en la que se realizan los objetivos conducentes a la meta final de la humanidad. Ahora bien, nuestro paso a seguir será el explicar el valor jurídico del bien común.

1.- BIEN COMUN.

Aristóteles afirma en el libro primero de la Moral a Nicomaco que el Bien es el fin de todas las acciones del hombre y así dice:

"Todas las artes, todas las indagaciones metódicas del espíritu, lo mismo que todos nuestros actos y todas nuestras determinaciones morales, tienen, al parecer, siempre por mira algún bien que deseamos conseguir; y por esta razón ha sido exactamente definido el bien cuando se ha dicho que es el objeto de todas nuestras aspiraciones". 3

Pero téngase entendido, sigue diciendo Aristóteles, que esto no impide que haya grandes diferencias entre los fines que uno se propone. A veces estos fines son simplemente los actos mismos que se producen; otras, además de los actos, son los resultados que hacen ellos. En todas las cosas que tienen ciertos fines que trascienden a los actos, los resultados definitivos son naturalmente más importantes que aquellos que los producen. Por otra parte, como existe una multitud de actos, de artes y ciencias diversas, hay otros fines diferentes: por ejemplo, la salud es el fin de la medicina, la nave el de la arquitectura naval; la victoria es de la ciencia militar; la riqueza, el de la ciencia económica. Todos los hechos de cada orden están, en general, sometidos a una ciencia especial que los domina; y así, a la ciencia de la equitación están subordinados el arte de la guardicionaria y todos lo concernientes al caballo; así como estas artes, a su vez, y todos los demás hechos militares, están sometidos a la ciencia general de la guerra. Otros actos están igualmente sometidos a otras

ciencias y, respecto de todas sin excepción los resultados a que aspira la ciencia fundamental son superiores a las de las artes subordinadas; porque únicamente a causa de los primeros se buscan los segundos.

Poco importa por lo demás que los actos mismos sean el objeto último que uno se proponga al obrar, o que se aspire a otro resultado más allá de estos actos, como en las ciencias que acabamos de citar. Si en todos nuestros actos hay un fin definitivo que quisiéramos conseguir por sí mismo, y en su vista aspirar a todo lo demás, y si, por otra parte, en nuestras determinaciones no podemos remontarnos sin cesar a un nuevo motivo, lo que equivaldría a perderse en el infinito y hacer todos nuestros deseos perfectamente estériles y vanos, es claro que el fin de todas nuestras aspiraciones será el bien supremo. Este deriva de la ciencia social más fundamental de todas; y ésta es precisamente la ciencia política. La felicidad consiste en el desenvolvimiento armónico de las actividades humanas, subordinadas a un ideal de perfección. El hombre tiene una jerarquía de tendencias. Ser virtuoso es ser hombre auténtico y genuinamente. La virtud es el acto racional por excelencia. Y la última perfección del hombre radica en el ejercicio de su propia virtud. 4

Por otro lado, ~~santo~~ Tomás de Aquino escribió que la consumación o perfección del hombre se encuentra en la consecución del fin último que constituye la perfecta bienaventuranza o felicidad, la que consiste en la visión del Ser Supremo

A esta visión del bien es consiguiente y va unida la inmutabilidad del entendimiento y la voluntad; del entendimiento porque cuando se haya llegado a la visión de la causa primera, en la cual se puedan conocer todas las cosas, cesa la investigación del entendimiento. Cesará también el movimiento de la voluntad; porque una vez conseguido el fin último, en el cual se encuentra la plenitud del bien, nada queda ya que desear, ni la voluntad se muda deseando algo que todavía no tiene 5. Agrega que todo ser tiende vehementemente, irresistiblemente hacia aquello que lo colma y perfecciona. Tiende hacia su fin en tanto dirigido hacia él por una substancia inteligente, de la misma manera que la flecha tiende hacia el blanco porque el arquero la dirige 6. Más si los seres tienden hacia su fin de un modo ciego y necesario, puesto que el designio inteligente es intrínseco a ellos, el hombre es excepción, porque anhelando la posesión del bien, y en esto la voluntad se ordena necesariamente al fin último, es caoz por la inteligencia que posee, de discernir cuál sea su bien proporcionado, pudiendo elegir libremente los medios que hacia ese bien conducen. La voluntad como naturaleza ordena necesariamente al bien, es un apetito de bien, un anhelo o impulso natural de felicidad.

Para esta doctrina el bien no es algo independiente del ser sino que en él se funda. En un sentido ontológico

bien es lo que apetece el ser, lo que perfecciona al ser y todo ser en cuanto existe es un bien. 8 Distinguimos, por otra parte entre fines buenos o valiosos (la razón formal del bien) y cosas buenas o valiosas. En cuanto a su realidad el bien y el ser son iguales. Siendo el bien aquello que todas las cosas apetecen, en tanto que ellas apetecen su perfección.

Esta definición nos señala que el bien y fin se identifican, es decir, que el bien tiene razón de fin, o más propiamente, de causa final, por lo que siendo causa final, es más eficaz cuanto a mayor número de seres se comunica. "La razón de su perfección debe encontrarse en su comunicabilidad; esto es, que si el bien común es mejor para cada uno de los particulares que de él participan, se debe únicamente a que, en la misma medida, es comunicable a los demás. Sin que esto signifique tampoco que son los 'demás' la razón por la que el bien común debe ser amado; el contrario, 'bajo esta relación formal, los demás son signos de amor en tanto que participan de este bien". 9

El concepto del bien común, al igual que la noción del bien en general, es un término análogo, por lo que nos vemos en la obligación de precisar las diversas acepciones de este término complejo; que se comprende mejor cuando se analiza el significado de bien propio; es decir aquel que los seres apetecen en tanto que desean su perfección y constituye con propiedad su bien. Así de esta manera se identifica el bien común con el bien sumo y, constituye simultáneamente el más alto de todos los bienes comunes. Pero también podemos hablar del bien común, no en relación con el bien sumo, sino del bien común social, es decir, en relación con la vida de la comunidad, con la vida de los integrantes de ésta.

La primera característica respecto a este bien común es su carácter de medio para la realización del bien universal, como también para la realización de este bien personal y común que es el fin propio de las personas.

Para el cumplimiento de esta finalidad y la plena consecución de este bien universal, se presuponen necesariamente todo un conjunto jerarquizado de medios, entre los cuales está la creación de un ambiente social favorable, de un orden donde quede asegurada con plenitud la posibilidad de que todas las personas puedan cumplir su finalidad.

Así la base y el objeto último del orden social se funda en la dignidad del hombre, es decir, la base misma de este orden está representada por la persona humana. Por este carácter inter-

mediario el bien común es condición o medio para el desarrollo y perfeccionamiento de la persona. Así el orden social adquiere el carácter de bien común en cuanto que es un bien del que participan todos y cada uno de los miembros que pertenecen a la sociedad. Como simple medio de realización este bien tendrá un rango inferior a las prerrogativas esenciales de la persona a cuyas exigencias debe adecuarse, siendo éste condición necesaria en el orden social para el perfeccionamiento de la persona. La sociedad y el bien común que ella procura, son necesarios a la persona humana para su desarrollo y perfeccionamiento; luego toda persona tiene la obligación de realizar los valores de la sociedad. Así la persona está obligada, a la realización de los valores de la sociedad, ya que todo esto redundará en su propio beneficio, esto es, el bien común es un medio necesario impuesto por la naturaleza misma para la consecución de la finalidad última del hombre, para que facilite a la persona el cumplimiento de su destino, su perfeccionamiento o superación en el orden humano. La sociedad no tiene derecho de sacrificar las prerrogativas esenciales de la persona invocando el bien común.

Ahora bien la persona también está obligada a acatar las exigencias que del bien común se derivan, ya que éste implica el respeto de los derechos y libertades fundamentales del hombre así como el medio para la consecución de la finalidad última de éste.

Podemos considerar que el bien común es el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales la persona humana puede cumplir su destino natural y social. Y se puede decir que el primero de los bienes, comunes a los hombres, es la existencia misma de la sociedad, la existencia de un orden en sus relaciones sociales. 10

Se llama bien común, no sólo porque todos los miembros de la comunidad participan de él, sino porque todos ellos estén obligados a procurarlo, mantenerlo y defenderlo. Procurar y mantener y defender el bien común son actos moralmente buenos en cuanto entrañan, siempre, acatamiento de la voluntad a las exigencias normativas; estos actos, como todos los actos morales requieren una intención pura y un querer íntegro y pleno.

Es necesario para aclarar este término y evitar equívocos o falsas interpretaciones llegar a un concepto preciso del bien común; quizá metodológicamente el mejor camino sea proceder por exclusión;

El bien común no es la mera suma de los bienes particulares de todos los particulares, mas es preciso advertir que esto no significa que aquel no sea el bien de los particulares; pues, en tal caso, no siendo el bien de éstos, no sería común verdaderamente. El bien común tampoco comprende el bien de una parte de los individuos que integran la sociedad, ni representa tan poco

la suma de intereses particulares, sino que el bien común es uno de los fines o valores del Derecho, pero el bien común, no es de un individuo aislado, sino que implica alteridad, referencia a otro, es relativo a los hombres que integran la sociedad como entidad relacional, como unida en un todo ordenado, que responde a la dimensión social de la naturaleza humana-, y como afirma Preciado Hernández, es para todos los hombres en atención a la igual naturaleza que poseen.

Así, Preciado Hernández postula que "el bien común es una especie del bien en general. Como bien, casi se identifica con el bien de la naturaleza humana; como común, alude ante todo al acervo acumulado de valores humanos, por una sociedad determinada,.. cabe distinguir el bien común universal o integral de la especie humana, en un plano más limitado el bien común nacional, y con un contenido más reducido el bien común público. El bien de la especie humana comprende todas las realizaciones que con su inteligencia y voluntad ha venido acumulando el ser humano desde que apareció sobre la tierra, pues constituyen un acervo cultural y civilizador que no pertenece a un ser humano individual, ni a un pueblo, sino que reopresenta más bien un patrimonio común de la humanidad.. El bien común nacional viene a ser la participación de un pueblo determinado en el bien común de la especie humana, en cuanto esa participación al través del tiempo, a veces de siglos, imprime un estilo de vida a los miembros de la comunidad de que se trate, dándole así una fisonomía o rostro nacional; ... y el bien común público, ... consiste esencialmente en la creación estable y garantizada de condiciones comunes, tanto de orden material como de orden espiritual, que sean las más favorables, de acuerdo con las circunstancias, para la realización del bien común propio de cada uno de los individuos y de los grupos sociales que integran el Estado"....Y resuelve el problema de la coexistencia del bien común colectivo con el individual: "la sociedad y el bien común que ella procura, son necesarias a la persona humana para su desarrollo y perfeccionamiento; luego el hombre está obligado a contribuir al sostenimiento y progreso de la misma, que redundará en su propio beneficio, y correlativamente la sociedad tiene el derecho de exigir a los particulares tal contribución. Esto significa que si bien la sociedad tiene derechos frente al hombre, tales derechos están ordenados a garantizar la existencia de un ambiente civilizado y culto, que facilite a la persona el cumplimiento de su destino, su perfeccionamiento o superación en el orden humano". 11

Ahora bien, nos hacemos esta pregunta ¿cómo cumple el derecho su finalidad?. El orden social está integrado por personas libres y el derecho nunca debe atentar a la dignidad de las personas cuyo atributo esencial es la libertad de perfección, mas "¿cómo respetar la dignidad de la persona, por una parte, y, por otra, obligar a esta al cumplimiento de los mandatos jurídicos?. Encontramos de esta manera, el sentido de la 'coercibilidad' del derecho, el sentido de su imposición inexorable; no es que las normas no puedan ser transgredidas por la persona en uso de su libertad por el contrario, "es de la esencia de la norma la posibilidad de ser

violada. Lo que se quiere decir es que la norma debe tener en sí la garantía de su eficacia, y ésta consiste en la sanción que automáticamente recae sobre el transgresor, en vista de la primacía del bien común sobre el bien meramente singular".

"A la consideración primaria del derecho como técnica debemos agregar, de acuerdo con lo anterior, su pleno sentido normativo'. En relación con los destinatarios de la norma, el derecho, como conjunto de principios rectores de la conducta social y de las relaciones de las personas, debe realizar el valor de la Justicia Social, entendida ésta como 'la proporción entre el dar y el exigir lo que es necesario para la existencia del orden social'. Definición que incluye, en sí misma, a la justicia distributiva y a la justicia conmutativa"

"Es evidente que, en el fondo, las dos consideraciones del derecho se confunden en una sola, implicándose mutuamente. Pues ¿qué es, en último término la Justicia social en una determinada comunidad sino el supremo valor que funda el Bien a que aspira? Y ¿qué es el bien común de ella misma sino la realización plena del valor de la justicia social en las relaciones humanas?".

"Bien común y Justicia son, así, los dos lados de una misma medalla: Valor justicia realizado- Bien común. Ambos- Fin del Derecho". 12

Obviamente, para realizar el valor de bien común, el derecho tendrá que ser justo, ya que no siéndolo, no podrá ser un instrumento eficaz y útil para que el Estado alcance su propio fin. Así, todo derecho que cumple su finalidad, a través de la realización de los valores de la justicia, es necesariamente un bien en sí mismo y, por tanto, obliga a la persona a su acatamiento.

"El bien común es 'bien' 'para' una comunidad determinada y 'para' los que a ella se vinculan. Sus exigencias no son simples exigencias ideales, sino exigencias reales fincadas en la realidad de la comunidad y en la realidad de las personas. Hay sin duda un ideal destino cuyas estructuras son, al propio tiempo, estructuras de la realidad y que son, por ello, susceptibles de convertirse en exigencias positivas de realización.... Podemos en consecuencia, hablar, en principio, de una Justicia y un Bien Común que en sí mismos son válidos idealmente, prescindiendo de toda comunidad humana en concreto. Pero las exigencias normativas de esta Justicia y de este Bien Común tendrán que variar necesariamente, en cuanto a su expresión, de acuerdo con el ser y el modo de ser específico, (vocación, tradiciones, necesidades, ideales) de la comunidad a que se dirigen en concreto".

"Las normas son siempre expresiones del deber ser ideal y éste se funda siempre en valores. Pero, la Norma tiene, además, como característica, un 'tomar en cuenta' la situación real a la

que rige, la intención y el 'poder' del sujeto sobre cuya voluntad opera... así también en el campo de lo jurídico, la formulación de los sistemas o de los preceptos, en cuanto dirigidos éstos a situaciones sociales diferentes, puede aparecer contradictoria, obediendo, en el fondo a la realización de un mismo valor Justicia y de un idéntico deber ser ideal".

"Lo complejo y variable de la realidad social no sólo explican sino exigen la diversidad formal de los sistemas de derecho ya que el sentido de la norma tiene validez en cuanto relaciona en su seno mismo los principios ideales y la realidad en la que éstos deben ser realizados".

"En consecuencia, toda comunidad tiende a la realización del bien común. Este es su fin natural- último y supremo... Adecuar las exigencias de este ideal a la realidad misma, a través de la realización de la justicia, es el fin en concreto de todo sistema jurídico". 13

El valor de la justicia no cambia ni tampoco el deber ser ideal de ella; lo que cambia es la formulación de este deber en los preceptos jurídicos.

La concepción del derecho implica límites, impuestos estos por el propio bien común y la justicia. Pues al lado de la realidad social y de las exigencias ideales con la respectiva relación adecuada, son los puntos de referencia fuera de los cuales ninguna labor jurídica es válida.

El gran tratadista Gény puso como límites a la facultad del legislador el dato real, el racional, el histórico y el ideal. Estos datos, creemos nosotros, encuentran su último fundamento en el bien común y la justicia, teniendo su punto de enlace en el seno mismo la forma jurídica. Fuera de estos últimos puntos de relación no existe nada que a priori se establezca de una manera inmutable. El valor justicia no cambia; lo que cambia es la formulación del deber ser en los preceptos jurídicos. Estos se transforman con el transcurso del tiempo y no con el cambio de lugar, de modo que lo justo de una época no lo será para la otra, ni lo que es justo para un grupo social humano lo será para otro. Sin embargo, todas son acciones justas, no importa su expresión, sino que el enlace formal entre los principios ideales y la realidad, explícita y exige la diversidad de sistemas de derecho. La norma deberá relacionar los principios ideales con la realidad en que estos deben ser realizados. Es decir, el criterio para determinar lo justo e injusto se transforma. En muchas sociedades en tiempos y épocas, se viven distintos niveles de humanidad, esto es, concibiendo a la justicia como el mínimo del amor de mi existencia a otro, en formas diferentes. El mínimo de amor no tiene límites, no cambia la necesidad social de la justicia como unidad de ajuste entre las acciones humanas, la exigencia inicial de la justicia no cambia. El desocultamiento de lo justo obli-

gará al hombre en otra etapa de la historia a efectuar la misma afirmación.

La justicia es ante todo criterio racional de la conducta humana, criterio ético que nos obliga a dar a nuestros semejantes "lo que se le debe conforme a las exigencias ontológicas de su naturaleza, en orden a su subsistencia y perfeccionamiento individual y social. Criterio ético, porque se trata de un principio destinado a dirigir obligatoriamente la acción humana. Y que nos manda dar, atribuir o reconocer a todo ser humano lo que se le debe de acuerdo con su naturaleza, porque no es un criterio convencional sino objetivo; pues se funda en los datos constitutivos de la dignidad personal, que son esenciales al ser humano, y que por esto mismo excluye racionalmente toda discriminación en el trato a nuestros semejantes, sin razón objetiva suficiente. importa subrayar este fundamento ontológico del criterio de la justicia, que ya encontramos implícito en la definición de Uloiano que habla de dar a cada quien lo suyo:

...Así... es suyo de cada persona humana su cuerpo y su espíritu, y todas sus potencias y facultades; y suyos también son los actos que realice con conocimiento de causa y voluntad libre; de manera que si tenemos presente que el objeto general regido por las normas, aquí comprendidas las jurídicas, son los actos humanos, el principio de imputación, entendido en un sentido amplio, al igual que el de responsabilidad, deriva de la justicia que manda dar y reconocer a cada quien lo suyo" 14.

El ser humano, por razón de sus atributos ontológicos constituidos por su inteligencia y su voluntad libre, se convierte en autor de sus actos, en causa eficiente de ellos. El espíritu, a través de su inteligencia, aprehende en una intuición intelectual esta relación de causalidad eficiente, y mediante su sentido valorativo concluye: debe atribuirse el acto y sus consecuencias a su autor (principio de imputabilidad); y debe el autor de un acto responder de éste y sus consecuencias (principio de responsabilidad)... El fundamento ontológico de la justicia consiste en " que el ser humano es la causa eficiente de sus actos, constituye lo suyo del sujeto agente, lo que se le debe atribuir o imputar por los demás, para bien o para mal, y de lo que debe responder". 15

Las acciones humanas en su conjunto integran la actividad social, la que tiene un sentido que debe estar establecido en relación con los criterios y principios éticos, que se fundan en las exigencias ontológicas del hombre; o sea que la esencia de lo jurídico comprende una técnica positiva y unos fines racionales en sentido axiológico; así, tomando en consideración que los elementos constitutivos de lo jurídico consisten en una técnica positiva y en unos fines y principios éticos, se puede decir que todo ordenamiento jurídico positivo de una manera expresa o tácita

realiza en mayor o menor medida los valores, siendo éstos el bien común, la justicia, y la seguridad.

El ser humano es un ser social, independiente y responsable, por propia naturaleza. El ser humano se encuentra en la sociedad dentro de un orden objetivo, que lo orienta hacia determinados fines. Las normas jurídicas que contienen el deber ser ideal (que se funda en valores) otorgan derechos e imponen obligaciones. Los derechos y obligaciones se establecen para que el hombre individual y social realice sus fines en sociedad. Como hombre en sí realiza sus fines particulares y como social, sirve como medio para que el hombre pueda llevar una existencia digna y como colaborador para que quien brinde un apoyo hacia la realización de sus particulares fines.

En las conclusiones de su famosa conferencia sobre los fines del derecho: J. T. Delos se expresa así: "los fines del Derecho son un elemento espiritual, una 'idea' incorporada a la regla del derecho positivo, realizada por ella en una sociedad histórica. Los fines del derecho son, pues a la vez interiores a la regla del derecho, de la cual son el alma y el principio immanente, y exteriores o trascendentes a la ley positiva que los encarna imponiéndoles sus modalidades o determinaciones concretas". 16

Si en el párrafo transcrito de J. T. Delos se substituye la expresión "fines" por el vocablo "valores", tendremos una noción exacta de las relaciones que imperan entre éstos y el Derecho. Diremos entonces que el bien común, la seguridad jurídica y la justicia, son los valores jurídicos fundamentales, responden al concepto de "bienes adecuados" al Derecho.

El derecho es creado y realizado por la sociedad como medio de la que ésta se sirve para el cumplimiento de sus fines.

Nuestra concepción de lo jurídico es un idealismo realista y para la exposición de esta postura filosófica nos basamos en la exposición de J. T. Delos. "El derecho positivo persigue fines objetivos que le son exteriores y trascendentes.; pero, rasgo esencial, esos fines son al mismo tiempo imanes a la realidad jurídica. Inmanencia o interioridad de una parte, trascendencia de otra parte, he ahí lo que explica que los fines del derecho sean un elemento constitutivo de la realidad jurídica, sin dejar de ser, por ello, punto de dirección, un elemento de cambio y de perpetua regeneración". 17

Ilustra esta posición el punto de vista que M. Hauriou ha denominado de la "fundación" y de la "institución". "En efecto, estudiando la fundación de una institución o la creación de una regla de derecho, el papel del fin aparece más claramente". 18

Toda ley, toda norma es, un acto continuado, porque si la

regla de derecho debe su nacimiento a un acto de pensamiento y voluntad de la sociedad, continúa existiendo por todo el tiempo que duran este pensamiento y este querer. Es, o podría decirse, el mismo cuerpo social quien continúa enriqueciéndose y realizándose bajo esta forma.

Así es fácil comprender el papel que desempeña el "fin" en cada una de las reglas que la sociedad se da. Porque "todo cuerpo constituido lo es para la realización de una obra o de una empresa... El elemento más importante de toda institución corporativa es aquel de la idea de la obra por realizar en un grupo social en provecho de ese grupo". 19 Esta es la idea MADRE de la fundación.

Hauriou distingue entre la idea de la obra por realizar o idea directriz de la empresa, y el fin. Este, dice, puede ser considerado como exterior a la empresa, mientras que la idea directriz es interior a ella. El primero es trascendente, mientras que el segundo es immanente a la propia empresa.

Dice J. T. Delos: "Nosotros estimamos que el fin y la idea directriz no son sino una sola y misma cosa; una realidad única; pero que ejerce una doble función". 20

1.- La inmanencia de la idea directriz al cuerpo social organizado, "es el principio del orden concreto que hace que esta sociedad exista". 21

¿Podría, en efecto, hablarse de un grupo fundado, instituido, sino existiese una idea común propia de todos los individuos interesados, en la que todos ellos se unen y se ordenan, sometándose a las exigencias de su realización?. El alma del grupo no puede ser sino esta "idea madre", única, por otra parte, que puede dar pleno sentido a sus leyes. "El grupo existirá mientras la idea directriz actúe sobre los miembros, en tanto tiempo como esta idea se manifiesta por un orden dado a su masa". 22

2.- Trascendencia de esta idea al grupo. "Existía antes que él, porque ha proporcionado un fin y un programa a sus fundadores. Después, una vez hecha la fundación y habiendo entrado el grupo a la categoría de la 'continuidad y de la duración', la idea directriz conserva su superioridad porque permanece, como dice Hauriou, siendo el principio vital de las instituciones sociales, 'ella les comunica una vida propia separable de aquella de los individuos". 23

Todas estas nociones no presentan dificultad alguna si tenemos presente la estructura misma del acto teleológico (que se vió en el capítulo II. La persona, según Hartmann):

1) La postulación del fin (idea directriz o proyecto) que no es todavía un hecho real;

2) La elección retroactiva de los medios por las finalidades (donde la idea directriz muestra su superioridad, al determinar los medios de acuerdo con su naturaleza);

3) El acto de la realización propiamente dicho (los medios al ser empleados provocan la finalidad querida).

Ahorabien, entrando al análisis de la índole de la regla de derecho, se puede afirmar que "lo que es verdadero del grupo, lo es también de cada una de las reglas de derecho positivo". 24

"En el Estado, que es un 'estado de derecho', cada regla positiva es la actualización o formalización de un pensamiento y de una voluntad del cuerpo social respondiendo a una de sus necesidades. Expresa la manera por la cual, sobre un punto particular, la sociedad se concibe a sí misma". 25

"Lo mismo, por tanto, que hay una idea directriz final que explica la fundación y duración del estado, en cada ley particular una idea que encamina hacia la realización del fin del Estado. Cada idea es un elemento de una concepción general del orden jurídico; cada ley, realizando una idea, realiza un fragmento de este orden cuyo principio está incluido en la idea o en el fin del Estado". 26

Como afirma G. Renard, "toda ley, toda regla de derecho, contiene una 'idea' a la que proporciona vías y medios necesarios a su realización concreta e histórica". Mas adelante agrega "Estos conceptos sociales y técnicos se agrupan en torno de la idea para realizarla y ello es el fin de su agrupamiento. Estos fines relacionados unos con otros, forman un conjunto coherente, un sistema que da al orden jurídico de un pueblo su substancia espiritual, y a la sociedad su estructura". 27 Ahora bien, ¿qué relación existe entre la noción de "fin del derecho" y Bien común?

J.T. Pelos: "Desde el punto de vista psicológico y concreto, todo fin social responde siempre, directa o indirectamente, a una necesidad de los individuos que componen la sociedad. En último análisis toda la organización social hay siempre LA PERSECUCION DE UN BIEN NATURAL O MORAL, o de lo que es considerado como tal por los interesados". 28

Ya se ha visto que el fin- objeto de conocimiento y postulación- es denominado "idea directriz".

Ahora bien, este mismo fin cuando se considera desde el punto de vista estimativo, es decir, desde el punto de vista de su valor o utilidad llevará el nombre de bien. De esta manera, fin, idea directriz y bien común tienen el mismo contenido objetivo.

¿No es evidente ahora que todo sistema jurídico se debe

inspirar en una concepción del bien común, de fines que se ha propuesto la sociedad porque los encontró objetivamente buenos, acordes con su ser?

Si a lo anterior, enlazamos la noción general que del bien común se ha obtenido a través de nuestro estudio, tendremos que admitir que J. T. Delos que todo "lo que se refiere al bien común se aprecia en función... de la persona humana, espiritual y libre". Proponemos entonces la siguiente definición: "EL BIEN COMUN ES EL CONJUNTO ORGANIZADO DE LAS CONDICIONES SOCIALES GRACIAS A LAS CUALES LA PERSONA HUMANA PUEDE CUMPLIR SU DESTINO MATERIAL Y ESPIRITUAL". 29

"Así, la última consecuencia que puede ser deducida de todas las consideraciones anteriores es la de que el bien común y, por tanto el derecho - tiene por fundamento la superioridad o trascendencia de la persona humana sobre la sociedad. Este orden social mismo es relativo al bien personal de cada miembro; está ordenado a este bien de la persona humana que tiene la misión de servir. Así se dirá que el bien común relativo al hombre se realiza en él, le llega a ser inmanente, y manifiesta así su subordinación a la persona humana". 30 Y decimos persona humana, ya que el hombre es persona en cuanto titular de los valores morales y posible realizador de ellos.

La misión del bien común "es prolongar, sobre el plan moral, las nociones de idea y de fin, de arraigarlas, si se puede decir, en la moral social, y, por ello, de vivificarlas y humanizarlas ". 31

El fin de la sociedad es cooperar para que se realicen los fines individuales tanto comunes como sociales; esto constituye el bien común. La sociedad es el conjunto de personas que persiguen la realización de ciertos fines.

El maestro Rafael Preciado Hernández nos expresa que el bien común " es una especie del bien en general, un criterio racional de la conducta que se refiere en primer término a la sociedad como entidad 'relacional', como la unidad de un todo ordenado que responde a lo que podríamos llamar la dimensión social de la naturaleza humana. Se trata de una noción compleja: como bien, casi se identifica con el fin de la naturaleza humana; como común, alude ante todo al acervo acumulado de valores humanos, por una sociedad determinada, objeto perpetuo de conquista y de discusión dada su entidad o capacidad para ser distribuido, y condición al mismo tiempo del desarrollo, y perfeccionamiento de los hombres; también significa lo común, que los individuos no poseen ese bien antes de su integración en el organismo social y que no sólo aprovecha a todos sino que a la vez requiere el esfuerzo coordinado de todos los miembros que integran la comunidad; lo cual implica que no está constituido por la suma de bienes individuales, sino

que es un bien específico que comprende valores que no pueden ser realizados por un sólo individuo, tales como el orden o estructura de la propia actividad social, el derecho, la autoridad, el régimen político, la unidad nacional de un pueblo, la paz social". 3

Nosotros al abocarnos al bien común en relación con lo jurídico, concebimos que el bien común constituye el bien de la comunidad. El bien de la comunidad es el bien de todos en la sociedad y no de la mayoría o de la minoría. Consideramos que el bien de la comunidad es un bien para todos en esta sociedad, pues cada individuo en ella forma parte de lo social o de esa comunidad para lograr la felicidad. El individuo forma parte de lo social para alcanzar la felicidad por medio de lo bueno (sólo lo bueno conduce a la felicidad); con el propósito primordial en mente de cada individuo, él obrará en lo social de acuerdo a lo bueno. Es decir, si desea lograr la felicidad, tiene que obrar de una manera moral o jurídica. El hombre al obrar jurídicamente obra en relación a otros individuos. Cada hombre obrando debidamente con el otro, trae como consecuencia lógica el bien común, el bien de la comunidad.

El bien se destina para el provecho de cada hombre y no para unos cuantos. El bien común consiste en que cada hombre obre de la manera debida para que se logre el de la comunidad como propio. Así, por ejemplo, Juan, miembro de una comunidad, con la idea de lograr este fin, obra de una manera jurídica con Carlos, y Carlos, de la misma manera, con José, y José con Jesús, y Jesús con Alberto y así sucesivamente. La comunidad existe por que en ella se realiza lo jurídico, si no se realizara lo jurídico, no habría razón para que existiera la comunidad. No se puede concebir una sociedad existiendo con el propósito de perjudicar a todos sus miembros, con el propósito de llevarlos a la infelicidad. En la sociedad se realiza lo jurídico, cuando se obra debida o moralmente. Uno obra debidamente para que otro haga lo mismo, cada quien en su obrar debido logra el bien común, logra lo que todos desean en la sociedad.

Pero el obrar humano no tiene forzosamente que ser realizado, se puede realizar lo contrario, pues el hombre tiene el libre albedrío para decidir por lo mejor o por lo peor. Cuando se decide por lo peor, cuando obra indebidamente, el hombre está causando un sufrimiento, una infelicidad, pues su obrar, al estar relacionado con otro, perjudica a otro y el otro tiene que repe- ler esta transgresión. Es decir, si uno obra de manera anti- jurídica, uno lastima a alguien, pues el obrar humano siempre está en relación con otro, siempre es intersubjetivo. Este obrar, al causarle un mal a otro, tiene que ser reparado, y la reparación se traduce, por lo regular, en sufrimiento o infelicidad. Además, este obrar no trae un bien para nadie y sí un mal para todos, pues el propósito de toda convivencia humana es lograr la felicidad y ésta sólo se logra realizando el bien.

En el derecho, se obra debidamente o jurídicamente, cuando se obra conforme al bien común. El bien común constituye la dirección hacia la cual se guía el contenido de lo jurídico. El obrar hacia el bien común es obrar hacia el fin y propósito primordial del hombre, y de la sociedad. Por consiguiente, el bien común es el propósito de lo jurídico; el bien común es el bien de todos en una comunidad.

2.- JUSTICIA.- EL DERECHO COMO INSTRUMENTO DE LA JUSTICIA.

Ahora nos planteamos una vez más el problema ontológico: ¿Cuál es la realidad última definitiva del derecho?

Tomás de Aquino responde que el Derecho es llamado por que es justo. "El derecho, para Santo Tomás, es antes que nada la exigencia ontológica concreta que es debida a alguien de acuerdo con un orden o armonía de relaciones". Sostiene ciertamente que el poder temporal es de origen divino, pero agrega que los hombres están obligados a obedecer al príncipe secular solamente en la medida en que lo ordene la justicia y que en consecuencia, si el príncipe goza de una autoridad usurpada, si sus mandatos son injustos, los súbditos están relevados de su obediencia. 34

En efecto, como señalaba Tomás de Aquino, no podemos concebir el Derecho sin la justicia.

La Justicia es el valor condicionante de los demás valores, los cuales no pueden existir al margen de ella. Así que el ordenamiento que por la fuerza se impone y se mantiene corre el peligro de ser derribado por la fuerza.

El poder sin el Derecho degenera en el abuso, en la tiranía, en el despotismo. El poder limitado por el Derecho logra la igualdad de los gobernantes y gobernados frente a la ley, libre producto del pueblo soberano.

Ahora bien, ¿cuál es el fin propio específico, del derecho? La generalidad de los tratadistas, al referirse a los fines supremos de la vida social, convienen en aceptar las nociones de seguridad, justicia y bien común; sin embargo, cuando se trata de determinar el fin propio del ordenamiento jurídico, las opiniones difieren acerca de los tres valores de lo social a que se ha hecho mención y así hay quienes optan por la seguridad, otros se inclinan por la justicia y algunos más consideran que es el bien común.

Empero, la postura más aceptable es la que otorga el carácter de fin específico del derecho a la justicia. Varias y fundadas razones apoyan dicha opinión: la seguridad jurídica no es un concepto autónomo, puesto que implica, como dato o elemento esencial, su referencia a la justicia, es decir, para que haya verdadera seguridad jurídica en un medio social, no basta que

exista un orden legal eficaz, se requiere, además que ese orden legal sea justo. Y digo justo porque la eficacia no consume el ser del derecho, sino que tan sólo presenta el medio a través del cual hace cumplir sus determinaciones.

Por lo que respecta al bien común, aún siendo fin del derecho, no es su fin directo, pues es un concepto de mayor extensión que comprende cosas que estrictamente no caen en el ámbito de lo jurídico (lenguaje, ciencia, civilización, cultura, etc.); es, en realidad, el fin propio de la sociedad y, claro está, resulta igualmente fin del derecho, ya que éste es forma de lo social, elemento de la sociedad, y el bien del todo es el mismo tiempo el bien de cada uno de sus órganos. En cambio, la justicia no presenta inconveniente alguno para ser considerada como fin específico del derecho, y así se puede apreciar, por lo que se refiere al objeto, que es propio de la justicia ordenar a los hombres en sus relaciones con los demás, y el derecho consiste en una ordenación, un ajustamiento de personas y cosas; y, por lo que atañe a su naturaleza, tanto el derecho como la justicia tienen un carácter un tanto formal, pues se refiere a relaciones entre personas, que en sí son objetos inmateriales, aunque estén fundadas en datos reales. Esto quiere decir que la justicia es un valor más imaterial que la seguridad y el bien común - que aunque también representan criterios racionales de la vida social, comprenden hechos y objetos materiales- y, por ende, tienen una naturaleza más semejante a la del derecho. Lógicamente, el fin propio del ordenamiento jurídico debe ser aquel valor que por su objeto y naturaleza tiene más semejanza o afinidad con el derecho.

Por tanto el valor propio del derecho, su causa formal y su finalidad específica, el finis operis del derecho es la justicia.

La justicia es el valor que ocupa uno de los lugares prominentes de la escala axiológica, si es que no el supremo; por lo menos, afirmamos, es el valor cuya realización es indispensable, sine qua non para que pueda darse la verdadera convivencia humana.

Hay que advertir, sin embargo, que al afirmar que la justicia es el fin propio del derecho, no por ello se excluyen como fines del ordenamiento jurídico a la seguridad y al bien común. Las tres nociones se encuentran estrechamente vinculadas; así la seguridad supone a la justicia, la que por su parte supone el orden social cuyo fin es el bien común; un orden legal, eficaz y justo es un bien común, y el bien común implica necesariamente relaciones justas y seguras entre los miembros de la sociedad.

Igualmente, conviene aclarar que es impropia la objeción de que al asignar fines al derecho se le hace caer en el ámbito de la moral; ambos sistemas normativos- moral y derecho- quedan comprendidos en el campo de la Ética, ya que esta se integra con los principios racionales que rigen la conducta humana tanto en el orden individual, como en el orden social o relacional. Lue-

go lo moral y lo jurídico participan de lo ético, pero no se identifican entre sí, pues cada uno de éstos órdenes persigue su propia finalidad: la moral se propone la perfección del sujeto agente, de la persona considerada individualmente, y el derecho está ordenado al perfeccionamiento de la vida social. Por lo tanto, los dos sistemas son abarcados por la Etica o moral en sentido lato.

Afirmamos que el derecho pertenece al orden finalístico, ya que rige actos humanos y todo acto y conducta humanas son teológicos, persiguen fines. De cada institución y cada precepto se puede preguntar qué fin persigue. Este fin será a su vez medio para obtener un mero fin y por último se llega al fin de todo derecho, el fin propio de lo jurídico. Este es la justicia, como quedó apuntado en páginas anteriores. Y la justicia deviene en tal ser debido a que es ella el pivote en el que gira la actividad jurídica: es el valor donde mejor se conectan las exigencias ontológicas del ser humano en cuanto a su perfeccionamiento individual y social. Y como quedó asentado es el criterio que más se ajusta a la racionalidad inherente a todo lo que es humano.

Con anterioridad he dicho que el orden social y el bien común exigen la realización de la justicia y que por ello este valor debe ser esencialmente materia y fin de las normas, ya que éstas son siempre expresiones del deber ser ideal, y este se fundamenta siempre en valores. El derecho ha de regir la conducta social de toda la comunidad a través de la realización de la justicia. Así, la definición que nosotros aceptamos es la de William A. Luyten, siendo la que resume mejor que cualquier otra lo que verdaderamente es el derecho y su relación con la justicia; siendo ésta: la disposición para respetar derechos, concebidos como correlatos subjetivos y objetivos del mínimo contenido de la coexistencia de mí con el otro. Así el derecho es el mínimo de consideración exigido en sociedad. Todo orden social implica relaciones entre sus miembros, siendo el deber de un orden jurídico la exigencia de un mínimo de armonía, de justicia; un mínimo de tener que ser para el otro. El orden jurídico es normativo porque participa y es la encarnación del mínimo de tener que ser para el otro dentro de la coexistencia pacífica, segura y estable. Ahora bien, si el orden jurídico ejerce violencia sobre el hombre, dicho orden es injusto por esta misma causa y el hombre, en virtud de la exigencia mínima de coexistencia, la justicia, está obligado a cambiarlo.

"Escribe acertadamente Recaséns Siches: 'las normas del Derecho positivo no son enunciados de ideas con intrínseca validez- como lo son, por ejemplo, las proposiciones matemáticas-; ni son tampoco descripciones de hechos; ni son expresión de ningún ser. Las normas del Derecho positivo son instrumentos prácticos, elaborados y contruidos por los hombres, para que, mediante su manejo, produzcan en la realidad social unos ciertos efectos, precisamente el cumplimiento de los propósitos concebidos'. Y a continuación aclara cuáles sean esos propósitos: 'el derecho

es un conjunto de medios el servicio del propósito de una convivencia y cooperación sociales, ordenadas, posibilitadoras del cumplimiento de los más importantes fines humanos, y serviciales al bienestar general o bien común'. Creemos que se pueden resumir estas palabras bajo el término de la 'Justicia'."

"Notemos que, puesto que toda Justicia es concreta, su realización debe constantemente plasmarse en las nuevas situaciones concretas de la realidad. Por eso, el Derecho en cuanto instrumento de la Justicia debe ser renovado incesantemente, no sólo porque aparecen nuevas situaciones en la realidad, sino también porque la realidad nos va enseñando cómo mejorar el instrumento".³

La norma jurídica rige la conducta social y ésta se base en el valor de la persona humana.

"En efecto, es a partir del amor como aparece la Justicia. Cuando un hombre ama tanto a sus semejantes que las decisiones de su amor se hacen imperiosas al punto de deber atenderlas, entonces aparece la Justicia. Se distingue así entre un amor no obligatorio y otro que nos obliga o exige ineludiblemente, porque en esa exigencia de hacer u omitir algo en favor de otro u otros está en juego, no sólo la perfección de éstos, sino la perfección propia. Este amor obligatorio es la Justicia." 37

"A nivel jurídico, la apelación al amor se convierte en exigencia del derecho, estar a disposición del otro se transforma en obligación jurídica, la reciprocidad del amor se vuelve igualdad jurídica proporcional en materia de derechos, y la espontaneidad del amor se convierte en coacción jurídica". 38

"El derecho natural se presenta como el orden que la constante de la Justicia... exige imperativa y existencialmente se imponga a la coexistencia de los seres humanos, por medio del Derecho Positivo. Además que el derecho natural es el criterio ontológico que sirve a los hombres en su intento de realizar la Justicia, ese criterio ontológico comprende la visión del ser humano como responsable y libre y como ser que debe realizar su propia perfección en colaboración con los demás seres humanos y tendiendo, en labor comunitaria, también a la Perfección de éstos. El conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales las personas humanas pueden cumplir individual y comunitariamente su destino ontológico (en el cual se pueden distinguir un aspecto corpóreo y terrestre y otro aspecto espiritual) es el bien común. Por lo tanto el Derecho Natural es un conjunto de principios ontológicos que deben regir toda convivencia humana para hacer posible el desarrollo y perfección integral de todos los individuos humanos agrupados en una sociedad". 39

Así la justicia "consiste en dar a cada uno lo que se le debe; y se le debe socialmente y no sólo individualmente". 40 Así la justicia es la disposición a hacer lo debido, concebido esto último como correlato del mínimo exigido por el amor, reclamar

que este mínimo esté incorporado en un orden jurídico. En otras palabras "la justicia social, es, en los miembros de la sociedad, la voluntad de dar a la sociedad lo que es debido". 41 La exigibilidad de justicia por los miembros de la sociedad hace que los principios ontológicos salgan del plano individual y se concreticen como normas jurídicas. En realidad la justicia social quedó definida anteriormente al tratar el valor jurídico del bien común, no es sino un aspecto de la justicia en su sentido más amplio. Así Sheler como se expuso en el capítulo segundo, afirmó en sus axiomas que es justo el ser de algo considerado como debido; es injusto el no ser de algo considerado como debido; es justo el no ser de algo considerado como indebido e injusto el ser de algo considerado como indebido. De acuerdo, esto "todo deber va fundado en valores, entonces es evidente que la Justicia Social - referida al orden social en último término se funda en la noción del bien común, siendo justo socialmente, en consecuencia, todo aquello cuyo ser o no ser esté de acuerdo con las exigencias del propio bien común". 42

Así el maestro Rafael Preciado Hernández dice, comentando la relación de lo axiológico y el Derecho: "Y como el Derecho es normativo y toda norma auténtica funda el deber que expresa en un bien necesario (o valor diríamos nosotros), el estudio o investigación de los primeros principios del Derecho implica el estudio y conocimiento de los criterios racionales del deber". 43

"En resumen, la Justicia de acuerdo con nuestra concepción no denota simplemente relaciones interpersonales, sino como afirma G. Gurvitch, relaciones societarias, de integración y no de juxtaposición: es la Justicia Social en su más amplio sentido al que al incluir en sí misma a la justicia distributiva y conmutativa, les sirve de criterio supremo y les presta equilibrio, en la vida de la sociedad. 'Estas relaciones de integración, dice J. T. Delos, comentando a G. Gurvitch, son aquellas que ligan al individuo, tomado como miembro de la sociedad, con ésta, tomada como un todo, como un cuerpo que tiene una vida interna orgánica'". 44

Además, recogemos y hacemos nuestros los pensamientos del maestro Preciado Hernández "la justicia se constituye en un deber, que a su vez viene a ser la estructura real de las normas jurídicas. Este deber tiene como correlativo el derecho subjetivo, esto es, que la justicia supone una relación con otro, significa igualdad y tiene por función propia orientar al hombre en las cosas relativas a otro.... Las relaciones sociales que son medidas por el criterio de la justicia y que están encaminadas al perfeccionamiento del ser social para la realización del bien común son relaciones jurídicas en las que se encarna el ideal de justicia... La justicia es una clase del bien y está fundada en el ser ontológico objetivo... La justicia postula ese orden ontológico implicado en la noción del bien; es, en cierto sentido, la misma idea del bien aplicada a la vida social del hombre... el bien es el género y la justicia una de sus especies..."

"Recogiendo el pensamiento de Platón, cabe dividir la justicia en individual y social... la justicia individual exige que la voluntad se someta en sus actos a los dictámenes de la razón, y que a su vez los apetitos sensible se subordinen a la voluntad y, a través de ella, a la razón.. La justicia social, por su parte, significa el principio de armonía en la vida de relación. Coordina las acciones de los hombres entre sí como partes del todo que es la sociedad civil, a la vez que ordena tales acciones al bien común, e integra de este modo el orden social humano. La misma justicia social establece la jerarquía de los fines perseguidos por estas sociedades, con mira a asegurar el bien común de la especie humana. La ordenación de las acciones y bienes de las personas, la realiza a la luz del criterio de la igualdad...; pero de una igualdad regida por los principios éticos fincados en el orden ontológico inscrito en la naturaleza humana... 7

Así pues, en tanto que la justicia individual ordena los actos de los nombres al bien personal, la justicia social ordena sus acciones al bien común".

En cuanto a la relación entre los conceptos de equidad y justicia expresa que: "la equidad no se identifica con la justicia, sino que la supone, puesto que se refiere a la aplicación del derecho... Así pues, la equidad es el criterio racional que exige una aplicación prudente de las normas jurídicas al caso concreto, tomando en cuenta todas las circunstancias particulares del mismo, con miras a asegurar el espíritu del derecho, sus fines esenciales y sus principios supremos, prevalezcan sobre las exigencias de la técnica jurídica" 44 bis.

Cabe recordar que ya se han expuesto en el apartado anterior, algunos conceptos más sobre el fundamento y ser de la justicia.

3.-SEGURIDAD

En cuanto toca a la seguridad, es un valor propio del Derecho que fué señalado como tal desde la antigüedad helénica. Sócrates nos dió el más hermoso ejemplo al acentuar la importancia del principio de seguridad jurídica, considerándolo como un postulado del Derecho sin el que no se puede plasmar la justicia.

"La Seguridad jurídica consiste, en síntesis, en que las decisiones de los tribunales deben ser respetadas y obedecidos los mandatos de los jueces. Naturalmente, y como comenta atinadamente Miguel Villoro Toranzo, la seguridad jurídica no aprovecha al condenado por la sentencia, sino a la comunidad. La observancia de las resoluciones judiciales es, pues, de interés público".

"Obviamente, el principio de seguridad jurídica trae implícita la afirmación de que el respeto a las leyes y la obediencia a los fallos que a ella se ajustan, son de tal manera indispensables a la convivencia humana, que constituyen un valor".45

Ahora bien, siguiendo el pensamiento de J. T. Delos 46, podemos afirmar que la seguridad es la garantía dada al individuo de que su persona, sus bienes y sus derechos no serán objeto de ataques violentos o que, si éstos llegan a producirse, le serán asegurados por la sociedad.

En otros términos, afirma J. T. Delos está en seguridad aquel que tiene la garantía de que su situación no será modificada sino por procedimientos societarios y por consecuencia conformes a la ley.

Le Fur explica en un sentido más amplio la seguridad jurídica; es la garantía dada al individuo de que su persona, sus bienes y sus derechos no serán objeto de ataque violentos o que, si estos llegan a producirse, le serán asegurados por la sociedad, dándole protección y reparación 47.

En otros términos, cuenta con seguridad aquel individuo o Estado que tiene la garantía de que su situación no será modificada sino por procedimientos societarios y en consecuencia ajustados a derecho. Si nos esforzamos en precisar los trozos o los rasgos generales de la noción de seguridad jurídica comprobaremos que es esencialmente una noción societaria. La seguridad está ligada a un hecho de organización social. Podemos agregar que la seguridad jurídica es un conjunto de condiciones que agregen al hombre una situación o estado de tranquilidad en el medio donde se desarrolla.

Cuando alguien interviene indebidamente, sin derecho en la esfera jurídica y personal de otro, está creando el desorden, violando el derecho que tiene todo sujeto a vivir en paz, con seguridad de un estado normal, sin alteraciones dañosas. El mismo autor, nos referimos a Le Fur, advierte: "la seguridad se entiende a la vez en un sentido objetivo y en un sentido subjetivo indisolublemente ligado. Ciertamente la seguridad es un estado subjetivo, es la convicción que tengo de que la situación de que gozo no será modificada por la violencia, por una acción contraria a las reglas y a los principios que rigen la vida social". 48

Es decir, la seguridad puede ser entendida en un sentido objetivo y en un sentido subjetivo, indisolublemente ligados.

a) Como estado subjetivo, dice J. T. Delos, "Está mi convicción subjetiva y debe estar fundada en algo objetivo. Interrogado el individuo responderá que su seguridad es la presencia de un policía, de una fuerza armada, de un aparato de justicia repressiva. Así, el individuo vive en seguridad cuando vive en sociedad. La consecuencia es que la seguridad es esencialmente una relación entre el individuo y un estado social objetivo, en el cual el individuo está incluido". 49 Así, la seguridad es un sentimiento que se define en relación con la sociedad, por lo que convicción subjetiva debe estar fundada: ¿sobre qué puede estarlo sino sobre la existencia de hecho de un estado social que me protege?

b) En un sentido objetivo, la seguridad se confunde con la

existencia de un estado de organización social, de un orden social.

por lo que podemos definir la seguridad esencialmente como "una relación entre el individuo y un estado social objetivo, en el cual el individuo está incluido". 50

La seguridad pone en relación lo objetivo y lo subjetivo; implica la conjunción de un sujeto, el individuo, con la armadura social objetiva que lo protege.

Podemos afirmar que, a diferencia de la justicia que es noción ético-jurídica, la seguridad es un estado de hecho (en un sentido subjetivo); es la certeza efectiva de que los hechos de violencia no perturbarán al individuo en la posesión de sus bienes. Es la garantía de la integridad de la persona humana y de sus bienes en una sociedad determinada.

Así el autor rubio y rubio nos dice al respecto: "la seguridad es 'un estado de hecho' que, por lo menos directamente, no hace referencia a la noción de derecho".

"En efecto, en su sentido subjetivo es un hecho psicológico; certeza efectiva de que los actos de violencia no vendrá a cambiar la situación que disfruta. Considerada objetivamente se nos manifiesta como una organización de hecho cuyo efecto natural - otro hecho- es la integridad de la persona y de los bienes de ella en una sociedad determinada. Por último, si se atiende a la relación entre el sujeto y el orden social efectivo, la seguridad está en el individuo 'por' la sociedad, o en la sociedad 'para' el individuo; esto es, siempre un hecho que puede ser realizado sin referencia al derecho".

"puede decirse, en consecuencia, que el objeto de la seguridad es propia y simplemente 'la posesión de un bien'. Sin que sea materia o parte de su objeto legitimar esta posesión del bien que protege, ni menos aún estimar el valor absoluto de este bien. Lo primero es materia del derecho, y lo segundo, objeto propio de la Moral". 51

Delos se expresa: "entre la seguridad jurídica y la justicia hay una diferencia de objeto. El de la justicia es el derecho. El de la seguridad es la posesión de un bien. No le corresponde legitimar la posesión del bien que protege; esta investigación sobre el derecho no es de su competencia ni apreciar el valor absoluto de este bien." 52

En verdad, la seguridad jurídica procura un bien a toda la sociedad e individualmente a sus miembros, el de vivir con tranquilidad, sin perturbaciones violentas e incorregibles en caso de que se sucedan.

Esto, es vivir una situación de respeto a la propia in-

tegridad como persona humana, proyectada a los individuos que de ella dependen y a los propios bienes materiales y espirituales que le sirven de sustento.

respecto a lo anterior, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿cómo es, entonces, que la seguridad llega a ser fin y materia del derecho? Porque el bien común y la justicia lo exigen necesariamente. "Se encuentra, sin embargo, con que la existencia de este hecho es, para el individuo, bajo cierto aspecto, un derecho. Es por esto que ofrece materia al derecho positivo, que le proporciona un fin; por esto también el derecho positivo llega a ser uno de los instrumentos de la seguridad". 53

En realidad, el derecho viene a ser el instrumento de realización de la seguridad jurídica, puesto que la aplicación correcta del mismo cuando es justo logra la seguridad que se propone al ser elaborado, de no darse ésta el derecho estaría traicionando a sus propios fines.

Completa sus ideas J. T. Pelos al decir que "la seguridad es la posesión de hecho, tranquila y cierta, de su persona y de sus bienes, obtenida por medio de la sociedad... La tranquilidad de una posesión de hecho garantizada por la sociedad, he ahí el derecho del individuo, he ahí el fin de la sociedad y su deber". 54

El individuo para gozar de la seguridad jurídica tiene el derecho de ser protegido, tanto de las interferencias perturbadoras de los particulares como de los abusos del estado o de cualquiera de sus órganos o agentes representantes de los mismos, caso contrario no podrá hablarse nunca de seguridad jurídica.

"Ciertamente, la noción de seguridad permanece siempre distinta de la noción de la justicia. Pero hay un ángulo bajo el cual la seguridad llega a ser un derecho, un derecho para el individuo, o un derecho para la sociedad. Bajo este aspecto la seguridad es jurídica y llega a ser materia de derecho positivo". 55

En efecto, Pelos tiene razón al afirmar lo transcrito, pues el hombre en sociedad tiene el derecho inalienable de exigir que se le otorgue un margen amplio de seguridad jurídica a su persona, bienes, posesiones y derechos, sin el cual no sería tolerable la existencia, y de no contar con ese margen viviría siempre en las tinieblas, en la oscuridad jurídica.

En conclusión, para Pelos, la seguridad jurídica se sitúa sobre el plan de la justicia y del derecho y toda acción en favor de la seguridad social está encuadrada y limitada por la justicia y el derecho.

Ya lo habíamos expresado, la seguridad jurídica es una resultante del derecho justo, que proporciona una situación de resguardo, de tranquilidad, y no solamente eso, sino que en caso de

situaciones contrarias es el propio derecho el que tutela ese bienestar y asegura la aplicación o sostenimiento de esa seguridad jurídica de que hablamos.

Ahora bien, siendo la seguridad como se afirmó anteriormente, la posesión de hecho, tranquila y cierta, de su persona y de sus bienes, obtenida por medio de la sociedad, esta posesión de hecho puede ser considerada bajo el ángulo del derecho. La tranquilidad de una posesión de hecho garantizada por la sociedad, apareciendo el derecho del individuo y correlativamente el fin de la sociedad.

Así, la seguridad llega a ser un derecho, un derecho para el individuo, o un derecho para la sociedad, bajo este aspecto la seguridad es jurídica y llega a ser motivo del derecho positivo.

El autor rubio y rubio, comenta al respecto; "Así, considerada la seguridad como la relación de hecho entre el individuo y la sociedad en la cual está integrado, se hace evidente la relación de justicia que denota tanto por lo que se ve a las exigencias que el bien común reclama de los particulares y que son necesarias para constituir un orden concreto y estable, como por lo que respecta a la relación de servicio que la institución social tiene 'para' la persona humana, en quien se realizan los valores sociales. Si la seguridad es la posesión de hecho, tranquila y cierta de las personas y de sus bienes, obtenida por medio de la sociedad, ¿no es claro que esta posesión se traduce en un derecho del individuo y que garantizarlo constituye un fin y un deber para la propia sociedad?".

"A la misma conclusión tiene que llegarse si el ángulo de consideración de este valor social se coloca en el individuo o en la sociedad".

"Desde el punto de vista objetivo, es decir, desde el punto de vista del orden social y de su mantenimiento, al denotar este sacrificio impuesto a las personas que lo integran y ser exigidos a ellas en nombre de la Justicia social, se manifiesta con precisión la necesidad de que el sistema que rija la conducta en cuestión sea un sistema jurídico, pues, en definitiva, no es más que la actualización positiva en normas de los deberes de Justicia".

"Desde el punto de vista subjetivo, la seguridad, así mismo, reviste un aspecto jurídico. Denotando la vida social relaciones interpersonales y relaciones de poder y subordinación entre gobernantes y gobernados, la persona tiene el derecho de ser protegida eficazmente lo mismo contra sus iguales que contra los posibles abusos de la autoridad. Este derecho implica un deber de justicia para la sociedad que de hecho encuentra su expresión más clara en el derecho constitucional, trascendiendo a casi to-

dos los aspectos del derecho positivo". 56

4.- RELACIONES ENTRE SEGURIDAD Y JUSTICIA.

En lo que se refiere a las antinomias planteadas entre la seguridad jurídica y la justicia, el pensamiento de Le Fur nos ilustra al respecto escribiendo: "yo creo que la justicia y la seguridad, lejos de ser verdaderamente antinómicas, son más bien los dos elementos, las dos caras del bien común o del orden público que, bien comprendidas, tienen el mismo sentido, un poco como se dice indiferentemente, libertades individuales o derechos públicos, según que uno se coloque en el punto de vista del individuo y de la sociedad, lo que otros también han llamado libertades necesarias o derechos fundamentales". 57

Por la función de la seguridad jurídica, consecuencia del derecho justo, se permite al hombre desarrollar sus aptitudes físicas y psíquicas en la medida de sus capacidades, garantizándole la posibilidad de lograr las metas valiosas, el fin en sí mismo que el hombre representa.

El hombre siempre clama por la seguridad jurídica; de ahí que, cuando el juzgador interpreta de manera equívoca un precepto jurídico, siguen inmediato las protestas de sus destinatarios, y se advierte prontamente ese desequilibrio que redundará en la falta de garantía jurídica que hace inseguro el medio en que se vive creando la desconfianza y el consiguiente descontento de los miembros que integran aquella colectividad restringiéndose sus actividades.

Delos coincidió con el punto de vista de Le Fur, afirmando que la seguridad "se ejerce entera en un cuadro de justicia y de derecho, en donde se afirma frente a frente la trascendencia de la sociedad sobre el individuo y su subordinación a la persona individual". 58

En el campo opuesto Radbruch sostuvo que "el bien común, la justicia y la seguridad ejercen un condominio sobre el derecho, no en una perfecta armonía, sino en una antinomia viviente. La preeminencia de uno u otro de estos valores frente a otros no puede ser determinada por una norma superior. Tal norma no existe sino únicamente por la decisión responsable de la época". 59

A este respecto comenta el maestro Eduardo García Máynez: "advuértase que Radbruch ve en la seguridad jurídica un valor independiente de la justicia o injusticia del ordenamiento impuesto a los detentadores del poder. Aún cuando se diga que el fin último del derecho es realizar la justicia, la imposibilidad de saber a ciencia cierta qué es ésta impone la necesidad de preferir un estado de seguridad a la irrealizable aspiración hacia un ordenamiento universalmente admitido como justo". 60

Nosotros pensamos al respecto que solo puede hablarse de verdadera seguridad jurídica cuando el derecho positivo lleva en su contenido el valor justicia, de otra manera no puede haber seguridad, pues ésta se destruye al aplicarse normas injustas que indudablemente crean la inseguridad, la zozobra y la intranquilidad entre los miembros de la sociedad que la sufren; un derecho injusto jamás podrá engendrar la seguridad, mucho menos garantizarla.

Radbruch afirma que el concepto de seguridad jurídica es funcional; su significación sólo podrá captarse si se pone en conexión con otras nociones que le confieren su verdadero contenido. El orden de la seguridad no es nunca el que corresponde a los fines, sino el meramente instrumental característico de los medios. Aquella refiérese siempre a lo asegurado y el valor de la misma o aseguramiento depende del que tenga lo que quiere asegurar; mientras más valioso es un objeto, mayor importancia reviste su aseguramiento, y tanto más grande es el valor de la seguridad que a través del aseguramiento, se alcanza.

Si la finalidad que el aseguramiento persigue es la eficacia del orden en vigor, colígese de aquí que tal eficacia no vale por sí misma sino en función de lo asegurado.

Es decir, Radbruch piensa acertadamente que cuanto mayor valor tienen las normas jurídicas, cuando llevan en sí un mayor contenido de justicia, mayor seguridad jurídica será la que proporcionen a sus destinatarios. Cuando más valiosa sea una norma, mayor seguridad jurídica proporcionará.

Radbruch concibe tres clases de seguridad:

- 1.- La seguridad por el derecho, que es la seguridad contra el homicidio, robo, y otros peligros.
- 2.- La seguridad de la certidumbre del derecho que exige la perceptibilidad cierta de la norma de derecho, la prueba cierta de los hechos de que depende su aplicación y su ejecución cierta de lo que ha sido reconocido como derecho. La certeza de que aquí se trata es la del contenido del derecho en vigor.
- 3.- La seguridad contra las modificaciones, es decir, por la existencia de un aparato legislativo previsto de ciertas precauciones destinadas a poner obstáculos a las constantes reformas de la Constitución.

Nosotros entendemos por seguridad jurídica aquella situación que crea el derecho en favor de sus destinatarios unívocamente, es decir, que no se modifica bruscamente, y en caso de modificarse éste será en todo caso en beneficio de sus destinatarios, y las garantías resultantes permiten actuar en bien de la colecti-

vidad, sin más reservas que las que impone el propio derecho.

Es necesario precisar los límites del principio de seguridad. ¿Será éste tan amplio que, como en el caso de Sócrates, se debe acatar una sentencia injusta?, Gustavo Radbruch, no duda en anteponer ésta a la misma justicia. Es preferible, dice, un estado de seguridad, a la lucha perenne de una multitud de ideales indemostrables y antagónicos. La certeza del orden vale más que la incertidumbre del ideal. El carácter valioso de las normas proviene de que son garantía de paz y de orden. Nos permitimos discrepar de la opinión del antes mencionado autor. En cuanto al ejemplo de Sócrates, debe recordarse que él prefirió cumplir con la decisión injusta, invocando el principio de la seguridad jurídica, pero fundándose principalmente en consideraciones de justicia. El propio Radbruch cambió su opinión después de la segunda guerra mundial, que podríamos denominar la segunda fase de la evolución de su pensamiento. Así Radbruch escribe: "cuando las leyes niegan conscientemente la voluntad de ser justo, cuando desconocen arbitrariamente los derechos de los hombres, en tales hipótesis, falta a la ley toda justificación... en esos casos, los juristas deben tener el valor de negarle el carácter de normas jurídicas". 61 Y todavía agregó el insigne penalista y filósofo: "Ahí donde no se aspira a la justicia, ahí donde la igualdad que constituye el corazón de lo justo es desconocida conscientemente en la creación del derecho positivo, la ley así impuesta no solamente es un derecho injusto, sino que más bien carece de la esencia de lo jurídico". Y para concluir expresó que la supuesta legalidad propia del derecho que deriva del formalismo jurídico desemboca... necesariamente en la posibilidad de un estado totalitario y de sus leyes. De hecho, el formalismo, con su convicción "la ley es ley" dejó totalmente indefensos a los juristas alemanes en contra de las leyes arbitrarias de contenido criminal: tal postura no puede fundar la validez de las leyes. Y reitero, la valentía ante las leyes que desconocen los derechos de los hombres, se da por una asimilación del sentido y valor de la justicia.

por lo tanto, para que haya seguridad jurídica en una sociedad, no basta que exista un orden legal eficaz, se requiere además, que ese orden legal sea justo. De otro modo tendríamos que llamar seguridad jurídica a la producida por los regímenes tiránicos o totalitarios.

"Jamás, dice Le Fur, se logrará resultado satisfactorio sino donde se hubiese logrado hacerlos concordar; una seguridad injusta no es tal, es precisamente lo contrario al derecho, y a una justicia que no ha podido ser asegurada, le falta uno de sus elementos esenciales". 62

Por su parte Legaz y Lacambra afirma que la Justicia ha de realizarse en el Derecho y éste supone orden. La Justicia es el valor condicionante de los demás valores, los cuales no

pueden existir al margen de ella. Un ordenamiento corre el peligro de ser derribado por la fuerza cuando sólo por la fuerza se mantiene.

Por su parte, el Maestro García Máynez, dice que si la injusticia es impuesta, aún cuando tal imposición se haga a nombre de la seguridad o como garantía de la paz, no por ello deja de ser una injusticia. La paz duradera, la seguridad genuina y el orden estable solo pueden florecer intramuro de un estado justo. El orden aparente fundado en el temor, nunca alcanza larga vida. Y cuando la injusticia del mismo rebasa ciertos límites, la resistencia se organiza y a menudo desemboca en la revolución, siendo aquel sustituido por otro que se juzga más justo. La paz auténtica no es hija de la fuerza, sino fruto de adhesión sincera a un régimen que se estima justo, pues de otra manera las leyes las habrá impuesto el poder a los miembros de una sociedad, son fuerza, pero no Justicia". 63

Así, Rafael Preciado Hernández, alude al tocar el tema de la seguridad a tres conceptos implicados en ella: el de orden u ordenación, el de la eficacia de ese orden, el de la justicia del mismo orden u ordenación de las relaciones sociales: "en el concepto de seguridad jurídica están implicadas tres nociones: la de orden, la de eficacia y la de justicia. En primer lugar la idea de orden, la idea de un deslinde de la esfera de actividad de cada uno de los sujetos que forman parte de una sociedad, ya que sólo así es posible evitar interferencias entre ellos, coordinar su acción, unificar el esfuerzo colectivo, asegurar al individuo una situación jurídica... Además para que el orden legal merezca el calificativo de jurídico y sea eficaz, es preciso que esté fundado en la justicia. Un orden legal fáctico, pero injusto, no produce verdadera seguridad. Recordemos las palabras de Carnelutti, a que nos referimos en otro lugar"... la obra del legislador no vale nada si no responde a la justicia. No sabemos, y creo que no sabremos nunca, cómo ocurre eso, pero la experiencia nos enseña que no son útiles ni duraderas las leyes injustas: no son útiles porque no conducen a la paz; no son duraderas porque, antes o después, más bien que en el orden, desembocan en la revolución". Nosotros nos atrevemos a modificar el pensamiento de este eminente jurista, sólo para decir que si sabemos por qué ocurre eso que la experiencia nos muestra: es que una ley injusta es como un traje que no está hecho a la medida, nos aprieta y nos molesta constantemente, es algo que no responde sino que se opone a las exigencias de la naturaleza humana; y claro está, se puede soportar por más o menos tiempo una imposición contraria a la naturaleza, según el grado de oposición, pero llega un momento en que la rebeldía contenida estalla en las peores formas de la violencia y del odio." 64

Nuestra opinión coincide fundamentalmente con los puntos de vista de Lo Fury Delos. La seguridad implica un orden eficaz y justo. Así, la seguridad suone a la justicia, la que por

su parte postula el orden social cuyo fin es el bien común, determinado de acuerdo con las exigencias ontológicas de la naturaleza humana. (Y decimos esto, porque el bien está fundado en el ser, el ser mismo en su tránsito de potencia a acto y, o, en relación con su finalidad intrínseca apetecible).

"Cabe, pues, concluir sosteniendo la tesis según la cual la seguridad jurídica implica las nociones de orden legal, eficaz y justo y que, por consecuencia, no puede haber oposición o contradicción desde un punto de vista racional, entre la seguridad jurídica, la justicia y el bien común". 65

Ya anteriormente afirmamos que la seguridad jurídica y la justicia son valores coetáneos, es decir, están tan íntimamente vinculados que la existencia de uno supone la validez y vigencia del otro; sin un derecho que lleve en su esencia el valor justicia y su consecuente aplicación, no podrá haber orden ni seguridad jurídica.

Para nosotros, el orden, la seguridad jurídica y el bien común son valores jurídicos que tienen como antecedente el de la justicia, que se realizan en cuanto la norma jurídica esté provista de mayor o menor contenido de aquel valor supremo que siempre busca el derecho por encima de los otros que pretende realizar, muchas veces inalcanzable pero no por ello deja de realizarse en el mundo de las realidades y valores humanos. Por esto, a la entrada de Atenas, antigua ciudad de la legendaria Grecia, muy claro se podía leer aquella frase que bien pudiera grabarse en la conciencia de cada uno y que rezaba: entre las cosas bellas la más bella es la justicia.

Para concluir cabe señalar la definición que de la seguridad jurídica nos da el maestro González Díaz Lombardo. El maestro dice que la seguridad jurídica es el orden social establecido y conservado en vista de la realización integral de los valores de la persona humana. 66

Pensamos que el derecho no puede concebirse válidamente sino en función de los principios axiológicos que lo vinculan esencialmente a la ética.

Después de haber realizado un estudio sobre los problemas ontológico y gnoseológico, en este capítulo hemos penetrado al mundo de la Filosofía Jurídica guiado y vivificado por estos valores (Bien Común, Justicia y Seguridad) que hemos descubierto en el Universo de los valores.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

7o. CAPITULO

- 1 Le Fur, Delos, Radbruch, Carlyle, LOS FINES DEL DERECHO: BIEN COMUN, JUSTICIA, SEGURIDAD, traducción de Daniel Kuri Breña, U. N. A. M., cuarta edición, 1967, prólogo.
- 2 Jaime Alvarez Soberanis, MEDITACION SOBRE LOS VALORES JURIDICA, anuario de la escuela de Derecho de la Universidad Iberoamericana, tomo núm., 1, julio 1969, p.p. 32 y 33.
- 3 Etica a Nicómaco, p. 2)
- 4 Etica a Nicómaco.
- 5 Opus. 30, cap. CXLIX.
- 6 Summa contra Gentiles, Lib. III, cap. XXIV.
- 7 Oswaldo Robles, PROPEDEUTICA FILOSOFICA, editorial Porrúa, 1947.
- 8 Sum. Th. 1a. q. 5 a 3.
- 9 Alfonso Rubio y Rubio, FILOSOFIA DE LOS VALORES Y EL DERECHO, preliminares de una estimativa jurídica, editorial Jus, S.A., México 1945, p.p. 180.
- 10 Le Fur, Delos, Radbruch, Carlyle, op., en nota uno de este capítulo, cit., p., 64.
- 11 Rafael Preciado Hernández, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, UNAM, México, 1a. ed. 1982, p.p. 199 a 203.
- 12 Alfonso Rubio y Rubio, op. cit, p.p. 190 a la 192.
- 13 Id., p.p., de la 193 a la 196.
- 14 Rafael Preciado Hernández, op. cit. en nota 11, p. 209.
- 15 Id, p. 210.
- 16 Le Fur, Delos, Radbruch, op. cit., p. 54.
- 17 Id., p. 38.
- 18 Id., p. 39.
- 19 Ibidem.
- 20 Id., p. 40.

- 21 Ibidem.
- 22 Ibidem.
- 23 Id., p. 40 y 41.
- 24 Id., p. 41
- 25 Id., p. 41
- 26 Id., p.p., 41 y 42.
- 27 Id., p. 42.
- 28 Id., p. 43 y 44.
- 29 Id., p. 45.
- 30 Ibidem.
- 31 Id., p. 46.
- 32 Rafael Preciado Hernández, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO editorial Jus, sexta edición, México, 1970, p., 207.
- 33 Miguel Villoro Toranzo, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial porruá, S.A., México, 1973, p. 297.
- 34 II a II ae, 106.
- 35 42, 2.
- 36 Miguel Villoro Toranzo, op., cit., p., 481.
- 37 Id., p.p., 481, 482.
- 38 W. Luypen, FENOMENOLOGIA DEL DERECHO NATURAL, ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, México, 1968, p., 234.
- 39 Miguel Villoro Toranzo, op., cit., p.p., 483, 484.
- 40 Id., p. 484.
- 41 Alfonso Rubio y Rubio, p. 215.
- 42 Id., p. 212.
- 43 Rafael Preciado Hernández, Op., Cit., (edición 1947) p. 194
- 44 Alfonso Rubio y Rubio, Op, Cit., p.p. 214 a la 216.
- 44bis Rafael Preciado Hernández, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, UNAM, México, 1962, p.p.119, 137,197,198,209 y 223.

- 45 Jurídica, Op., Cit., tomo núm. 1, julio 1969, p.p. 30 y 31.
- 46 Le Fur, Delos, Radbruch, Carlyle, Op., Cit., en nota 1 de este capítulo p. 77.
- 47 Ibidem.
- 48 Id., p. 78.
- 49 Id., p. 79.
- 50 Ibidem.
- 51 Alfonso Rubio y Rubio, Op., cit., p.p. 217 y 218.
- 52 Le Fur, Delos, Radbruch, Carlyle, (3a. edición), Op., cit., p. 72.
- 53 Idem, p. 73.
- 54 Id., p. 76.
- 55 Idem. p. 79.
- 56 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., p.p. 213 y 220.
- 57 Le Fur, Delos, Radbruch, Carlyle, p. 19.
- 58 Id., p. 92.
- 59 Gustavo Radbruch, FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial bosele' Barcelona, p. 44.
- 60 Eduardo García Máynez, LA DEFINICION DEL DERECHO, biblioteca de la facultad de la universidad Veracruzana, segunda edición Jalapa, 1960, p. 213.
- 61 Alfredo Verdross, LA FILOSOFIA DEL DERECHO OCCIDENTAL, visión panorámica de sus fundamentales y principales problemas, p. 326.
- 62 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., p. 220.
- 63 Eduardo García Máynez, Op., Cit., p.p. 172 y siguientes.
- 64 Rafael Preciado Hernández, Op., Cit. en nota 44 bis p.p. 227 y 228.
- 65 Rafael Preciado Hernández, Op., Cit., en nota 32.
- 66 Francisco González Díaz Lombardo, INTRODUCCION A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, edición Botas, México, 1956, p. 248.

CAPITULO VIII

AXIOLÓGIA JURIDICA

Antes que otra cosa, quisiera destacar algunas ideas importantes para el desarrollo de los conceptos que se expresan en este capítulo. Existen muchas entidades que constituyen valores: la verdad, la belleza, el bien, la salud biológica, lo agradable sensorial y otros. Tales valores son objetivos, existen independientemente del sujeto que los percibe; y que son captados y asumidos por él. El valor manifiesta un orden establecido en los seres (este es el fundamento ontológico del valor). Si describimos el valor, observaremos que es un criterio (muchas veces ético); que al asumirse se convierte en una norma para la persona que lo capta; que es objetivo; que sólo puede captarse a través de una apertura al mismo. Los valores se dan en la relación entre la realidad y el espíritu humano, como las ideas, pero sin identificarse del todo con ellas. Es la mente la que les da forma, aunque su fundamento siempre es real.

En el orden puramente espiritual podemos identificar varias especies de valores: morales, religiosos, estéticos y del conocimiento de la verdad. En órdenes también hay valores: sensoriales de lo agradable y valores de lo biológico.

Otra distinción que precisa ser tomada en cuenta es la que postula valores del deber hacer y valores del deber ser. Los primeros son rectores de la conducta humana, que siempre es finalista; aquí encontramos a la justicia, al bien moral a la equidad, a la seguridad jurídica. En tanto que los valores del deber ser no rigen las relaciones conductuales, sino que contemplan la adecuación entre existencia y esencia, entre pensamiento intelectual y realidad. De esta clase son el bien ontológico y la verdad ontológica. Tales valores fundan la objetividad del bien moral, de la justicia y de la equidad; de tal forma que, la inteligencia capta este orden de cosas y lo ofrece a la voluntad como entidades apetecibles, como valores que ésta acepta o desdena.

1.- PROBLEMA ONTOLOGICO.

El planteamiento ontológico se pregunta por la realidad última de lo justo y de todos los valores jurídicos. Se expuso más arriba que este problema se pregunta sobre la naturaleza y esencia de los valores, es decir, si estos existen como entes o ficciones inventados por el sentimentalismo del hombre, o pertenecen a lo real, o bien se encuentran insertos en la idealidad. ¿Puede hablarse de ellos como categorías autónomas, o acaso están integrados por las de cualidad o relación? al tratar sobre este tema, se vió que se derivan corrientes de opiniones opuestas:

a) la corriente subjetivista opina que los valores no son sino

meras creaciones del pensamiento humano, ilusiones inventadas por el hombre, a lo más unos actos del psiquismo, es decir, que las cosas valen por el deseo o intención de los individuos; b) la corriente subjetivista pretende dar a los valores una existencia en un mundo propio, existencia objetiva, que, aunque independiente de la justicia puede ser conocida por la intuición emocional, porque los valores se encuentran en ella del mismo modo que las ideas platónicas, con validez objetiva; c) que independientemente de la estimación de los individuos, las cosas valen por el fin o fines que realizan en otros seres. En torno de esto giran las polémicas actuales para determinar el concepto o noción del valor. ¿Qué serán, pues, los valores? Estos no son ni ilusiones inventadas por el hombre, ni realidades con existencia independiente de los seres, ni entes reales que se puedan ver o tocar. En lo que coinciden las opiniones de los autores sobre la naturaleza del valor es que estos son modos de ser de los seres y más propiamente, son relaciones. La realidad última de los valores (ontológica), es necesario contemplarla no sólo en sí misma, en su existencia sustancial; sino en las relaciones que la vinculan con los demás seres. Ya que toda relación supone: "a) la existencia de por lo menos dos seres particulares; b) cierto tipo de vinculación entre ellos, es decir, un modo de ser especial por el cual un individuo existe respecto de otro individuo en forma diferente de cómo existe respecto de otros seres; y c) el que esa vinculación tenga una razón de ser o fundamento...d) que la relación no pueda darse a parte o con independencia de los seres que relaciona". 1

Estamos ya en condiciones de exponer una primera conclusión, basándonos en todo lo que hasta aquí hemos visto. Y es la siguiente: no debemos pensar erróneamente que existen los valores en sí; por el contrario, los valores son relaciones; de esta manera se presenta el valor como un modo concreto de relacionarse un ser con el hombre, modo que puede contribuir a su perfección o desarrollo integral (valor).

Los valores no tienen existencia en un mundo ultraterreno etéreo apartado de la realidad, sino por el contrario, sólo en esta última, que incluye la realidad material y espiritual del hombre, pueden ser dadas y encontradas tales relaciones; por tanto no debemos incurrir en el error de considerar que, además de los objetos reales e ideales, existen un tercer plano para los conceptos y nociones, ya que el objeto ideal es el mismo concepto objetivamente válido, no es una especie de representación subjetiva que cada quien tenga. El concepto del valor no es una realidad más, sino una realidad tal y como la comprende el concepto objetivo del valor. Trataré de explicarme con un ejemplo. Para concebir y entender lo que sea el objeto silla, se hace referencia al ser mueble; luego no hay comprensión en sí sustancial de la silla; con exclusión de cualquier referencia o manifestación de la misma. Y no podrá

ser captada la sille en sí, independientemente de alguna manifestación o referencia que sirva para su constitución.

Como ya expresamos anteriormente, el valor se establece como relación entre la realidad objetiva y la subjetividad del espíritu humano. El ser fundamental al valor del deber hacer a través del bien ontológico y la verdad ontológica, que como ya expresamos, son a su vez valores del deber ser.

El ser tiene relación con lo valioso, y el valor aunque independiente del ser no puede existir sin éste. El bien y el valor están sustentados por el ser y muchas veces se identifican, por causa de este origen común. Todo ser en cuanto existe, es ontológicamente bueno y valioso. A su vez, entre los valores del deber ser como criterios rectores de la conducta humana encontramos la justicia, el bien común, la equidad y la seguridad jurídica. De todas maneras, el valor es objetivo pero no se confunde con el ser como tal. La inteligencia capta el orden inmerso en el mundo real; entonces ofrece a la voluntad ese orden de los seres y lo hace proponiéndolos como bienes o valores.

Los valores, desde el punto de vista ontológico, siempre serán algo en potencia; bien cuando los pretende realizar la conducta humana o bien cuando ellos encarnen en las cosas, siempre esperan ser realizados y, sucediendo así, su realización no les agota en ninguna forma, por ser fuente inagotable de perfeccionamiento, podría decirse. En la mente se conciben como esencias posibles o sea, de la idea de justicia, no se excluye su existencia real, sino que sólo se expresa de ella su existencia. Nuestra mente, por medio de una operación de abstracción en que se puede en primer lugar separar diferentes aspectos de lo real (análisis), pero también en virtud de la síntesis la mente puede abstraer aquellos aspectos o elementos ontológicos en distintos objetos, o sea, que la síntesis puede unir en un sólo concepto varias notas esenciales, por ejemplo, la belleza, proveniente de objetos distintos; esto es una función intelectual o sea la expresión de una manera de ser en el objeto.

En dos sentidos puede manifestarse el valor: como bien y como propiedad trascendental (en el aspecto ontológico). El ser y la propiedad se complementan, por tanto las propiedades, entre ellas la valiosidad, están llamadas a reflejarse de un modo u otro en la mente humana. Nuestras concepciones

del valor nos explican cómo podemos hablar de la justicia como un ideal permanente en el hombre, en tanto que en la realidad sólo encontramos realizaciones individuales, parciales, mutables de aquel ideal, pues la idea de justicia se actualiza sólo en forma individual.

Los valores son lo que ellos tienen de meta o modelo de perfección ontológica para los actos o las cosas que tienden a realizar la finalidad intrínseca del ser, tengan, en relación con el quehacer humano que pretende traducirlos o cristalizarlos en la realidad. Se explica que podemos hablar de la justicia como ideal permanente del hombre, en tanto que en la realidad sólo encontramos realizaciones históricas. El ser humano con todo lo que es, siente e intuye lo justo, además que siempre existe una tendencia que nos impulsa a la perfección y a lo absoluto. Por otro lado, este derecho ideal influye, sobre la legislación positiva. La valiosidad del derecho se da en la realidad a través de la conciencia estimativa del hombre, a través de los juicios de valor, a través de los juicios de aprobación o censura.

Cuando la realidad concreta niega los valores del derecho, la persona contrepone a ella la idea de su propia valiosidad intrínseca. José Ortega y Gasset nos dice que el ideal de una cosa, o dicho de otro modo, lo que una cosa debe ser, no puede estar en la suplantación de su contextura real, sino por el contrario en el perfeccionamiento de ésta.

Las esencias posibles significan un mejor perfeccionamiento de la naturaleza humana. El hombre por una parte está vinculado a la realidad y por otra parte está vinculado a lo ideal a lo puramente posible. Esto significa que siempre habrá en el hombre una parte abierta a la perfección.

Los conceptos valorativos de el bien, la justicia, la belleza y la verdad son la índole de esencias posibles y constituyen seres formales que la inteligencia construye con notas abstraídas de la realidad. Estos seres existen en la realidad mental y su existencia es posible, y digo que es posible porque reflejan la íntima valiosidad del ser, tienden a expresar las propiedades trascendentales del ser.

En conclusión por muy perfecto que llegue a ser el derecho positivo de un país, siempre existirá un ideal, ese ideal son las concepciones del valor (justicia, seguridad jurídica, orden y la igualdad esencial y dignidad de toda persona humana, etc.) y este ideal orientará en todo momento los anhelos jurídicos del hombre.

Estos valores sirven de fundamento a las normas de derecho

y estos valores como en el transcurso de esta tesis hemos señalado tienen un fundamento ontológico y gnoseológico.

2.- VALOR - CUALIDAD.

Después de establecer el concepto del valor, como ya se ha expuesto, si bien es cierto que el valor se puede describir como fundado en el ser mismo y, en cuanto significa perfección también, el valor es análogo al bien; también es verdad que no podemos quedarnos a tal grado de abstracción; necesitamos descender del plano del ser en general al plano de los objetos existentes; y, tratándose del valor, del ideal a las cosas o actos concretos al ser como valioso. Así el valor es una cualidad esencial de los bienes en cuanto objetos valiosos. Solamente de los bienes podemos predicar el valor. Fundamos lo valioso en el sentido finalista y por ello consideramos a todo ser valioso. En todo objeto o cosa en el que se nos manifiesta realizada la relación valiosa, nosotros descubrimos un bien.

3.- VALOR- RELACION

A. Relativos.- Si el valor se concibe con relación a alguien o algo, en ese sentido el valor es relativo (aunque sin perjuicio de que sea absoluto, en el sentido que explicaremos posteriormente). En efecto, si por bien entendemos (no ya un plano ontológico) todo lo que conviene o satisface al hombre, se puede decir que el valor es algo que beneficia, y siendo los valores modos concretos y particulares de relacionarse, es evidente que los valores son relativos a los seres que relaciona.

B.- Objetivos.- "Aunque relativos, los valores de ningún modo son subjetivos, es decir, no dependen en su existencia del conocimiento humano..., los valores son modos objetivos de relacionarse objetivamente a otro, se convierte en valor para él"². Hay que distinguir entre el hecho objetivamente considerado de que algo sea un bien y la apreciación subjetiva del sujeto. Lo que objetivamente considerado es un bien puede aparecer a la consideración subjetiva como mal y viceversa. Lo que se quiere asestar con esto y de acuerdo con los demás autores, es la afirmación de que el valor es objetivo; el bien vale para la persona, independientemente, de que ésta la conozca o no, o aún conociéndola, no lo estime. ¿El valor depende de nuestro conocimiento? Por supuesto que no depende del conocimiento del sujeto. El valor es objetivo, produce un beneficio al ser humano, independientemente de su conocimiento o estimación de éste. Hay un valor de bien, éste último es relativo a la persona que beneficie (aunque éste no sea conocido o conociéndole, no lo estime).

Los valores existen independientemente del conocimiento

humano, esto es, que existen con total independencia de los juicios, estimaciones o apreciaciones de las personas a las cuales están referidos, y que diferencian plenamente de las disposiciones psíquicas, de los estados sentimentales y de las impresiones subjetivas de los sujetos, y de actitudes emocionales de los mismos. La objetividad de los valores se funda en la esencialidad de la relación entre el ente y su tendencia natural. Los valores no son creados por el sujeto. Ya sea que el sujeto capte en la relación, la relación existe con total independencia de que conozca o ignore la materia de valiosidad dada en relación es un valor objetivo.

Este es la tesis básica. La que el valor es una relación entre el ser en acto y su tendencia natural, por lo que tiene carácter de valor para el ente con total independencia de que, conozca o ignore el valor dado en esa relación. Esto es la relatividad (en el sentido antes expuesto por Hartmann).

Los valores existen independientemente del conocimiento pleno o deficiente que pueden tener. El fundamento de los valores está inscrito en el ser, y éste es objetivo. Así pues hay que discernir entre la objetividad de los valores y nuestra estimativa personal, los valores no dependen de nuestro conocimiento.

C.- La relación debe ser armoniosa. - "Para constituirse en valor, la relación debe ser armoniosa. Su exceso o su falta se transforman en des-valor. La demasía en la alimentación daña, lo mismo que su escasez. Esto supone orden y equilibrio en las relaciones perfectas... Ese orden o equilibrio ideal, por el cual los seres alcancen su máxima perfección es ni más ni menos el Derecho Natural. Se le llama 'Derecho' porque se trata de exigencias de perfección que deben respetar y realizar los seres racionales. Se le llama 'natural', porque es el orden de la naturaleza - orden ontológico, y no físico- el criterio del equilibrio que debe realizarse.... ¿Qué será entonces la justicia? En sentido general, coincide con la virtud o actitud básica del hombre virtuoso que quiere realizar el orden del Derecho Natural en sí, en las relaciones de uno mismo con los demás y en las relaciones de los demás seres entre sí, siempre dando a cada uno lo que le es debido de acuerdo con el orden ontológico". 3

4.- DEFINICION DE VALOR.

Para nosotros, ya que desde el comienzo de esta tesis, quedó establecido que nuestra posición seguía la definición de valor como: la relación del ente a toda tendencia o apetito....sólo que no la relación categorial, que introduce en el ente una limitación accidental, sino la relación trascendental con el ente mismo,

sólo que en orden a otro. Con todo rigor, ahora podemos definir el valor como el orden y relación trascendental del ente a todo apetito en general; orden o relación, por otra parte, incluido en la realidad misma del ente. 4

El bien adecuado es la relación actualmente existente, que es conocida por la inteligencia, entre el ente en acto y su tendencia natural. El sujeto que la apetece es el ser en cuanto ser y el objeto de apetibilidad es su perfección, su bien o su fin natural. El ser, en consecuencia, se perfecciona en la medida en que realiza su fin natural.

Alfonso Rubio y Rubio, siguiendo al Doctor Robles y al Maestro Preciado Hernández, ve el valor de la siguiente manera: "El valor es la relación esencial y necesaria entre el acto y su tendencia natural". En la relación existente entre el sujeto que apetece y el objeto de apetibilidad encontramos la noción de valor. Luego de aquí deducimos: "que el valor es apriori por que la relación es apriori, es decir, fundada en la esencialidad del ser en acto y en la esencialidad de la tendencia natural. Esta relación es necesaria por lo que se funda en la naturaleza de las cosas, no está sujeta al relativismo y contingencia. Luego el valor es necesario. Esta relación es objetiva, no es creada por el sujeto. Ya sea que el sujeto cepte o no la relación, la relación es; luego el valor es objetivo". 5

La definición del valor implica la relación entre el ente en acto y su tendencia natural; existiendo esta relación, es evidente que los objetos en cuanto medios de perfección, son sujetos de la relación valiosa entre el acto y su perfección (como señala Alfonso Rubio y Rubio), por lo que el bien se equipara con el bien adecuado, implicando perfeccionamiento, pues el ser en acto en relación con su causa final se perfecciona.

Aún con las dificultades para llegar a la concepción y fundamento del valor, quedó señalado que el valor está en la estructura óntica del ser; ya se ubicó el valor dentro del ámbito del ser, que el valor puede tener como sinónimo el bien adecuado. El bien ontológicamente considerado es lo que todos los seres apeteen; en su propia perfeccionalidad denota acto, por lo que, si el ser es el acto que encierra perfección, tal bien se especifica como una propiedad ontológica trascendental del ser.

El fundamento objetivo del valor es el ser. Esto quiere decir que ontológicamente hablando el bien no es algo independiente del ser, que el ser está en relación con su causa final, siendo que el bien es lo que perfecciona a el ser. Además de que el bien implica, como lo señalamos anteriormente, una rela-

desde sus propias circunstancias, tanto vitales como culturales y, por lo tanto, le hace ver la realidad desde su punto de vista limitado. "Esto significa que la realidad es iluminada desde el punto de vista de un sujeto determinado. Claro que ese punto de vista puede ser ampliado por el mismo sujeto, en la medida que tome en cuenta los puntos de vista de otros sujetos, pero aun entonces seguirá siendo relativo, porque nunca podremos decir que se han agotado los puntos de vista bajo los cuales se puede contemplar la realidad". 13 De lo que se concluye que todo conocimiento es relativo al sujeto y limitado. Lo más que se puede lograr es iluminar a la realidad que es incesantemente rica desde varios ángulos, niveles y puntos de vista, pero aun así el conocimiento es absoluto o perfecto.

"Pero esto no significa que el conocimiento, por ser relativo, deba también ser falso o erróneo. De la relatividad del conocimiento lo único que se puede concluir es su limitación: todo conocimiento se pronuncia sobre el objeto desde un punto de vista, que no excluye otros puntos de vista, cada uno de ellos también limitado. Es verdad que hay puntos de vista menos limitados que otros. Cuando alguien es capaz de ver, incluyendo en la propia mirada las miradas de otros, se amplía el punto de vista y se reduce su limitación. De hecho eso es el conocimiento científico; un conocimiento que trata de abarcar en un sistema todas las aportaciones constructivas de las miradas de otros individuos y otras generaciones. Pero, aun el conocimiento científico sigue siendo relativo, porque funciona desde un punto de vista que por amplio que sea sigue siendo limitado". 14

7.- PLANEAMIENTO FINAL

Ya no se pregunta cómo se conoce lo justo, ni como es la realidad de lo justo, "sino cómo se debe realizar lo justo... se debe realizar lo justo (es decir, dar a cada uno lo suyo) porque en el orden de lo justo estriban las posibilidades de realizar el perfeccionamiento humano. Como parte de esta responsabilidad general de lograr el auto perfeccionamiento esta responsabilidad de lograr el mejor conocimiento posible de las relaciones objetivas justas. Como toda responsabilidad, el deber se extiende a los límites de lo posible". 15

De lo expuesto podemos concluir que en la realización de los valores intervienen dos factores: nuestra preferencia subjetiva, condicionada a factores personales, culturales, históricos, y un llamado permanente ideal que lanza hacia nosotros estos valores, en forma tal que todo hombre esté vocacionalmente inclinado a plasmar su conducta en el deber ser de los valores.

Nótese que los elementos enunciados guardan una relación de parte a todo respecto de la existencia humana y también debe

ción del ser con su causa final, relación que es concebida por la inteligencia. Quedó establecida la objetividad de los valores, además de concluir que el valor es una cualidad esencial de los bienes en cuanto objetos valiosos. Además los valores en sentido ya no puramente ontológico son relaciones, por tanto el valor es "un modo especial, concreto y particular, de relacionarse dos seres, tal que uno de ellos contribuya a la perfección del otro". 6

5.- CARACTERÍSTICAS DE LOS VALORES

"El valor se presenta así como un modo concreto de relacionarse un ser con el hombre, modo que puede contribuir a su desarrollo y perfección (valor) o impedirlo (des-valor). Cuando un modo concreto de relación es insoslayable para la perfección de otros y que ésta se vive como condicionante de la propia perfección, aparece la dimensión de la Justicia. Por eso se puede decir que toda Justicia: a) Es concreta: 'se trata, en suma del problema de lo que sea justo aquí y ahora, o en otro tiempo o en otro lugar', dice Recaséns Siches; b) Es relativa: se da en relaciones que vinculan relativamente a dos seres, uno con otro, y que pueden no darse respecto de otros seres; c) Es objetiva: el que un ser beneficie o perjudique a otro ser es una relación que se da independientemente del conocimiento que se tenga de la relación; d) Es absoluta, en cuanto que su exigibilidad es insoslayable y no admite componendas ni retrasos". 7

6.- LOS PROBLEMAS DE LA ESTIMATIVA.

Después de las soluciones que en la parte general quedaron expuestas en relación con el origen del conocimiento estimativo, es fácil comprender que estas soluciones tienen vigencia en lo que respecta a los valores propiamente jurídicos.

En primer lugar, no se debe confundir el planteamiento ontológico con el epistemológico pues cada una son disciplinas diferentes y con metodología propia. La epistemología, como apuntábamos anteriormente responde a dos preguntas: ¿qué puede conocer científicamente el hombre?, y ¿cuál debe ser el método para conocer científicamente?. Es decir, hay que precisar cómo se conoce la realidad jurídica y como se llega a concebir lo jurídico. Concluyendo: respecto a la respuesta de la segunda pregunta, los métodos varían de acuerdo con el objeto investigado. La realidad última de los valores, no puede ser entendida sino se añade el conocimiento de los aspectos empíricos de los mismos, otro conocimiento más importante: el de sus aspectos no empíricos que solo pueden ser captados por la razón, pero empleando el término de razón como la totalidad de los procesos racionales del hombre

(proceso discursivo, además de ser completado por el proceso (intuitivo). El conocimiento de los valores jurídicos se logra por medio de un acto de intuición; quedó explicada la necesidad de admitir a la intuición como método para conocer lo justo así como el papel científico de ésta; la intuición no es un proceso irracional, sino, que es una función del entendimiento distinta al proceso discursivo pero que proviene de nuestro intelecto y además para que sea científica la intuición, el proceso discursivo deberá verificar las afirmaciones alcanzadas por ésta. La razón interviene como última prueba reflexiva. Como lo ha visto la fenomenología existencial, el ser humano no se sirve únicamente de su razón, sino que emplea todas sus facultades y no en forma aislada sino integradas en la unidad de su personalidad. El ser humano, puesto que forma una unidad, no se divide al conocer; respecto a su parte corpórea, conoce a través de sus sentidos y respecto a su parte espiritual y consciente, tiene el conocimiento intelectual que puede ser discursivo o intuitivo. Ambos procesos constituyen el conocimiento racional del hombre, aunque normalmente el proceso discursivo sirve de control al intuitivo. "Puesto que se da una unidad radical en la integridad del ser humano, existe una estrecha relación entre todas las facultades y operaciones del hombre. Conocimiento sensorial- y conocimiento racional (o pensamiento), proceso discursivo y proceso intuitivo (ambos racionales), conciencia y subconciencia, vida activa y vida teórica, afectos y pensamientos, se entrelazan por influencias recíprocas, aunque sin llegar a confundirse, y forman la unidad integral del ser humano. Y esta unidad no debe ser concebida aislada del mundo, sino inmersa en las relaciones humanas y profundamente influenciada por los datos y hechos sociales de las estructuras muy concretas que le circundan. Sólo se puede entender al hombre como ser- en- el mundo, o si se prefiere, como conciencia y pensamiento libre, presente e inmersa activamente en lo existente. Es éste el ser que se acerca a la verdad, y no un cogito puro, autónomo y aislado de la realidad, 'Yo soy yo y mi mundo', repetía con razón Ortega y Gasset". 8

La fenomenología existencial ha visto mucho más claro: "En primer lugar, la animalidad de mi cuerpo no es la misma animalidad que se estudia en los tratados de Zoología sino que está del lado de mi sujeto, mi cuerpo no está aislado de mí, mi cuerpo está cargado de conciencia. En la conciencia, y a través de mi cuerpo animal, me comunico con toda realidad. El materialismo podrá explicar algunos aspectos de mi cuerpo, pero no de razón de esa conciencia que me hace vivir la realidad en forma tan diferente de como la viven los animales que carecen de razón. En segundo lugar, yo no soy pura razón, no soy mero sujeto- como- cogito, sino también soy sujeto que reacciona afectiva y corporalmente, soy sujeto- como- volo; y también soy sujeto- como- ago, porque mi actuar en el mundo, mi praxis, influye en mi pensamiento y en mi vida afectiva. Las respuestas filosóficas, que son respuestas totalizadoras, por su propia índole no pueden ser encontradas desde puntos de vista

parciales; es el hombre integral el que inquiere y da respuestas al problema de su destino; no es nada más el hombre en cuanto sujeto como cogito. Y lo mismo hay que decir de la búsqueda de la justicia y demás valores jurídicos; que no podrán ser desvelados sólo por el sujeto como cogito. Una justicia puramente intelectual, que no satisfaga los anhelos intuitivos humanos, no sería nunca una justicia completa, tal vez ni siquiera merecerá el nombre de justicia. Por consiguiente no sólo es imprescindible admitir a la intuición como único camino para acercarnos a determinados aspectos de la realidad y a la realidad total, sino que se le debe reconocer como la luz de entendimiento que anima y da sentido a los procesos lógicos y a los conocimientos sensoriales. " 9

Otra cosa que es importante aclarar, es que la razón, en cuanto proceso discursivo, ya no interviene con el papel que le señala la corriente racionalista, por no ser el único medio de conocimiento que tiene el ser humano, sino que con la intuición llegará al conocimiento de la verdad, por lo que esta facultad (la razón) es sólo un instrumento para conocer la realidad además de ser limitado y no como afirmaban los racionalistas el único medio de conocimiento.

Es importante aclarar que el proceso intuitivo funciona en estrecha relación con el proceso racional, a su vez el proceso racional no puede funcionar debidamente sin intuiciones.

Tenemos, como unidad que somos, los sentidos, como también la razón (facultad de conocimiento por medio de la que el hombre puede comparar ideas y juicios) y la intuición (facultad de captar el todo inteligible), provenientes ambas de la inteligencia.

Así, Miguel Villoro Toranzo, refiriéndose al racionalismo dice: "el hombre es el espíritu y que su cuerpo no afecta sus operaciones espirituales. Por eso el Derecho tendrá que ser un puro producto de la facultad espiritual de la razón. Es una visión parcial del hombre y de sus obras. En efecto, el espíritu está sustancialmente unido al cuerpo y forma con él una sola naturaleza, la del ser humano y éste no es un espíritu puro aprisionado en un cuerpo sino la unidad de uno y otro. Por eso toda obra será producto a la vez del espíritu y del cuerpo".¹⁰

Por otro lado como afirma Le Fur, "lo propio del hombre, es dejarse guiar por la razón; es ella lo que lo hace hombre y lo distingue del animal conducido por su instinto. Si no se tiene confianza en ella, es perfectamente inútil discutir estos problemas. Pero entiéndase bien que cuando se habla de la razón, no entiendo por ella únicamente la 'razón razonante', la 'pura lógica', sino más bien, la 'RAZON COMPLETA' con eso que muchos llaman intuición- la razón trabajando sobre los datos de la experiencia".

"Es decir, que el conocimiento de lo jurídico es 'apriori' en el sentido que nosotros hemos dado a esta palabra, completamente ajeno a la significación que tiene en la filosofía kantiana".

"Con estos antecedentes no es difícil comprender las palabras de Luis Recaséns Siches (Vida Humana, Social y Derecho): '...el que veamos como justo un derecho, como convenientemente organizada una sociedad, como acertado un programa político, supone la intuición de los valores que encarnan esas realidades. Y, entonces se ve que la conducta en cuestión concuerda con algo valioso. Se ama, se anhela, se estima, se profiere, tan sólo en mérito de valores intuídos primariamente".

"Con lo anterior no se niega, de ningún modo, que en el Derecho - como obra humana- intervengan elementos de carácter empírico". 11 En realidad la corriente positivista tiene razón en afirmar que el ser humano conoce a partir de la experiencia, pero esta corriente no tiene razón de rechazar a la abstracción como medio de conocimiento. El ser humano posee procesos de conocimiento abstracto (es decir, de elaborar activamente los materiales aportados por los sentidos hasta lograr captar el sentido inteligible de las cosas), además de abstraer en diversos niveles. Aunque el conocimiento abstracto nunca será en su absoluta pureza; es imposible, pues el ser humano siempre que razona, piensa en imágenes. Por otra parte, es falso que haya conocimiento puro abstracto, pues siempre está mezclado con el conocimiento sensorial e intuitivo; como también el conocimiento sensorial con el sentimiento abstracto, ya que éste es capaz de ir más allá del conocimiento sensorial. Hay que partir de la realidad (tanto material, como espiritual del hombre) para poder llegar al conocimiento de los valores; éstos presuponen no sólo una realidad concreta que afecte nuestros sentidos, sino también un entendimiento activo capaz de penetrar en los aspectos no sensibles que sólo se podrán conocer por la abstracción. El conocimiento parte de datos suministrados por nuestros sentidos, hasta lograr captar el sentido inteligible de las cosas, es decir, las facultades son tales que nos permiten captar el valor de las cosas, la inteligibilidad de las mismas. Por otra parte ya se ha analizado cuál es el sentido válido de toda norma y como intervienen en su elaboración los múltiples elementos del mundo de la realidad. En la norma, como expresión del deber ser ideal, se conjugan elementos ideales y elementos reales al tomar en cuenta la situación real determinada y concreta a la que rigen.

"Poderoso auxiliar es la razón para buscar lo justo y construir el Derecho, como también es valiosa ayuda la observación de las realidades conocidas por la experiencia. Pero, en último término, ni la razón ni la experiencia tienen la clave de lo justo y del Derecho. ¿Por qué? Porque esa clave la tiene el amor. El amor no debe ser confundido con la emotividad, aunque

ésta puede acompañarlo. El amor es la dimensión por excelencia del ser humano y, como tal, lejos de oponerse a lo racional, es una actitud esencialmente racional, y también de afirmación libre de sí mismo, de los demás, y del mundo. El amor permite al ser humano abrirse al absoluto y, por esta abertura imorime en el ser humano una dignidad de la que carecen otras especies animales. La fórmula aristotélica del ser humano como 'animal racional' debe ser completada por la fórmula más exacta de 'un animal capaz de amar'. En la realización de esta capacidad reside la grandeza del ser humano, la justificación de su existencia y de su poderío, el progreso del Derecho y el desarrollo de la civilización. Sin amor, nos rebajamos al nivel de brutos. Con amor, damos sentido a nuestra vida y al Derecho. Todo esfuerzo por explicar al Derecho como orden racional o como producto de fuerzas históricas será incompleto, porque le falta lo más importante, que es su inspiración en la Justicia, la cual a su vez, lo hemos explicado... no es más que una forma de amor". 12 Lo que quedó explicado anteriormente.

La respuesta del conocimiento de los valores jurídicos, nos la ha dado la fenomenología existencial. El ser humano para conocer éstos no se sirve únicamente de su razón, sino que emplea todas sus facultades y no en forma aislada sino integrada en la unidad de su personalidad.

El hombre se acerca al conocimiento de los valores jurídicos desde la integridad de su ser, empleando todas sus facultades no sólo los procesos discursivo e intuitivo provenientes de la inteligencia así como su experiencia total y vital que afecta al hombre en toda su dimensión ontológica. El hombre en busca de la justicia, trata de encontrar los valores desde el punto de vista de su ser integral; no sólo en cuanto sujeto físico y espiritual, sino como unidad, porque en mí yo hay una tendencia hacia la justicia, que me obliga a salir de mí mismo y a dirigirme a otros, que carecería de sentido si no fuera real; es decir, partiendo de la experiencia, desde mi integridad y autenticidad total, empleando todas mis facultades, por medio de la intuición intelectual conozco el valor justicia, interviniendo la razón como instrumento para afirmarlo o captarlo unido a la abstracción y a mi conocimiento implícito de la justicia, que implica el desarrollo integral tanto mío como de los demás.

A.- Relatividad del Conocimiento.

Después de lo anterior nos permitimos establecer que: el conocimiento de lo justo es un conocimiento relativo; mas no es de conovernos esta conclusión, pues no sólo el conocimiento de lo justo es relativo, sino que todo conocimiento es relativo. El conocimiento es un acto por el que un sujeto capta un objeto, por lo que siempre se supone un sujeto que conoce introduciéndose un elemento relativista, pues lo que se piensa está condicionado a elementos subjetivos ya que contempla el objeto

ésta puede acompañarlo. El amor es la dimensión por excelencia del ser humano y, como tal, lejos de oponerse a lo racional, es una actitud esencialmente racional, y también de afirmación libre de sí mismo, de los demás, y del mundo. El amor permite al ser humano abrirse al absoluto y, por esta abertura imprime en el ser humano unz dignidad de la que carecen otras especies animales. La fórmula aristotélica del ser humano como 'animal racional' debe ser completada por la fórmula más exacta de 'un animal capaz de amar'. En la realización de esta capacidad reside la grandeza del ser humano, la justificación de su existencia y de su poderío, el progreso del Derecho y el desarrollo de la civilización. Sin amor, nos rebajamos al nivel de brutos. Con amor, damos sentido a nuestra vida y al Derecho. Todo esfuerzo por explicar al Derecho como orden racional o como producto de fuerzas históricas será incompleto, porque le falta lo más importante, que es su inspiración en la Justicia, la cual a su vez, lo hemos explicado... no es más que una forma de amor". 12 Lo que quedó explicado anteriormente.

La respuesta del conocimiento de los valores jurídicos, nos la ha dado la fenomenología existencial. El ser humano para conocer éstos no se sirve únicamente de su razón, sino que emplea todas sus facultades y no en forma aislada sino integrada en la unidad de su personalidad.

El hombre se acerca al conocimiento de los valores jurídicos desde la integridad de su ser, empleando todas sus facultades no sólo los procesos discursivo e intuitivo provenientes de la inteligencia así como su experiencia total y vital que afecta al hombre en toda su dimensión ontológica. El hombre en busca de la justicia, trata de encontrar los valores desde el punto de vista de su ser integral; no sólo en cuanto sujeto físico y espiritual, sino como unidad, porque en mí yo hay una tendencia hacia la justicia, que me obliga a salir de mí mismo y a dirigirme a otros, que carecería de sentido si no fuera real; es decir, partiendo de la experiencia, desde mi integridad y autenticidad total, empleando todas mis facultades, por medio de la intuición intelectual conozco el valor justicia, interviniendo la razón como instrumento para afirmarlo o captarlo unido a la abstracción y a mi conocimiento implícito de la justicia, que implica el desarrollo integral tanto mío como de los demás.

A.- Relatividad del Conocimiento.

Después de lo anterior nos permitimos establecer que: el conocimiento de lo justo es un conocimiento relativo; mas no es de conovernos esta conclusión, pues no sólo el conocimiento de lo justo es relativo, sino que todo conocimiento es relativo. El conocimiento es un acto por el que un sujeto capta un objeto, por lo que siempre se supone un sujeto que conoce introduciéndose un elemento relativista, pues lo que se piensa está condicionando a elementos subjetivos ya que contempla el objeto

observarse que no obstante que todos tratan de darnos una información óptica respecto de la existencia, en algunos de ellos la connotación es, a la vez, axiológica. Ello se debe a la esencia y naturaleza humana, a la peculiaridad de su esencia que consiste en, o es, la existencia.

Como proyecto temporizado, su existir implica un deber ser. Un deber ser de márgenes y contenidos no determinables con precisión, por la concurrencia de varios factores que hacen lo humano imponderable.

Concentrados esos elementos, podemos decir que en el examen de la realidad, en la concepción filosófica general, encontramos un cosmos integrado por seres en sí y seres existenciales, que estos últimos tienen como nota esencial su transitoriedad y su individualidad, que los hacen un proyecto temporizado; y, consecuentemente, la existencia es, en este aspecto, un deber ser tendiente a realizar, en condiciones de autenticidad y libertad (como derivaciones necesarias de la individualidad), el máximo de idealidades, articuladas en una persona polivalente en la que esas idealidades representan el espíritu actual en una etapa del devenir.

Adviértase que ese deber ser deriva en abstracto de la función intermediaria entre lo ideal y lo real, pero en concreto, lo individual esté fundado en el compromiso que hace el hombre ante sí mismo de su destino, para imprimirle una ejecución auténtica.

Debe observarse también que esa autodeterminación de voluntad, sensata y real consigo misma, realiza, por sí y en el mero acto de autodeterminarse, un valor ético de elevado rango. Hay de una parte una existencia cuya función, que es realizar valores. De otra parte, existen valores a realizar; pero el enlace entre lo ideal y su realización, lo hace, lo impulsa, originalmente, ese acto de elección e imposición ante sí de un contenido valorativo a realizar en y por la propia persona. Es decir, ese acto es la fuente de la realización del valor y la fuente del deber ser.

La distinción sheleriana entre el deber ser ideal y el deber ser normativo (que es este último un contenido de deber ser ideal) es referida como exigencia a un esfuerzo. El valor, para Sheler, funda el deber ser ideal y éste, a su vez, constituye la base del deber ser normativo.

Dentro de nuestra concepción filosófica general, proyectada al ámbito jurídico, el hombre viene a ser una persona polivalente autónoma, espiritual e individual, temporizada en un microcosmos territorial sobre el que ejerce señorío, fundada en una unidad esencial referida a la realización de valores, con autonomía de apreciación y decisión; y con las cualidades de sensatez, madurez y poder de elección, que se ejercitan en auten-

tividad mediante la libertad. Esta libertad a su vez, en su aspecto positivo, es el vínculo de actuación de los valores sobre el mundo de lo real, la intersección del mundo de lo ideal y de lo real, con elementos de extensión y orientación, libertad informada y autodeterminada con sensatez, se orientará dentro, de la jerarquía de los valores a la realización del más elevado, haciendo siempre y en cada acto, una réplica viva y finita de la máxima perfección, una realización de potencialidades tendiente al mayor resultado cualitativo y cuantitativo.

Con lo anterior hemos resuelto los dos primeros problemas que plantea el estudio etiológico del derecho.

En lo fundamental ha quedado resuelto la tercera interrogante que se refiere a la intervención que en la elaboración de los sistemas jurídicos tienen los principios ideales y los factores empíricos, o, lo que es lo mismo, a la determinación de las relaciones entre los valores y la historia. Estas relaciones están determinadas por el deber ser normativo en cuyo seno, hemos dicho, encuentran su vinculación esencial los supremos valores de la justicia y el bien común, por una parte y por otra parte, los factores reales como son los sociológicos o históricos.

El hombre es causa del derecho. El derecho es creación del hombre, éste se sirve del derecho para ordenar la realidad conforme al valor justicia. El derecho es un instrumento de la justicia en favor de la dignidad humana, siendo el derecho, como se ha visto anteriormente una forma de humanidad; la inhumanidad consiste en la violación directa e indirecta por parte del hombre, de la dignidad humana de sus semejantes. "Inclusive, el papel mismo que en el derecho desempeña la persona humana está determinado por las exigencias de la Justicia y el Bien Común, pues éste al encerrar dentro de su significado el bien de la comunidad y el bien de las personas que en él participan, toma a la persona humana en la unidad de su naturaleza material y espiritual, atendiendo a todas sus aspiraciones y necesidades. De ahí que el bien de la persona humana sea en definitiva, a través del Bien Común y la Justicia, el 'denominador común de todas las instituciones jurídicas', como ha dicho certeramente A. de la Pradelle. Sólo con la noción del Bien Común aparece la trascendencia, final de la persona humana sobre la sociedad. Y esto porque el Bien Común es una noción moral que implica una estimación acerca del hombre y el valor del hombre, acerca de la sociedad y el valor de la sociedad". 16 Ya que como se señaló anteriormente, el valor de una sociedad está determinado por la relación que vale su orden jurídico.

Por lo que concluimos que la filosofía del derecho que se equivoque a la fenomenología del derecho es la que inquiere acerca de la esencia del derecho natural del hombre, entendido éste como fundamento justificante y norma crítica del orden jurídico, así entendido el derecho natural es el criterio ontoló-

gico que sirve a los hombres en su intento de realizar la justicia, ya que "el criterio justificador y crítico del orden jurídico es un criterio ontológico, es decir, un criterio que va más allá de la observación científica (aunque la toma en cuenta) y que plantea el sentido último del ser humano, de la convivencia humana y del Derecho. Ese criterio ontológico comprende la visión del ser humano como responsable y libre teniendo, en labor comunitaria, también a la perfección de éstos... Por lo tanto el Derecho Natural es un conjunto de principios ontológicos que deben regir toda convivencia humana para hacer posible el desarrollo y perfección integral de todos los individuos humanos agrupados en una sociedad... Ontológicamente, el Derecho Natural es el conjunto de principios ontológicos constantes (por consiguiente, inmutables y universales) propios de la naturaleza humana, en lo que respecta a la coexistencia social. Gnoseológicamente, esos principios son conocidos bajo el relativismo propio de cada cultura, pero, a través del relativismo, el ser humano es capaz de irse acercando a la objetividad de esos principios, sobre todo si toma en cuenta el resultado producido por las diferentes fórmulas culturales de interpretación y aplicación de los principios. Al fin y al cabo es la experiencia histórica el mejor testigo de si se da o no a cada uno lo que se le debe en justicia, cuando nos informa que efectivamente los individuos se perfeccionan o no al aplicarse un principio según una determinada fórmula cultural". 17

Comunmente se acepta que existe conflicto entre derecho natural y la tesis del positivismo pero creo que no es así. Sostengo que no hay razón para que un iusnaturalista no acepte y reconozca que un orden jurídico es un hecho social. Si se niega que la validez del Derecho Positivo proviene del Derecho Natural se tiene que afirmar que es inherente al derecho positivo como tal, que es incondicional o absoluta pero esto es una imprecisión. "Así, antes de cualquier nueva precisión o aclaración, el Derecho Natural se presenta como el orden que la constante de la Justicia... exige imperativa y existencialmente se imponga a la coexistencia de los seres humanos, por medio del Derecho Positivo". 18 El derecho positivo es la forma práctica que tienen los hombres para realizar la justicia, pues "de nada serviría que una comunidad viviera un determinado mínimo de amor como exigible en sociedad, si no acompañara esa vivencia de los medios prácticos para llevarla a la realización. Si la vivencia es eficaz tiene que actuarse primero en presiones políticas y después en actos de la autoridad que promulguen como obligatorio las vivencias de Justicia... El Derecho Positivo no debe concebirse, por lo tanto, como algo opuesto al Derecho Natural, sino como la natural prolongación del mismo. Las exigencias de Justicia se plantean como los grandes criterios generales de perfección ontológica que deben ser plasmados en la realidad concreta y particular; en el Derecho Positivo, esas exigencias deben precisarse y concretizarse, teniendo en cuenta las posibilidades permitidas por la realidad histórica... De allí que el mejor Derecho Positivo no puede ni debe ser una transcrip-

ción utópica de ideales nobilísimos pero inasequibles, sino que será aquel en que lo posible se acerca más a lo ideal". 19

Ahora bien, el derecho natural concebido como correlato del mínimo de amor exigido en sociedad, es mutable ya que el amor no tiene un límite. Es un hecho que las ideas jurídicas de los individuos y los pueblos han variado infinitamente a través de la historia, ya que si el orden jurídico no cambiara, el mismo orden se convertiría en obstáculo para la vida de los hombres, por lo que: "el hecho de la variabilidad de los niveles de amor vividos comunitariamente por las diversas sociedades y en sus diferentes épocas históricas del progreso de la civilización se puede así explicar como la historia del aumento del nivel de amor exigido en sociedad, ya sea por la ampliación de la esfera de las personas jurídicas (por ejemplo, abolición de la esclavitud, reconocimiento de la igualdad jurídica de mujeres y varones), ya por el aumento de los derechos subjetivos (por ejemplo, derechos políticos, derechos del trabajador, derechos de las madres). Al reconocer que algo (derecho subjetivo) es debido a alguien (persona jurídica) en Justicia, se está viviendo, por lo menos implícitamente, algo de amor para ese ser humano". 20

Sin embargo, hay un punto de vista desde el cual se puede decir que el derecho natural es inmutable y eterno. "El derecho entraña cierta inmutabilidad y eternidad en razón de la inmutabilidad y eternidad de la exigencia inicial de la justicia. Aunque la verdad del derecho natural sea una historia sin fin, el 'ya' de la exigencia inicial de la justicia jamás puede ser destruido por el 'ahora' de esa misma exigencia. El 'ya' del desocultamiento del derecho natural es absorbido por su 'ahora', integrándose en él. En este sentido el derecho natural es inmutable". "La eternidad del derecho natural se relaciona con todo esto. Todo lo que en cualquier fase de la historia ha quedado descubierto como exigencia de la esencia de la coexistencia y que, sobre la base de este desocultamiento, ha impulsado al hombre a hacer una afirmación fundamentalmente intersubjetiva, lo impulsará a efectuar la misma afirmación en cualquier etapa subsiguiente de la historia; por lo tanto, en ninguna fase de la historia estará justificado que un sujeto niegue ese mismo desocultamiento". 21

Podemos decir que disentimos de las teorías que sostienen que es derecho todo lo que promulgue el estado, y de las corrientes racionalistas, al tratar éstas de divorciar la responsabilidad objetiva de la responsabilidad subjetiva porque atentan contra el alma misma del derecho. La facticidad social es el cuerpo que hace posible que el espíritu sea tal. Este es el camino intermedio. Ya en capítulos anteriores al tratar sobre la fenomenología existencial, se vió que esta corriente logra retener lo valioso que contienen los sistemas antes mencionados, sin incurrir en sus enfoques parciales.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Bo. CAPITULO

- 1 Miguel Villoro Toranzo, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial Jus, sexta edición, México, 1970, p.p. 293 y 294.
- 2 Id., p. 296.
- 3 Id., p.p. 296 y 297.
- 4 Antonio Gómez Robledo, MEDITACION SOBRE LA JUSTICIA, publicaciones de Dianoa, centro de estudios filosóficos, UNAM fondo de cultura económica, México, 1963, p. 158.
- 5 Alfonso Rubio y Rubio, FILOSOFIA DE LOS VALORES Y EL DERECHO, preliminares de una estimativa jurídica, editorial Jus, S.A., México, 1945, p.p. 30 y 31.
- 6 Miguel Villoro Toranzo, Op., Cit., p. 295.
- 7 Id., p.p. 475 y 476.
- 8 Id., p. 464.
- 9 Miguel Villoro Toranzo, RACIONALISMO, edición mimeográfica, 1972, p.p. 35 y 36.
- 10 Miguel Villoro Toranzo, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, Op., Cit., p. 489.
- 11 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., p.p. 208 y 209.
- 12 Miguel Villoro Toranzo, op., Cit., p.p. 491 y 492.
- 13 Id., p. 462.
- 14 Miguel Villoro Toranzo, LA JUSTICIA COMO VIVENCIA JURADICA, anuario del departamento de derecho de la universidad iberoamericana, número 4, julio 1972, p.p. 430 y 431.
- 15 Id., p. 431.
- 16 Alfonso Rubio y Rubio, Op., Cit., p.p. 210 y 212.
- 17 Miguel Villoro Toranzo, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, Op., Cit., p.p. 483 y 485.
- 18 Id., p. 483.
- 19 Id., p. 486.

- 20 Id., p.p. 482 y 483.
- 21 W. Luypen, FENOMENOLOGIA DEL DERECHO NATURAL, ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, México, 1968, p.p. 216 y 217.

CONCLUSIONES

- 1.- No me adhiero a las doctrinas subjetivistas; pues los valores no son para mí impresiones subjetivas, estados sentimentales del sujeto.
- 2.- Igualmente no considero a los valores como una región ontológica suspendida en el aire por encima del ser; porque los valores no tienen existencia en un mundo ultraterrestre, etéreo, apartado de la realidad. Por tanto no pueden ser aprehendidos por una intuición emocional de tipo platónico. Los valores no son esencias alógicas ofrecidas al sentimiento puro como objetos intencionales.
- 3.- Los valores son una categoría del ser, por tanto no superan la realidad como las ideas platónicas, y además el sentimiento así se le llame puro, no es, en nuestra opinión el órgano adecuado para el conocimiento de los valores.
- 4.- Los valores no son realidades substantes, los valores son cualidades del ser, atributos del ser mismo.
- 5.- No se admite la dualidad ontológica entre ser y valor ético. Aquel fundamenta a este a través de los valores ontológicos.
- 6.- Sheler y Hartmann distinguen entre valores y ser. Los primeros se captarían en un plano emocional como intuitivamente dados; sin partir del ser. No se acepta afirman que ese objeto o valor es algo, es ser (sin ser no tiene ni puede tener sentido un objeto o esencia valiosa).
- 7.- Esta concepción axiológica antes mencionada, no justifica la noción de valor. El valor así concebido es pura esencia, que representa en el orden emotivo lo que el objeto en el orden intelectual.
- 8.- Todo objeto o valor no es sino una estructura sostenida por el ser de la existencia que le da sentido como objeto o valor real existente o posible de existir.
- 9.- La axiología contrapone el conocimiento intelectual del ser con la intuición emocional del valor.
- 10.- El valor así concebido no puede mantenerse como algo en sí, esencial alógiamente objetivo. Para existir, es necesario confrontarlo ontológicamente por su integración de la noción del ser trascendente, convirtiéndolo en bien.
- 11.- El valor está inmerso en la estructura óptica del ser y se refiere a las finalidades de los seres; por tanto, es algo connatural al ser.

- 12.- El fundamento objetivo del valor es el ser. El valor se funda en el ser, el ser en relación con su causa final.
- 13.- Las ideas de valor y de la objetividad del mismo solo pueden fundarse en una operación intelectual; la intuición sensorial e intelectual. Se abstrae y se extraen los conceptos esenciales de los bienes concretos.
- 14.- El objeto formal de la inteligencia es el ser. El ser en cuanto tal es inteligible y todas las cosas son inteligibles en la medida en que son. Por tanto, al estudiar el ser en general lo que la inteligencia busca son datos del ser.
- 15.- El ser contemplado por la ontología, es el fundamento de los valores.
- 16.- El ser se encuentra subyacente a los valores por su substrato existencial y porque la inteligencia humana es capaz de captar al ser inmateral, algo de la esencia de las cosas.
- 17.- El valor es una propiedad trascendental del ser; con esto afirmamos que el ser es valioso.
- 18.- El valor es analógico al bien, desde el punto de vista ontológico físico. El bien es entonces una propiedad ontológica trascendental del ser.
- 19.- El bien no es algo independiente del ser, sino una propiedad cualitativa fincada en el ser.
- 20.- El bien implica una relación del ser con su causa final, relación que es conocida por la inteligencia.
- 21.- El ser en cuanto acto, el ser en relación con su causa final, el ser en cuanto actualiza sus potencialidades y se perfecciona, es igualmente un bien.
- 22.- En sentido ontológico se puede decir que el bien es lo que apetece al ser, y lo que perfecciona al ser; por eso todo ser, en cuanto existe, es bueno.
- 23.- El bien ontológicamente considerado es lo que todos los seres apetece, es su propia perfeccionalidad. Si el ser es el acto que encierre perfección, el bien denota una propiedad ontológica trascendental del ser.
- 24.- El valor indica relación con el bien adecuado, implicando, por otra parte, relación del ser con su fin... que es su propia perfección. (Esto es aplicable a los valores éticos o jurídicos).

- 25.- El bien adecuado es lo que apetece el ser, y éste apetece perfeccionarse, actualizar sus potencias conforme a su naturaleza.
- 26.- El bien adecuado es una relación actualmente conocida por la inteligencia, entre el ente y su tendencia natural. El sujeto que apetece es el ser, y el objeto de apetibilidad es su perfección, el tránsito de la potencia al acto, su bien o su fin natural. El ser, en consecuencia, se perfecciona en la medida que realiza el fin que le impone su naturaleza.
- 27.- Un ser es bueno... en la medida en que realiza su naturaleza propia, y el mal se relaciona con lo que impide esta realización (una privación del ser).
- 28.- El ser en cuanto existe es bueno y es valioso; en cuanto valioso es apetecible. La bondad ontológica radica en su valiosidad que la hace apetecible. La valiosidad del ser implica para el ser humano voluntad o entendimiento apetitivo, en cuanto supone que el ser es o puede ser querido o apetecido. Esto último constituye la bondad ética, propia del ser humano, ser consciente y libre.
- 29.- El valor, en sentido ético es una cualidad esencial de los bienes, sus depositarios efectivos, en cuanto objetos valiosos.
- 30.- Lo valioso de un ser se funda en él mismo; por lo que, en todo objeto, cosa o conducta, en que se nos manifieste realizado un bien se descubre un valor.
- 31.- También se puede concebir al valor como cualidad de una cosa. Como objeto valioso, todo ser tiende a realizar su perfección ontológica.
- 32.- En las afirmaciones anteriores se establece el concepto ontológico del valor. Si bien es cierto que el valor se puede describir como fundamento en el ser mismo en cuanto significa perfección y también que el valor es análogo al bien, también es verdad que no podemos quedarnos en tal grado de abstracción; necesitamos descender al plano del ser en particular, al plano de los objetos existentes, es decir al valor de las cosas concretas (el ser como valioso).
- 33.- La realidad última de los valores se contempla no sólo en sí misma, en su existencia sustancial, sino en las relaciones que la vinculan con los demás seres: los valores son relaciones; por tanto el valor es "un modo concreto y particular de relacionarse dos seres, tal que uno de ellos contribuye a la perfección del otro". 1

- 34.- Se presenta el valor como un modo de relación entre el hombre y un ser, modo que contribuirá a su perfección o desarrollo integral.
- 35.- El valor no es polar (no hay antivalores). E indica relación a la perfección del ser que lo tiene.
- 36.- El valor es relación necesaria entre un ente y su tendencia natural. Existiendo esta relación, los objetos en cuanto medios de perfección son sujetos de la relación valiosa. Entre el ente y su perfección. Esto es cierto de los valores éticos y jurídicos.
- 37.- Los valores son relativos. El valor se concibe con relación a algo o a alguien, y en este sentido el valor es relativo.
- 38.- Los valores éticos tienen una forma de manifestación, es decir, se encarnan; así se manifiestan en las cosas y ellas valen. Y el ser que los contiene es valioso; esta relatividad no implica ninguna forma de subjetivismo (teoría subjetiva).
- 39.- Los valores son objetivos, es decir, no dependen en su existencia del conocimiento humano. Los valores no son creados porque el sujeto capte o no la relación; la relación existe con total independencia de que se conozca o ignore la materia de valiosidad dada en relación.
- 40.- Los conceptos de los valores tales como el bien ético, la justicia, la belleza, la verdad, son de índole de las esencias posibles. Esto es, constituyen ideas que la inteligencia construye con notas abstraídas de la realidad.
- 41.- Por muy perfecto que llegue a ser el derecho positivo en un país, siempre existirá un ideal mejor. Ese ideal son los valores (justicia, bien común, seguridad jurídica, orden y la igualdad esencial y dignidad de toda persona humana, etc.) y este ideal orientará en toda norma, los anhelos jurídicos del hombre. (Positividad, como concreción efectiva de normas en ordenamientos jurídicos).
- 42.- Por otra parte, la palabra valor se puede entender en tres sentidos principales: a) como propiedad cualitativa del ser; b) como ingrediente ontológico de los objetos reales; y c) como esencia posible. La metafísica se ocupará de los valores jurídicos en cuanto propiedades cualitativas del ser y nos dirá, por ejemplo, que justicia es armonía y proporción y que, en tal sentido, la justicia como cualidad de lo jurídico tiene un fundamento ontológico evidente, puesto que la armonía y la proporción reinan en el cosmos. A la filosofía del Derecho - en la parte dedi-

cada a la investigación axiológica - le corresponde, en cambio, ocuparse de los valores jurídicos en cuanto son elementos constitutivos del derecho realmente existente y en cuanto conceptos universales o esencias posibles.

Los valores jurídico, entendidos como ideas ejemplares o paradigmas que presiden la esfera del Derecho, llenan una triple función: a) constituyen la meta ideal a que aspira todo lo jurídico. b) son el término obligado de comparación en todos los juicios valorativos que se formulen en la esfera jurídica. c) representan una perfección ontológica de los objetos jurídicos.

- 43.- No se debe confundir el planteamiento ontológico con el gnoseológico, pues corresponden a disciplinas dierferentes y con metodología propia.
- 44.- El ser humano comienza conociendo a partir del conocimiento sensorial. El conocimiento parte de datos suministrados por nuestros sentidos, hasta lograr captar lo inteligible de las cosas. El conocimiento de índole abstracto, es diferente cueltitativamente al sensorial.
- 45.- El ser humano conoce a través de sus sentidos, y también lo hace con su intelecto. Este conocimiento puede ser intuitivo lo discursivo.
- 46.- El proceso intuitivo intelectual es una función del entendimiento racional, distinta del proceso discursivo, pero proveniente de nuestro intelecto. Tal intuición no es un proceso irracional, por lo que no se debe confundir con cualquier acto de tipo sentimental efectivo. Se debe admitir a la intuición intelectual como método para el conocimiento de los valores jurídicos.
- 47.- Los valores jurídicos se pueden conocer por medio de un acto de intuición intelectual.
- 48.- Pero, el proceso intuitivo puede ser legitimado por la razón. Esta puede verificar lo razonable de las afirmaciones alcanzadas por la intuición. El proceso intuitivo funciona en estrecha relación con otros procesos racionales y a su vez los procesos racionales deben echar mano de las intuiciones. La abstracción es una operación simultánea o posterior a la intuición; jamás puede ser anterior a ella.
- 49.- Hay que partir de la realidad (tanto material, como espiritual del hombre) para poder llegar al conocimiento de los valores; éstos presuponen no sólo una realidad concreta que afecte nuestros sentidos, sino también un entendimiento activo capaz de penetrar en los aspectos no sensibles que sólo se podrán conocer por la abstracción

El racionalismo, al poner todo el acento en el sujeto, falsea la verdad. El empirismo, al negar el papel activo del entendimiento humano, también falsea la verdad (no tiene razón al rechazar a la abstracción, como medio de conocimiento ni al ignorar los grados de la abstracción).

- 50.- La realidad última de los valores, no puede ser entendida si no se añade al conocimiento de los aspectos empíricos de los mismos, otro conocimiento más importante: el de sus aspectos no empíricos que sólo pueden ser captados por la razón pero empleando el término de razón como la totalidad de los procesos racionales del hombre.
- 51.- El conocimiento de la justicia y de los demás valores jurídicos no podrán ser alcanzados por el sujeto como pura razón; ni tampoco como meros hechos observados sensorialmente, ella es esencialmente un criterio racional, una justicia puramente intelectual, que no satisfaga los anhelos intuitivos humanos, no sería nunca una justicia completa.
- 52.- El hombre se acerca al conocimiento de los valores jurídicos, desde la integridad de su ser, empleando todas sus facultades, no sólo los procesos discursivo e intuitivo provenientes de la inteligencia, sino su experiencia total y vital que afecta al hombre en toda su dimensión ontológica. El hombre en busca de la justicia y demás valores jurídicos trate de encontrarlos desde el punto de vista de su ser integral. No sólo en cuanto sujeto físico y espiritual, sino como unidad.
- 53.- Procede la crítica a la concepción husserliana de la esencia. La tesis de que hay objetos ideales que se captan en una intuición no empírica, tal como fué sostenida por Platón.
- 54.- El intuicionismo de Sheler, y Hartmann tiene un parentesco fundamental y directo con la fenomenología de Husserl en cuanto al planteamiento de los valores, aunque hay una diferencia entre la intuición fenomenológica y la intuición de los valores descritos por los primeros; esta es emocional, mientras que aquella es intelectual. En las tesis objetivistas de los valores de Sheler y Hartmann, la índole del acto por el que se pueden conocer los valores (esencias desprovistas de significación) es a través de la intuición emocional.
- 55.- Sheler y Hartmann afirman que el apriori ético (enfocado al problema de los valores) es de índole emocional. Se puede hablar de un apriori emocional, pero no con propiedad de una intuición emocional (la naturaleza del acto intuitivo en que nos es dado el apriori no es emo-

cional.)). La naturaleza del acto del conocimiento no varía porque sea diferente la materia de la intuición; la índole de esta será siempre intelectual, aunque tenga por materia al orden de los valores.

- 56.- La emoción no es una facultad cognoscitiva; sin relación alguna con la inteligencia, la emoción funge como órgano o instrumento al servicio de la facultad intelectual a la que se ofrece la visión del valor. La intuición como acto de conocimiento siempre implica presencia inmediata del inteligible en el intelecto.
- 57.- No se renuncia a los datos proporcionados por el sentimiento; al contrario, precisamente en ellos se apoya la intuición del valor y el acto de conocimiento, estimativo a través de los sentimientos resulta en una intuición del valor. El sentimiento no queda excluido del acto de conocimiento axiológico, pero no significa que él, sea todo el conocimiento. El sentido en último término, está sometido al juicio práctico de la inteligencia y tiene que someterse a la crítica de la razón. Y una vez reafirmada la supremacía de la inteligencia no hay inconveniente en concurrir a la participación del sentimiento en la aprehensión completa y vivencial del valor.
- 58.- La eliminación del raciocinio intelectual no se justifica por ningún principio filosófico o metodológico.
- 59.- La obra de Sheler dió un gran impulso a la axiología. Es uno de los más nobles esfuerzos del espíritu para ponerse en contacto con los valores.
- 60.- Reducir la noción del derecho a la del Derecho Positivo, como quiere el positivismo jurídico, es una limitación impropia.
- 61.- La filosofía del derecho no puede admitir válidamente el positivismo. Filosóficamente no se puede admitir ni que el derecho consista únicamente en el aspecto formal de las normas jurídicas, ni que el estudio del derecho se reduzca al de la técnica lógico formal de esas normas. Así, no se acepta el positivismo jurídico de Kelsen, porque elimina todo cuanto atañe a la justicia.
- 62.- Kelsen defiende un relativismo axiológico respecto a la justicia y demás valores jurídicos, ya que para él son un mero producto de los conflictos de intereses.
- 63.- Kelsen identifica al derecho con el derecho positivo y con las sanciones del mismo. Por tanto no distingue entre orden jurídico y orden del estado; el orden jurídico, el orden del Estado y orden de la fuerza son idénticos.

- 64.- El positivismo identifica al derecho con el orden jurídico positivo y deja al orden jurídico sin fundamento.
- 65.- El orden jurídico es normativo porque participa y es la encarnación del mínimo del tener que ser para otro que es la existencia como coexistencia.
- 66.- Los hombres elaboran normas jurídicas para que haya justicia, no para que haya normas jurídicas. Por otra parte el hombre debe revisar constantemente las disposiciones de derecho a fin de que existan cada vez menos injusticias, es decir, a fin de que las disposiciones legales se adapten mejor a la justicia.
- 67.- Justicia es dar a cada uno lo que se le debe y se le debe socialmente y no sólo individualmente, así la justicia es la disposición a hacer lo debido.
- 68.- La definición de W. A. Luypen, resume lo que es el derecho en relación con la justicia, siendo ésta la disposición para respetar derechos concebidos como correlatos subjetivos y objetivos del mínimo contenido en el en sí de mi existencia del otro.
- 69.- Justicia general es, en los miembros de la sociedad, la voluntad de dar a cada uno en la sociedad, lo que es debido de acuerdo con el orden ontológico, como "lo suyo".
- 70.- El derecho inspirado en la naturaleza humana es un conjunto de normas que rigen para hacer posible el desarrollo y perfección integral de todos los individuos agrupados en una sociedad.
- 71.- Los valores sirven de fundamento a las normas jurídicas.
- 72.- En conclusión, se debe realizar lo justo porque en el orden de lo justo estriban las posibilidades de realizar el perfeccionamiento humano.
- 73.- No existe conflicto entre derecho natural y derecho positivo; el derecho positivo es la forma práctica que tiene el hombre para realizar la justicia. "El derecho natural se presenta como el orden que la constante de la justicia exige imperativa y existencialmente se imponga a la coexistencia de los seres humanos, por medio del derecho positivo".
- 74.- Tanto la corriente positivista que sostiene que es derecho todo lo que promulga el Estado, como la corriente racionalista, al tratar de divorciar la responsabilidad jurídica de la responsabilidad moral, atentan contra el espíritu mismo del derecho. Por el contrario, hay unidad

de recíproco enlace. Los valores son el elemento espiritual de derecho y el cuerpo es la facticidad social.

- 75.- Dentro de nuestra concepción filosófica general proyectada al ámbito de lo jurídico, el hombre viene a ser una persona polivalente, autónoma, espiritual e individual, temporizada en un microcosmos territorial, fundada en una unidad esencial referida a la realización de valores, con autonomía de apreciación y decisión y con capacidad de sensatez, madurez, y poder de elección que se ejercitan mediante la libertad. La persona humana debe tender hacia la realización de los valores jurídicos.
- 76.- Esta libertad en su aspecto positivo, es el instrumento de actuación de los valores sobre el mundo de lo real, la intersección del mundo de lo ideal y de lo real; con elementos de extensión y orientación, libertad informada y autodeterminada con sensatez, se orientará dentro de la jerarquía de valores a la realización de lo más elevado.
- 77.- Las exigencias normativas que traen consigo los valores jurídicos y que, en último término, implican la realización de las mismas, unidas a la intuición por parte de las personas, legitiman la existencia de la autoridad y el derecho como medios adecuados a su realización, necesarios y esenciales.
- 78.- Todo ordenamiento jurídico positivo o de una manera expresa o tácita realiza en mayor o menor medida los fines de bien común, la justicia y la seguridad.
- 79.- Bien Común, seguridad jurídica y justicia, son los valores jurídicos fundamentales; responden al concepto de bienes adecuados de la sociedad política. Los valores jurídicos constituyen, por consiguiente, el fundamento o justificación suprema de toda la esfera del derecho.
- 80.- El bien común es el conjunto organizado de las condiciones de una sociedad gracias a la que el hombre puede cumplir su fin material y espiritual. Se le llama bien común no sólo porque todos los miembros de la comunidad participan de él, sino porque todos ellos están obligados a procurarlo, mantenerlo, y si es preciso, defenderlo.
- 81.- El bien común y por lo tanto el derecho tienen por fundamento la superioridad o trascendencia de la persona humana sobre el Estado. Decimos persona humana porque el hombre es persona en cuanto titular de valores morales y posible realizador de ellos. La base y objeto último del orden social se funda en la dignidad del hombre, es decir, la base misma de este orden está representada por la persona humana. Por este carácter intermediario el

bién común es condición de medio para el desarrollo y perfeccionamiento de las personas.

- 82.- Las personas también están obligadas moralmente a acatar las exigencias que del bien común se derivan, ya que éste implica el respeto de los derechos y libertades fundamentales del hombre. Así como el medio para la consecución de las finalidades de éste.
- 83.- La norma jurídica rige la conducta social y ésta se basa en el valor de la persona humana. En última instancia el hombre es el destinatario supremo y protagonista de las reglas que se derivan de la justicia, la seguridad y el bien común; estos principios o valores esenciales que informan todo el sistema jurídico o político afectan relaciones humanas. Cuando el sistema ordenador de la sociedad viola la justicia y la seguridad, se atenta directamente contra la naturaleza y la dignidad humana, se pone en peligro o se impide la realización de sus prerrogativas fundamentales; no será posible en estas condiciones que el hombre realice plenamente su fin material y espiritual.
- 84.- La justicia en una sociedad es el supremo valor que funda el bien a que éste aspira. El bien común de ella misma es la realización del valor de la justicia.
- 85.- Toda sociedad tiende a la realización del bien común como su bien natural. Adecuar las exigencias de este ideal a la realidad para realizar la justicia, es el fin de todo sistema jurídico.
- 86.- Toda acción en favor de la seguridad jurídica está fundada y limitada por la justicia.
- 87.- La justicia postula el orden social cuyo fin es el bien común determinado de acuerdo con las exigencias ontológicas de la naturaleza humana. No hay oposición entre la seguridad jurídica, la justicia y el bien común, ya que la seguridad implica las nociones de orden legal, eficaz y justo.
- 88.- El orden, la seguridad y el bien común son valores jurídicos que tiene como antecedente el de la justicia, que se realizan en cuanto a la norma jurídica; está provista de mayor o menor contenido de aquel valor supremo que siempre busca el derecho por encima de los otros que pretende realizar, en el orden natural.
- 89.- Siendo la justicia la finalidad específica del derecho, no por ello se excluyen como fines del ordenamiento jurídico a la seguridad y al bien común. Las tres nociones se encuentran estrechamente vinculadas; así la seguridad

supone la justicia, la que por su parte supone el orden social, y el fin de éstas es el bien común.

- 90.- El derecho no se puede concebir válidamente sino en función de los principios axiológicos. Es imposible concebir el derecho, en cualquiera de sus múltiples significaciones, sin una clara referencia a las ideas valorables, que presiden toda la esfera de lo jurídico.
- 91.- Negar al ordenamiento jurídico su finalidad equivaldría a destruir los fundamentos del derecho positivo o convirtiéndolo en un mero fenómeno de fuerzas. Las normas jurídicas positivas no pueden obligar sino en cuanto se reconoce que el derecho positivo es algo justo.
- 92.- Al derecho positivo no se le puede comprender sino se le considera en relación con los valores jurídicos, filosóficos que constituyen su causa final. Porque así como es indispensable para la vida humana contar con una tabla de valores, pues sin ella no podría explicarse la vida, así el mundo de lo jurídico, que constituye parte de esa vida humana, no es posible que se construya sin una dirección a los valores, pues carecería de verdadera significación si no se entendiera el valor de la justicia.
- 93.- Si negamos el problema axiológico para quedarnos con un sistema lógico, tendremos que aceptar que cualquier contenido del derecho es igual para efectos de la vida social. Si no hay razón que fundamente la existencia del contenido del derecho, tampoco habrá razón que explique la existencia del derecho.
- 94.- El derecho realizado por la sociedad, como medio de que esta se sirve para el cumplimiento de sus fines, es forma de la sociedad misma.
- 95.- El hombre se sirve de las normas jurídicas para ordenar su realidad conforme al valor justicia. El derecho es un instrumento de la justicia a favor de la dignidad humana.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CONCLUSIONES

- 1.- Miguel Villoro Toranzo, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, editorial Jus, sexta edición, México, 1970. p. 95.
- 2.- Miguel Villoro Toranzo, RACIONALISMO, edición mimeográfica, 1972, p.p. 17 y 18.
- 3.- Miguel Villoro Toranzo, LECCIONES DE FILOSOFIA DEL DERECHO, Op., Cit., p. 484.
- 4.- Idem., p. 483.

INDICE

I	FILOSOFIA Y DERECHO	1
II	LA JUSTICIA Y LA TEORIA DE LOS VALORES	12
III	ONTOLOGIA DE LOS VALORES	92
IV	PLANTEAMIENTO EPISTEMOLOGICO DE LOS VALORES	111
V	EPISTEMOLOGIA Y AXIOLOGIA	136
VI	EL POSITIVISMO JURIDICO DE KELSEN	179
VII	LA JERARQUIA DE LOS FINES DEL DERECHO	198
VIII	AXIOLOGIA JURIDICA	231
	CONCLUSIONES	250