

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**  
**FACULTAD DE DERECHO**

**EL DEBER Y LA PERSONA**

Exposición y Crítica en Algunas Concepciones  
Materialistas e Idealistas.

**TESIS PROFESIONAL**  
que para obtener el título de  
**LICENCIADO EN DERECHO**  
p r e s e n t a

**GUSTAVO GARRIDO Y RODRIGUEZ**

México 1973.

DIRECTOR DE TESIS:  
LIC. RAFAEL PRECIADO HERNANDEZ



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

## DEDICATORIA

A mis padres y a mis hermanos.  
A los maestros, amigos y parientes  
que han colaborado en mi realiza-  
ción personal; así como a las insti-  
tuciones y organizaciones en las  
que me he formado.  
A quien siempre está en lucha por  
la realización de la justicia y del  
amor en la tierra.

## INTRODUCCION

Si se tratara de dar un nombre a nuestro tiempo, como se ha hecho con otras épocas que son conocidas bajo ciertas denominaciones, como en el caso del Renacimiento, del Siglo de las Luces, de la Era de la Gran Paz, etc., el nombre que le debería corresponder con mucha justicia a nuestra era, es el de "La Época de las Crisis".

Efectivamente, hoy, más que nunca, todo es cuestionado; el hombre inquiera de todos y sobre todo; pero no se pregunta hoy bajo el ánimo mesurado de un reposado y tranquilo investigador que sabe que tarde o temprano recibirá una respuesta, sino que el hombre de hoy se plantea problemas vitales, se plantea el problema del dolor, de sus carencias, del sojuzgamiento a que se le somete, de las injusticias que se ve obligado a padecer. ¿Cómo explicarle el que le sobrevengan tantas calamidades y desgracias?. ¿Y cómo se va a aceptar tal mundo, tal civilización, tales instituciones en donde, por las razones que se guste, parece estar el origen de esta angustiosa problemática?. No, el hombre no puede esperar, en medio de una gran quietud e inactividad física, una respuesta que recibirá en un supuesto mañana, el cual quizá no verá nunca el hombre de nuestra generación. El hombre necesita una respuesta ahora, pues ve que es él el que padece, el que tiene hambre, que es él el que está sojuzgado; y estando así, sin ver en este mundo una razón que explique y justifique todo esto, si no se ha caído en el conformismo y en el servilismo, no puede el hombre menos que condenar a su época al inquirir sobre ella, e impugnar todo lo que se refiera a ésta.

La dimensión de la persona del hombre no se limita a un cuerpo material que puede ser sujeto de hambres, de injusticias, de explotaciones, etc., sino que el hombre, como decía Pascal, es un enfermo de infinito, y así, el hombre busca la justicia, el derecho, la ciencia, etc.; en síntesis, la verdad y el bien, pues el hombre junto a sus necesidades materiales tiene también necesidades espirituales, a veces más imperiosas que las necesidades físicas, y para ellas tampoco parece encontrar sus satisfactores hoy en día.

Es el hombre integral el que impugna a su generación y a su mundo, y es el hombre integral el que necesita una respuesta que le colme en todas las dimensiones. De las carencias y falta de soluciones a sus necesidades, nace la crisis actual, y quizá el hombre, si buscara en su pasado, vería que quizá ya tiene la respuesta; pero hoy vivimos en la época de los que corren y sólo ven hacia el futuro, de los que condenan todo el pasado por ser pasado y huyen a toda prisa del presente que les flagela y agobia, sin que falten los que sólo viven del presente o del pasado, sin ver que la dimensión del hombre se estructura en el pasado, en el presente y en el futuro.

La crisis de hoy es una crisis del hombre, y las crisis del hombre son crisis sociales, y en el fondo de toda crisis social hay una crisis moral. ¿Que la crisis actual es fomentada e incrementada por ciertos sectores de la misma sociedad; que muchos la promueven; que no tienen quizá razón legítima quienes critican a las instituciones de hoy?. Es posi

ble, quizá sea cierto, pero eso no implica que las crisis que agobian al hombre aunque - sean producto de la fantasía, o puramente imaginarias, dejen de ejercer sus terribles efectos sobre él.

El derecho, como institución social, no puede escapar a la crisis actual, y por eso también es cuestionado e impugnado. Pero insistimos en lo ya dicho: en el fondo de toda crisis social hay una crisis moral, y con respecto al mundo de lo jurídico, que es una especie del género moral, en su sentido amplio, esta afirmación adquiere mayor fuerza y significación, y así podemos afirmar: detrás de la crisis jurídica actual hay una crisis moral.

El problema parece plantearse en torno a la naturaleza del hombre y la posibilidad, derivada de su misma naturaleza y la de su mundo, de alcanzar una clara concepción del deber; y de la amplitud que tengan estos dos datos. Si el jurista no intenta penetrar estas realidades y conocerlas a fondo, se perderá en concepciones jurídicas deshumanizadas, al faltar en ellas la persona y su dimensión ética en cuanto que son objeto de derecho; y un derecho ajeno a estas realidades no puede menos que ser injusto e inhumano, no siendo entonces sino un no-derecho.

Es por esto que consideramos necesario ante la actual situación de crisis, urgar en el fondo del problema en busca de luces y criterios, para después poder juzgar del derecho y de las teorías jurídicas de nuestros días, para desechar aquello que rompe con la estabilidad social y provoca crisis, para encontrar todo lo que es realmente positivo para el desarrollo y perfeccionamiento del hombre y su sociedad e impulsarlo, construyendo con estos elementos y los nuevos que se requiera crear, la respuesta a la crisis actual.

Por eso es que en este trabajo intentamos ver las principales concepciones que sobre la persona y el deber han sido elaboradas por las dos corrientes filosóficas que más ingeniería han tenido en la moderna elaboración de este mundo en crisis: el materialismo y el idealismo.

Obviamente que dentro de las dimensiones propias de la naturaleza de un trabajo de tesis, es imposible ver todas y cada una de las diferentes doctrinas que se han propuesto dentro de las dos corrientes citadas, por lo cual hemos escogido sólo dos teorías, de cada una de estas corrientes, las de mayor significación quizá, para estudiar en ellas el problema de la persona y deber.

Nuestro estudio empezará por las corrientes materialistas que son de menor complejidad y en consecuencia más sencillas, para seguir luego con el idealismo que tiene un mayor grado de dificultad.

Veremos la doctrina positivista de Augusto Comte y el marxismo-leninismo dentro del materialismo; y luego, bajo el rubro del idealismo, examinaremos la doctrina de Manuel Kant y la axiología de Max Scheler; expondremos los antecedentes de ambas, aludiendo a los pen-

sadores que, en nuestra opinión más han influido en ellas, ya sea con sus ideas sobre la persona y el deber, o bien con otros conceptos que en una forma u otra han sido decisivos en las concepciones elaboradas sobre estos dos temas; haremos alusión también a sus gnoseologías y a otros muchos tópicos relacionados con sus concepciones; e intentaremos la crítica de cada uno de estos pensamientos a la luz de la filosofía tradicional aristotélico-tomista, para luego, en forma breve, exponer nuestro punto de vista. Por último, formularemos nuestras conclusiones sobre los sistemas analizados, investigando su influencia en la crisis moral actual; y conociendo lo que le dicen al hombre, sobre lo que es su persona, sobre lo que es su deber, podremos descubrir si en tales concepciones hay algo positivo, capaz de dar respuesta a los interrogantes y necesidades del hombre de hoy, es decir, si sobre ellas se puede construir una nueva solución que sirva de punto de partida al jurista en su labor de ordenador social.

He aquí las metas de nuestro trabajo. Sabemos que quizá no logremos encontrar nada que aporte una solución satisfactoria dentro de estas corrientes del mundo moderno; pero si así fuere, eso ya será un hallazgo, pues sabríamos que el hombre se encuentra ante un gran reto y ante una gran posibilidad, la de redimirse ahora por sí mismo del peso de las injusticias que también él ha propiciado, y a reedificar su mundo, tomando lo positivo de ayer, inundándolo con sus sanas ansias presentes, y dirigiéndose y encauzando el mundo hacia los fines que sus más altos ideales contemplan en el futuro.

**PRIMERA PARTE**

**ETICAS MATERIALISTAS**

## CAPITULO I.-

### ANTECEDENTES GENERALES

#### A.- ANTECEDENTES REMOTOS

Si se pretendiese dividir en forma absoluta y tajante a las diferentes corrientes filosóficas en materialistas e idealistas, en dicha división no podríamos encajar en forma terminante a todas las filosofías que a través del tiempo se han desarrollado, pues encontraríamos que en todas ellas hay matices, ya de carácter idealista, ya de carácter materialista, - salvo contadas excepciones. Sin embargo, sí podemos hacer esta división en forma un tanto relativa, guiándonos por el carácter dominante dentro del sistema que se esté clasificando, sin que por esto, tal clasificación se convierta en un dogma.

Según esto, las tesis de Kant y de Scheler ciertamente quedarían encuadradas dentro del idealismo, pese a que en ambas tesis hemos encontrado notas que rebasan la frontera de un mero mundo ideal. Frente a este idealismo, el cual fue llevado a su mayor extremo por Hegel, ha habido un materialismo que, si bien con ciertos matices más bien propios del mundo del Idealismo, ha preferido desarrollarse sobre el mundo material y de los datos sensibles que nos proporciona la experiencia; sobre lo científica y racionalmente comprobable, que dicen ellos.

Ciertamente que el materialismo, al igual que el Idealismo no es algo nuevo bajo el sol, ya los griegos lo desarrollaron desde sus primeros pasos en la filosofía, como lo hicieron Heráclito, Leucipo y Demócrito, mereciendo destacarse de todos ellos a éstos, a cuyas ideas los materialistas modernos, en particular los marxistas, tan solo las modifican en uno u otro sentido, pero siempre partiendo de ellos, según sostienen algunos autores.<sup>1</sup>

Heráclito, parte del fuego, señalando que entre éste, la tierra, el agua y el aire, se efectúa un ciclo de transformaciones, pues la tierra se vuelve agua, el agua nube y después aire, el aire se inflama y vuelve a convertirse en fuego.

Platón, en su diálogo de Crátilo, pone en boca de Sócrates las enseñanzas de Heráclito: "... todo pasa, que nada subsiste; ... que todo pasa; que nada permanece; y comparando las cosas con el curso de un río, dice (Heráclito) que no puede entrarse dos veces en un mismo río"<sup>2</sup>. Esto se traduce en el famoso principio que se le atribuye: "Lo que es, ya no es, y lo que no es, es, porque todo llega a ser y nada permanece";<sup>3</sup> de aquí que Aristóteles, en su "Ética a Nicómaco", diga que conforme a las enseñanzas de Heráclito, "la contradicción es el principio esencial; de los contrarios nace la más hermosa armonía; todo nace por la lucha" y todo se desarrolla conforme a una ley fatal. En esta transformación incesante, Heráclito llega a identificar a Zeus con la lucha, con la guerra, en un mundo



de alternantes por toda la eternidad, en que el mundo nace del fuego y se destruye por -- él<sup>4</sup>.

Esta característica de encuentro entre los contrarios se ve también en su pensamiento sobre el hombre. Sexto Empírico, al respecto, dice que Heráclito sostenía que "mientras vivimos", están nuestras almas encerradas en nosotros, y muertas; pero si morimos, retoman nuestras almas a la vida, por lo cual, los inmortales son mortales y los mortales inmortales; los seres viven de la muerte y mueren de la vida<sup>5</sup>.

La misma característica aparece en su moral. Plutarco enseña que esta moral se contiene en el principio "Me he buscado a mi mismo". Se señala que a todos los hombres les conviene conocerse y reflexionar, y ver que quizá, para nosotros, lo mejor no sería obtener todo lo que apetecemos, pues veamos como la enfermedad hace agradable la salud; el hambre hace gustar del placer de saciarse; y la fatiga nos hace amar el reposo<sup>6</sup>, etc..

Ya veremos luego como este devenir y esta lucha de los contrarios de la que surge la armonía universal, se ven en el Marxismo-leninismo.

-o-

Por su parte, Demócrito y su maestro Leucipo consideraban que los elementos de las cosas eran: primero, el pleno y sólido; y segundo, el vacío. Esto equivalía, respectivamente, al ser y al no ser, y por ende, añadían, el ser no es más que el no ser; el vacío no es más que el cuerpo. Tales elementos, a título de "materia", son las causas de las cosas, explicándose la diversidad y producción de éstas, por modificaciones de tal substancia, - siendo lo blando y lo duro los principios de las modificaciones. Las diferencias, según estos dos autores griegos, son las causas de las cosas, siendo éstas tres: la forma; el orden; y la posición, por lo que el ser no difiere sino por el arreglo, el contacto y el giro. El arreglo es, para estos autores, la forma; el contacto es el orden y el giro es la posición. Así, ejemplificando con base en el alfabeto, veremos, según estas ideas, que "A" difiere de "N" por la forma; "AN" de "NA", por el orden; y "Z" de "N" por la posición.

La masa material se compone de una innumerable multitud de átomos, cualitativamente homogéneos, y que se diferencian por su forma y magnitud. El átomo era, para estos filósofos de Abdera, inerte, eterno, indivisible (no matemática, sino físicamente), sólido y lleno, sin contener en su interior vacío alguno, puesto que el vacío es el principio de la divisibilidad (Parménides). Dentro de esta teoría, la agregación o disgregación de las colonias de átomos explica, no sólo la aparición y desaparición de los cuerpos, sino también de los mismos fenómenos, que se reducen a figuraciones atómicas y, siendo por otro lado eterno el movimiento, el espacio a su vez, vacío y sin límites, e infinita la multitud de átomos, resulta que existen innumerables mundos. Así, con base en esto afirmaban que el alma es una colonia atómica, coexistente con el cuerpo, pero compuesta de átomos más sutiles, que se deslizan fácilmente unos sobre otros.

Muy valioso es, para su tiempo, el señalamiento que hacen al sostener que la sensación y el pensamiento se producen por pequeñas imágenes que llegan a nosotros por emanación, de lo que resulta que nadie puede tener una idea sin el concurso de una imagen. Existen para ellos, dos tipos de pensamiento: el obscuro, que es el dato de alguno o algunos de los cinco sentidos; y el claro, que corresponde a la razón<sup>7</sup>.

Desgraciadamente los escritos de estos filósofos se han perdido, por lo cual, es poco lo que se sabe de ellos.

## B.- ANTECEDENTES PROXIMOS.

Sería imposible, dentro de los alcances del presente trabajo, citar el desarrollo del materialismo, pues además de su amplia difusión, reviste muy diversos matices, sin bien no alcanza generalmente la profundidad y solidez del idealismo; sin embargo, si queremos entender el materialismo moderno, hemos de remontarnos primeramente a esa escuela, principalmente inglesa (Oxford), desarrollada por los franciscanos sobre todo, durante los siglos XIII y XIV,

Efectivamente, por esta época, Roger Bacon hace una valiosa aportación en este campo, al criticar al método escolástico, acusándolo de racionalista y autoritario, y exaltando, por otro lado, el método experimental, a la vez que fue un apasionado cultivador de las ciencias naturales<sup>8</sup>.

Dentro de esta línea, el "Doctor Subtilis" (Doctor Sutil), Juan Duns Escoto, también se lanzó contra Santo Tomás, y aparta a la filosofía de la teología, y ya así, opina que las cuestiones del origen del mundo y la inmortalidad del alma no pueden, como sostiene el tomismo, resolverse por la razón, pues pertenecen al mundo de los misterios teológicos.

Se separa también del tomismo en cuanto a los conceptos de materia, forma e individualidad, distinguiendo tres clases de materia: la materia primo prima, indeterminada pero con cierta realidad, como algo creado; la materia secundo prima, que posee los atributos de cantidad y supone ya la información por una forma corporal; por último, la materia tertio prima, que es ya materia para las modificaciones de los entes que ya son corporales. Admite, por otro lado, que las formas son varias. Y señalemos por último que, también contra el tomismo, se inclina por un voluntarismo<sup>9</sup>.

- \* -

Partiendo de esta escuela, Guillermo de Occam funda su propia corriente: el nominalismo. Tratando de simplificar la filosofía se guía por el siguiente importante principio: "pluralitas non est ponenda sine necessitate" (no hay que recurrir a varios principios sin necesidad), lanzándose en seguida contra los universales, a los que no considera como realidades o cosas, sino que los ve como simples signos o palabras (nomen) que sirven para de

signar varias cosas semejantes, por lo cual, resulta que, lo único que es real, es el individuo. La consecuencia de esto es no aceptar aquello que de universal y necesario estudie la ciencia, por no existir más realidad perceptible y cognoscible que lo individual y contingente, con lo que se pretende rechazar todo saber de pretensiones metafísicas, parapetándose en la duda.

Basándose en estas ideas, declara Occam como imposible la demostración racional de la existencia de Dios, y señala también, que la idea de la existencia de una causa primera, es gratuita, ya que es posible a la razón oponer la idea, según él, no menos probable, de una serie infinita de causas y efectos<sup>10</sup>.

Con estas ideas se empieza a abrir una brecha hacia el relativismo moral, pero tardaron mucho sus consecuencias en llegar a la realidad, pues la concepción de una moral con el fundamento de sus deberes en Dios, estaba muy arraigada; además, la vigilancia de la Iglesia y, por otro lado, la de los poderes de este mundo sobre sus súbditos, hacían difícil un cambio en esta concepción. No queremos decir con esto, que esta corriente -- del nominalismo, que hemos visto, no fuese católica, sino por el contrario, encontró en el catolicismo su origen y dentro de él, y a favor de él realizó su mejor esfuerzo, sólo que en algunos casos, rebasó en este afán la ortodoxia católica, por lo que mereció algunas condenas.

Otra característica de estas tesis, es su propugnación por una mayor religiosidad, dando a la fe un papel muy importante en la vida, favoreciéndose el misticismo, debiendo todo esto ser, no una prerrogativa de unos cuantos, sino algo que había de transmitirse a todo el pueblo. Estas ideas religiosas fueron más desarrolladas por el beato Raimundo Lulio y, principalmente, por Eckhart, quien llegó a considerar a la vivencia religiosa como el contenido más alto del saber, con lo que se traduce a la fe en un conocimiento especulativo, frente a cuya espiritualidad pura, el dogma eclesiástico aparece como un símbolo eterno y temporal<sup>11</sup>.

Fueron pues, dos líneas contrarias las que siguió esta escuela, apartando por un lado a la religión, y por el otro, impulsando el aspecto místico de la religión, dando un papel especial en ello a la fe, pero sin embargo, ambas líneas han pasado al materialismo, si bien con diferentes enfoques, como veremos más adelante. No está por demás señalar que las ideas de Eckhart fueron condenadas, entre otras cosas, por su pensamiento respecto a Dios, en que haciendo malabarismos con la "nada" y el "ser", elabora su tesis, en que se descubre una cierta influencia de Leucipo y Demócrito.

- \* -

Son de distinguirse también, las ideas que más tarde expuso Bernardino Telesio, para quien todas las cosas constaban de una materia pasiva y una fuerza activa; pero en general, es de importancia la tendencia de los siglos XV y XVI de encaminar el conocimiento

hacia el entendimiento y dominio de la naturaleza, y el surgimiento de los tratadistas de las cuestiones relativas al Estado, y los forjadores de utopías, como Santo Tomás Moro, en cuya utopía hay ribetes ya de socialismo; Tomás Campanella, quien proclamando la diferencia entre Dios y mundo, y aplicando las ciencias a la observación de la naturaleza se opone al tomismo, y que en su Ciudad del Sol bosqueja una ciudad de tipo comunitario, - donde todo pertenece a la comunidad. Destaca también Maquiavelo, que no es nada utópico, y quien ya distingue, adelantándose a Nietzsche, que la moral, tal como se concibe en su tiempo, sólo es para el pueblo, no para los príncipes y políticos, que deben estar libres de prejuicios morales. Juan Althusen, quien proclama la soberanía del pueblo. Hugo Grocio, quien reconoce la existencia de un derecho natural, pero que sólo es efectivo si lo apoya un poder real, el del Estado<sup>12</sup>.

Durante los siglos XVI y principalmente XVII, bajo la inspiración del humanismo, la ciencia fue adquiriendo su autonomía, hasta aparecer la moderna ciencia natural, y que señala para la filosofía unos nuevos cauces, oponiendo a la concepción tomista, primero los nuevos descubrimientos, y luego una filosofía de aquí desprendida. Se rechaza la idea metafísica de finalidad (Kepler); sólo se admiten explicaciones causales de los hechos, y se da una gran importancia a las matemáticas, a la geometría y a la física, por las que todo, prácticamente, se ha de explicar; se rechazan las concepciones antropomórficas de la naturaleza, y se tiende a aceptar la teoría corpuscular y atomista (Galileo) cuyo antecedente ya vimos<sup>13</sup>.

Francisco Bacon, influido por estos aires, rechaza el silogismo de Aristóteles por -- considerarlo infecundo, pues a su parecer, sólo puede exhibir, probando o refutando, lo ya conocido, por lo que no puede aportar nada a la investigación científica. Señala Bacon, que el conocimiento debe partir de la observación de la naturaleza, pues considera que la fuente de todo saber reside en la experiencia, e indica, que es la inducción el método que de lo singular nos lleva a lo general, por lo que es el único que aumenta el conocimiento y penetra hasta el fondo de las cosas, lo cual, ha de realizarse con vistas al bienestar del género humano<sup>14</sup>.

Thomas Hobbes, quien fue un tiempo secretario de Francisco Bacon, considera que "el conocimiento se dilata hasta donde puede hacerlo la teoría matemática del movimiento". Efectivamente, pues afirma que todo conocimiento enraiza en la naturaleza, y su posibilidad reside en la medida que es asequible a nosotros, en la reducción de lo percibido al movimiento de los cuerpos en el espacio. Para él, la ciencia tiene que ir de los fenómenos a las causas, y de éstas, nuevamente a los efectos; pero los fenómenos, para él, son según su esencia, movimientos, y las causas, elementos simples de movimientos, y los efectos, - pues movimientos. De aquí surge el famoso principio materialista: ¡la filosofía es la doctrina del movimiento de los cuerpos!<sup>15</sup>.

Las consecuencias de esto, son que explica los actos del hombre conforme a un determinismo, y considera el alma del hombre como material; y considerando que en el fondo

de este hombre existe una tendencia egoísta fundamental, por la que el hombre es el lobo del hombre, y por la que se produce en lo social una lucha de todos contra todos; pero - que por el mismo egoísmo, se cambia ese estado de naturaleza - por un pacto que se hace ley obligatoria para todos-, por el estado civil, con lo que aparece el Estado.<sup>16</sup>

Hasta mediados del Siglo XVI, las diversas especulaciones filosóficas tratan de mantenerse dentro de la ortodoxia católica, por lo que se tiende a cobijar a todas las ideas - con la ortodoxia, aunque no se tenga. Pero con la aparición de Lutero, y en general - del protestantismo, desaparece este temor, y con el grito de guerra de esta reforma en contra del catolicismo, las ideas se deslizan, como arietes contra Roma, unas tras otras. Y también, con la idea del racionalismo de Descartes, de rechazar a la revelación y explicarlo todo por medio de la razón,<sup>17</sup> la filosofía, después de haber estado sujeta a la religión, se convierte ahora en su juez y verdugo. También es de notar la función que la razón da Lutero, de no tener más que un papel práctico en la vida y en las transacciones humanas, ya gobernando o legislando, ordenando lo que tiene relación con esta vida, como comer, beber, etc. y lo que tiene relación con una vida honesta, pero declarándola incapaz de conocer las verdades fundamentales, las ciencias especulativas, convirtiéndolo así, Lutero, de un plumazo, a toda la metafísica en un engaño, y que, en cuestiones espirituales, dice de la razón que sólo es "ceguedad y tinieblas".<sup>18</sup>

Aunque no de carácter filosófico, sí influyen en la configuración del materialismo - los siguientes hechos: la república; efectivamente, la democracia parece haber sido un valioso postulado básico del protestantismo. Ginebra parece haber sido el modelo a seguir, y los ideales demócratas de los protestantes aparecen configurados ya en 1573 en que los Estados de Languedoc exigen la realización de los planes de Béarn.<sup>19</sup> Sin embargo, ya un antecedente más moderno, y con un concepto más actual de democracia, aparece en el siglo XVII en Inglaterra, primeramente con los anabaptistas, los independientes, y finalmente los cuáqueros. Para ellos, la idea de la democracia era una institución religiosa, derivada del principio de autogobierno de las congregaciones.<sup>20</sup> Tuvo mucha influencia en la difusión de estas ideas, el jurista protestante Francisco Hatman con su obra "Franco Gallia", que circuló desde 1573.<sup>21</sup> Independientemente de estas ideas democráticas, el protestantismo declaró la guerra a Roma y a toda soberanía monárquica. Otro hecho importante, es la actitud en contra de los dogmas que sostuvo el protestantismo; así, José de Maistre nos dice: "todas (las sectas protestantes) tienen un dogma: el no tener dogmas. Nada tan conocido como la respuesta de Bayle al Cardenal de Polignac: "« Soy protestante en todo el sentido de la palabra, pues protesto contra todas las verdades. »"<sup>22</sup>

Se suscita en estos tiempos una guerra, no tanto contra las religiones, sino contra el catolicismo, pero no habiendo razón para que el protestantismo no fuese también atacado, pronto esta guerra, hecha en nombre de la razón, le alcanza. Pero el hombre es un ser religioso por esencia, y esto lo vio Herbert de Chesbury, quien funda el deísmo, para el cual, - Dios existe, pero no interviene en el mundo que ha creado, por lo que, los milagros quedan excluidos en ésta, que es, una religión natural, la cual tiene cinco postulados básicos: 1º. hay un Ser supremo; 2º. debemos orarle; 3º. lo principal de esta veneración es la virtud unida a la piedad; 4º. el hombre debe arrepentirse de sus pecados y librarse de ellos; 5º.

el bien y el mal son premiados y castigados en ésta y en la otra vida. Señala por último el deísmo, que todo lo que exceda estos cinco artículos es invención humana.<sup>23</sup>

El último autor importante en estos antecedentes es John Locke, fundador del método psicológico en filosofía. Se preocupa este autor por el problema del conocimiento, su origen, alcance y certeza. Niega que, como creía Descartes, el hombre tenga ideas innatas, y señala en contraposición dos vías para el conocimiento: la experiencia externa y la experiencia interna. La primera proviene de la sensación, y es la modificación que experimenta el alma cuando los sentidos le transmiten una excitación; la interna es el camino de la reflexión, que es la autopercepción del alma en su propio acontecer. Esto lo lleva a ver que hay ideas simples, que son las que se originan en uno o más sentidos o en su combinación con la reflexión; y las ideas complejas, originadas por la combinación de varias ideas simples. En las percepciones de las cosas que nos revela experiencia externa, encontramos cualidades que pertenecen a las cosas y que son verdaderamente objetivas, son las cualidades primarias, que captamos por más de un sentido; hay otras cualidades que no siempre corresponden a dichas cosas, que son subjetivas, y suministradas por un solo sentido, son las cualidades secundarias. Viniendo pues, todo conocimiento de la experiencia, resulta que sólo ésta puede garantizar la verdad de aquél.

Locke es también el autor de la doctrina del Estado liberal, fundándose, para esto, en la soberanía del pueblo, considerando que el sujeto de la soberanía no es el rey, sino el pueblo.

Por otro lado, y lo cual es importante, señala Locke que la moral tiene un radio de acción independiente de la religión, y que, a su vez, el Estado y el poder eclesiástico tienen objetivos diversos y, por ende, han de marchar sin obstacullizarse, pero por separado.<sup>24</sup>

Pedro Bayle, reúne en su tesis algunas de las últimas consecuencias de todas estas doctrinas; para él, no son compatibles la revelación (dogma religioso) y la razón (ciencia), pues considera que los hombres pueden llevar una vida honesta, aunque carezcan de ciertas convicciones religiosas. Estas mismas ideas le llevan a defender la separación de la Iglesia y el Estado, así como la idea de una tolerancia absoluta.<sup>25</sup> He aquí pues, como fue evolucionando lo que un día empezó como pensamiento católico.

## C.- EL SIGLO DE LAS LUCES.

El siglo XVIII se caracterizó porque en él se realizan las consecuencias de las doctrinas anteriores, hasta en sus puntos más radicales. El renacimiento, es en mucho obra de la filosofía de inclinación materialista, por lo que no fue más que el primer triunfo del materialismo, si bien, entonces aún se cobijaba con la capa de la ortodoxia católica, pero de un catolicismo más "humano", "humanista". Pero a continuación se gestó, ya con -

el protestantismo, la expulsión, no sólo de la filosofía, sino de toda la sociedad, del catolicismo. Esta expulsión ha sido lenta, prudente, sin que los miembros de la Iglesia se percaten de ello, y así, lo que empezó con Roger Bacon, Duns Escoto, como una filosofía inspirada en ideas católicas y en favor de lo católico, ha venido a desembocar en contra de las instituciones de lo que se ha calificado como la época de oro de la Iglesia: la Edad Media. Quienes aún se dicen católicos en estos tiempos, no atacarán a la Iglesia ni a la religión, sólo les apartarán, por no tener nada que hacer en el mundo material, en el mundo de lo humano, pero, quienes ya no son católicos, no se conformarán con hacer esta separación, sino que se lanzarán a una guerra, en la que no se esforzarán tanto en una campaña de desprestigio hacia lo católico, como en una campaña de hechos, que a veces no hacen ruido, pero que son efectivos, pues es con hechos que se mata, no con palabras.

Tratar de explicarse el auge del materialismo en el siglo XVIII y que culminó con la revolución francesa de 1789; sin tomar en cuenta a las múltiples sectas secretas, llamadas "Franc-masónicas" o de "iluminados" o como sea, y su colusión con las sectas protestantes<sup>26</sup>, es imposible. Bien decía más tarde León Bourgeois: "queremos sustituir el espíritu de la Iglesia por el de la Reforma, el de la Revolución y el de la Razón"<sup>27</sup>. Ya Feneñón hacía notar la connivencia de Hugonotes, Jansenistas y de los "filósofos" (así se llamaban a sí mismos los intelectuales de esta corriente) refugiados en Holanda<sup>28</sup>; así, decía: "Veo un gran número de impíos (los filósofos) que despreciando toda religión, se apasionan sin embargo, en favor del jansenismo. No hay por qué extrañarse... Todos estos impíos favorecen el jansenismo por animosidad contra la religión".<sup>29</sup> Pero todo esto que dó más claro, ya con hechos, en la Asamblea y en la Constituyente durante la Revolución Francesa.<sup>30</sup>

A principios de este siglo, la moral se había relajado, tanto en las altas esferas sociales, como en las más bajas. Las ideas de libertad, fraternidad e igualdad comenzaron a circular libremente, y poco a poco los espíritus se inflamaron, y las consideraciones de los filósofos sobre la soberanía, sobre el Estado y sobre el pueblo, fueron encontrando eco en toda la sociedad, que se inundó de un espíritu contrario a todas las instituciones sociales y religiosas de su tiempo.

Contrariamente al idealismo, el materialismo es más accesible, por lo que son más los intelectos que llegan a conocerlo, pero aun, para el grueso común de la población, los slogans de los materialistas parecen más evidentes, por lo que obtienen más adictos, y esto, todo, nos explica la gran efervescencia popular de la política, de lo religioso, de lo social, de lo cultural, etc. del siglo XVIII, y las graves crisis en que desembocaron estas manifestaciones.

Es de hacer notar, ya por último, el que, la mayoría de los filósofos materialistas de este siglo pertenecían a las sociedades secretas, las cuales impulsaban y propagaban sus ideas como consigna, y por el mayor número de medios a sus alcances.<sup>31</sup>

Hecha esta digresión - necesaria para entender el materialismo, no sólo del siglo XVIII, sino actual, porque siempre le encontraremos, de aquí en adelante, acompañado de activistas que le difunden y propagan y que, bajo su signo, han intervenido en la confección de la historia - , continuemos ahora nuestro estudio.

Como preámbulo al siglo de las luces, aparece ya en él, el pensamiento radical de Antony Collin, quien sostiene en su "Tratado sobre el Libre Pensamiento", que el pensamiento libre es un derecho inalienable de la razón, por sobre la Biblia y toda creencia religiosa.<sup>32</sup> Su doctrina, a la que se designó como "del libre pensamiento", ha llegado aún hasta nuestros días.

La filosofía del iluminismo se desarrolló principalmente en Inglaterra y en Francia - bajo los signos de un materialismo típico. También en Alemania se desarrolló notablemente, pero bajo otros signos, por lo que, a este último, no lo veremos en este lugar.

Dentro de esta corriente, el más grande filósofo de Inglaterra en este siglo de las luces es David Hume, quien era protestante, y quien tuvo, en sus viajes por Europa, contacto con Rousseau.

Siguiendo el método psicológico, establece dos clases de ideas: las impresiones y las representaciones; las primeras son propiamente las sensaciones que se experimentan y las segundas hechos psíquicos representados, esto es, copias o reproducciones de las primeras. Entonces, el problema del conocimiento consiste en averiguar de qué impresiones provienen las ideas o representaciones. Ve que las impresiones en sí son lo dado, la última realidad, pero las representaciones, como copias que son, requieren una investigación y análisis para saber de cuales impresiones se derivan, y si a una idea no se le puede encontrar la impresión correspondiente, es que es ficticia y no corresponde a ninguna realidad. De esto resulta que ciertas cosas tenidas como realidades, tales como la "substancia pensante" (el yo), la "substancia infinita" (Dios), no existen, pues no corresponden a ninguna impresión. Queda entonces Hume ante el problema del por qué de esas ideas y tantas otras como las de substancia, causalidad, existencia, etc., que son ficticias y que sin embargo el hombre cree tener por fundamentales. Sostiene Hume que estas ideas ficticias son asociaciones de ideas, pero no caprichosas, sino que obedecen a determinadas regularidades, como la semejanza, la diferencia, la contigüidad.

La consecuencia de esto es que, lo único que existe, nos dice Hume, son "mis impresiones", y no Dios, ni yo, ni mundo, pero en los que se cree por hábito, por asociación de ideas, pero que no poseen existencia metafísica. Más aún, pues dice: "Satisfaced vuestra pasión por la ciencia... pero que vuestra ciencia sea humana y tal que ella pueda tener UNA RELACION DIRECTA CON LA ACCION Y CON LA SOCIEDAD. -- Prohibo el pensamiento abstruso y las búsquedas profundas... (ellas son castigadas) por la melancolía pensativa que comportan, por la incertidumbre sin fin en la cual os sume, y por el recibimiento glacial que vuestros pretendidos descubrimientos encontrarán cuando los hagáis conocer"<sup>33</sup>.



Rechaza pues, todo problema metafísico, ateniéndose sólo al dato empírico, y señalando, como fundamento de las ciencias el hábito, la costumbre, la asociación de ideas, hechos de la conciencia, por los que se explica la substancia, la causalidad, etc.. Con base en esto, hay una ciencia posible, hija de la creencia, que el hombre elabora porque necesita vivir: la verdad científica, la cual satisface esta necesidad. Según él, entonces, no conocemos más que nuestras sensaciones y los fenómenos, las manifestaciones sensibles de las cosas. Y a eso que se llama la causa de un efecto, no lo ve más que como una ilusión de nuestra imaginación. Para Hume, la única noción abstracta a la que puede aspirar nuestra inteligencia, es la de cantidad y número.<sup>34</sup>

Ya en el campo de la ética, resulta que el origen de la conducta moral, y también de la belleza, está en el sentimiento y en los afectos. Así vemos que dice: el bien y el mal no se dan en sí, sino que toda diferencia entre los dos depende de los afectos y pasiones humanas. El fin de toda la actividad humana y, por consiguiente, también de la moral, es la felicidad; el criterio de la acción moralmente buena o mala es el gozo o la aversión que en nosotros produce. Pero como poseemos la facultad de compadecernos de los otros hombres, resulta que no solamente el egoísmo, sino también la simpatía (o altruismo) influyen en nuestras acciones y en nuestros juicios sobre ellas".<sup>35</sup>

Para él, la sociedad no nace de un contrato explícito y consuetudinario, sino implícito, resultando que el derecho nace así de la utilidad, y no tiene más fin, que la defensa de los bienes, sin los que la sociedad no puede existir, tales como la propiedad y la fidelidad a las promesas. Con el propósito de defender el derecho, la sociedad delega la autoridad, naciendo así de ella, el Estado.

Respecto a la religión, considera que no deben extirparse las ideas de la Providencia y de la inmortalidad, pues estas ideas son provechosas para la perfección de las costumbres y para cohibir los vicios. Quien quisiese librar al pueblo de tales prejuicios, nos dice, sería tal vez un buen lógico, pero de ninguna manera un buen ciudadano y político.<sup>36</sup>

Bien se puede ver que Hume, que al igual que Lutero opone fe y razón, dando a esta última un valor de orden práctico, pone las bases del positivismo<sup>37</sup>, del utilitarismo<sup>38</sup> y del liberalismo<sup>39</sup>. Efectivamente, así, Adam Smith, partiendo de él, llega hasta la fundación de la economía política. Para este autor, las fuentes de riqueza son el ahorro y el trabajo; y en cuanto al Estado, considera que este debe intervenir lo menos posible en las relaciones humanas (liberalismo), debiendo ser su función tan sólo mantener y proteger la paz entre los ciudadanos, y en cuanto a la ética, no avanza mucho respecto a Hume, ya que para Smith el fundamento de la ética está en la simpatía y utilidad humana<sup>40</sup>.

Ya con estos cimientos, nació, con Jeremías Bentham, una de las grandes corrientes: la del utilitarismo y eudemonismo sociales, para la cual, el fin supremo de la convivencia humana es la mayor felicidad del mayor número<sup>41</sup>, y de aquí deriva su ética. No estudiaremos ésta corriente debido a su poca consistencia filosófica, aunque es a donde vino a parar, en el siglo XVIII, la filosofía materialista inglesa. Hemos de remontarnos ahora a -

Francia, donde el materialismo, sin bien con influencia inglesa, se desarrolló más, sobre todo un materialismo más bien práctico que filosófico, y que puso las bases para el positivismo, la doctrina materialista más fuerte y de mayor trascendencia por sus efectos en el siglo XIX y parte del siglo XX.

Montesquieu censura la situación social de Francia desde el punto de vista de la libertad política y religiosa (Cartas Persas), y trata de hacer ver que la grandeza de las naciones se funda en la libertad política, para lo cual, hace un estudio de los romanos. Su obra principal es: "El espíritu de las Leyes", que tuvo tal éxito, que bien se podría juzgar de inaudito e inexplicable, pues, en menos de dos años, fue impresa esta obra más de dieciocho veces! . En esta obra sostiene Montesquieu que el espíritu de las leyes nace del espíritu de cada pueblo, esto es, sus circunstancias históricas y geográficas, como el clima, la hidrografía, las costumbres, la religión, etc.<sup>42</sup>.

Entre los más importantes impulsores de las ideas de este materialismo, está sin lugar a duda, Francois - Marie Arouet, más conocido como Voltaire, quien, con su personalidad e ideas, influyó mucho en su siglo y en el siguiente.

Su filosofía no difiere, con todo, mucho de los anteriores y del resto de sus contemporáneos, sólo que su personalidad, su activismo y pasión, la hacen destacar más, además su estilo supo hacer eco en los corazones de sus coetáneos, exitando los descontentos contra las autoridades civiles y la Iglesia.

Aunque cree Voltaire que la educación no es para todo el pueblo<sup>43</sup>, si está por un fomento de las ciencias y de los conocimientos humanos para comprender la naturaleza y aprovechar las verdades obtenidas en beneficio del hombre. Se constituye, por otro lado, en enemigo y acusador de las autoridades reales y eclesiásticas y se proclama paladín de los derechos del hombre y su libertad; y se convierte en el valiente defensor de las víctimas de esa justicia asesina que relizan tales autoridades<sup>44</sup>; y pone a los animales como el ejemplo a seguir por el hombre, en cuanto a la libertad, así dice: "Los animales tienen, naturalmente, respecto de nosotros, la ventaja de la independenciam"; "En ese estado natural del que gozan todos los cuadrúpedos sin domesticar, los pájaros y los reptiles - prosigue - el hombre sería tan dichoso como ellos"<sup>45</sup>. Sin embargo, opina que el pueblo ha de ser conducido bajo una especie de dictadura, pero cuyos funcionarios han de estar "ilustrados" y movidos por un resuelto afán de justicia.<sup>46</sup>

Ciertamente que el genio de Voltaire fue mayor en la crítica que en la construcción, pero con todo, tenía los pies en la tierra; más tarde, aparecerá tal dictadura de "ilustrados", con espíritu imbuido de justicia, durante la Revolución Francesa, y que no parará de evolucionar sino hasta culminar con el Partido Comunista Soviético.

Voltaire se da cuenta de la naturaleza religiosa del hombre, y por esto mismo, no tubo en proponer un deísmo que se sintetiza en los siguientes postulados: existencia de --

Dios, libertad, e inmortalidad del alma. Tan es cierto esto, que afirma: "Si Dios no existiera, habría que inventarlo"<sup>47</sup>. Pero el reconocimiento de esta necesidad, no implica - que Voltaire la reconozca en sí mismo, sino para el pueblo, porque es éste el que la necesita, ni tampoco que esté a favor de la religión, cualquiera que ésta sea, sino que está -- contra toda religión que no sea la que él predica; especialmente está en contra del cristianismo; famosa es la frase que aludiendo a Cristo ponía en sus cartas: "aplástad al infame"<sup>48</sup>.

En cuanto a la causa de la situación social, sigue a Montesquieu, pero también, en cierta forma se le opone, ya que da más importancia a las causas sociales que a las geográficas y físicas.<sup>49</sup>

Con todo, la moral de Voltaire, ya para estos tiempos, no aparece más revolucionaria que la de sus contemporáneos, él se limita a fundarla en la tolerancia y en la razón<sup>50</sup>.

Opuesto en muchos puntos a Voltaire, pero también con muchos puntos en común, el ginebrino Juan Jacobo Rousseau es igualmente una de las figuras más influyentes sobre los revolucionarios de 1789, y en cuya doctrina se encuentran en germen, incubadas dentro de su individualismo, las bases de un socialismo, el cual no desarrolló.

Rousseau, contra el iluminismo, se lanza en contra de la razón, e intenta liberar al hombre de ésta y "de la fatigosa y obsesionante obligación de pensar, y hacerlo siempre lógicamente"<sup>51</sup>, y en consecuencia, muestra desprecio por la realidad, así dice: "Apartemos todos los hechos, porque no conciernen al problema"<sup>52</sup>; y en lugar de la razón, se inclina por las formas sentimentales de la vida del espíritu: la fantasía, la intuición, el anhelo de infinito, las fuerzas irracionales del alma, y así dice: "Existir es sentir". Nuestra sensibilidad es indiscutiblemente anterior a nuestra inteligencia y nosotros hemos tenido sentimientos antes que ideas. Cualquiera que sea la causa de nuestro ser, esta causa ha procurado nuestra conservación dándonos los sentimientos convenientes a nuestra naturaleza y no se puede negar que por lo menos, estos son inatos. En relación al individuo, estos sentimientos son amor de sí mismo, el temor del dolor, el horror a la muerte, el deseo de bienestar"<sup>53</sup>. De aquí se desprende su individualismo y su naturalismo, su "Volvamos a la naturaleza"<sup>54</sup>.

Efectivamente, considera Rousseau que "Todo sale perfecto de las manos del autor de las cosas; todo degenera en las del hombre... lo trastruca todo, lo desfigura todo; ama la deformidad, los monstruos; no quiere nada tal como la naturaleza lo ha hecho, ni siquiera al hombre; necesita amaestrarlo para él, como a un caballo de pista; necesita modelarlo a su modo, como a un árbol de su jardín"<sup>55</sup>. De aquí deduce que todo el auge del saber y el refinamiento de la vida han hecho a los hombres cada vez más infieles a su verdadero -- destino y a su verdadera esencia; de aquí su oposición a ese racionalismo del iluminismo -- que pasa por alto y ahoga la voz del sentimiento natural, y que por ende, se convierte en ateísmo y moral egoísta. Y así es como se ha separado el hombre, que era bueno y puro, de la naturaleza. El principio de esta degeneración lo encuentra Rousseau en el origen de la propiedad privada, que ha implicado la división del trabajo, y con ello, la separación de

las clases, las malas pasiones; para él, esto fue lo que el intelecto puso al servicio del -- egoísmo.

Es frente a este Estado, no natural, de la barbarie civilizada, que Rousseau proclama la vuelta al estado de naturaleza, como a un paraíso perdido. Por este estado de naturaleza entiende la vida ordinaria, pura, no influida por los convencionalismos sociales, el hombre siguiendo y guiándose por sus instintos naturales y sus sentimientos y afectos propios e inatos; no se refiere pues a un hombre primitivo, prehistórico<sup>56</sup>, si bien, son los salvajes quienes más se aproximan, o viven, conforme a la naturaleza, de ahí que Rousseau prefiera a éstos frente a la civilización<sup>57</sup>.

En el fondo de la naturaleza humana, ve dos sentimientos, que en cierto modo se conciben: el amor propio y la compasión; y ve que la razón es un aspecto de la conciencia -- menos profundo que la vida emotiva, y la función intelectual de esta conciencia es dirigir los impulsos y sentimientos del amor propio (egoísmo) y del amor del prójimo (altruismo).

Según Rousseau, el Creador a provisto al hombre de cierta capacidad de perfección, y esta disposición natural, la hemos, como deber, de cultivar; y si la historia ha sido conducida por falsas rutas hasta ahora, precisa, a su parecer, comenzar de nuevo la evolución humana, conforme a un principio de igualdad jurídica y liberal, y es que, para Rousseau, la sociedad nace de un convenio entre los hombres, por lo que el origen de la soberanía y de las leyes está en la voluntad del pueblo, siendo los gobernantes unos mandatarios de éste, a quienes se debe poner cuando el pueblo así lo quiera, siendo así cada hombre, un sujeto de poder y no un objeto. Pero este empezar de nuevo sólo puede lograrse mediante la educación, por lo que hace que el problema político dependa, en última instancia, del -- problema pedagógico.<sup>58</sup>

Pese a que Rousseau habla del "Creador", y que hace citas que podían calificarse de cristianas, citando el evangelio,<sup>59</sup> no está en favor del cristianismo de ninguna manera, -- sino por el contrario, lo detesta casi tanto como Voltaire,<sup>60</sup> lo que pasa es que comprende la naturaleza religiosa del hombre, y por esto pregona una religión deísta, muy natural, sin influencia de la civilización, civilización, por cierto, cristiana, y si hace citas cristianas, es en forma arbitraria e interpretándolas a su gusto, y para no espantar a los lectores que -- aún conserven algunos rasgos de cristianismo, aunque estos sean mínimos.<sup>61</sup>

El materialismo mecanicista<sup>62</sup> del siglo XVIII es rico en autores, pero quizá estos -- sean los principales y los que más influyeron, y la gran consecuencia de su pensamiento fue -- la Revolución Francesa, con todo lo que ella es, aciertos y fallas. Pero ya en cuanto a nuestro estudio, cabe señalar que, estos autores no desarrollan sistemas filosóficos completos, como los solemos ver en el idealismo, ni con la fuerza y consistencia de estos, sino que más bien hacen acopio de ideas y afirmaciones, y las ordenan y modifican a su gusto, de ahí que entre ellos se repitan tanto unos a otros, y que las ideas no sean muy diferentes a las de otros siglos, de hecho, en las herejías medievales ya se habían propuesto muchas de ellas,<sup>63</sup> si-

bien, sí hay una evolución hacia un materialismo más radical y hacia un ateísmo.

Se carece pues de un verdadero sistema, y es que, el fin del fenómeno del materialismo en el siglo XVIII es el crear una mentalidad, esto es, una concepción en general -- del mundo, una forma de pensar y ver las cosas, que es diferente a la mentalidad cristiana. No se precisa para esto necesariamente de un sistema filosófico, pues este suele ser -- posterior, parte de la mentalidad y desarrollándose dentro y según ella, explica el mundo, o lo que haya que explicar, según las necesidades de tal mentalidad. Esta nueva mentalidad se desarrolla, francamente, primero dentro de las sectas secretas, y de ahí pasa al resto de la sociedad, principalmente, en este caso, a la sociedad francesa.

Los filósofos del siglo XVIII, más que hacer una filosofía, tratan de crear una mentalidad, de ahí la necesidad de que sus escritos no fuesen muy profundos y que estuviesen al alcance de la instrucción del burgués medio. Más que filósofos fueron políticos, y políticos revolucionarios; propagandistas de ideas y afirmaciones al alcance del pueblo, y aún, a veces, del más bajo nivel de éste, en cuyas mentes cabían fácilmente las razones que prometiesen liberarlos de tiranías (aunque estas no fuesen reales), y elevarlos de nivel.

En cuanto a la moral, que es lo que nos interesa, los efectos fueron realmente revolucionarios, y si bien, no hubo un sistema ético definido, sí hubo ideas y afirmaciones, a veces contradictorias, y que se aplicaban de la manera más subjetiva, y en que, ante un mismo caso, la misma razón podía tener hasta efectos opuestos.<sup>64</sup>

Dios, el Dios Providencia de los cristianos, deja de ser la fuente de todos los derechos, deberes y obligaciones. En su lugar, se coloca un Creador, cuando conviene, que no se ocupa del mundo y que está muy lejano, como en Voltaire y en Rousseau, y al que sólo se cita para usarlo de cómplice y no espantar al pueblo<sup>65</sup>; en favor del cual se pregona un culto, pero sin definirlo. Y si la idea de un Ser supremo estorba, se le sustituye por la razón, la naturaleza, o se afirma su inexistencia: "al fin que Dios no existe" (Helvetius), pues la idea del ateísmo, que pregona la inexistencia de Dios, también flota en el ambiente.

No hay más que una realidad, y esta es material, sensible, cognoscible por la razón, pero aclaremos, una razón a la que sólo se le reconoce validez en lo tocante al conocimiento de lo sensible, en lo demás, tal razón sólo crea fantasías, los universales no existen, en cuanto tales, sólo son nombres genéricos. La razón sólo es una ordenadora de la realidad, que la fracciona sólo para hacerla más comprensible, pero sin que tales fracciones tengan una validez real. El espíritu se ve también, como algo material.

Todo ha de buscarse pues, en la realidad, en la naturaleza. "Volvamos a la naturaleza" decía Rousseau, y así se pregona que el hombre viva conforme a su naturaleza, pero para esto, no se estudia y se indaga cual es esa naturaleza, sino que, se ve como actúan los demás seres de la naturaleza y se pone tales comportamientos como los ejemplos a seguir

por el hombre, se le deja a sus instintos animales, a lo que hay de animal, de natural en él.<sup>66</sup> El salvaje se convierte en el prototipo, por ser el que vive más en conformidad con la naturaleza, sin los prejuicios de la civilización. Esta concepción ha retornado con gran fuerza hoy, ¿no es esto lo que se postula en el cine con los "anti-héroes" como James Bond?, ¿no se pregona hoy que hemos de liberarnos de todos los prejuicios que nos ha creado la civilización?

La idea de Maquiavelo de que la moral es para el pueblo, no para los políticos, re toma en el siglo XVIII, y todos los medios son justificados para lograr los más diversos fines, basta de calificarlos de políticos, ya para bien del pueblo, de la nación. Y ante esta distinción, entre los sujetos a la moral y los libres de ella, por ser políticos, quién no se va a sentir político, todos los son, pues todos son sujetos del poder, que no objetos de éste. Las consecuencias son terribles, el pillaje y los homicidios decretados por el pueblo o a favor del pueblo asolaron a Francia, el respeto a la persona y sus derechos y prerrogativas, y la virtud de la virginidad en las mujeres, desapareció prácticamente.

La idea de que la humanidad se va perfeccionando en una forma casi fatal, permite la idea de que el pueblo, ya por medio de la Asamblea, o de la Constituyente, o de quienes se sientan sus voceros, o aún, a través de la misma masa, nunca se equivoca, y así, hacen del pueblo el verdadero origen del deber. La moralidad en las costumbres y acciones queda sujeta al consenso general. Todo es determinado por la geografía física, la circunstancia histórica, los elementos sociales, etc., en última instancia, que son los que van llevando en esta evolución al pueblo. Claro que tal evolucionismo es fatal, pero no totalmente, puede ser retrasado o hasta detenido por retardatarios, estatistas, etc.

Sólo queda por ver, de este materialismo, lo que respecta a la persona. Se le exalta primeramente, y se le pone por encima de toda autoridad, de todo orden humano. Aquí el hombre sólo conoce derechos, no obligaciones. Viene luego el contrato o convenio por el que el individuo lo entrega todo al Estado. La persona se ve grandiosa cuando se ha tratado de subvertir el orden, de que sea un revolucionario contra Dios y contra el Rey, se le lleva a la mayor de las independencias posibles, hasta hacer de la persona casi un dios; pero luego, se le hunde bajo el Estado, en la masa del pueblo, no quedando ya la persona individual, sino el pueblo y su voluntad, y su ejecutor: el Estado.

La Revolución Francesa no logró el cambio de mentalidad que sus filósofos predicaron, más que entre ciertos círculos, pero sí se alejó al pueblo del cristianismo y se firmó pena de muerte para las monarquías y los Estados y gobiernos católicos, abriéndose la puerta a la vida del mundo al parlamentarismo, a la democracia y a los gobiernos laicos. Y si en la Revolución Francesa hubo anarquía y caos, se fincó sin embargo en ella el reconocimiento jurídico de los derechos naturales del hombre. El individualismo de esta revolución es elaborado, en realidad, a manera de puente entre la monarquía y un gobierno socialista. La excesiva libertad (sin distinguir entre la ontológica y la moral) que se pregona, ocasiona la tiranía desenfadada del capricho popular y pone las bases de una

nueva dictadura: la de los manejadores de las masas.

He aquí, pues, en forma breve, los antecedentes del materialismo del mundo moderno.

Ciertamente que no se ha precisado mucho sobre la persona y del deber en la exposición de estos antecedentes; lo único que hemos querido hacer aquí, es mostrar al lector la evolución del materialismo y de sus más importantes principios, a fin de entender la problemática dentro de la cual Comte, y más tarde el marxismo-leninismo, tratarán de desarrollar sus concepciones sobre la persona y el deber.

## C A P I T U L O I I . -

### EL POSITIVISMO DE AUGUSTO COMTE.<sup>67</sup>

#### A.- CARACTERISTICAS DE ESTA TEORIA

A la filosofía que sirvió de base a la revolución francesa le faltó sistematización, por lo que pronto cayó esta revolución en manos de Napoleón, más no se piense por esto que se retrocedió mucho, pues sus principios siguieron vigentes, y los que no, estaban en estado latente esperando el momento de volver a aparecer, como volvieron a aparecer en el transcurso del siglo XIX. Con Napoleón, los principios de la revolución se extendieron, a su paso, por toda Europa, y ya luego, con los reyes posteriores y las repúblicas de los franceses, se sistematizaron e institucionalizaron.

A las ideas materialistas del siglo XVIII les faltó la sistematización en un cuerpo de doctrina filosófica. Tal sistematización se las dió luego Augusto Comte (al menos ese fue su propósito), salvándolas así de desaparecer bajo el avance del idealismo. Así pues, él junta esas ideas y afirmaciones y las sistematiza y les da cuerpo dentro del positivismo.

Antes de adentrarnos en la tesis de Comte, cabe señalar que la filosofía, para los materialistas mecanicistas, no es una ciencia o saber autónomo, sino que es una ciencia que no tiene objeto ni dominio independiente, pues el objeto y dominio que se le señala es el mismo de las demás ciencias, sólo que es algo así como una ciencia que ve ya todo en conjunto. De aquí que Comte, partiendo de estas ideas, no se preocupe por desarrollar una verdadera crítica, pues elaborarla es algo que escapa al dominio de lo que él ve como filosofía, y así, se le hace un disparate pensar que el espíritu pueda escrutarse a sí mismo, que proceda al examen de su propio poder de conocer y de ver el valor de este conocer. En realidad, esta falta de crítica es una exigencia lógica de su sistema,<sup>68</sup> y es que Comte ha expulsado a la verdadera filosofía de su sistema, pese a estar realmente filosofando, y la ha reducido a ser tan sólo la ciencia del conjunto de las ciencias.

Queda pues, excluída así también, la metafísica. No le preocupa lo que es la "cosa en sí", pues la ciencia del universo se puede establecer, como está establecida, a su parecer, sin necesidad de recurrir y adentrarse en la "cosa en sí". Por lo tanto, tampoco le interesa qué sea el espíritu; se servirá de él, como de las cosas en sí, sin meterse a averiguar, al fin que no es necesario, lo que sean, ni si son posibles o no.

Comte se opone radical e irreductiblemente al kantismo, él -Comte- representa, y en mucho, una reacción contra Kant. Se pronuncia contra el apriorismo de tal filosofía; contra el imperativo categórico basado en tal apriorismo y a sus exigencias formales. ¿Qué es,



para un materialista y nominalista, la voluntad noumenal del hombre, a donde se han transferido los mandamientos del Sinaí?. Nada, nada que valga o pueda valer. Pero, lo que -- más molesta al positivismo, es ese divorcio, que hay en Kant, de la naturaleza, separando de ella a la moral. Y si nada tiene, para el materialismo, sentido fuera de la experiencia y la realidad a la que hace referencia la primera, qué puede significar una Voluntad Universal, indemostrable y supratemporal, con su ley, también supratemporal, vacía de contenido, en cuyo nombre se dictan normas que no pueden ser sino un despotismo. De aquí que Comte reaccione contra toda moral llamada normativa, por un equívoco, al encuadrarlas como aspectos diversos de una moral a lo kantiano, apriorística, en que a la débil naturaleza humana se le impone una ley descendida del "cielo" de la pura razón.<sup>69</sup>

Con todo y esta radical oposición, más bien propia del campo ético, hay una gran coincidencia entre Comte y Kant, y es que, los fenómenos comprobados del uno y los fenómenos contruidos del otro (posibilitados por lo apriori), marcan el límite en el que se detiene el conocimiento humano válido.<sup>70</sup>

Augusto Comte, es un hijo intelectual de la revolución, que se da cuenta de la esencia de ésta: el cambio de la mentalidad del Occidente. Hasta entonces, Occidente había sido católico, o si se quiere, por el protestantismo, cristiano, y por eso, él procura crear ese sistema completo de vida intelectual, moral y religiosa, pues además de todo, tal civilización ya estaba, gracias a la revolución, en ruinas, y "la humanidad no está hecha para habitar en ruinas",<sup>71</sup> según afirma.

En una visión simplista, atribuye a la Edad Media una completa homogeneidad intelectual como no ha existido en ninguna otra época. Ve a una Iglesia con la sola finalidad de la organización política en la tierra y el advenimiento de una teocracia temporal ajustada o dispuesta de una forma superior; y Comte considera que es él quien ha de dar forma a la etapa superior que sigue en la historia, quien ha de fundar una nueva cristiandad, pero sin Cristo, y con una unión superior a la unidad que él veía en la cristiandad medieval. Es así como él piensa salvar a esa sociedad, que a su parecer se dirige hacia la anarquía, con base en una nueva unidad de convicción filosófica y de creencia religiosa.<sup>72</sup>

De los elementos anteriores, filosofía y religión, cree que la reforma ha de empezar por la primera, encaminando así sus esfuerzos hacia la reorganización del saber.

Al igual que Kant, pero con una perspectiva totalmente diferente, ve que las ciencias de la naturaleza, conforme se han desarrollado desde el Renacimiento, y desprendiéndose poco a poco de la filosofía, han acabado ya por romper decididamente con el modo de pensar propio de ésta. Así pues, y también por sus respectivas maneras de aproximarse a la realidad, resulta que constituyen las ciencias naturales y la filosofía, dos modos de pensar específica e irreductiblemente diferentes.<sup>73</sup>

Comte, en un afán de simplificación, señala que la ciencia únicamente busca leyes o relaciones invariables entre los fenómenos, mientras que la metafísica sólo se plantea --

causas, el cómo, pero sin preguntarse el por qué (se refiere a lo que él concibe como metafísica dentro del positivismo), y no se eleva por encima de la simple demostración empírica sino para prever deductivamente hechos o fenómenos, pero sin dedicar la menor atención a la esencia o estructura íntima de los seres <sup>74</sup>.

No cabe duda que es novedosa esta concepción para la filosofía o metafísica, que dice Comte, como también el estrecho margen de acción que señala para las ciencias, pero quede clara la diferencia que establece. Otro señalamiento, muy valioso por cierto, es aquél, por el que considera que una "ciencia de los fenómenos" es posible tanto en el dominio de las ciencias naturales, como en lo que hoy se llaman ciencias sociales o humanas, y es que, según él, el modo de pensar que consiste en observar y medir, en organizar los resultados en una construcción matemática, o en otra clase de construcción simbólica, verificable por la experiencia, pide que se afirme su validez para el universo entero de la experiencia. Con esto, Comte abrió las puertas de la ciencia a la psicología, a la etnología, etc., sin saberlo, aunque él lo hacía para la sociología, a la que llamó primero física social, al introducirla a la familia de las disciplinas científicas. <sup>75</sup>

Ya así, resulta que la filosofía o la metafísica, como se les había concebido tradicionalmente, como un saber independiente, como un segundo modo de pensar, según cree Comte, son algo meramente ilusorio, pues ahora, ya sólo se ha de dar cuenta de los fenómenos, no de saber si hay algo más allá de ellos. Tal dar cuenta de los fenómenos es ahora el objeto de la teología, de la metafísica, de la filosofía de la naturaleza y de la ciencia de los fenómenos. Ahora bien, sólo la forma de acercarse de las ciencias a la realidad es válido, de tal manera que, la astronomía, la física, la química y la biología, nos proporcionan el conocimiento válido de lo real, eliminando cualquier otro conocimiento, y así, conforme a esto, la sociología, no sólo ha de constituirse como la ciencia de los fenómenos sociales, sino que ha de eliminar necesariamente cualquier otra ciencia del hombre, pues el hombre no es más que un fenómeno sociológico, o una agrupación de fenómenos sociológicos unidos por leyes. Resulta entonces, que todo saber filosófico de las cosas, distinto del conocimiento que las ciencias procuran, queda descartado; cualquier conocimiento de lo real, distinto del anterior, que pretenda aportar la teología, la filosofía de la naturaleza o la metafísica, queda eliminado. <sup>76</sup>

Pero, ¿cuáles son las ciencias por las que se llega a un saber válido?; ¿si todo está en caos, el cristianismo y la revolución, según creía Comte, cómo saber qué ciencias son las que se han de desarrollar y las que nos darán el conocimiento científico de la realidad, y que eliminan todos los demás datos de la realidad que se nos den por otros medios?

Para esta grave interrogante, Augusto Comte tiene la respuesta. El es quien ha de salvar a Occidente, quien tiene las soluciones de todos sus problemas, pues Comte, desde los 25 años piensa como "hombre-providencia", <sup>77</sup> algo así como un nuevo mesías. En febrero o marzo de 1822, a los 24 años, Comte tiene ya la solución, a la cual se aferrará siempre. Pierre Laffitte nos dice que había oído a Comte decir que la ley de los tres estadios había sido inventada una mañana, después de una larga noche de meditaciones y que casi inmediatamente había descubierto la ley de la jerarquía científica que en el fondo, es inseparable de aquella. <sup>78</sup> Veamos pues tal solución.

inmediatamente había descubierto la ley de la jerarquía científica que en el fondo, es inseparable de aquella.<sup>78</sup> Véamos pues tal solución.

No se limita Comte a enumerar las ciencias simplemente, sino que las ordena con base a cinco criterios: 1.- por su orden de aparición cronológico o histórico; 2.- por su orden creciente de complejidad; 3.- por su orden decreciente de abstracción o generalidad; 4.- por el orden didáctico o pedagógico que ha de usarse en su enseñanza; 5.- por su orden serial, pues cada ciencia presupone la anterior y va agregando nuevos datos.<sup>79</sup>

Así pues, ya en orden, las ciencias son: A) las matemáticas; B) la mecánica<sup>80</sup>; -- C) la astronomía<sup>81</sup>; D) la física<sup>82</sup>; E) la química<sup>83</sup>; F) la biología<sup>84</sup>; G) la sociología<sup>85</sup>, y ya sólo, hasta más tarde, añadiría la moral.

Es al ir describiendo estas ciencias, señalándoles su objeto, sus límites y alcances, - que, al estar analizando a la sociología, hace una muy valiosa distinción, para el estudio de los fenómenos sociales, entre la estática social y la dinámica social. Es también, al estudiar esta última haciendo, más que sociología, filosofía de la historia, y considerando a la humanidad como un ser real, "un gran ser" (habiendo así una hipostasis) que está sujeto, por su naturaleza, a una ley de evolución que explica el desarrollo de tal Humanidad, que Comte formula la ley de los tres estadios, o de las distintas fases por las que ha pasado, pasa y ha de pasar la Humanidad. Para él, el primer estadio es el teológico o ficticio; el segundo es el estadio metafísico o abstracto; y por último, el tercer estadio, el estadio científico o positivo<sup>86</sup>.

En el estadio teológico o ficticio, los hombres se explican los fenómenos por la intervención de divinidades y fuerzas sobrenaturales. Comte lo considera falso, ya que un positivista no puede aceptar tales divinidades que lo expliquen todo. Este estadio lo divide en tres. Primero es el fetichismo, en que la creencia de los hombres se dirige a seres materiales capaces de ocasionar fenómenos por poderes internos. Después viene el politeísmo, en que ven como causa a seres superiores; surgen muchas divinidades. Por último, viene el monoteísmo, en que se unifica la causa explicativa en la idea de un solo Dios.<sup>87</sup>

En el segundo estadio, los hombres se explican las cosas, los fenómenos como entidades abstractas y de causas ocultas, tales como "la cosa en sí".<sup>88</sup> Son estas "fuerzas abstractas, inherentes a los cuerpos, pero distintas y heterogéneas"<sup>89</sup>.

En el tercer estadio, el científico o positivo, los fenómenos son expuestos como hechos conocidos por la experiencia, pues sólo se puede conocer lo empírico, y que son unificados por leyes. Por procederse racionalmente en este estadio, es que le llama Comte científico, y le llama positivo, por resultar el saber de la observación, y porque el conocimiento ya no será abstracto, sino práctico, es un saber para prever los fenómenos y aprovecharlos para nuestro bien.<sup>90</sup>

En 1822, en "Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la société"<sup>91</sup>, escri

be Comte: "Por la naturaleza misma del espíritu humano, cada rama (léase ciencias fundamentales) de nuestros conocimientos está necesariamente supeditada en su marcha a pasar sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y por último, el estado científico o positivo". Esto lo lleva a afirmar que: "... el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones tres métodos de filosofar cuyo carácter es esencialmente diferente e incluso opuesto: primero, el método teológico, seguidamente el método metafísico, y por último, el método positivo. De ahí que haya tres clases de filosofía, o sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente. La primera es el necesario punto de partida de la inteligencia humana, la tercera su estado fijo y definitivo; la segunda está únicamente destinada a servir de transición"<sup>92</sup>. De esta manera, el desarrollo de la Humanidad y el desarrollo de las ciencias quedan vinculadas a la ley de los tres estadios, hasta el punto de que Comte afirma que, la ley de los tres estadios es la ley fundamental de la evolución intelectual de la Humanidad<sup>93</sup>.

Durante el primer estadio gobiernan los sacerdotes o militares, en el segundo, los filósofos y juristas, y en el tercer estadio, cree aquí Comte que han de gobernar los científicos, los industriales y economistas<sup>94</sup>; aunque ya veremos después como deja el gobierno a los sacerdotes positivistas.

Y aquí entonces queda el problema, ¿cuál es el mejor gobierno?; y no sólo eso, en la época de crisis que ve Comte como su contorno, en que está en crisis el cristianismo y está en crisis la revolución, ¿qué es lo mejor?.

Ya Comte, desde los 19 años, ha encontrado el principio que soluciona estas interrogantes, y en realidad, todas. Efectivamente, cuando a esa edad redactaba con Saint-Simon el tercer volumen de "L'Industrie", lo había formulado así: "Todo es relativo, he ahí la única cosa absoluta"; pero eso había surgido "en medio de una vana publicación", en uno de esos "escritos prematuros que me inspiró la funesta amistad a través de la cual tuvo lugar mi estreno espontáneo", según confiesa, pero años más tarde, cuando ya se encontraba constituido en gran sacerdote de la Humanidad, como más adelante veremos, da la fórmula definitiva del principio: "Todo es relativo, he ahí el único principio absoluto"<sup>95</sup>.

De esto resulta, para Comte, que no hay nada que sea bueno o malo absolutamente - hablando, sino que todo es relativo, siendo esto lo único absoluto; y todo es relativo, sobre todo al tiempo, afirma primeramente, en lo que se refiere a las instituciones sociales. Efectivamente, ve Comte que la dimensión del tiempo, una vez reconocida por el pensamiento, nos obliga a tener muchas cosas por justificadas y fundamentadas en razón, así resulta que - sólo hay formas de gobierno que convienen mejor en relación a una época o situación histórica determinada, y que quizá hoy condenaríamos o condenamos, de tal manera que resulta que, el tiempo es el gran relativizador. Nada hay pues absolutamente absoluto, o sea, intemporal o superior al tiempo, y no sólo en relación a las instituciones sociales, afirma después, sino que todas las cosas, y primeramente nuestros valores, son absorbidos en el tiempo, sometidos al tiempo y medidos en el tiempo. "Todo lo que se desarrolla de modo espon-

áneo es necesariamente legítimo durante cierto tiempo, como satisfaciendo por ello mismo alguna necesidad de la sociedad" 96, según dice.

Pero los alcances de este principio formulado por Comte, no paran aquí. Efectivamente, Comte observa que ninguna teoría científica es irrevocablemente adquirida, que el progreso científico se produce por una serie de refundiciones completas, de tal manera, que la antigua teoría es completamente eclipsada por la nueva que, a su manera, ha reinterpretado todos los elementos viables, y de tal forma ve él que sucede esto, que observa que no se puede más que necesariamente llegar a que lo que hoy es tenido por verdad, mañana ya no será tenido por verdadero, de tal manera que lo que tenemos por cierto en el presente, en el dominio de las ciencias de los fenómenos, no está asegurado para seguirlo siendo mañana. 97 Ante la problemática que supone esta observación, Comte ve que la ciencia es sólo un "progreso", y no un "estado". 98

Esto lleva a Comte a afirmar que la verdad, como tal, es relativa; que no es inmutable, sino que cambia. Y lo que cambia para Comte es la verdad, pues considera que la naturaleza humana no cambia. Efectivamente, dice Comte que la ciencia y las verdades que enuncia, son necesariamente relativas a "nuestra organización" y a "nuestra situación" 99. Expliquemos más esto; Levy Bruhl 100 nos hace notar al respecto que según Comte, la naturaleza humana, o sea, en lenguaje de Comte: "nuestra organización", no cambia, y siendo por otro lado, la ciencia y las verdades que enuncia, en relación también a "nuestra situación", es decir, el momento histórico en que nos encontramos en la evolución de la especie, resulta que es el sistema de nuestras concepciones y de nuestra ciencia, quienes varían.

Así, "La verdad es, pues, en cada época la perfecta coherencia lógica o la armonía de nuestras concepciones con nuestras observaciones" 101; y como, para Comte, el término "absoluto", no sólo no hace referencia al tiempo, sino que alude también a la Verdad, o sea, a lo eterno, a lo inmutable, a lo infinito, a lo definitivo, resulta que, de esta manera, y siendo consecuente consigo misma, la filosofía positiva "renuncia a la quimera de la verdad inmutable. No considera a la verdad de hoy como absolutamente cierta, ni a la verdad de ayer como absolutamente falsa" y "Cesa de ser crítica para con todo el pasado" 102.

Si no hay más que verdades relativas, es porque así lo son también los fenómenos. - Veámos pues, como ahora este principio de "todo es relativo, he ahí el único principio absoluto" nos ha conducido a algo quizá más importante, y que no se veía a primera vista, cuando este principio se aplicaba en relación al tiempo, pero que ya llevaba esto otro dentro de sí implícitamente. Efectivamente, si no hay ningún conocimiento absolutamente cierto, es que no hay absoluto en el sentido de incondicionado, o sea, ningún objeto poseedor de determinación, y no es esto o aquello, más que en razón de las circunstancias o en dependencia de ciertas condiciones dadas en el mundo de la experiencia, ya sean éstas nuestros métodos de observación y medida, si se trata de un fenómeno científico; o bien, las disposiciones del sujeto debidas a la época y al ambiente, los tabúes del grupo social, etc., -

si es que se trata de un valor. En fin, resulta que nada tiene ser en sí o por sí, todo se reduce a la fenomenalidad, sin que se pueda plantear una estructura o un ser inteligible, diferente al fenómeno, y detrás de él, que sería alcanzado por la inteligencia por dentro de lo sensible y de lo observable, pero que, considera Comte, que por no caer por sí bajo los sentidos o la observación, sería de otro orden que el fenómeno.<sup>103</sup> Aquí, si se observa, en el fondo está Kant, como ya habíamos hecho notar, que en esto el positivismo y el idealismo kantiano se encontraban, bien que mal, acordes, al no reconocer otro medio de desenvolvimiento para lo científico, que el mundo de los fenómenos.

En consecuencia, no hay ni substancia, ni naturaleza, ni causa, ni calidad, ni acción, ni materia, ni forma, ni potencia, ni acto, ni ser, más que como palabras del lenguaje. No hay, para el positivismo, ninguna realidad que pueda ser captada por la inteligencia, que esté más allá de lo sensible y de lo observable; así, no hay alma, ni espíritu, ni potencias espirituales que, como tales, sean la inteligencia, la voluntad, el libre albedrío, no hay, así, personalidad. Ya de aquí la afirmación de que no hay Causa primaria-trascendente, no hay más que un pequeño paso, consecuencia lógica de todo lo anterior. Ciertamente, pues ya hemos visto que no existe en ningún grado lo absoluto o incondicionado, y en consecuencia, no existe el Ser que subsista por sí mismo. He aquí la gran importancia del principio de la relatividad como único principio absoluto; es fundamental, pues este principio nos libera absolutamente de Dios<sup>104</sup>. Comte sí llega a donde Kant no se atrevió, aunque fuese inconsecuente así la doctrina de Kant consigo misma; Comte, en cambio, ha hecho ya científica, a su parecer, la inexistencia de Dios.

No nos extrañe pues, que en el campo de la moral, una de las consecuencias del positivismo haya sido la difusión de la idea de que los valores morales son relativos, al igual que todo. Quede esto señalado, aunque más adelante veremos la moral que propone Comte.<sup>105</sup>

No habiendo otro saber que el del fenómeno, resulta lógico que el único saber auténtico sea el que nos proporcionen las ciencias positivas, esto es, las ciencias de los fenómenos, por lo que, ahora ya se puede entender, porque no puede ser un saber distinto e independiente del de las ciencias, el saber filosófico, resultando así, como ya habíamos señalado, que la filosofía no tiene un objeto distinto del objeto de la ciencia, ni un dominio distinto del dominio de la ciencia. Esta tesis, no la establece Comte por ninguna consideración que provenga de una crítica del conocimiento, ya que de hacer esta crítica, se estaría haciendo filosofía en el sentido tradicional, y se tendría que admitir que la filosofía tiene un objeto y un dominio propios, aunque se sacase la conclusión de que no los tiene, así que -- Comte no establece de esta manera su tesis, sino que sólo se encuentra planteada, con base en la absolutización del relatividad.<sup>106</sup>

Sin embargo, la filosofía positivista tiene un punto de vista propio, diverso al de las ciencias, que son particulares, ya que ella, por el contrario, se coloca desde el punto de vista del conjunto, o sea, de la mayor universalidad. Así vista, la filosofía resulta ser una reflexión sobre las ciencias, pero aún más, pues enuncia leyes "enciclopédicas", más generales que las de las ciencias, ya que hace converger en una misma fórmula leyes que las --

ciencias particulares han establecido dentro de sus propios ordenes, pero que se encuentran en los diversos ordenes de fenómenos. Luego entonces, la filosofía organiza y sistematiza las ciencias y las regenera; y, he aquí lo importante, las unifica, más no en función de su objeto, lo que sería, dentro del positivismo algo absurdo, una quimera, pues además las ciencias tienden por sí mismas a la anarquía, sino que las unifica en función del sujeto universal que es la Humanidad, y con vista a hacer llegar a dicho sujeto a la unidad intelectual, base misma de la unidad religiosa y, finalmente, de la unidad política. He aquí, --pués, la filosofía que funda Comte, una filosofía que niega a ésta un objeto y un dominio independientes y que está a la misma altura de las ciencias positivas sin que en el menor detalle se eleve por encima de ellas<sup>107</sup>.

La filosofía de Comte, por su mismo carácter fenoménico y científico no puede más que tener un interés práctico, para beneficio de la humanidad, por lo cual está en contra de Aristóteles y toda esa gran tradición contemplativa que había guardado la humanidad, --de buscar la verdad para verla y amarla por ella misma. Ve Comte que realmente existe la necesidad de comprender, pero hace de ella "una de las menos imperiosas de nuestra naturaleza". Frente a lo que él ve como saber por saber, coloca la máxima: "Saber para prever a fin de proveer".

Consecuente con esta filosofía positivista, Comte excomulga a la lógica y, como ya vimos que lo hacía, también a la crítica del conocimiento, pues no es posible, para él, admitir coherentemente una teoría del conocimiento. Efectivamente, consciente de su materialismo, se pregunta sobre lo que implicarían en la práctica tales disciplinas dentro del espíritu analizándose a sí mismo --"¿Con lo cual se observaría al espíritu mismo, sus operaciones, su marcha? -- se inquiere a sí mismo Comte -- No se puede dividir su espíritu, es decir, su cerebro en dos partes, de las que una obra mientras que la otra la ve hacer, -- para ver de qué manera se comporta. -- se responde él mismo y continúa diciendo-- Las pretendidas observaciones hechas sobre el espíritu humano considerado en sí mismo y a priori son puras ilusiones. Todo lo que se llama lógica, metafísica, ideología, es una quimera y un devaneo, cuando no un absurdo" <sup>108</sup>. Ciertamente, si el "espíritu" fuese espiritual, esto es, inmaterial, podría desdoblarse y reflexionar sobre sí mismo, ya que esto es un privilegio de la espiritualidad, pero Comte no acepta lo espiritual, él es materialista, y por eso identifica al espíritu con el cerebro, y siendo así nuestro espíritu, nuestro cerebro, por lo cual es material, y es lógico que no pueda haber una reflexión sobre sí mismo, y por ello, una lógica, por lo que Comte rechaza y desapruueba la lógica formal<sup>109</sup>.

Con esta filosofía de las ciencias, su ley de los tres estadios, que no es más que filosofía de la historia, y su creencia, consecuencia de la ley anterior, en el progreso fatal del hombre, elementos todos estos que estima inseparables, Comte va poniendo las bases de su religión. Pero hablemos primero de la crítica que hace a las demás religiones y de la base de ésta crítica: el ateísmo.

El ateísmo positivista de Comte, es un ateísmo absoluto, pero no es un ateísmo revolucionario (Comte mismo nunca se sintió revolucionario, él estaba por los logros de la re-

volución, no por la revolución, o si acaso estaba por una revolución del espíritu) no es militante, ni argumentista, ni está deseoso de probarse a sí mismo. No da otro argumento contra las aseveraciones metafísicas que la ley de los tres estadios. Con ella se explica por qué se ha creído en Dios, en lo absoluto, por lo que no ve porque haya necesidad de discutir la existencia de Dios. Así, vemos que dice: "Nadie ha demostrado jamás, sin duda, lógicamente la no existencia de Apolo, de Minerva, etc., ni la de las hadas orientales o de las diversas creaciones poéticas; lo que no ha impedido en modo alguno al espíritu humano abandonar inevitablemente los dogmas antiguos, cuando han cesado por fin de convenir al conjunto de su situación"<sup>110</sup>. Igualmente con Dios, ya ha dejado de convenir al momento histórico y social, y así, hay que abandonarlo. La razón para no discutir su existencia, ni la de los problemas metafísicos, está en la misma filosofía positiva, de aquí que nos tenga que: "La sana filosofía, aparta, es verdad, todas las cuestiones insolubles; pero al motivar su rechazamiento evita que se niegue nada respecto a ella, lo que sería contradictorio a este desuso sistemático por el que sólo deben extinguirse las opiniones indiscutibles", esto es, dicho de otra manera, que escapa a una discusión positiva. "los problemas relativos a la esencia del alma o a la sustancia primera se desvanecerán como han desaparecido ya la mayor parte de los problemas metafísicos que se planteaban los escolásticos"<sup>111</sup>.

De aquí que Comte, no tenga ninguna simpatía por los "demostradores" del ateísmo, doctrinarios, que al querer demostrar la inexistencia de Dios, no son más que teólogos al revés, y los más inconsecuentes teólogos. Efectivamente, para un positivista no tiene caso ni sentido discutir problemas que no tienen solución científica, y que, el tratar de estudiarlos sería, en cierta forma, admitirlos, sin ver que con sus dogmatismos, tales cuestiones, -- muchas veces limitan a las ciencias. Por esto, para Comte, no tiene sentido plantearse esos problemas, más aún, en realidad ya están resueltos<sup>112</sup>.

Sin embargo, como se puede ver, si la humanidad se queda en este ateísmo es fácil que Dios retorne, basta plantearse el problema de la demostración de su inexistencia para ello, por lo cual Comte trata de ir más allá, pues ve que uno no se desembaraza de Dios razonando contra El (pues estaría en tal razonamiento), sino olvidándole, perdiéndole de vista, ejerciendo la función de pensar de tal manera (y en ese sentido está el positivismo) que Dios no pueda ni siquiera aparecer. Si Dios fue necesario una vez en la historia, en el estadio positivista debe desaparecer, ya que es incompatible con el sano equilibrio del orden social y del progreso, pues "Católicos, protestantes y deístas, todos son "esclavos de Dios", "a la vez atrasados y perturbadores"<sup>113</sup>. Ciertamente, pues cree Comte que -- "Adoran a un ser absoluto cuyo poder no tiene límites; de suerte que sus voluntades siguen siendo necesariamente arbitrarias. Si fuesen realmente consecuentes deberían, pues, considerarse como verdaderos esclavos, sometidos a los caprichos de un poder impenetrable. -- Únicamente el positivismo puede hacernos sistemáticamente libres, es decir subordinados a leyes inmutables y conocidas, que nos liberen de todo imperio personal"<sup>114</sup>.

Hemos pues, de liberarnos de Dios, pues Dios es anti-religioso, ya que la función principal y constitutiva de la religión es de orden humano, según Comte, de aquí que diga: "Mientras que los protestantes y los deístas han atacado siempre a la religión en el nombre



de Dios, nosotros debemos, por el contrario, apartar finalmente a Dios en el nombre de la religión<sup>115</sup>. No acaso Jesús, quien se manifestó como Hijo de Dios y como segunda persona de la Trinidad fue El que dijo: "No creais que he venido a traer paz sobre la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. He venido, en efecto, a separar al hombre de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra; y serán enemigos del hombre los de su propia casa"<sup>116</sup>. ¿No está claro que Dios es entonces anti-religioso, que va contra la función principal y constitutiva de la religión que es llevar a la humanidad a un estado de concordia y unidad consumadas?.

Advierte Comte que el cristianismo, es también antisocial (y por lo mismo, como ve remos, es inmoral para él), ya que la búsqueda de la salvación, es un puro egoísmo, y - amar al prójimo por amor a Dios, una gracia que excluye toda "simpatía humana". Además el cristianismo une a cada uno con Dios, haciendo de cada hombre un absoluto, como el mismo Dios, y que le induce a subordinarse al mundo. La consecuencia que ve de todo esto Comte, es un gran personalismo, que ha engendrado el personalismo de la filosofía moderna (de su tiempo), esa filosofía cuyo pensamiento dominante es el "yo", mientras que la noción del "nosotros" no tiene en ella ningún lugar directo y particular. He aquí, señala él, el por qué de tantas utopías anárquicas<sup>117</sup>, además de que: "El hombre que se cree en relación directa con un Ser absoluto sólo puede ser un fermento de desunión social"<sup>118</sup>. Dios es, pues, para Comte, antisocial y anti-religioso, aunque, viéndolo a fondo, estas - dos condenaciones que le hace, no constituyen más que una<sup>119</sup>.

He aquí pues, por qué la religión, según Comte, ha de ser reformada.

## B.- RELIGION Y MORAL POSITIVISTA.

Ya hemos visto como Comte ha reformado el saber, pero eso no ha sido más que el primer paso, falta lo que ha de culminar su obra, lo que ha de llevar a la unión de toda la humanidad: la reforma religiosa.

Si Comte ha condenado a Dios y al cristianismo, es por ser antisociales, principalmente, y por favorecer el personalismo, en contra de la unidad social, en contra del "nosotros". Para Comte la sociología nos muestra ese progreso necesario de la humanidad, que se dirige hacia la unidad. Pero Comte observa que es la unidad intelectual y espiritual la más elevada y valiosa para nosotros, y que sin ella, la unidad del hombre - unidad de cada hombre consigo mismo y unidad de los hombres entre ellos - no podrá jamás ser perfecta. Y sobre esto, ve también que la ciencia de los fenómenos no puede satisfacer la necesidad de unidad de la inteligencia humana, porque él ha desontologizado al conocimiento y a - negado a la filosofía un dominio y modo de saber independiente; está pues claro, que por el lado del objeto, o de la "síntesis objetiva", no puede él buscar la unidad intelectual. No le queda a Comte otro camino que el de intentar una síntesis subjetiva, volviéndose al sujeto, a la humanidad<sup>120</sup>. No es acaso en función del sujeto, como ya lo hemos indicado, que la filosofía positivista organiza, sistematiza y regenera a las ciencias, y que enun

cia leyes más generales, "enciclopédicas", unificándolas así, pero en atención al progreso de la humanidad. No la ley de los tres estadios gira sobre la humanidad. No es acaso el mundo relativo frente a una naturaleza u organización, que dice Comte, que no cambia.

Para Comte, la mera coordinación de las ciencias y su reglamentación, no son suficientes, aunque sea desde el punto de vista del sujeto, para lograr su unidad intelectual y espiritual en tal medida que se unifique así al hombre entero. Tal unidad no puede ser la sola obra de la inteligencia únicamente, por lo que, sólo subordinándose enteramente al sentimiento, es como la inteligencia podrá llegar a ser un instrumento real de la unificación humana, pasando así, la inteligencia, del plano objetivo o científico, al plano subjetivo, poético o religioso, para elaborar de esta manera -bajo la dirección del amor- el culto y el dogma (mítico), por medio de los cuales, los sentimientos mismos serán sistematizados.<sup>121</sup> Comte ha fundido aquí, el racionalismo materialista de los iluministas y el intuicionismo de Rousseau.

Para ésta sistematización de los sentimientos, Comte primero ha impuesto una sistematización a la inteligencia, pues ha regenerado el espíritu teórico, del saber por saber, y lo ha hecho organizarse en torno a la síntesis subjetiva, y no en torno a una quimérica síntesis objetiva. Y como debido a la reglamentación que Comte ha impuesto, no se puede conocer nada superior al fenómeno, esto es, las verdades suprasensibles de la metafísica o Verdad primera de la revelación, no le queda a la inteligencia otro camino que la subordinación al sentimiento, ya que cualquier otra luz no tiene acceso válido a ella.

Los sentimientos son tomados de nuestro natural e inextirpable egoísmo individual (especie de sustituto del pecado original para Comte) y han, por esto, de ser sistematizados y conducidos, en un poderoso reflujo convergente, hacia el supremo principio unificador: la simpatía, la cual ante todo, hay que desarrollar y consolidar. De aquí que Comte diga: "Relativamente instituida, la síntesis puede consistir enteramente en desarrollar y consolidar la simpatía en la cual residen a la vez el nacimiento y el destino de la suprema existencia (esto es, la existencia de la humanidad). Dispone a la inteligencia para que secunde al sentimiento de una manera más directa y más profunda que descubriendo el velo del orden universal. No debiendo representar este espectáculo sino con una aproximación adaptada a nuestras necesidades, el espíritu puede, después de haber cumplido sobradamente su servicio pasivo, adoptar una actitud activa elevándose de la filosofía a la poesía, para desarrollar el culto, en el que sobre todo consiste la religión. Se debe considerar a este segundo dominio como el complemento normal del primero, pues al pasar al servicio directo del sentimiento la inteligencia no cesa en modo alguno de servir a la actividad, finalmente destinada a perfeccionar la constitución moral".<sup>122</sup>

La religión, para Comte, gira pues, en torno al sujeto, cuya unidad trata de asegurar, esto es, asegurar la unidad humana, siendo así, esencialmente subjetiva, sin más fundamento que el sentimiento, ya que es el corazón el que debe guiar y regular a la inteligencia, incluso en el dominio teórico, de aquí que proponga Comte "Obrar por afección, y pensar para obrar".<sup>123</sup> Es la "preponderancia continua del corazón sobre el espíritu" -

"la única base de nuestra verdadera unidad"<sup>124</sup>, afirma Comte, de aquí que haya que someter a la inteligencia a una disciplina que fije sus objetos y dirija sus esfuerzos en el nombre de las necesidades humanas y de la primacía del corazón, para la solución normal del problema humano<sup>125</sup>.

Véase pues, como toda la reforma hecha al saber, sólo ha sido un preámbulo para la reforma religiosa, la reforma con la que Comte, que se siente un predestinado, ha de salvar a la humanidad. De su voz misma se escucha el anuncio de la reforma, basada en la reforma del saber: "He consagrado sistemáticamente mi vida a extraer por fin de la ciencia real las bases necesarias de la sana filosofía según la cual yo debía a continuación construir la verdadera religión"<sup>126</sup>.

Pero Comte quiere construir la religión verdadera y definitiva de la humanidad, para ya así poder reorganizar las instituciones sociales y políticas. Comte estaba demasiado impresionado por su concepción de la cristiandad medieval. La teocracia, que le parecía que había, ofrecía a sus ojos el único tipo posible de unidad política y de civilización orgánica, por lo que considera a la unidad de la religión, como el fundamento indispensable y la condición sine qua non de la unidad política.

Esto le planteó a Comte una disyuntiva: el retorno al catolicismo medieval, o la fundación de una especie de catolicismo ateo, que fuese tan universal como la razón, y encargado de organizar, regenerar y disciplinar moral y políticamente a Occidente, y después, a todos los pueblos civilizados. Siendo lo primero imposible a juicio de Comte, sólo queda la segunda alternativa, en relación a la cual, Dios ha sido el precursor del supremo, aunque relativo, objeto de amor y adoración que es la Humanidad<sup>127</sup>. Y es que, por otro lado y además de todo, a juicio de Comte, "Nuestra emancipación debía, sobre todo, consistir en sustituir por el verdadero Gran Ser a sus ficticios precursores"<sup>128</sup>.

De la Edad Media, le llama la atención a Comte "el milagro de la hegemonía papal"<sup>129</sup>, y de aquí pasa a admirar la distinción del poder espiritual y del poder temporal, como un progreso esencial y una maravilla de sabiduría política, ya que considera que el orden y el progreso de la sociedad terrestre, piden que el sacerdote que gobierna a los espíritus, dirija al príncipe que gobierna al Estado, y sólo, en vista de lo temporal, es como se justifica esta división de poderes. Ve Comte que hay que secularizar completamente al catolicismo, eliminando de él, a Dios, a Cristo, a su Evangelio, rechazando su fe y su doctrina; pero restaurando, ya así, su moral (ya sin creencias sobrenaturales), y restableciendo además, sus instituciones y la estructura autoritativa sobre las bases, mucho mejores, de la filosofía positivista. Se trata pues, salvo el dogma, de apropiarse de todo lo del catolicismo de la Edad Media; su organización, su régimen, su culto, y ¿por qué no? hasta del mismo clero y sus catedrales<sup>130</sup>. Como señala Thomas Huxley, el positivismo no es más que "el catolicismo menos el cristianismo"<sup>131</sup>. Y la conclusión que aquí obtiene Comte, es la de entregar el "gobierno de las almas" a las manos de un clero positivista.<sup>132</sup>

Aunque para Comte, es de mayor importancia, para la religión que está fundando, el

culto y el régimen (disciplina de las costumbres), no puede, sin embargo, prescindir del dogma y de la fe.

La Iglesia de Comte no será, obviamente, la depositaria de una revelación que hay que transmitir a los hombres, sino que el mismo poder espiritual es quien construirá la fe, fe que versará sobre la ciencia humana y en la filosofía exaltada sobre ésta, no teniendo así, otro contenido, que la verdad científico-sociológico-filosófica, por muy relativa que sea. Tal fe positiva será así una "fe demostrada", por la cual, quienes no saben, creen lo que, para los que saben, está racionalmente demostrado, se creerá en la palabra de los clérigos positivistas y en la de quienes tienen conocimiento. He aquí el primer estadio de esta fe positivista, el de la "fe demostrada"<sup>133</sup>.

El segundo estadio bien podría llamarse el de la "fe fabulada o mitificada". Se necesita aquí, que las afirmaciones demostradas del dogma positivo satisfagan al corazón de ignorantes y sabios, y también a la inteligencia de éstos últimos, y que ejerzan sobre los sentimientos y las disposiciones simpáticas un poderoso llamamiento que sea irresistible; pero para esto, es necesario que sean convertidas en mitos, cuyo eco resuene sin fin en nuestras facultades afectivas o en ficciones poéticas bien cimentadas, mediante una regeneración del fetichismo, la forma más primitiva y venerable de estadio teológico<sup>134</sup>.

La razón de esto, está en el fin de la religión, que pretende la realización de la unidad moral y política, y la regulación de la conducta humana, para lo cual, es esencial que la religión sistematice al corazón o a los sentimientos que pueden tener influencia en la acción, y como el objeto primero de la "construcción de la síntesis positiva", es el de llevamos al "estado más simpático" que ha de ser "el más sintético y el más sinérgico"<sup>135</sup>, pues he aquí, que el positivismo absorbe al fetichismo, apartando al teologismo, por que sólo así, con aquél, se "realiza la integración universal, al regenerar las disposiciones fetichistas"<sup>136</sup>. Sólo con la incorporación del fetichismo al positivismo se integrarán todas las razas, consolidándose así la religión universal, pues sólo el llamado de esta fe puede sistematizar con sus aserciones a todos los corazones e inteligencias<sup>137</sup>, al parecer de Comte. Véamos ahora cómo es ésto, y como van tomando forma los mitos de esta fe del fetichismo positivista.

La sociología, la más eminente de las ciencias de los fenómenos, por estudiar los fenómenos naturales de lo social y de lo moral, los fenómenos más complejos y más nobles, y cuyas leyes son establecidas por la estática y la dinámica sociales, no tiene por objeto más que a la humanidad, donde el hombre es hombre para la sociedad, pues el individuo humano, como tal, es un objeto puramente biológico, mientras que las funciones propiamente humanas de inteligencia y de moralidad, son cosas sociales, de lo que resulta que, a la especie humana, hay que considerarla como a un "inmenso organismo", resultante del consensus social, y creciente a través de la historia, como "un solo individuo inmenso y eterno"<sup>138</sup>. Aparece así, en Comte, la Humanidad, como una unidad colectiva superior, un todo indiviso, por la participación en el cual el individuo es elevado a la calidad humana, siendo el hombre tal, sólo por su participación en la Humanidad, como todo social -

y sujeto universal 139, por esto asevera Comte: "Este conjunto es el único real y el indivi-  
duo sólo existe por una abstracción que, por otra parte, es indispensable". 140

Lo que hace ya aquí Comte, es personificar a este inmenso organismo "haciendo de él principio de todos los valores morales, intelectuales y afectivos, de todo el esfuerzo — de progreso y abnegación, y de todos los beneficios acumulados que constituyen el tesoro de la historia humana, para transformarlo en el objeto de amor y de adoración, pasando al mismo tiempo al plano del mito o de la ficción bien fundamentada", según dice Mar-  
tain<sup>141</sup>.

Ciertamente que la humanidad está lejos de ser perfecta y de ser eterna, pero es lo más noble que hay en el mundo, y es en ella, y por ella, que vivimos y somos, por lo que, según Comte, debemos amarla más que a nosotros mismos, pues hemos nacido para servirla; la "base necesaria del orden humano" es la "entera subordinación del hombre a la Humanidad".<sup>142</sup> Y así, el género humano es transformado en el Gran Ser "compuesto de sus propios adoradores"<sup>143</sup>, y "a este único verdadero Gran Ser del que conscientemente somos los miembros necesarios, se referirán en adelante todos los aspectos de nuestra existencia, individual o colectiva, nuestras contemplaciones para conocerlo, nuestros afectos para --amarlo y nuestras acciones para servirle"<sup>144</sup>. "En una palabra, la Humanidad sustituye --definitivamente a Dios, sin olvidar nunca sus servicios provisionales"<sup>145</sup>.

Pero de aquí en adelante, ya no se podrá definir a la Humanidad con el criterio simple de hecho, sino que habrá de hacerse con miras a la calidad, lo cual exige que sean --excluidos de ella, mientras sea Gran Ser, aquellos residuos muertos y las inútiles cizañas, por lo que, no todo hombre es miembro del Gran Ser, "Todos aquéllos que no son o no fue-  
ron suficientemente asimilables, todos aquéllos que sólo fueron una carga para nuestra es-  
pecie, no foman parte del Gran Ser"<sup>146</sup>.

Aquí, en cierta forma, Comte nos ha enseñado un cielo y un infierno, donde la reli-  
gión aparta a los réprobos, expulsándolos a las tinieblas, fuera de la Humanidad; mientras que los elegidos, los que han vivido para ella, pueden esperar la "inmortalidad subjetiva". Han pues aparecido, la unidad mítico-moral del Gran Ser, y el paraíso que se puede es-  
perar encontrar en él, ya que, por la "inmortalidad subjetiva" todos sus miembros dignos subsistirán en él, en la memoria de las generaciones. Como la conducta de cada uno sólo puede ser juzgada definitivamente después de la muerte, resulta, que además de que "la admisión de los vivos nunca será sino provisional"<sup>147</sup>, la Humanidad está más compuesta, entonces, de muertos, que de vivos; y la incorporación de aquél que ha sido altruista al --Gran Ser, se realiza por la memoria que sus próximos guarden de él, con la debida vene-  
ración y agradecimiento por la labor realizada<sup>148</sup>.

Comte no se contenta con tener al Gran Ser a la cabeza de la religión, sino que, si-  
guiendo sobre el esquema del catolicismo, elabora "Una inalterable trinidad". De acuer-  
do con esto, nuestras concepciones y adoraciones, siempre relativas, han de dirigirse pri-  
mero al Gran Ser, luego al Gran Fetiche, que es el mundo y por último, al Gran Medio,

que es el espacio<sup>149</sup>.

El Gran Fetiche, como hemos señalado, es la tierra, que nos alimenta, y de la que considera Comte, que hay que considerarla, por así convenir, como animada por una voluntad ciega, pero inagotablemente benéfica, indispensable a la suprema existencia. Esta "sede activa y bienhechora", no se limita a la pura tierra, sino que también comprende a los otros astros, verdaderamente unidos al planeta humano, como anexos objetivos o subjetivos, "sobre todo el Sol y la Luna, a quienes debemos honrar especialmente"<sup>150</sup>.

El Gran Medio, es pues el espacio, estudiado en su teoría regenerada (Tomo 1º. de la "Synthese Subjective" o tratado de Filosofía Matemática), al que concibe como un receptáculo animado "tan pasivo como ciego, pero siempre benevolente"<sup>151</sup>, que reside y conserva amorosamente todos los atributos materiales (como olores, sabores, densidades, temperaturas etc.), abstractamente separados de los cuerpos. Este "medio ficticio cuyo destino, que hasta ahora ha permanecido matemático, deberá abarcar en adelante a todos los fenómenos exteriores", es la "residencia" exigida por la "adoración" del supremo destino<sup>152</sup>.

Pero no para aquí el remedo que va haciendo de la religión católica, sino que va elaborando más ficciones en este afán, que como las anteriores, son simpáticas. Tiene así, Comte, su "oración positivista"<sup>153</sup>; quiere que todos los fieles sean asistidos por una triada angélica, y él mismo tiene la suya<sup>154</sup>; tiene sus santos, que son los bienhechores de la Humanidad<sup>155</sup>; y tiene su culto de la Virgen Madre, utopía suprema de nuestra inspiración paradójica, de elevar a la mujer, mientras tiene la misión de dar la vida a un nuevo miembro de la Humanidad, por encima de las concupiscencias del instituto sexual, destinado -- sin embargo, a perpetuar la vida<sup>156</sup>.

Comte no veía muy lejos el advenimiento de su religión, y se soñaba oficiando como el gran Sacerdote de la Humanidad en Notre Dame de París, que sería "el gran Templo occidental, en el que la estatua de la Humanidad tendrá por pedestal el altar de Dios"<sup>157</sup>, según el mismo dice, aunque otras veces, según dice Longchamp<sup>158</sup>, Comte transformaba en sus sueños al Panteón parisino en el primer templo de la Humanidad; "situaba en él las estatuas, los retratos y las inscripciones de todos aquéllos cuya memoria será bendecida por la posteridad. En el altar central resplandecía la imagen suprema, una mujer de treinta años teniendo a su hijo en brazos; ante el altar, la silla sagrada; alrededor las santas viudas. Entonces aflúan los fieles, el órgano gemía, sucediéndose a una orquesta armoniosa; luego se elevaba la voz grave del oficiante postrado de rodillas: AMEN TE PLUS QUAM ME, salmodiando tres veces, y cada vez el coro, acompañado por los instrumentos, respondía: NEC ME NISI PROPTER TE"; y después del oficio, iban a agradecerle a él, fundador de la Santa Iglesia<sup>159</sup>.

Y realmente Comte cumplía con lo que él veía como su deber de fundador de una nueva religión, de la que él era el máximo pontífice, así, exigía actos de fe y de veneración; condenaba a los que despreciaban su autoridad; defendía sus utopías; procedió a in-

tituir el sacerdocio, y sus sacramentos sociales, en un total de nueve; reglamenta el matrimonio positivista, que implicaba el compromiso de una viudez eterna, y la ley de un trimestre previo de continencia objetiva<sup>160</sup>; como se puede ver todo esto último, ya más bien destinado a regir la conducta de los hombres.

Ve Comte, que es necesario una ciencia que verse sobre la dirección de los actos del hombre, lo cual rebasa los límites de la sociología, la ciencia que él había señalado como última, por lo que añade una nueva ciencia, más elevada aún: la moral, la ciencia más útil y más completa, la cual supone a las otras anteriores. Solamente desde el punto de vista de la síntesis subjetiva, y como instrumento de la religión, para la dirección de los actos humanos, es como puede concebirse una ciencia moral, la cual será, por naturaleza, una ciencia sacerdotal, la ciencia del gran sacerdote de la Humanidad, por la que guiará a los hombres<sup>161</sup>.

He aquí, la ciencia para la dirección de los sentimientos, la ciencia del corazón, - pues "Sus leyes propias (de los sentimientos) no puede ser convenientemente estudiadas sino por la moral, en la cual adquiere la preponderancia que se debe a su dignidad superior en el conjunto de la naturaleza humana",<sup>162</sup> según dice Comte. Cabe recordar la gran importancia que él le da al sentimiento, como lo hace notar al hablar de su segundo ángel de la guarda, su madre, afirmando que su recuerdo: "me inducirá siempre a hacer prevalecer, más que en mi juventud, el cultivo continuo del sentimiento por encima del de la inteligencia e incluso de la actividad"<sup>163</sup>.

Originalmente la moral había aparecido en Comte confundida con la sociología, hasta 1848, en que en el "Discours sur l'ensemble du positivisme", les separa, para culminar esta separación en su "Système de politique positive" (1851 - 1854). En efecto, así resulta que, "La sociología estudia la estructura y la evolución de los seres colectivos formados por el hombre. La moral estudia, al contrario, al hombre individual, como desarrollado para y por los seres colectivos: Familia, Patria, Humanidad"<sup>164</sup>. Sólo que la muerte sorprende a Comte antes (1857) de escribir su tratado de Moral. Sin embargo dejó un plan sumarisimo de él<sup>165</sup>, además de que en sus obras, principalmente en "Politique positive", "Synthèse subjective". y "Catechisme positiviste", existen numerosos elementos, que son lo bastante precisos para dar una idea de la ética Comtiana<sup>166</sup>. Obviamente, siendo la moral una ciencia, no irá más allá del fenómeno y de lo relativo, ni podrá contar con una reflexión crítica y sistemática sobre los principios del comportamiento humano, su sentido, etc., pues eso sería hacer una filosofía moral en el sentido tradicional. La moral del positivismo de Comte, es más bien una especie de "psicología moral", en que lo esencial es proporcionado por el "cuadro cerebral", y que, completamente absorbida por la aplicación práctica, está destinada a aprovisionar la casuística que el clero positivista necesita para el gobierno de las almas. He aquí lo que se contendrá en dicha moral, pero en cuanto al plano especulativo, como ya indicábamos, no puede más que referirse a leyes "enciclopédicas", cuyo contenido tendrá que provenir de las ciencias de los fenómenos, de donde se obtienen dos supuestos teóricos: el primero sobre el orden del mundo, a cuyo conocimiento contribuyen todas las ciencias; el segundo es sobre la humanidad, la cual es de

bida a la sociología, la cual ya tiene por objeto hechos morales (hecho social y moral son sinónimos para Comte), pero se ocupa más bien de establecer las leyes generales del orden (estática social) y progreso (dinámica social) de las sociedades humanas, más no de dirigir, en atención a los social, la conducta de los individuos, lo cual, toca a la moral<sup>167</sup>.

El orden del mundo nos es revelado pues, por la ciencia, y es, este orden, relativo y fenomenal, "conjunto de todas las leyes verificables o relaciones invariables entre fenómenos que las ciencias comprueban y cuya inmensa red no cesa de extenderse y unificarse" <sup>168</sup>. Esta noción del orden universal es la más elevada noción enciclopédica, y Comte la considera como una noción, aún, puramente positivista. Esto nos conduce a un dogma fundamental de la religión universal, el cual "consiste en la existencia comprobada de un orden inmutable al que son sometidos todos los acontecimientos de todos los géneros... Semejante ordenen sólo puede ser comprobado, jamás explicado..."<sup>169</sup>. Así pues, como se puede observar, Comte acepta aquí un fatalismo, una fatalidad que es la del puro desarrollo de los fenómenos, sin relación alguna con una causa o un por qué. Más con todo, tal fatalismo, desde el momento en que podemos contribuir en su aceleración, es modificable en este sentido, pues podemos añadir nuestro esfuerzo y colaboración activa en el progreso (recuérdese que el progreso es algo que se da necesariamente para Comte), y si no, también tenemos el deber, al menos, de la resignación<sup>170</sup>.

El otro supuesto teórico, aún más importante, es el de la noción de la Humanidad, - la cual no es sólo la especie humana, sino que también, e indivisiblemente, la comunidad social humana, un todo social que lleva dentro de sí una exigencia radical de unidad, y que marcha inexorablemente, pese a las vicisitudes de su historia, hacia la unidad, lo cual implica esa preponderancia progresiva de las inclinaciones simpáticas sobre los instintos egoístas que la religión tiene por misión esencial promover, de aquí que, sentencie Comte: "el hombre se hace cada vez más religioso"<sup>171</sup>, he aquí, para Comte, la verdadera filosofía de la historia, resumida en tal aforismo.

Como la humanidad, para Comte, es la verdadera realidad humana, y el individuo - es una abstracción porque no existe, ni vive, ni actúa, ni tiene valor, ni dignidad, sino - en cuanto que es parte del todo, y es así, de la Humanidad, de quien tiene todo lo que es y tiene, resulta que, al vivir el individuo por ella, debe vivir para ella. ¿Qué por qué? Comte no responde esto, sería hacer filosofía a la manera de los anteriores filósofos, por lo que Comte, no puede más que referir este paso, del supuesto teórico a la conclusión moral, al instinto moral del hombre, y es así, al sentimiento espontáneo de la conciencia común, a quien encarga que reponda por él; y es que, para él, no puede pasar de ser tan sólo un hecho, cuyo conocimiento proporcionan las ciencias<sup>172</sup>, una prolongación de la moral natural, instintiva, espontánea.

Señala Comte, que si el digno tipo femenino, y el digno tipo proletario (Sin hablar del digno tipo banquero, y del digno tipo médico, etc., según hace notar Maritain<sup>173</sup>) a quienes él se dirige, juzgan que debemos resignarnos de buena gana ante el orden universal que nos muestran las ciencias, es porque obscuramente piensan que este orden univer-



sal es "bueno", y si así lo piensan, es porque, aún más obscuramente, piensan que lleva el signo moral de cierta sabiduría, de un designio orientado hacia el bien del todo, al cual se dirigen así, en una forma que podríamos calificar de instintiva, y ya no queda, sino, desprender de tal argumentación que, en virtud de un instintivo sentimiento de justicia, tenemos el deber de vivir para el todo, para la Humanidad, y de servirla, amándola más que a nosotros mismos, pues "todo en nosotros pertenece a ella" y "todo nos viene de ella", o como concluye Comte, debemos "sentir dignamente nuestro destino necesario a su servicio continuo".<sup>174</sup> Y así, Comte ha transferido los deberes para con Dios, que señalaba la moral cristiana, a favor de la Humanidad. He aquí la única relación de justicia para Comte, pero sin que él vea qué es eso, ya que la ve aparecer como una manifestación espontánea del instinto de justicia a la obra en la conciencia común.

Estamos pues, ante una moral espontánea, sin más fundamento y guía encauzadora que la naturaleza; pero aquí, el mismo Comte advierte que eso es insuficiente, que se necesita una ideología y una disciplina que sirvan de sostén; pero Comte no puede proporcionar dentro de su positivismo justificaciones racionales a nuestras obligaciones, so pena de caer en contradicción, por lo que acude, como hemos visto, a las ficciones del fetichismo regenerado, de acuerdo con las exigencias del corazón; e introduce así al Gran Ser, al Gran Fetiche y al Gran Medio, voluntades benévolas y benéficas, que nos llevan a no estar únicamente resignados al orden del mundo, sino a que adoremos al destino, con el amor más sublime, el amor a otro<sup>175</sup>.

Más que la ideología, por ser la moral eminentemente práctica, le interesa a Comte la disciplina para desarrollar los sentimientos e inclinaciones simpáticos en contra del egoísmo. La disciplina la deja Comte como competencia de los sacerdotes, ya que sin el poder de los signos del culto, y sin la constante presión de las instrucciones y prescripciones de la autoridad espiritual, no hay progreso moral asegurado para los hombres. Están pues, en el sacerdocio, los preceptores de los hombres, para no dejar a estos estancados en el devenir de la Humanidad<sup>176</sup>.

La moral, para Comte, es un arte y una ciencia, y como tales, está dentro del ámbito de los fenómenos, dentro del marco de lo social, y ligada al progreso de lo social necesariamente. Tan es esto así, que la moral no puede encontrar su principio, sino en el sentimiento (la simpatía, los instintos de sociabilidad), ya que con todo, es irreductible a las otras ciencias, que son el atributo del intelecto, y aquí se ve al sentimiento como algo autónomo, nacido aparte de la inteligencia. Y así es como aparece el amor, principio de esta moral, y del término del progreso moral. Es en el amor donde han venido a culminar la bondad del sentido de la comunión humana, la preponderancia del corazón, a la primacía del amor, sin el cual, las cosas mejores, solo sirven para hacernos peores. Pero este amor positivista, como es el caso del conocimiento que predica Comte, es puro y exclusivamente fenomenal, es de origen instintivo, nacido en el dominio del sentido y del instinto. En él no hay más que "las naturales propensiones a la benevolencia y a la sociabilidad según emanan puramente del instinto"<sup>177</sup>. Hemos llegado así a la fórmula sagrada del positivismo: "El Amor como principio, el Orden como base, y el Progreso como finalidad"<sup>178</sup>.

Comte rechaza la idea de una naturaleza del hombre pura y simplemente mala, como cree él que sostiene el cristianismo, y lo cual él lo piensa influido por el jansenismo y por el lenguaje místico de la "imitación" (el cual no es un lenguaje teológico, según apunta Maritain); pero sí reconoce esa lucha que hay en el hombre entre inclinaciones diversas, inclinaciones que él ve como naturales, pertenecientes al mundo científico de los fenómenos. Para Comte, San Pablo tuvo el mérito de haber construido su doctrina general de la lucha entre la naturaleza y la gracia, esbozando así el problema moral, en lo práctico y en lo teórico, pero eso era una ficción, por la que San Pablo restituía en nosotros las propensiones naturales de benevolencia y simpatía (gracia) y las tendencia egoístas individuales (naturaleza), si bien, de manera acorde al monoteísmo de su época<sup>179</sup>; sólo que Juan Francisco Gall, al parecer de Comte, vino a acabar con tal ficción, y "La lucha ficticia entre la naturaleza y la gracia fue remplazada por la oposición real entre la masa posterior del cerebro, -- donde residen los instintos personales, y su región anterior donde residen distintamente los impulsos simpáticos y las facultades intelectuales<sup>180</sup>.

Comte ha reducido así, el problema moral, al nivel del instinto de naturaleza; ha colocado, por un lado, las inclinaciones naturales egoístas, y del otro lado, las inclinaciones simpáticas, ambas presentes en los animales y en los hombres, sólo que en estos últimos, las inclinaciones simpáticas se encuentran más desarrolladas y marcan su pertenencia al Gran Ser. Todo el problema humano está en llegar, a través de un adiestramiento apropiado, a hacer predominar las inclinaciones simpáticas sobre las otras, que aunque siempre están presentes, pueden ser superadas<sup>181</sup>.

Das cosas hay aquí: la exigencia, primero, de que éstas propensiones sean cultivadas, desarrolladas y reforzadas por los medios de adiestramiento de que hace uso la razón, y que vienen a ser una disposición dominante en la cual se complace la reflexión consciente. Segundo, una vez asegurada la preponderancia de la simpatía sobre el egoísmo por las santas influencias de la religión positivista y del sacerdocio positivo, el amor se dará entre los hombres sin el predominio en él de los instintos "personales", sin tener así, ninguna referencia al bien propio del sujeto, será un "puro amor ateo". Sin embargo, quedan en el sujeto las propensiones egoístas, pues son inextirpables y siempre subsistirán, más se verán satisfechas por su sacrificio, pues sólo a ese precio se obtendrá la inmortalidad subjetiva y la incorporación al Gran Ser que predica la religión positiva, pues al amor desinteresado al prójimo no puede integrarse la inclinación egoísta al bien personal, pues el amor de interesado al prójimo, supone una repudiación de todo amor a sí mismo<sup>182</sup>; de aquí que la fórmula cristiana: "ama a tu prójimo como a tí mismo", sea inaceptable para Comte, -- pues le parece chocante el "como a sí mismo", pues según él, "así se sanciona el egoísmo en lugar de reprimirlo"<sup>183</sup>. Y ya, cuando el puro amor ha vencido, una felicidad, ajena al deseo del bien personal, surge del puro amor mismo, pues "este amor puro y desinteresado" que es "la verdadera dicha" es "en el que realmente consiste el bien soberano que -- tan vanamente buscaron los filósofos anteriores"<sup>184</sup>.

He aquí fusionados, al deber y a la felicidad<sup>185</sup>, logrado esto, gracias al amor ateo, al que ha llamado Comte, altruismo, y que es incomparablemente superior al amor teológi-

co, pues se ha excluido todo amor del amante para su propio ser y perfección; así, nuestra vida no es para nosotros, sino para otro. Ha encontrado Comte el cielo en la tierra: "Uno se cansa de pensar y hasta de obrar, jamás se cansa uno de amar"<sup>186</sup>. ¿Qué placeres pueden ser mayores que los de la abnegación?<sup>187</sup>.

Si el individuo renuncia a sí para vivir para los demás, y los demás viven para él, es claro que los derechos del individuo no tienen sentido, ni razón de ser, y Comte rechaza - así, al derecho, pero porque también primero ha rechazado a la justicia, pues ésta, al pretender en nombre de su concepto mismo, ser objetiva y exigible en razón, depende, según ve Comte, de creencias en verdades superiores al tiempo. Ve por otro lado, que el derecho no es nada sino hay una dignidad intangible en el individuo que lo detenta, y si su origen no está en una sabiduría superior al mundo. Pero tal base no existe para Comte, de aquí que, tampoco admita por este otro motivo, ni a la justicia ni al derecho. "Si se suprime la hipótesis de un Dios dueño del mundo - dice - no alcanzo a comprender sobre que realidad puedes asentar la noción de un derecho que permita al individuo, mónada aislada, ponerse delante de los demás seres que le rodean y decirles: en mí hay algo intangible que os intimo a que respetéis porque su principio es independiente de vosotros"<sup>188</sup>.

"La noción de un derecho propiamente dicho" es "falsa, tan falsa como inmoral" - porque "supone siempre la individualidad absoluta"<sup>189</sup>; y es lógico, pues, que sea inmoral para Comte, pues lo ve haciendo resaltar la individualidad del sujeto sobre el todo social, porque su exigibilidad es un egoísmo contrario al abandono y entrega completa al seno de la Humanidad, de aquí que "En el estado positivo, que no admite ya títulos celestiales, la idea de derecho desaparece irrevocablemente"<sup>190</sup>. "La noción de derecho debe desaparecer del dominio político - continúa diciendo -, así como la noción de causa, del dominio filosófico. Porque las dos se refieren a voluntades indiscutibles. Así los derechos cualesquiera suponen necesariamente un origen sobrenatural que únicamente puede sustraerlos a una discusión humana..."<sup>191</sup>.

Para el positivismo de Comte, el hombre sólo tiene deberes, y con ellos suple la negación de la justicia y de los derechos, pues si el hombre vive para todos y todos para él, - ¿qué necesidad hay del derecho y de la justicia? Bien dice Comte que a la "vana y tempestuosa discusión de los derechos" sigue "la fecunda y saludable apreciación de los diversos deberes esenciales, ya sean generales, ya especiales"<sup>192</sup>, así pues, "Cada quien tiene deberes, y para con todos; pero nadie tiene derecho propiamente dicho"<sup>193</sup>.

En el fondo del deber, el cual es eminentemente social, está el amor del altruismo, y para formar y dirigir en tal amor, está el sacerdocio positivo, el cual ha de enseñar a los hombres sus deberes y obligaciones.

Toca, al poder espiritual, determinar y promulgar la regla objetiva de moralidad, y cabe recordar, que moral es sinónimo de social, por lo que entonces, la meta final del clero positivista es el orden temporal y el progreso temporal<sup>194</sup>.

Esto nos lleva entonces a preguntarnos sobre el otro poder, el del Estado. Comte es-

tá por la primacía del poder espiritual sobre el temporal, reflejo esto, de la primacía que da a la moral sobre la política para la realización de la reforma social, política e institucional que se propone llevar a efecto. El poder espiritual gobierna a las almas y les inculca la religión, a fin de organizar la felicidad temporal y la vida política de los hombres, según las reglas de la sabiduría positivista. "Así es como el sacerdocio "cuya función consiste en aconsejar, "se convierte en el alma de las verdadera sociocracia"<sup>195</sup>. Pero ya hemos dicho que Comte está por la distinción de poderes, sólo que el poder temporal, es sólo un agente de ejecución, el brazo seglar del poder espiritual, así lo señala claramente Comte, al hablar de quienes tienen este poder temporal, que son "una especie de 'superrintendente de los asuntos occidentales', (cir. 28 - 29) bajo la dirección del sacerdocio"<sup>196</sup>. Esto implica la eliminación de los principios democráticos, pues además, Comte considera que "Toda elección de los superiores por los inferiores es profundamente anárquica"<sup>197</sup>, por lo que la elección democrática queda eliminada, y descartado el proceder conforme a la voluntad del pueblo, pues la voluntad que manda, es la del poder espiritual. Queda así, sumamente reducida la autoridad del poder temporal<sup>198</sup>.

El poder temporal pertenece a los banqueros, a los jefes de industrias<sup>199</sup>, mientras que el poder espiritual lo tiene el sacerdocio positivista, sacerdocio que exige "una entera madurez, máxime en virtud de su inmensa preparación enciclopédica"<sup>200</sup>, pues el sacerdote ha de ser sabio. Todo esto lleva a Comte a fijar la ordenación de los sacerdotes de la Humanidad a la edad de 42 años, después de la total terminación del desarrollo corporal y cerebral, así como de la primera vida social<sup>201</sup>. El clero positivista ha de ser mantenido por la clase activa, y Comte se preocupa de fijar "los sueldos anuales apropiados a los diversos grados sacerdotales"<sup>202</sup>. Por esto es que considera él, que el sacerdote positivista ha de renunciar a toda riqueza y a toda heredad<sup>203</sup>, y hacer voto de no condicionar jamás ni la dominación temporal ni el poder político<sup>204</sup>.

Ya en estos últimos párrafos, se aprecian algunas líneas del mundo positivista, la utopía a la que Comte lleva a la humanidad, dentro de su proceso evolutivo. Efectivamente, Comte no ve en el futuro próximo e inmediato, más que pequeñas patrias, con "una población de uno a tres millones de habitantes, en una proporción ordinaria de 60 por kilómetro cuadrado" <sup>205</sup>. Pero la meta es la Gran República Occidental que comprenderá 60 repúblicas, que "no tendrán verdaderamente en común más que su régimen espiritual" <sup>206</sup>, y el régimen público consistirá en la realización de la doble máxima: "abnegación de los fuertes para con los débiles; veneración de los débiles para con los fuertes".<sup>207</sup> En cada república particular, el gobierno propiamente dicho, o sea, el supremo poder temporal, pertenecerá a los tres banqueros principales, dedicados con preferencia a las operaciones comerciales, manufactureras y agrícolas. Es a los dirigentes de todas estas repúblicas, "a quienes el sacerdocio occidental, dirigido por el Gran Sacerdote de la Humanidad, deberá someter dignamente las legítimas reclamaciones de un inmenso proletariado"<sup>208</sup>, procurando a todos el apacible progreso. Jamás surgirá, en tal época, una autoridad temporal capaz de mandar en todas partes, como los emperadores de la Edad Media, y "las sesenta repúblicas del Occidente regenerado", no teniendo entre ellas más que la unión "religio-

sa y no política", podrán estar bajo "el Gran Sacerdote de la Humanidad, quien constituirá mejor que ningún Papa de la Edad Media, el único jefe verdaderamente occidental"209. He aquí, por fin, el sueño de Comte, su ideal, la hegemonía del poder espiritual, la unión suprema de Occidente, y, más tarde, ¿por qué no?, la unión final de toda la humanidad bajo la sabia dirección del Gran Sacerdote de la Humanidad.

Quedando eliminada la democracia de la sociedad, cada "digno órgano de una función cualquiera" escogerá, por sí mismo, a su sucesor, "cuya designación deberá, sin embargo, someter a su propio superior"210, y en realidad "Todos los ciudadanos serán erigidos en funcionarios sociales"211. Pero queda el problema de aquellos que son infieles a sus deberes, o pecadores; queda la posibilidad de los diversos conflictos que puedan surgir. Para esto, habrá una nueva caballería a la que serán afiliados "muchos jefes industriales, sobre todo entre los banqueros" y que ejercerá espontáneamente o al llamamiento del sacerdocio, una generosa intervención en los principales conflictos.212 La policía, la considera Comte, como "eminente social" y que cuenta, además, con los servicios prestados, "casi sin gastos", por los "verdaderos creyentes", los cuales, "se sentirán en el deber de proporcionar al sacerdocio las informaciones personales sin las cuales su influencia sería demasiado incierta"213 y así, "El Gran Ser controla los cerebros y los corazones, su yo penetra por todas partes, tiene micrófonos en todos los muros". 214

Para el caso de aquél que haya pecado contra la Humanidad, el sacerdocio primeramente se valdrá de los medios de persuasión, obrando sobre el corazón del culpable, luego sobre su espíritu215. Si esto no da resultado, el sacerdocio ha de recurrir a otros medios que dependen de la "fuerza verdaderamente coercitiva"216, constituida por el juicio del prójimo. Se emplea entonces primero, "la simple amonestación doméstica, ante los parientes y amigos convocados especialmente; luego, la censura pública, proclamada en el Templo de la Humanidad, por fin, la excomunión social, temporal o perpetua", la cual expresa, "en el nombre del Gran Ser, la radical indignidad de un falso servidor, que se ha hecho desde entonces incapaz de participar en los deberes y en los beneficios de la asociación humana"217. Y así, al que persiste en pecado, después de haber sido debidamente censurado, y ya excomulgado, "por rico o poderoso que sea, se verá algunas veces, sin sufrir ninguna pérdida material, gradualmente abandonado por sus subordinados, por sus criadas, e incluso por sus parientes más cercanos. A pesar de su fortuna podría, en los casos más extremos, ser reducido a procurarse directamente su propia subsistencia, porque nadie querría servirle. Aunque libre de expatriarse, no podrá huir de la reprobación del sacerdocio universal sino refugiándose en las poblaciones que todavía permanezcan extrañas a la fe positiva, la cual se extenderá finalmente a todo el planeta humano"218. Queda así asegurada también, por esta posible coerción, la paz y la tranquilidad de la sociedad.

Llega así Comte al final de su utopía, encuentra así a la verdadera felicidad: "La verdadera felicidad resulta sobre todo de una digna sumisión"219, afirma él. Entre tantas de sus máximas, brilla aquella de "Entre el Hombre y el Mundo es necesario la Humanidad". Sí, la Humanidad modificando al mundo y dominando al Hombre, La Humanidad que -- transmite al Hombre la principal influencia del Mundo, pero perfeccionándola a aquella

cada vez más. El Hombre sometido al dominio del Mundo, perfeccionado por la Humanidad y por su sumisión a ésta. Esta es la sumisión que trae la felicidad. No basta que seámos necesariamente dominados por lo social y lo cósmico, debemos serlo, también, voluntariamente.

Esta es la reforma de Comte, una verdadera revolución que viene a cambiar en el papel a todo Occidente, a dejarle sus estructuras sin contenido y llenarlas con algo nuevo y distinto. Y frente a la moral del deber de Kant, Comte levanta la de los deberes, la de sólo deberes, donde el carácter moral y religioso se confunde en este último, absorbido por completo.

Comte fue un soñador y un agente del cambio, pero sobre el papel. En él no hubo el estratega y táctico realista que llevara sus ideas a la realidad, en esa forma sistemática -- que el quería. Pero sus ideas corrieron por todo Occidente, y Occidente las aceptó en nombre del progreso, pero sólo como máximas, como ideas sueltas, como verdades de perogrullo. Durante el siglo de las Luces, así habían circulado las ideas del materialismo, pero les faltaba una unión que las hiciera coherentes. Comte las unió y les dió coherencia entre sí, y ya así, volvieron, sueltas, y con más coherencia, a recorrer el mundo, cambiando la mentalidad occidental, dejando sentir su fuerza en todos los campos por más de un siglo, pues aún hoy, las hay que subsisten como dogmas de fe intocables.

Pero en realidad, el siglo de las Luces, el liberalismo, el positivismo, no han sido más que un puente en el cambio esencial por el que pasa, y se está haciendo pasar a Occidente, y un preámbulo al comunismo dentro de esa cadena.

## C A P I T U L O I I I . -

### EL MARXISMO-LENINISMO.

#### A. - ESTRUCTURA DEL COMUNISMO.

Hoy en día, el fenómeno del comunismo representa la cúspide a la que ha llegado la corriente materialista; si se objetara esta afirmación, bastará para contestar, señalar todos aquellos países que están bajo la sombra de Marx; bastará con ver a las juventudes universitarias de los demás países, moverse a los dictados de las doctrinas socialistas marxistas; será suficiente con ver cómo los sindicatos obreros adoptan oficialmente programas y lemas -- comunistas, y se mueven, muchas veces, bajo los dictados del comunismo internacional, -- ya en forma consciente, o inconsciente. Para quienes menosprecian, en el campo de lo teórico, a ese gigante que hoy es el comunismo, éste tiene para responderles, los hechos de un mundo que parece avanzar inexorablemente al comunismo, de un mundo que se está haciendo comunista. Es en los hechos, no en la teoría, donde reside la mayor fuerza de este materialismo.

Hoy se contempla al comunismo como un gran sistema montañoso de aspecto monolítico, que parece estar, infranqueable, delante del avance de todos los pueblos. Sin embargo, -- como señala Jean Ousset: "el singular del rótulo 'Comunismo', sirve de enmascaramiento a un plural" 220. Al igual que como sucede con los sistemas montañosos, que de lejos parecen un sólo bloque infranqueable, pero que ya vistos con más precisión al irnos acercando, vemos que van aparaciendo en ellos diversos montes, más o menos bien definidos, con sus grietas y desfiladeros, que permiten franquearlos; pues lo mismo sucede con el comunismo, que ya visto de cerca y en detalle, aparecen los grandes bloques que lo integran, con sus grietas, que son sus puntos débiles, y con sus desfiladeros, que los separan y permiten, si la voluntad está en ello, el poder franquearlos.

Dentro del comunismo encontramos una forma de pensar, algo que pretende ser un sistema filosófico, tal es el marxismo-leninismo; también se encuentra una concepción político-socio-económica del mundo, una serie de fórmulas que no comprometen al marxismo-leninismo estrictamente entendido, pero que tampoco suelen ser totalmente independientes de éste 221; dentro de todo el sistema, tales fórmulas, político-socio-económicas, son las que integran al comunismo propiamente tal, un comunismo, como otros que ha habido, con la diferencia de que éste se califica de científico; por último, encontramos a estos anteriores: marxismo y comunismo propiamente tal, pero en su lucha con la realidad, esto es, bajo el impulso de las pasiones humanas, intereses personales, ambiciones, rivalidades nacionales; aquí están las técnicas y tácticas de lucha, ya violentas o diplomáticas, secretas o abiertas; tal es el bolchevismo de la Rusia Soviética, o bien, titotismos, como se conoce

a las aplicaciones a la realidad, un tanto localistas de estas doctrinas.<sup>222</sup>

Cabe aclarar, que quien pretenda descifrar al comunismo de hoy, basándose únicamente en Marx, desarrollará una labor incompleta, pues Marx está a más de un siglo de distancia de nosotros, y ha sido interpretado por los marxistas posteriores, principalmente, y le han dado matices insospechados. Por otro lado, debido a la existencia de esos tres grandes bloques que integran al fenómeno que se designa como comunismo, resulta que hay marxistas que no son comunistas, y comunistas que no son marxistas, y si bien, hay quienes son ambas cosas no todos están acordes en las tácticas para destruir al capitalismo imperialista.

Hoy por hoy, dentro del gran conglomerado de las izquierdas, donde hay todo tipo de matices de marxistas y comunistas propiamente dichos, el sector más importante es el constituido por los soviéticos, en donde el marxismo-leninismo bolchevique impera y trabaja por el engrandecimiento del Estado Soviético, y por la victoria del marxismo-leninismo en todo el orbe. Es aquí donde podremos encontrar, con más claridad, lo concerniente dentro del marxismo-leninismo, al deber, si bien aludiremos, eventualmente, también a pensadores marxistas diversos.

Marxismo-leninismo, comunismo - propiamente tal - y bolchevismo o titosmos, es lo que se suele designar, como veíamos, con el término genérico de comunismo, lo que lo hace aparecer como algo grandioso y de difícil discernimiento, y lo que también lo hace oscuro. Pero si bien, gracias a esta división el fenómeno se aclara algo, no es esto suficiente para que tal doctrina pueda ser entendida por las mentes occidentales plenamente, pues el comunismo, no es solamente resultado o fruto de Occidente, sino que tiene también mucho de -- Oriental, por lo que podemos señalarle dos grandes fuentes: las occidentales y las orientales.

## B.- FUENTES OCCIDENTALES.

Aún cuando Marx sentía un gran odio y desprecio hacia las diversas religiones, no pudo sin embargo dejar de sentir su influencia, y otro tanto sucedió con Lenin, y es tal esta influencia, que ha llegado hasta la China de Mao-Tse-Tung. Tal influencia viene principalmente de la Iglesia Católica, y es que estos filósofos y líderes de los proletarios, no pudieron, como también sucedió con Augusto Comte, resistir al encanto de una Iglesia, celosa vigilante de la ortodoxia de sus miembros, que los dirige infaliblemente, que excomulga y santifica, depositaria de la verdad de ayer, de hoy y mañana; una Iglesia santa, contra la que nadie puede alzar, ni un pensamiento, sin caer fulminado por una excomunión que lo excluye de la vida eterna. Este concepto de Iglesia llega al marxismo-leninismo un tanto cuanto desfigurado, porque es tomado del mismo materialismo, que ha exagerado a esta Iglesia; y así, aparece como "el Partido".

Bochenski, nos hace ver cómo en el comunismo se dan todos los rasgos distintivos de una teología: " un «escrito» como base de una doctrina; una «Iglesia» que vigila la interpretación de ésta; se conocen los conceptos «ortodoxia» y «herejía» ; hay decisiones oficiales contra las «doctrinas erróneas» ; hay incluso una «inquisición» que castiga a los herejes". <sup>223</sup>



Pero no para ahí la influencia de este factor de lo religioso. El materialismo ha comprendido ya desde el siglo pasado, que el hombre necesita creer en algo, y así, el marxismo proporciona un objeto a la fe, pero no llega sólo hasta aquí, dejando esto a la libertad del sujeto, para que crea o no, sino que se exige verdaderos actos de fe, prescindiendo de tal libertad. Malraux nos dice respecto a este factor religioso: "La revolución juega el papel que jugó la Vida eterna", y añade Jean Ousset, "La Revolución es redentora", "La revolución es explicación del mundo, de su movimiento, de su ritmo; ella le da su sentido, su objetivo; ella es la esperanza y ella será el final de la obra..." 224.

Ya no por Marx, sino a través de Lenin, el método de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola es aprovechado para la formación de los militantes<sup>225</sup>. Y también, de San Ignacio, es aprovechado aquel principio, en el que señala, que el hombre ha sido creado para servir y amar a Dios, y que ha de usar de las cosas "EN CUANTO ellas le en caminen hacia su fin y que debe desprenderse de ellas EN CUANTO le desvíen"; claro que visto esto desde el punto de vista del marxismo-leninismo 226.

Todos estos elementos, más bien cristianos, que se encuentran dentro del marxismo-leninismo, son generalmente desdeñados, de palabra, que no de hecho, por su origen, pues el celo anti-religioso de los soviéticos parece reducirlos a la nada, negando su existencia dentro de la doctrina Marxista-leninista, sin embargo, como veremos, respecto al deber, juegan estos elementos un papel muy importante que, no porque se nieguen, dejarán de estar presentes.

Ya hemos señalado, en otra parte, cómo el materialismo influyó en el desarrollo de la Escuela Económica Inglesa, y de ésta, Ricardo, en particular, influyó mucho en Marx, al punto de llevar a Ferdinand Zweig a afirmar que: "Sin Ricardo, no hubiera habido — Marx"<sup>227</sup>. Es en esta escuela donde encontramos los antecedentes de las teorías económicas de Marx: la teoría del valor<sup>228</sup> que desemboca en la plusvalía o sobretrabajo, etc.; Marx en realidad lo que hizo fue llevar a las tesis de esta escuela a sus últimas consecuencias; de ahí la teoría de la concentración del capital; pero en realidad, aporta poco a ellas en cuanto a sus postulados propiamente tales.

La influencia de la escuela de los economistas ingleses aparece, pues, principalmente dentro del conjunto de tesis político-socio-económicas que hemos denominado como comunismo propiamente tal, tesis que dentro del sistema total, embozado bajo el singular "comunismo", tienen una gran importancia, principalmente por su valor propagandístico, pero no así en cuanto a nuestro estudio, por lo que sólo dejaremos apuntada la existencia de estos antecedentes.

También hemos señalado el hecho, de que ya en el materialismo del siglo XVIII (y aún antes) estaban en germen los socialismos, sólo que parecía necesario desarrollar primero el individualismo. Por esto no es de extrañar la aparición de los socialistas utópicos del siglo XIX. Sombart cree por esto, acertadamente, que el socialismo utópico pertenece todavía a la manera de pensr del siglo XVIII, y que su fundamentación filosófica bien poco difiere de la de Rousseau <sup>229</sup>.

Los socialistas utópicos más conocidos son Fourier, Saint-Simon, Owen y Proudhon, siendo estos dos últimos, quizá los que más influyeron, de todos éstos, en Marx. Hay en todos ellos una crítica a la sociedad de su tiempo, sólo que ésta es más bien de carácter social, por lo que Marx las verá despectivamente frente a la crítica basada en las leyes, con pretensión de científicas, de la economía, que él hace <sup>230</sup>. Otra idea que les es común, y que se difundió mucho y que también tomará Marx, es la idea de que los capitalistas se enriquecen cada vez más, a costa de los obreros, que se empobrecen cada vez más.

Una diferencia de estos socialismos con el comunismo de Marx, es el que, estos socialismos con sed de justicia, veían sus objetivos como dignos de ser alcanzados, mientras que para el comunismo marxista, sólo son un medio útil para la "Revolución permanente" - <sup>231</sup>.

En realidad, la importancia de estos socialismos reside más bien en su proximidad en el tiempo a Marx, y en la filosofía materialista que hay detrás de ellos, pues comunismos los ha habido casi siempre, y muchas veces, son pocas sus variantes; pero la filosofía que hay detrás de ellos sí suele variar, y en este caso, la filosofía materialista juega un papel muy importante, por el cambio que supone en cuanto a la concepción del mundo. De no ser por esas filosofías, no habría mucha diferencia entre lo propuesto por Platón, Santo Tomás Moro, Campanella, Harrington, los anabaptistas, los cuáqueros y momones, y lo propuesto por los utópicos, y más aún, con lo propuesto por el comunismo de Marx. <sup>232</sup> Sirva esto de paso, para recalcar el papel tan importante que ha de jugar el marxismo en el fenómeno del comunismo, que nos parece tan ininteligible a veces <sup>233</sup>, y este marxismo se caracteriza por su carácter intrínsecamente materialistas, lo mejor del materialismo hasta el día de hoy.

La liga entre la filosofía materialista y los sistemas político-socio-económicos, es al go que ha quedado señalado en el desarrollo de este capítulo, y mientras más crudo ha sido el materialismo en el campo filosófico, mayores han sido los acercamientos al socialismo materialista utópico, en la práctica. En verdad, ya todo estaba desde el siglo XVIII, sólo faltaba llevarlo a sus últimas consecuencias <sup>234</sup>; por eso es que es tan importante el pensamiento de Francia del siglo de las luces, pues es el antecedente inmediato de todo el materialismo del Occidente de hoy, es el antecedente de Marx. Véase, pues, la importancia de esta filosofía en relación a sus consecuencias prácticas.

Vimos cómo el materialismo se difundió en Inglaterra y, con más detalle, en Francia, durante el siglo de las luces, pero nada dijimos de lo sucedido con el iluminismo en Alemania; sin embargo, ahora es oportuno ocuparnos de ello.

Contrariamente a lo sucedido en Francia e Inglaterra, en Alemania, si bien bajo el signo del racionalismo, el iluminismo se fue inclinando y desviando hacia el idealismo. Leibniz, a quien se considera el fundador de la filosofía alemana, es también el valuarte inicial más fuerte del iluminismo en tal país, aun cuando, como hemos dicho, difiere de los franceses e ingleses. A él le siguen Pufendorf; Gualterio, Conde de Tschirnhaus; Cris

tian Thomasius y Cristian Wolf, entre otros. Apareció luego la figura genial de Kant, quien fue seguido luego por Juan Teófilo Fichte; Federico Guillermo Schelling, Goethe; Schiller y Schleiermacher. Mientras el iluminismo francés combatía al catolicismo y ponía las bases, en lo social y político, de la revolución, el iluminismo en Alemania proporcionaba al protestantismo una filosofía, siendo Federico Ernesto Daniel Schleiermacher, el filósofo de mayor significado en esto.

Es dentro de este ambiente de idealismo, que aparece Jorge Federico Guillermo -- Hegel, de quien el marxismo tomará lo que es su alma: la dialéctica. Debido a lo amplio y prolífero de Hegel en su obra, no haremos mención sino a aquello que se relaciona con el marxismo.

Para Hegel, el mundo no es algo en sí (cosa en sí), sino que es una elaboración del sujeto que conoce conforme a determinadas leyes a priori de carácter general y necesario, y que son estudiadas por la lógica trascendental. De esto resulta, que el mundo es un producto de la razón humana, cuyo estudio metódico y completo, constituye el sistema de la razón <sup>235</sup>. Esto implica, que no siendo el mundo algo en sí, la conciencia humana no -- puede llegar a tener conocimiento de él a través de una especie de copia. Como se verá más adelante, esto que es la base de la que parte Hegel y su dialéctica, es algo inadmisiblemente para Marx.

A este saber del universo, no llega la filosofía de inmediato, señala Hegel, sino -- que es un proceso gradual, tal como lo muestra la historia, comenzándose con la cándida idea del individuo que supone al mundo existiendo en forma independiente, como cosa en sí. De aquí, la conciencia se va elevando de peldaño en peldaño, por saltos <sup>236</sup>, hasta llegar a la cima de este saber: el punto de vista de la filosofía. A las diferentes etapas -- que recorre la conciencia, las llama "fenómenos" (y la ciencia que estudia esto: fenomenología del espíritu). Empieza pues, Hegel, con la oposición inmediata entre la conciencia y el objeto, su estudio del movimiento continuo de la conciencia, que en su camino, pasa por todas las formas posibles de relación entre la conciencia y el objeto, lo que tiene por resultado, el concepto de ciencia <sup>237</sup>.

La fenomenología es una historia de la conciencia individual, pero, al mismo tiempo, es una historia de la conciencia de la humanidad, como se ve cuando nos dice Hegel que: "El espíritu individual, para no quedar estancado en una contradicción insoluble, tiene -- que pasar de la conciencia a la autoconciencia, a la razón, al espíritu moral, al arte y a la religión, y finalmente, al conocimiento absoluto; pero las mismas etapas de la comprensión del mundo y de sí misma tiene que pasar la humanidad en su evolución cultural, -- 'el espíritu absoluto'", y he aquí, que el espíritu absoluto es el saber absoluto, la razón, cuyo estudio toca a la filosofía <sup>238</sup>. Ya aquí podemos sacar una serie de conclusiones: -- que la distinción sujeto y objeto no tiene sentido fuera de la conciencia, y que se trata -- de una conciencia universal (concepto mal definido en Hegel); y que la realidad es una -- solamente, el Espíritu universal, que mientras se desarrolla se manifiesta en distintas formas, configurando el Espíritu a la Realidad en formas siempre más completas <sup>239</sup>.

Hegel ve en la filosofía tres grandes apartados: la Lógica (doctrina del Espíritu "en sí"); la Filosofía de la Naturaleza (doctrina del Espíritu "para sí") y la Filosofía del Espíritu (doctrina del Espíritu "en y para sí") 240.

Dentro de la lógica, se ocupa Hegel del ser, fuente común de las categorías o conceptos puros. En efecto, ve que la cantidad es una manera de ser; igualmente sucede con la cualidad, el fenómeno, etc.. Ve que todos los fenómenos son manera de ser, transformaciones de la noción de ser, pero se plantea el problema de saber, cómo se producen estas transformaciones, el conocer en virtud de qué principio se modifica y convierte el ser en diferentes cosas, y se responde: gracias a la contradicción que encierra, y es que, dice: "Ser es la noción más universal, pero por eso mismo también la más pobre. Ser blanco, ser negro, ser extenso, ser bueno, ser algo. Ser sin ninguna determinación, es no ser nada, es no ser. Luego, el ser puro y simple equivale al no ser. Es a la vez el mismo y su contrario; si no fuera más que el mismo, permanecería inmóvil, estéril; si no fuera más que la nada, sería sinónimo de cero, y también en ese caso, perfectamente infecundo. Porque es uno y otro es por lo que se convierte en algo, en otra cosa, en todas las cosas. La misma contradicción que encierra se resuelve en el devenir, en el desenvolvimiento. Devenir es a la vez ser y no ser aún (lo que será). Los dos contrarios que le engendran, el ser y la nada, se encuentran en él fundidos, reconciliados. Una nueva contradicción se desprenderá de él, que se resolverá en una nueva síntesis, y así sucesivamente hasta el advenimiento de la idea absoluta". 241

No está demás, el insistir en que la realidad es una creación conforme a las leyes de la razón; ahora bien, a la forma, descrita en la cita anterior, de pensar y filosofar, la llama Hegel dialéctica, y se caracteriza por estar en un cambio permanente y en evolución; pero no sólo a esto le puede pues, llamar dialéctica, sino también a la realidad misma. Tales cambios se llevan a cabo en tres grados que son: posición, contraposición y conciliación de los contrarios; son las famosas tesis, antítesis y síntesis, momentos diversos en que los aspectos de la realidad, son sucesivamente afirmados, negados y superados, y aquí, nos dice Hegel: "La superación es al mismo tiempo abolición y conservación. (Aufhebung) de lo afirmado, contiene lo afirmado, porque contiene la negación de la negación. La dialéctica no es, por consiguiente, un simple método de pensar; es la forma en que se manifiesta la realidad misma, es la realidad misma que alcanza su verdad en su completo autodesenvolvimiento". 242 Así, resulta que la realidad existe, pues, gracias a los conceptos, confirmando con esto lo que ya señalábamos, pues "Sólo en su concepto tiene algo realidad; tan pronto como es distinto de su concepto, deja de ser real y es una nada; el aspecto de lo palpable y de la exterioridad sensible pertenece a esta nada. Lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional" 243.

Estas consecuencias a las que llega Hegel, son realmente revolucionarias dentro de la filosofía moderna, nada menos, que la identificación del ser y la nada; y este logro lo obtiene, a causa de que ha dado existencia a los universales como tales, como a algo concreto, pero recordemos, que tal realidad pertenece a lo racional y que tal realidad es, para él, idea.

Ya en su filosofía de la naturaleza, continuando su teoría, considera Hegel, que la naturaleza es el conjunto de los hechos espacio-temporales regidos por leyes, y que es un producto del pensar. Siguiendo la dialéctica, considera también la naturaleza, como la idea en la forma de su otro ser. Aquí el punto de partida es entonces el concepto de materia, la cual, es algo y no es nada, y esta contradicción, es el principio mismo de la evolución física, y el resorte que la hace activa es el movimiento que divide a la materia en unidades distintas (Für sich sein) y hace de ellas el sistema sideral. La formación de los cuerpos celestes se puede considerar como el primer paso de la naturaleza en la vía de la individualización, siendo ésta, como el alma del mundo, y siendo esta última, gracias a aquélla, un organismo, una unidad viva; pero es la gravitación universal, la unidad ideal de que proceden las cosas y hacia donde tienden. 244

Dentro del apartado de la filosofía del espíritu, se ocupa Hegel de las fases a través de las cuales evoluciona el espíritu como productor de bienes culturales. Empieza primero, estudiando a la razón en su individualidad, como espíritu subjetivo (Antropología, Fenomenología y Psicología); y luego estudia al espíritu libre, creador de bienes culturales, al que denomina espíritu objetivo, y que se manifiesta como: Derecho (encargado de proteger a las personas); como moralidad (la voluntad que quiere lo general); y como eticidad (familia, sociedad civil y el Estado) 245.

Dentro de la ética objetiva, al hablar del Estado en relación al individuo, dice -- Hegel: "La vida en el Estado es la absoluta moralidad, al mismo tiempo verdad absoluta, educación, generosidad, suprema hemerosura y libertad hasta lo absoluto, real, existente. Todo el valor que el hombre tiene, toda la realidad espiritual que él posee se debe solamente al Estado, al que por lo tanto él debe venerar como algo divino sobre la tierra, mientras que para éste es indiferente el destino del individuo" 246. Hegel da así, una gran importancia al Estado por sobre el individuo - verdad de la realidad y su bondad -, lo cual, a su manera, será también tomado por el marxismo-leninismo; pero no para aquí Hegel, -- pues en otra parte señala que: "La razón gobierna al mundo y por lo tanto la historia universal, según esto, se realiza de un modo racional. La idea es lo verdadero, lo eterno, lo poderoso, que se revela en el mundo. El espíritu general o universal, se produce sucesivamente en los destinos y hechos de los diferentes 'Estados' " 247.

La síntesis del espíritu subjetivo y del objetivo, es el espíritu absoluto, que se ofrece en tres grados: 1), como arte; 2), como religión, cuyas etapas son las del fetichismo, la de la personalidad individual y la del cristianismo; y 3), la filosofía, esto es, la razón que se comprende a sí misma. Cabe distinguir aquí, que mientras que la religión, según Hegel, busca el absoluto sirviéndose de la imaginación, la filosofía lo hace por medio de la razón 248.

Por último hay que señalar, que Hegel considera a su sistema en la cúspide de la evolución 249.

Nótese el carácter intrínsecamente idealista de la dialéctica de Hegel; está hecha

y concebida para funcionar y trabajar dentro del idealismo, pero Marx la trasladará al materialismo, lo cual, para la práctica política será su gran acierto, pero en cuanto al campo del intelecto, será un terrible barbarismo que ha de frenar el desarrollo de las ciencias y que será también, su punto más vulnerable ante sus críticos.

En fin, sea como sea, obsérvese también, las consecuencias de la doctrina de Hegel; ha igualado al ser y a la nada, que ya no se oponen esencialmente, sino que hasta son llamados a unirse; y lo mismo reza para la verdad y el error, para el bien y para el mal, para "el pro" y para "el contra"; resulta que afirmar y negar no tiene ya sentido, pues sólo subsiste la ACCION, que es la que hace la historia; y la historia es una revolución perpetua, todo está en evolución por saltos; la conciencia, en moral, queda abolida, después de todo, no se distingue entre el bien y el mal. Ciertamente que para Hegel, el derecho nace del respeto de la libertad de los demás como si fuese la propia, sólo que, por otro lado, resulta que para él, es el Estado la institución encargada de realizar el derecho en todas las esferas, por lo que el Estado representa, teóricamente, la libertad absoluta y el derecho absoluto, ante los cuales, deben ceder las libertades y los derechos individuales<sup>250</sup>; no existe, en consecuencia, el libre albedrío, ni tampoco, ya por otro lado, la causalidad; si bien Hegel se declara cristiano y trata de encuadrar a la religión en su sistema, es notorio que eso es una inconsecuencia, pues su tesis excluye toda revelación y religión sobrenatural, y todo teísmo <sup>251</sup>. He aquí pues, algunos de los puntos a los que nos lleva la doctrina de Hegel, y que pasarán también a la dialéctica marxista-leninista.

Después de la muerte de Hegel, su escuela se dividió en dos grupos: los de la derecha, que interpretaban a su maestro en un sentido conservador; y los de la izquierda, que interpretaban a Hegel en un sentido revolucionario, pues, partiendo de que sólo lo racional es real, consideraban entonces que debía hacerse racional la realidad, cambiándola <sup>252</sup>. Dentro de estos últimos surgió Ludwig Feuerbach, quien tiene también gran influencia en Marx.

Feuerbach realiza una "inversión materialista" del hegelianismo, pues considera, que la realidad que evoluciona es la materia, y no el espíritu, con lo cual, enlazó el hegelianismo en el materialismo científico natural <sup>253</sup>. Sin embargo, Feuerbach se concentró -- más bien en el estudio de la religión, de él es la frase: "Dios fue mi primer pensamiento; la razón, mi segundo; el hombre, mi tercero y último"; con lo que se nota ya, el humanismo que campea en su obra, al punto de considerar, que la filosofía debe ser una teoría del ser del hombre, una antropología. Así, reduce toda teología a la antropología, considerando que el hombre crea sus dioses a su imagen y semejanza, tomando para ello en cuenta, sus necesidades e indigencias, sus angustias y esperanzas, por lo que señala que, toda representación de Dios, es antropomórfica, si bien, éstas van cambiando con las culturas y el tiempo. Ve que el estudio crítico de las religiones lleva al ateísmo, pero que no por esto, cree él, se ha de intentar abolir la religión; él ve al ateísmo, como una concepción de la vida en que el hombre cobra conciencia de sus limitaciones, pero al propio tiempo, de su poder <sup>254</sup>.

Propone él, en lugar del teísmo, una religión del hombre, pues como ya señalábam<sup>os</sup>, hay en Feuerbach un cierto humanismo radical, que a veces se manifiesta en extrañas expresiones existencialistas 255.

Muy importante, ya que esto pasará al marxismo-leninismo, a su manera, y que revis<sup>te</sup> gran importancia, como lo veremos, es el hecho de que, Feuerbach considera a la practi<sup>ca</sup> como instrumento de conocimiento, un conocimiento pensado realísticamente. 256

He aquí, las fuentes occidentales principales del comunismo. Bien podemos señalar que en Marx y Engels vendrá a culminar toda la evolución de la filosofía iluminista del siglo XVIII, y que, si el iluminismo se había dividido en diferentes corrientes: la inglesa, la francesa y la alemana, por distintas que éstas fuesen, ellos logran conciliarlas nuevamen<sup>te</sup>, fusionándolas en una nueva tesis, en donde se contiene todos sus elementos, los comun<sup>es</sup> y también los más avanzados hasta entonces, de cada una de ellas.

Ciertamente que hay otros muchos factores, pero sería una labor ajena a la nuestra, el señalarlos todos. Sólo cabe, quizá, hacer una excepción, y señalar la influencia de las teorías evolucionistas, en concreto, de Darwin, y si bien no desarrollaremos esto, que de al menos hecho el señalamiento.

#### C.- FUENTES ORIENTALES 257

Ya antes habíamos hablado de la influencia religiosa sufrida por el comunismo, principalmente de parte de la religión católica; ahora hablaremos de la influencia judía o israelita que ha tenido el comunismo. Ciertamente que en este caso, no podemos hacer una referencia absoluta hacia la religión de este pueblo, tal y como ha evolucionado hasta nuestros días, pues esto sería motivo de un estudio diferente, pero sí podemos hacer referencia a varios elementos pertenecientes a la mentalidad judía, mentalidad forjada, en gran parte, por su tan especial religión y concepción de la raza, y también, en otra gran parte, por la particularísima historia que le ha tocado vivir a este pueblo.

Esta influencia ha llegado al comunismo debido a que muchos de sus teóricos son de ascendencia judía, y lo mismo se afirma de algunos gobernantes comunistas 258; pero al menos, Marx, Engels y Lenin, que son los que más nos interesan, tenían tal ascendencia, y no eran muy ajenos a la mentalidad israelita.

El pueblo judío ha sido un pueblo al que le ha tocado sufrir persecuciones, vivir huyendo, vivir conspirando; y estos tres personajes a los que hemos aludido, aunque no fueran religiosos, fueron formados dentro de tal mentalidad, más aún, conocieron los destierros, vivieron refugiados, fueron conspiradores y revolucionarios. Todo esto los enseñó a ser internacionalistas, más aún, a estar por encima de las divisiones políticas en que suelen encerrarse las naciones, aprendieron a estar por encima de éstas, pero sabían también, por experiencia propia, del poderoso motor que es la nacionalidad, para frenar e impulsar. Sus experiencias de este tipo serían muy benéficas a todo el comunismo.

Completando esto, está el celo religioso tan característico de los israelitas en contra de las herejías, las cuales buscan hasta en lo más mínimo, y si las encuentran, las persiguen, a ellas y a sus fautores, con indescriptible celo, con odio. Esta característica también aparecerá en el comunismo. F. Zweig, analizando a Marx y Lenin, dice sobre esto: "Ambos lucharon activamente contra un ambiente de hostilidad y odio, ambos estuvieron refugiados, durante algún tiempo, en la misma ciudad... Ambos, creyeron en la misma tesis 'El que no está con nosotros está contra nosotros', y en ambos fue muy fuerte la tendencia a descubrir herejías. Tuvieron los dos una gran capacidad de odio, fueron terribles contra todos, inclusive contra los más próximos a ellos que parecían desviarse de la línea recta que les habían trazado" 259.

Otra característica de la mentalidad judía, es el principio de la unidad en el fondo de todas las cosas; "la piedra angular del judaísmo", según dice Zweig, 260, que se caracteriza por la búsqueda de "los primeros y permanentes principios que rigen a todos los movimientos cambiantes y a todas las variedades de los fenómenos". 261 Esto es, no se piensa tanto en los efectos inmediatos y temporales de determinados cambios, sino que se desvanecen de lado esos efectos transitorios e inmediatos, fijando la atención en el estado permanente de cosas que resultan de ellos. Esto se ve en Marx, que, por ejemplo, se desentende de los precios reales, a los que considera simplemente como un fenómeno transitorio y sin importancia en las leyes permanentes del valor. Y, la experiencia habla contra las leyes del valor marxista, pero detrás de la apariencia, hay un significado más profundo 262, hay un sentido último de la Historia, que es en lo que Marx, con su mentalidad de judío, se ha fijado.

Este último sentido de la Historia, lo ve el pueblo judío como el avance a la unidad de todo el mundo bajo el judaísmo. Al respecto es muy ilustrativo el siguiente párrafo del "Jewish World", diario judío inglés, que fue escrito cuando Marx todavía vivía; dice tal periódico: "El gran ideal del judaísmo es que el mundo entero esté imbuido de la enseñanza judía y que en una fraternidad universal de las naciones - un judaísmo hecho más grande - todas las razas y religiones separadas desaparezcan". 263 Sólo que en el comunismo, como lo veremos, se sustituye a la raza judía, por la clase proletaria, en un especial sentido de unidad.

Esto guarda relación con "La noción del reino temporal de la Fe que (Marx) recibe de Israel", escribe Jean de Fabrègues 264. Efectivamente, de sobra es conocida la fe en un reino temporal con los hijos de Sion a la cabeza, sólo que Marx, hace objeto de su fe a la Revolución, y "pensaba en un reino de Dios en la tierra, que, en su opinión era el reino del Hombre devenido en fin último en lugar de Dios". 265

Y con esto llegamos al famoso mesianismo de Marx, que muchos, como Maritain, le encuentran origen cristiano; sin embargo, el mesianismo de Marx es de origen judío, no es un mesianismo cristiano, que parta de que el Mesías ya vino, y sobre esta venida edifique toda la obra comunista; no, el mesianismo comunista de Marx, al igual que el judío, aún espera al Mesías que le dará la posesión del mundo y de sus riquezas, el reino -



temporal sobre la tierra: la revolución. No es de extrañar que Alfredo Nossig, que es israelita, encuentre que entre el mosaísmo y el socialismo no hay diferencia, sino que se complementan.<sup>266</sup> Pero el Mesías por venir de Carlos Marx, ya ha nacido, en vida de Lenin, en el desconocido Belén de los locales de juntas de los conspiradores rusos; ha --- hecho una intempestiva aparición a la vida pública en 1905, y años más tarde, ha surgido en todo su esplendor esa revolución, que no espera ser crucificada para redimir, sino que salva al Hombre, aunque para ello tenga que crucificar a los hombres. Así, la revolución es vista hoy como el Mesías, que ya ha salvado a medio mundo, y hay quienes sólo esperan su presencia, quienes sólo esperan la Revolución que les salve en su país aún irredento, y les entregue la posesión del mundo y de sus riquezas, el bien temporal.

La influencia del judaísmo es tanta en Marx, que F. Zweig alude a "la casuística de Marx, que tiene aire de tradición escolástica o talmúdica".<sup>267</sup>

El comunismo, como hemos dicho, no se ha quedado en Marx, sino que ha encontrado valiosos elementos en la mentalidad rusa, elementos que han pasado a él, por haberse --- logrado ahí; y son estos elementos, los que hacen ininteligible a la mente occidental, al menos muchas veces, al comunismo, sobre todo, en lo tocante a lo que hemos llamado --- marxismo-leninismo.

El pueblo de Rusia no tuvo las mismas instituciones de Occidente, ni conoció el "self - government" en un sentido Occidental, no tuvo feudalismo, no hubo una sociedad orgánica como en la Europa Occidental, ni una Iglesia independiente, ni una nobleza y bur--- guesía libre, sino que todo estaba sometido a la misma autoridad, todo permanecía bajo un poder central; el Estado era el único poder y la Iglesia sólo un órgano, y la sociedad, sin bur--- guesía y una nobleza libre, se limitaba a dos clases, los agricultores y la burocracia, some--- tidas por igual al poder despótico del Zar. Las vicisitudes de la historia y la propaganda --- de la Iglesia ortodoxa, que trajo la desconfianza y agudizó el desprecio hacia Occidente, dificultó que Rusia adoptara las instituciones de Europa Occidental. Aun, la "europ--- eización" de Rusia por Pedro el Grande, se realizó a la manera despótica de los mongoles, y por tanto, muy superficialmente.<sup>268</sup> No tuvo pues, Rusia, edad media como ha dicho un --- ilustre escritor.

Todo esto intervino en la formación de una muy particular mentalidad rusa. En forma algo semejante, como vimos que sucede con la mentalidad judía, en parte, es propio --- también de los rusos la tendencia a considerar todas las cosas, especialmente los proble--- mas sociales, en gran escala, relegando las particularidades concretas de la vida, pero--- viendo una unidad en el fondo. La falta de separación nítida entre lo profano y lo religio--- so, alimentó una fusión de ambos terrenos, por lo que en todas las cuestiones sociales --- aparece una cierta inspiración sagrada, un carácter de grandeza sacra que se reflejará en el pensamiento revolucionario ruso. Ante el sentimiento y conciencia de la esclavitud an--- te el Estado, el pensamiento revolucionario, por la fusión de los campos social y religio--- so, se restringe a las cuestiones sociales, no se desarrolla un concepto claro de la digni--- dad humana, pero sí una sensibilidad muy fina (mayor que en Occidente) para los proble---

temporal sobre la tierra: la revolución. No es de extrañar que Alfredo Nossig, que es israelita, encuentre que entre el mosaísmo y el socialismo no hay diferencia, sino que se complementan.<sup>266</sup> Pero el Mesías por venir de Carlos Marx, ya ha nacido, en vida de Lenin, en el desconocido Belén de los locales de juntas de los conspiradores rusos; ha --- hecho una intempestiva aparición a la vida pública en 1905, y años más tarde, ha surgido en todo su esplendor esa revolución, que no espera ser crucificada para redimir, sino que salva al Hombre, aunque para ello tenga que crucificar a los hombres. Así, la revolución es vista hoy como el Mesías, que ya ha salvado a medio mundo, y hay quienes sólo esperan su presencia, quienes sólo esperan la Revolución que les salve en su país aún irredento, y les entregue la posesión del mundo y de sus riquezas, el bien temporal.

La influencia del judaísmo es tanta en Marx, que F. Zweig alude a "la casuística de Marx, que tiene aire de tradición escolástica o talmúdica".<sup>267</sup>

El comunismo, como hemos dicho, no se ha quedado en Marx, sino que ha encontrado valiosos elementos en la mentalidad rusa, elementos que han pasado a él, por haberse --- logrado ahí; y son estos elementos, los que hacen inteligible a la mente occidental, al menos muchas veces, al comunismo, sobre todo, en lo tocante a lo que hemos llamado --- marxismo-leninismo.

El pueblo de Rusia no tuvo las mismas instituciones de Occidente, ni conoció el "self - government" en un sentido Occidental, no tuvo feudalismo, no hubo una sociedad orgánica como en la Europa Occidental, ni una Iglesia independiente, ni una nobleza y burguesía libre, sino que todo estaba sometido a la misma autoridad, todo permanecía bajo un poder central; el Estado era el único poder y la Iglesia sólo un órgano, y la sociedad, sin burguesía y una nobleza libre, se limitaba a dos clases, los agricultores y la burocracia, sometidas por igual al poder despótico del Zar. Las vicisitudes de la historia y la propaganda --- de la Iglesia ortodoxa, que trajo la desconfianza y agudizó el desprecio hacia Occidente, dificultó que Rusia adoptara las instituciones de Europa Occidental. Aun, la "europeización" de Rusia por Pedro el Grande, se realizó a la manera despótica de los mongoles, y por tanto, muy superficialmente.<sup>268</sup> No tuvo pues, Rusia, edad media como ha dicho un --- ilustre escritor.

Todo esto intervino en la formación de una muy particular mentalidad rusa. En forma algo semejante, como vimos que sucede con la mentalidad judía, en parte, es propio --- también de los rusos la tendencia a considerar todas las cosas, especialmente los problemas sociales, en gran escala, relegando las particularidades concretas de la vida, pero --- viendo una unidad en el fondo. La falta de separación nítida entre lo profano y lo religioso, alimentó una fusión de ambos terrenos, por lo que en todas las cuestiones sociales --- aparece una cierta inspiración sagrada, un carácter de grandeza sacra que se reflejará en el pensamiento revolucionario ruso. Ante el sentimiento y conciencia de la esclavitud ante el Estado, el pensamiento revolucionario, por la fusión de los campos social y religioso, se restringe a las cuestiones sociales, no se desarrolla un concepto claro de la dignidad humana, pero sí una sensibilidad muy fina (mayor que en Occidente) para los proble-

mas sociales y humanos. Por la misma mentalidad y por no poderse tratar problemas concretos o actuar fuera de pequeñas comunidades, todos los problemas son tratados en abstracto, inmediatamente, desde los últimos principios, posponiéndose los hechos en favor de la teoría 269.

Se dió en el pueblo ruso, un profundo abismo entre los ideales cristianos, profundamente arraigados en el pensamiento, y la triste realidad, lo cual originó que con ese pensar abstracto de los rusos, llegasen a la visión apocalíptica de una revolución fundamental para librarse de aquel régimen de vida; esto fue formando una especie de mesianismo ruso, esto es, una esperanza de tipo mesiánico en una revolución, que se fomentó en su carácter de mesianismo necesariamente ruso por el repudio a Occidente, con lo que apareció a sus ojos la idea de que sólo Rusia tenía la verdad, y sólo ella podía salvarse y liberarse; mas no la Rusia presente, real, sino la "verdadera" y "auténtica" Rusia, la de los sueños y la de las teorías 270.

De la burocracia se originó un estrato social particular: la "inteligencia", grupo que perseguía a la reforma social, pero que ante la imposibilidad de actuar, se concentraba en la formación de una ideología cada vez más extremista en sus ideas. Este grupo, en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX, se caracterizaba por un amor a lo abstracto, interesándose en los grandes principios, unido todo esto a una profunda desconfianza hacia lo concreto; así, decía un revolucionario ruso: "No he podido encontrar nada que me interese ni entre los hombres ni entre las mujeres; por eso me consagro al servicio de la humanidad" 271; a este espíritu se ligó un dogmatismo extremo. Había un gran desconfianza del capitalismo, por lo que las corrientes revolucionarias rusas seguían una dirección diferente a las occidentales, pues la "Inteligencia" rusa miraba, además, en general, a Occidente con odio y desconfianza. Esta actitud se sumará, más tarde, al odio despertado por Marx en contra del capitalismo; el ruso comunista odia así, al capitalismo, por el capitalismo y por Occidente. A las características anteriores ha de añadirse también una negación de los valores intelectuales 272.

Todo lo anterior vino a crear una atmósfera profundamente religiosa y mesiánica<sup>273</sup>, apoyada en un gran fideísmo, y la cual sería aprovechada hábilmente por Lenin. Rusia era el sitio propicio para una revolución comunista, mas el comunismo se transformó a su vez por Rusia, que le dió su lineamiento final.

Las corrientes revolucionarias de la "inteligencia", desde el siglo XIX, se reducían a los occidentalistas y frente a ellos, los eslavófilos, creyendo estos últimos, que sólo Rusia, en su pueblo y en su Iglesia Ortodoxa, poseía los fundamentos últimos de salvación para sí y para el mundo entero. Posteriormente aparecieron los nihilistas y los populistas.

Los nihilistas eran materialistas utilitarios de tipo primitivo y grosero. Sus adeptos eran, con frecuencia, hijos de sacerdotes ortodoxos, y se caracterizaron por un exagerado espíritu de sacrificio, y predicaron, con gran celo, la negación de todos los valores intelectuales. De entre los nihilistas, cabe destacar a N. G. Cemysevskij a quien Marx

leyó, y sólo para poder hacerlo es que aprendió ruso, y Lenin también tomó mucho de su utilitarismo; destacan también N. Dobroljubov y, ante todo, D. I. Pisarev.<sup>274</sup>

Los populistas, algunos de ellos anarquistas, eran socialistas agrarios que veían, en el comunismo del pueblo ruso, el fundamento de un nuevo orden. En ellos encontramos notas que veremos luego también en el comunismo: quieren "ir al pueblo"; siendo revolucionarios extremistas, desarrollaron una moral a la vez ascética y maquiavélica, que en mucho adoptará Lenin, en especial de Tkacev, que desarrolló dos tesis que se ven en Lenin: un utilitarismo moral y la tesis de que el Estado es necesario a la Revolución, pues un Estado fuerte mantendrá una dictadura que será imprescindible para aniquilar a los enemigos de la Revolución. Sobresale también, entre estos, Bakunin, anarquista y anti-individualista, que destaca por su exagerado odio a Dios. Considera que si Dios existe, el hombre es esclavo, pues Dios es el principal apoyo del Estado que Bakunin quería destruir.<sup>275</sup>

Estas son las principales fuentes y antecedentes de ese sistema llamado generalmente comunismo. Sin embargo, antes de adentrarnos en busca del deber, hay que hablar de lo que significan Marx, Engels y Lenin dentro del comunismo.

#### D.- MARX, ENGELS Y LENIN.

Al deber, dentro de ese bloque que hemos llamado comunismo, lo encontraremos dentro del marxismo-leninismo, y muchas de sus realizaciones se ven en el bolchevismo. Debido a que todo este conjunto se nos presenta siempre en un bloque homogéneo, granítico y unitario, resulta confuso el estudio solo del marxismo leninismo, por eso es que creemos necesario señalar lo que ha hecho cada quien, a fin de que se entienda mejor el desarrollo que hemos de hacer del marxismo-leninismo.

Marx, toma de Hegel y de Feuerbach la tesis fundamental de su sistema, la unión de la dialéctica al materialismo, así como el humanismo y el ateísmo.

El funda el materialismo histórico, según el cual, las relaciones económicas determinan, en definitiva, el contenido de la conciencia social (ciencia, arte, religión, política, etc.), siendo, la conciencia, el reflejo de la "supraestructura" de las circunstancias económicas de la vida.<sup>276</sup>

Luego desarrolla la "teoría de la evolución regulada y necesaria de la sociedad", - que, a través de la lucha de clases, ha de llevar al "comunismo", que será la liberación del hombre de la esclavitud. Tal liberación, es en Marx, misión y competencia del proletariado, que lleva la vocación mesiánica de realizar el comunismo a través de una revolución, en contraste aquí, con el determinismo absoluto de otros tiempos de Marx.<sup>277</sup>

Da, por otro lado, una doble significación a la práctica, que por un lado, es ella - quien lleva a un conocimiento legítimo y verdadero; y por otra parte, considera Marx, que la misión del filósofo, no es solamente interpretar el mundo, sino también cambiarlo.<sup>278</sup>

El elemento que hace dialéctico al materialismo, está poco desarrollado en Marx, ya que se ocupó más bien del materialismo histórico, especie de fondo filosófico para sus tesis económicas, tanto de crítica al capitalismo como para la elaboración de las tesis comunistas propiamente dichas.

En Rusia, se sostiene la indisoluble unidad de la doctrina de Marx y Engels, sin embargo, no es posible defender esto en puntos extremos, pues Engels hizo aumentar la importancia de ciertos puntos, dando con ello una dirección especial al marxismo, que muchos marxistas de hoy, no rusos, no aceptan<sup>279</sup>.

Engels dio al marxismo una dirección metafísica, especulativa, al colocar los fundamentos metafísicos y metodológicos del materialismo, fundamentos que rebasan el campo de lo histórico y abarcan la naturaleza en su totalidad. Para realizar esto, puso una mayor acentuación en el elemento dialéctico, para lo cual, reconstruyó y ensanchó la dialéctica hegeliana, aplicándola a todos los terrenos de la filosofía. Por otro lado, Engels estaba más influenciado que Marx por el materialismo científico natural. Todo esto nos explica el por qué los comunistas, empezando por Lenin, tomen para sus citas sobre materialismo dialéctico, más a Engels que a Marx, y es que Engels, también representa al puente - que une a Marx y a Lenin <sup>280</sup>.

Lenin hace la fusión de las doctrinas de Marx y de Engels en una unidad, siendo para él, estos dos pensadores, uno solo, e insiste en la igualdad de sus conclusiones, aun cuando en la práctica siguió casi siempre a Engels, y en cuanto a Marx, lo vio solamente reflejado en Engels, según dice Bochenski <sup>281</sup>.

Elabora Lenin una teoría del conocimiento, que en cierto sentido es original, y que, en lo esencial, es un realismo puro unido a un racionalismo que resalta la existencia de la verdad absoluta y tiene en cuenta las dificultades que los nuevos descubrimientos de las investigaciones físicas plantean al realismo <sup>282</sup>.

En cuanto al proceso del desarrollo social, Lenin acentúa marcadamente sobre el valor de la voluntad humana, hasta el punto de rechazar prácticamente el clásico determinismo económico de Marx, y gracias a este "valor de la voluntad" que hace resaltar, es que pudo llevar a cabo la revolución en Rusia, pese a que, según Marx, este sería el país menos maduro, por ser el menos industrializado <sup>283</sup>.

Lenin da una interpretación personal de la dialéctica; para él, el "nucleo" de la dialéctica está en la "unidad de los contrarios", sólo que él no ve en primer plano a la unidad, sino a los contrarios, su lucha y la destrucción de la tesis por la antítesis <sup>284</sup>.

Ante la religión, Lenin no la niega, como hace Marx, debido a una consecuencia - del materialismo y de la doctrina de las supraestructuras; no, para Lenin, esta negación no es una consecuencia, sino un fundamento <sup>285</sup>.

Ciertamente que Lenin es marxista, y él así lo creyó, sólo que su marxismo está fuertemente modificado por la interpretación que hace de él, y por las características rusas que le introduce 286.

Hay marxismos distintos del marxismo-leninismo, pero su importancia no está definitiva, al menos hasta ahora. La verdad, como podrá desprenderse de lo que veremos, es que todos los marxismos lo único que hacen es trabajar para el que sea más fuerte de entre ellos en los campos a donde concurran sus influencias.

Toca ya estudiar al marxismo-leninismo, que se traduce en un materialismo dialéctico, sostén principal sobre el que se apoyan todas las ciencias y hasta el mismo materialismo histórico, que es la segunda parte de esta doctrina.

## E. - MARXISMO-LENINISMO.

Bien podría decirse, que el materialismo dialéctico y el materialismo histórico pretenden ser, más o menos, algo así como la filosofía de todo el sistema soviético, sólo que tal filosofía, suponiendo, sin conceder, que lo sea, difiere en sus rasgos característicos de la filosofía occidental.

La "Filosofía" (léase: esta filosofía, la única, la verdadera, la marxista-leninista) - en Rusia comunista se considera de gran importancia, y su fundamento está en el reconocimiento de determinados textos que se estiman "clásicos", y cuyo contenido vale como LA VERDAD, y que no pueden ser objeto de duda. El desarrollo de la filosofía está estrecha y celosamente vigilado por el Partido. Los filósofos son de tipo dogmático, y por otro lado, son de estilo polémico, y se adhieren a un nacionalismo extremo en filosofía 287, por otra parte, la terminología es distinta a la de Occidente, hasta contradictoria, lo cual es a veces hecho intencionalmente para confundir el entendimiento occidental. Véase cómo todos estos rasgos de la filosofía tienen su origen más bien en la mentalidad rusa.

Contrariamente a como ha venido sucediendo en Occidente, a causa de la revolución francesa y del positivismo, para los comunistas, la filosofía es de importancia capital, sólo que tiene una significación distinta en su concepto; así, ya Marx había dicho que el papel de la filosofía no era interpretar al mundo, sino transformarlo 288; y en este mismo sentido, Lenin señala que "sin una teoría revolucionaria... no puede haber ningún movimiento revolucionario" 289. Esta tesis de Lenin tiene su fundamento en la concepción comunista que del mundo hizo Marx, idéntica a la del materialismo dialéctico, por esto es que así "el materialismo dialéctico e histórico constituye el fundamento teórico del partido marxista... y su aceptación es un deber para todo luchador activo de nuestro partido", según dice Stalin 290. Esta concepción de la filosofía, tan distinta a la occidental, tiene unas muy serias e importantes consecuencias, pues resulta que tal filosofía "no busca conocer una verdad a la cual se ataría y que comandaría su acción. Solamente le interesan: la subversión continua y radical de todo, comprendido él mismo (el hombre), con vistas a una "

siempre más grande y más poderosa acción transformadora; es decir, el ideal mismo de la Revolución en el sentido más total y profundo de la palabra 291. Hay así, una subordinación ante la acción.

He aquí pues, la importancia de la filosofía y su concepto para los comunistas, y las consecuencias que de carácter revolucionario, en toda la amplitud del término, tienen; -- bien a dicho C. E. J. Joad, que es "una filosofía en acción" 292, y esto, como iremos -- viendo, es la esencia del marxismo-leninismo. Como ha dicho Mao-Tse-Tung: "he aquí el hecho de que la teoría depende de la práctica, y la práctica es el fundamento de la teoría, y que la teoría a su vez es la práctica" 293. Marx y Engels han señalado el papel de la filosofía al decir: "Nuestra doctrina no es un dogma, sino una guía para la acción" 294.

Es lógico entonces, que en la Unión Soviética haya un gran interés en la enseñanza de la filosofía, y que los libros filosóficos tengan grandes tirajes, sin embargo, tal enseñanza es más práctica que dogmática, es, en una palabra, según señala Liou-Chao-Tchí, dialéctica 295.

Los clásicos, sobre cuyos textos se fundamenta la filosofía, son Marx, Engels, Lenin y, hasta antes de 1956, lo era también Stalin. Estos autores jamás son puestos en duda, sino que sólo se intenta penetrar su sentido exacto, ver su aplicación a casos concretos, etc., pero jamás se les critica. El valor dogmático de estos textos es tal, que son usados como prueba decisiva de certeza, pues basta que no se haya coincido con ellos, aun en el más mínimo detalle, para que las discusiones lleguen a su término, de aquí que la mejor defensa es demostrar que el punto de vista que se sostiene es el de los clásicos; esto mismo ha llevado a que en ciertas épocas se considere obligatorio el citarlos siempre 296, y es por lo que siempre, de todas formas, se citan. Así pues, con todo y la gran importancia que se concede a la filosofía, esta se ha visto reducida a la elaboración de comentarios sobre los clásicos y a adecuar sus doctrinas a la situación presente 297.

Siendo el comunismo revolucionario, y la filosofía la base práctica en que se fundamenta, es obvio que el Partido la vigile en todos sus movimientos, y que si ejerce un severo control sobre la ciencia y la literatura, sobre la filosofía este control sea más estricto, de aquí que en 1956, Bochenski pudiese afirmar que desde 1922 no había aparecido casi ningún escrito de filosofía viva en Rusia, que no fuese marxista-leninista. Esto se debe a que el Estado, propietario de todas las imprentas, editoriales, revistas, etc., está controlado por el Partido, el cual considera a la filosofía como un arma importantísima para la lucha política, de ahí que hasta la mera interpretación de los clásicos esté muy vigilada de cerca por el Comité Central del Partido 298.

Confome al artículo 126 de la Constitución Soviética de 1936: "Los ciudadanos más activos y más conscientes de la clase obrera y de las capas de trabajadores se unen en el partido comunista bolchevique de la U.R.S.S., vanguardia de los trabajadores... y núcleo dirigente de todas las organizaciones sociales como de las Organizaciones del Estado". 299 He aquí -- pues, lo que es el Partido, el guía supremo, de donde emanan las consignas que se han de

obedecer y que son una guía para la acción en un determinado momento histórico. Debido a esto, la filosofía contemporánea de la U.R.S.S. presenta una absoluta uniformidad, y todos los filósofos aparecen siempre como de un mismo parecer, sin embargo, sí existe discusión, y los argumentos consisten en imputar fidelidad o infidelidad de los diversos autores respecto a los clásicos. Si hay inculpados, éstos se defienden a base de tratar de demostrar su concordancia con los clásicos, y si son hallados en falta, confiesan su culpa y prometen enmendarse, al mismo tiempo que sus camaradas les colman de reproches <sup>300</sup>. Este tipo de discusiones se producen y se realizan, bajo el más absoluto control. Es esto algo que parece natural a los rusos, pero no así a los occidentales.

Siendo la esencia de esta filosofía la lucha, resulta ésta ser polémica y agresiva; así, se habla de "sablazo aniquilador al enemigo", "frente de lucha"; y se agrede al rival atacándolo de "agente del imperialismo", "vendido al Vaticano", etc.. Esto se debe también en el fondo, a que viéndose así misma esta filosofía, como instrumento de lucha política, juzga a todas las demás filosofías de la misma manera, como instrumentos de lucha. <sup>301</sup>

La actividad de los filósofos rusos se reduce también, a enseñar las soluciones encontradas ya por los clásicos, no ha buscar unas nuevas; y este basarse en los clásicos, ocasiona que no haya una crítica filosófica en el sentido en que ésta es concebida en Occidente; sin embargo, ellos sí aceptan la existencia de la crítica y la autocrítica, pero consistente en el examen de la doctrina propia, o de la ajena, en atención a la fidelidad o infidelidad guardada a los clásicos, y es que se parte de la consideración de que en los clásicos está la verdad ya asegurada, por lo que, la disconfamidad con ellos, es situarse dentro del error, de aquí que, con base en los clásicos, ya hay un juicio unitario sobre cada uno de los filósofos del pasado, y está determinado el valor de sus doctrinas <sup>302</sup>.

Hemos hecho, hasta aquí, un bosquejo de la filosofía, tal como es concebida entre los filósofos de la U.R.S.S.; adentrémonos ahora en esta filosofía. Ya hemos señalado como el marxismo es una mentalidad, una concepción del mundo. Tal concepción del mundo es definida, dentro del mismo marxismo-leninismo, como el "Sistema de concepciones -- (vzglijadov), ideas y representaciones del mundo como totalidad" <sup>303</sup>; ahora bien, se dice que el materialismo dialéctico es la concepción del mundo de los comunistas, pero aquí se distingue a una concepción del mundo en el sentido estricto de la palabra, y otra en sentido amplio. Así dicen: "Las concepciones filosóficas constituyen el núcleo fundamental de toda concepción del mundo en el sentido estricto de la palabra" <sup>304</sup>; y en un sentido amplio, incluye a las otras ciencias, además de la filosofía <sup>305</sup>.

La filosofía no es dejada, como en el caso de los iluministas y los positivistas, como una super-ciencia, síntesis de todas las ciencias. La filosofía, para los soviéticos es "la ciencia de las leyes generales de la Naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento" <sup>306</sup>, por lo cual, tampoco es una metodología general; lo que hace la filosofía, según Lenin, es dar a la ciencia el "sólido fundamento" sin el que ninguna ciencia ni ningún mate-



rialismo pueden resistir la lucha.<sup>307</sup> Entonces, resulta que la filosofía viene a ser una teoría general del Ser, esto es, una metafísica general; ontología y lógica (incluso una metodología) generales, sólo que los comunistas no usan tales términos, sino los de materialismo - (metafísica u ontología) y dialéctica (lógica). La doctrina propiamente filosófica en la Rusia soviética comprende siempre, como ya decíamos, dos partes: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.<sup>308</sup>

Según Stalin, "El materialismo dialéctico es la concepción del mundo del Partido - marxista-leninista... El materialismo histórico, la extensión a la investigación de la vida social de los principios fundamentales del materialismo dialéctico"<sup>309</sup>. Dada la naturaleza de nuestro trabajo, nuestra labor se enfocará marcadamente hacia el materialismo dialéctico, y hemos de desarrollar de éste, el realismo, la cuestión de la inteligibilidad del ser, la materialidad y la dialéctica, a fin de encontrar en él, los fundamentos de la ética, a la cual toca que se le desarrolle dentro del materialismo histórico.

El materialismo dialéctico comprende: una teoría del conocimiento (realismo y racionalismo extremos); una metodología específica, universalmente válida (dialéctica); una metafísica general y ontología, que describe los rasgos esenciales del ser (materialismo, evolucionismo, etc.) y que por monista y materialista, está unida a la cosmología<sup>310</sup>.

Por su parte, el materialismo histórico abarca una filosofía de la sociedad y de la Historia; y los fundamentos para una axiología general (Ética teórica, Estética, filosofía de la religión)<sup>311</sup>.

El objeto de esta filosofía, en cuanto que intenta dar una representación suficiente del mundo, a base de conocimiento de las regularidades de la Naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento, constituye el preámbulo necesario para poder entender después la moral de esta filosofía, pues son las notas que ahí encuentran su origen, las que nos la hacen muchas veces incomprensible, al menos a primera vista, a esta moral en Occidente.

## F.- MATERIALISMO DIALECTICO <sup>312</sup>

"El gran problema cardinal de toda la filosofía", según Engels<sup>313</sup>, Lenin<sup>314</sup>, y Stalin<sup>315</sup>, es el "problema de la relación entre el pensar y el ser", "entre espíritu y naturaleza"<sup>316</sup> y según las respuestas que den los filósofos, es que los dividen ellos en idealistas y materialistas. Ya aquí se advierte, de que en estas citas se plantea el problema del conocimiento, al oponerse el pensamiento y el ser; y se escoge como solución al realismo - (reconocimiento de la existencia de un ser independiente del pensamiento); se advierte que se plantea, igualmente, el problema cosmológico de si la prioridad corresponde al espíritu o a la Naturaleza (naturaleza material). En la filosofía occidental cabría hacer la distinción anterior en el último planteamiento, pero el materialismo dialéctico la desconoce, por lo que, ya desde aquí se hace confuso<sup>317</sup>.

Adentrándonos en esto, vemos que Lenin distingue entre los conceptos de materia - en el sentido del físico, que es el concepto que comprende aquellas características que, en determinado momento, son atribuidas a la materia por la ciencia empírica, siendo así - este concepto de materia, mudable; y el otro concepto que distingue, es el que se refiere a la materia en el sentido de los filósofos, permaneciendo este concepto, inmutable. - En este segundo sentido, Lenin define la materia diciendo que "... es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva dada al hombre en sus sensaciones, copiada, fotografiada, dibujada por nuestras sensaciones y existente sin dependencia de ellas..." 318. pero se aclara que "... la única 'propiedad' de la materia, a cuyo reconocimiento está adherido el materialismo filosófico, es la propiedad de SER REALIDAD OBJETIVA" 319, y "La noción de materia no significa absolutamente nada más desde el punto de vista de la teoría del conocimiento que la realidad objetiva, cuya existencia es independiente de la conciencia humana y es reflejada por ésta" 320.

Lenin no se plantea problema sobre los sentidos, sino sobre la conciencia; es su materialismo, como puede verse, un realismo, la afirmación de la prioridad del ser sobre la conciencia. Señala también que: "En el mundo no existe más que la materia que se mueve y la materia que se mueve no puede hacerlo de otro modo que en el espacio y en el tiempo" 321. De todo esto resulta, que la materia es conocida por los sentidos; que lo existente, no es sino la materia en el sentido clásico de la palabra; que el materialismo es el único realismo posible, sin admitir que pueda haber realismos idealistas, pues, como señalaba Engels: "nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por trascendentes que nos parezcan, no son sino el producto de un órgano material corporal: el cerebro" 322, si bien, "Los conceptos son los productos más elevados del cerebro, que, a su vez, es el producto más elevado de la materia..." 323 y "El cuadro del mundo es un cuadro que enseña cómo la materia se mueve y cómo la materia piensa" 324; "no se podría separar el pensamiento de la materia pensante. Esta materia es el substrato de todos los cambios que acontecen" 325. En conclusión, el materialismo dialéctico es realista, y su realismo (aunque sea basado en unas confusiones: materia y realidad extramental) es materialista.

Lenin prueba de tres maneras el realismo: 1) hace ver que la ciencia ha demostrado la preexistencia temporal del mundo sobre la conciencia 326; 2) apelando a la "práctica", de cuya importancia y trascendencia ya hemos hablado, y citando sobre este aspecto a Engels que dice: "El defecto fundamental del idealismo es que plantea y resuelve el problema de la objetividad o subjetividad de la realidad o irrealidad del mundo sólo desde el punto de vista teórico" 327. Porque, resulta que "la práctica humana tiene un significado no sólo fenomenal (en el sentido de la palabra en Hume y Kant), sino también real-objetivo" 328. Se trata, pues, de la aplicación de la famosa frase de Engels: "El budín se prueba comiéndolo" 329. Lenin añade aquí que: "Las cosas existen fuera de nosotros. Nuestras sensaciones y representaciones son sus imágenes. Por la práctica son estas imágenes sometidas a una prueba, separadas las reales de las irreales" 330. 3) Más de una vez, da Lenin el siguiente razonamiento: el idealismo lleva a reconocer la existencia de Dios, pero Dios no existe, luego el idealismo es falso. Como se puede ver, estas pruebas son débiles y hasta extrañas para la mentalidad occidental, pero véase el carácter

dogmático de esta filosofía, que ha de aceptarse sin reparos y sin críticas (bastaría una elemental revisión del idealismo para ver que no siempre conduce a Dios, sino que hasta lo excluye casi siempre) 331, pues no se intenta en realidad probar, sino expresar una creencia.

El conocimiento, según el realismo del materialismo dialéctico, parte de la afirmación de que el objeto es copiado, fotografiado, dibujado, por nuestra conciencia, de ahí que Lenin considere, que el materialismo es una teoría del retrato, que nuestras sensaciones son cuadros de la realidad 332, que la conciencia forma una imagen de las leyes del Universo 333, que el materialismo trata de nuestras imágenes, 334 que comprende nuestra conciencia como un cuadro de la realidad 335; de aquí que el nombre de teoría del conocimiento, esté sustituido por el de teoría de la reflexión.

Sobre la comprensión de la realidad, Lenin toma una actitud realista ilacionista, atribuyendo así, por ejemplo, las sensaciones de los colores a las longitudes de onda luz que existen fuera de la retina humana, independientemente del hombre; en general, dice, es que "la materia obra sobre los órganos de nuestros sentidos y produce la sensación" 336. Y hasta aquí llega su teoría, lo demás ya no pertenece a la teoría del conocimiento, sino a la psicología, que intenta describir más de cerca el proceso del conocimiento, pero sin ocuparse de la esencia de éste 337. No se discierne, pues, la actividad propia al conocer, sobre la naturaleza del conocimiento como tal 338.

A este realismo, como ya señalábamos, se suma un racionalismo radical del que podemos distinguir tres tesis.

Se sostiene, primeramente, que el mundo y sus leyes son perfectamente cognoscibles, se está por la existencia de la "cosa en sí", que se identifica con la "cosa para nosotros". Se señala que de la ignorancia al conocimiento, lo que se da, es un paso dialéctico 339.

En segundo lugar, se sostiene que la verdad objetiva, absoluta, existe y es cognoscible 340, y que, con base en la teoría de la reflexión, nuestro conocimiento tiene el "valor" de una verdad absoluta 341; pero también hay verdades relativas; la primera "se sigue" de las segundas 342, de tal manera, dice Lenin, "que no hay para el materialismo dialéctico ningún abismo insondable entre verdad absoluta y relativa" 343. La verdad absoluta "se compone de la suma de verdades relativas en su evolución" 344, de aquí que, "El conocimiento es - para Lenin - un eterno acercamiento sin fin del pensamiento al objeto. No es posible comprender la reflexión de la Naturaleza en el pensamiento humano de una manera muerta, abstracta, sin movimiento" 345. Revolucionario concepto de verdad, frente al concepto de verdad que ha dado la escolástica, pero esto, tiene una enorme trascendencia, ya que, unido al problema de la verdad objetiva está el problema del ser. De acuerdo con lo dicho, para la dialéctica no puede haber ninguna existencia inmutable; pero hay existencias, hay el ser que se manifiesta; la apariencia, que es algo esencial. El ser, es el proceso mismo y éste es el ser cognoscible. Tal es la doctrina de M. Mitin 346, de donde M. Rozental parte para interpretarla en el sentido de que, el ser aparece sola-

mente en la masa de los fenómenos, no en fenómenos aislados<sup>347</sup>. Véase, como en esto, - el materialismo dialéctico actual, es muy aristotélico<sup>348</sup>.

Resulta pues, que el criterio de nuestro conocimiento es la práctica<sup>349</sup>; y la práctica es solamente el criterio de la verdad. A esto se añade, que nuestra conciencia, no es solamente una "copia" de la realidad, sino que es una "copia objetiva", y que ninguna - realidad es incognoscible<sup>350</sup>. Esta segunda tesis, lleva a Stalin a afirmar que: "Nuestro conocimiento científico de la obediencia de la naturaleza a leyes" es "conocimiento fidedigno..."; las leyes de la ciencia representan "verdades objetivas"<sup>351</sup>.

La tercera tesis, heredada del racionalismo del iluminismo, se desprende de la anterior, y sostiene un optimismo científico, según el cual, se cree que la ciencia lo descubrirá todo<sup>352</sup>.

El hecho de que el materialismo dialéctico adopte al realismo y al racionalismo, no obedece tanto a tesis filosóficas, como a la expresión de una fe profunda y defendida también, con una fuerza de fe; de aquí que las pruebas que se usan, ni siquiera merezcan tal nombre. Si se adoptan las tesis anteriores, es en virtud de los fines, y por tener, Lenin, un gran odio a la religión, odio que no es consecuencia del materialismo dialéctico, para Lenin, sino fundamento<sup>353</sup>.

El problema fundamental de la filosofía, en el materialismo dialéctico, se puede, - pues, plantear en dos formas: como problema de teoría del conocimiento y como problema de la naturaleza del ser. En este segundo sentido, el "materialismo" no es, en la filosofía comunista, una doctrina unitaria, sino que está constituido por un complejo de afirmaciones, sólo en parte independientes unas de otras. Nuevamente se presenta esa característica que vimos que presentó el materialismo durante los siglos XVIII y XIX, de ser un conjunto de ideas distintas que se relacionan, unas con otras, sólo en parte independientes. Estas afirmaciones, de este materialismo que ahora analizamos, se agrupan, según BochenSKI, en tres terrenos principales, a los que corresponden las siguientes tesis materialistas: A) tesis metafísicas, que consideran la EXISTENCIA de determinados seres reales, caracterizándose estas tesis por ser antiteológicas; B) tesis ontológicas (en el sentido de Husserl) que versan sobre la esencia de lo real, sosteniéndose aquí, la afirmación, por un lado, de que lo real, por naturaleza, es exclusivamente material, y por el otro lado, la negación de un ser ideal en el sentido platónico; y C) tesis psicológicas, que se ocupan de la relación entre materia y espíritu. Este conjunto de tesis son las que integran el materialismo, y que, si bien son parcialmente independientes, son diferentes aspectos de su materialismo, que los marxistas-leninistas oponen igualmente al teísmo, al espiritualismo, al platonismo, etc., que ellos ven como una única filosofía, a la cual designan, para señalar también la oposición, - como idealismo, e idealista es todo aquél que no aprueba todo el "materialismo" como ellos lo conciben.<sup>354</sup> Veámos pues, estas tesis.

A) Tesis metafísicas.- Son cuatro: 1) se resume en la frase de Heráclito: "ninguno de los dioses ni de los hombres ha hecho el mundo", y que es calificada, por Lenin, co

mo "una muy buena exposición del principio del materialismo dialéctico" 355, concluyéndose de aquí, que el mundo no ha sido creado. 2) Se sostiene que el mundo es eterno — 356, y que no hay, por otro lado, nada eterno fuera de la materia y de las leyes del movimiento (nótese la independencia de esta tesis en relación a la primera). 3) Se afirma que el mundo evoluciona siempre, pero sólo según las leyes de la materia que se mueve, sin que tal evolución requiera de ningún "espíritu del mundo" 357. Conclúyese de esto, que el mundo es autónomo en relación al origen de su existencia y la continuación de ésta con lo que se destierra a Dios, que ya no es necesario, ni como creador, ni como sostenedor de la existencia. 4) Se sostiene que "el mundo material, palpable por los sentidos, al cual pertenecemos nosotros mismos, es lo único real" 358, y fuera de este mundo, no hay nada 359. No está por demás señalar, que la literatura filosófica soviética no ha hecho ningún intento de demostrar estas afirmaciones, son como artículos de fe, heredados del materialismo iluminista y positivista 360.

B).- Tesis ontológicas.- Stalin distingue aquí 4 puntos de vista: 1) el mundo no es la materialización de una idea absoluta 361. Con esto se niega el idealismo de Hegel, los platonismos y otros idealismos. 2) Se sostiene que: "el mundo según su naturaleza es material" 362, con lo que se cierran las puertas a cualquier intento de afirmación que vea la naturaleza del mundo como algo vital (Bergson) o espiritual (Hegel). El mundo tiene una "naturaleza" de una única forma fundamental: la material; y no hay varias formas fundamentales diversas del ser; he aquí un monismo de la naturaleza 363. 3) Se afirma que: "La materia es el sujeto de todos los cambios" 364. Este "sujeto", es un concepto análogo al escolástico de "substancia", y aunque Lenin ha rechazado la palabra substancia, Deborín dice: "En el sistema de la lógica materialista el concepto principal ha de ser el de la materia como substancia" 365. 4) En este último punto, se asevera que: "Los múltiples fenómenos del mundo representan distintas formas de la materia que se mueve" 366. Aquí se encuentra un nuevo dato: la materia que integra la realidad, es la materia en movimiento. Nótese como aquí, el concepto "fenómeno" es análogo al de "accidente" de la escolástica 367. En la primera de estas tesis ontológicas se expresa un antiplatonismo, mientras que, las otras tres, definen con mayor exactitud lo que significa ontológicamente el materialismo.

El sentido de este materialismo, depende del significado que se dé a la palabra materia, por lo que, cabe aquí hacer un paréntesis, para hablar de esto, antes de seguir exponiendo estas tesis.

Habiéndose distinguido entre materia, en el sentido de los físicos, y en el sentido de los filósofos, cabe aclarar, que se habla de ella en este último sentido, pues el otro depende del estado de la ciencia, y de lo que se está tratando aquí, es de conceptos fundamentales, independientes del desarrollo de las ciencias. La materia en su sentido filosófico se determina por sus propiedades fundamentales, y estas son: el movimiento, el espacio y el tiempo.

La palabra movimiento es comprendida en el sentido de un devenir, y "Las formas principales del movimiento son: la mecánica..., la física..., la química..., el movimien-

to interno de los átomos..., el devenir orgánico..., es decir la vida..., la vida social... conciencia" 368, y por tanto, "El concepto de movimiento significa, en suma, todo-cambio: cambio de cualidad, de forma, de la unión y de la relación con el ambiente" 369. El movimiento así determinado, es comprendido como una propiedad inseparable de la materia y como su manera de ser<sup>370</sup>, y resultando que la forma esencial de la materia es el movimiento, significa esto, que todo lo que existe, está en devenir.<sup>391</sup>

Engels afirmó, que el movimiento de hecho es "la unidad de espacio y tiempo", por lo que, Lenin, viendo ésto, ha afirmado que: "En el mundo no existe nada más que la materia que se mueve a sí misma y esta materia no puede moverse sino en espacio y tiempo" 372, y más adelante sostiene que: "Las formas fundamentales de todo ser son espacio y tiempo" 373, que son formas "que están unidas íntima y necesariamente a la materia" 374. De aquí que todo movimiento, o devenir, es un movimiento "local"; y toma, ya así este - materialismo clásico, rasgos del materialismo mecanicista, según afirma Bochenski, aunque los defensores del materialismo soviético lo nieguen 375.

Caracterizan también a la materia, por el atributo de infinitud, no sólo en el espacio y en el tiempo, sino también en su "profundidad" 376, esto es, que es divisible hasta el infinito, así, según Dietzgen, Lenin ha repetido que: "La naturaleza no tiene principio ni fin en el todo ni en ninguna de sus partes" 377.

Hecho este paréntesis, en que hemos encontrado un materialismo profundamente -- substancialista, continuemos con las tesis que estábamos analizando.

C) Tesis psicológicas.- Se distinguen las siguientes tesis: 1) se asevera que: "No es posible separar el pensamiento de la materia..." 378; ya veíamos, al hablar del realismo del materialismo dialéctico, como Lenin, no concibe el pensamiento sin cerebro más que como un absurdo. Bochenski juzga que esta tesis lleva a la negación de la substancialidad del espíritu y a la negación, como consecuencia lógica, de la inmortalidad del alma, y que en sí, esta tesis, no contiene nada de materialismo 379. 2) Se sostiene que: "el espíritu es lo secundario" 380, y "la conciencia es... solamente la imagen de la materia" 381. Ciertamente que esta afirmación pertenece a la teoría del conocimiento, pero el hecho de que Lenin hable del espíritu en general, nos demuestra que estamos ante una tesis psicológica. El espíritu, en cierta manera, es un acompañante de ciertos procesos materiales, pero supeditado a ellos como fenómeno secundario. De aquí es que Lenin deduce la tesis principal del materialismo histórico, según la cual "la conciencia social-refleja el ser social" 382. 3) Se afirma que: "la materia piensa" 383, lo cual viene a significar, que el pensamiento es una función de la materia; y aquí surge uno de los grandes misterios del marxismo-leninismo, pues en la mayoría de los textos clásicos se insiste también en que: "el pensamiento es un producto del cerebro; el cerebro, el órgano del pensamiento" 384; "El pensamiento es el producto de la materia organizada de una manera especial" 385; ahora bien, si el espíritu es un fenómeno secundario, no puede por tanto ser un producto; y si es una de estas dos cosas, no puede entonces ser una función; pero esto no termina aquí, pues por su parte la dialéctica enseña que entre materia bruta

y vida y, entre vida y conciencia, hay un salto (skacok); y la "substancia" material, de la que estas funciones proceden, debe, como consecuencia lógica, ser algo que no sea ni materia prima, ni vida, ni espíritu. Bochenski considera que sin la dialéctica bien podría resolverse este problema dentro del mismo materialismo, pero sin embargo, por la dialéctica, todo esto ha quedado en un impenetrable secreto 386.

Como se puede ver, el materialismo de la URSS no difiere casi en nada del materialismo de los siglos XVIII y XIX de Occidente, es un materialismo clásico, y no un materialismo "suavizado", dizque por ser "dialéctico" 387, como suele afirmar la propaganda, pues como se ve, el materialismo que hay en el llamado "materialismo dialéctico" es un materialismo clásico, si bien, la dialéctica le da a todo el sistema un carácter específico. Veamos pues la dialéctica.

La dialéctica es tomada de Hegel, y por eso, basándose en él, es definida como: "... la ciencia de las leyes generales de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento" 388. Según Engels, esta dialéctica consta de tres leyes: "La ley del paso de la cantidad a la cualidad y viceversa; la ley de la mutua penetración de los contrarios, y la ley de la negación de la negación" 389. Lenin distingue en ella 16 puntos esenciales, y Stalin simplificando a Lenin, trata a la dialéctica en cuatro capítulos, de los que las tesis fundamentales son: 1) Todos los fenómenos están unidos unos con otros; 2) todos ellos están en evolución; 3) esta evolución se realiza por saltos dialécticos y; 4) la fuerza motriz es la lucha de los contrarios. Más recientemente, se ha hecho una distinción entre dialéctica "objetiva", que investiga las leyes de la naturaleza; y dialéctica "subjetiva", que se ocupa de las leyes del pensamiento, resultando ser una especie de metodología y lógica. 390

Cabe señalar también, que modernamente se habla de: "rasgos fundamentales" (osno vnye certy) y de "categorías" de la dialéctica. Estas últimas son "conceptos fundamentales lógicos que reflejan las conexiones y relaciones (suscestvennye) más generales y esenciales de la realidad" 391 como: la causalidad, la necesidad, el contenido, la forma, etc., que a pesar de su generalidad, son considerados evoluciones (desarrollos) de las "líneas generales" de la dialéctica 392.

Sobre la unidad general de los fenómenos, Stalin, dogmáticamente dice que: "Al contrario que la metafísica, la dialéctica considera la naturaleza no como un amasijo casual de cosas, de fenómenos desconectados, aislados, desatados unos de otros, sino como un todo unitario y coherente en el que las cosas, los fenómenos, están unos con otros orgánicamente unidos, dependen unos de otros y mutuamente se dan origen" 393. Esta tesis tiene más trascendencia de la que parece tener a simple vista, la doctrina que hay en ella, procede de Hegel, y fue desarrollada a fondo por los hegelianos ingleses. La afirmación, aquí con tenida, equivale a decir, que el ser del individuo consiste en su relación con los demás individuos y con el todo, de tal forma, que fuera de estas relaciones, no hay nada en él. Pero Hegel no se queda aquí, sino que va aún más lejos, y siguiendo su propia lógica, afirma que lo verdadero (lo real verdadero) es el Todo 394, y considera al individuo sólo como un

"momento" de este Todo. Los marxistas-leninistas no se preocupan por hacer análisis de esto, al menos, que sean profundos. Lenin, lo más que hace al comentar este párrafo, es decir: "Los miembros del cuerpo no son lo que son hasta que están en relación. La mano separada del cuerpo tiene de mano sólo el nombre" 395. Basados en estas ideas, los materialistas soviéticos sostienen que la unidad del mundo consiste exclusivamente "en su materialidad" 396, y uniendo todo, concluyen que el hombre aislado es como un "momento" sin "verdad" intrínseca. He aquí, los alcances de esta tesis, que va más allá de una simple relación de las cosas, sólo que los soviéticos, nunca han expuesto esto con toda claridad, pese a ser un punto tan fundamental 397.

En el programa de 1948 del Curso Superior sobre materialismo dialéctico e histórico del Instituto de Filosofía de la Academia de las Ciencias de la U.R.S.S. 398, junto con esta tesis se trata el problema de la causalidad; sin embargo, no hay ninguna definición de ésta, ni ningún intento de demostrar sus leyes, no obstante, se exponen tres tesis al respecto con toda claridad: 1) la causalidad tiene un carácter objetivo 399; 2) tal causalidad es "una pequeña parte de la unidad general, del vínculo real, objetivo" 400; 3) va siempre acompañada de una reacción y debe ser comprendida como un elemento de una acción recíproca general 401.

Muy relacionado, al respecto, está también el problema de la finalidad. La doctrina clásica considera que no hay en la naturaleza ninguna finalidad, pero que, en lo tocante a la vida humana, y sobre todo, en la social, sí que se da finalidad 402. De aquí que Lenin sostenga, que el proceso natural (stichijnost') no basta para el desarrollo de la revolución; y tan es esto así, que la doctrina que postulaba un determinismo social (samoték - correr por sí mismo), sostenida por los economistas, fue condenada. Como todo devenir social, continúa Lenin, la revolución necesita una actividad consciente, necesita que los hombres marquen una meta (soznatel'nost') 403. En el terreno humano y social, si hay -- pues, una finalidad, pero que no es, sino, una forma de causalidad, que ha adoptado esa forma de finalidad cuando la naturaleza, por un salto, entra en el estadio humano 404.

Dentro de este complejo de problemas, no puede faltar la necesidad, la cual es definida como la "reglamentación objetiva (zakonomernost') de los fenómenos" 405; y señala Stalin, que los cambios se producen "no casual, sino reguladamente" 406, con lo que resulta, que el materialismo dialéctico es en sí mismo estrictamente determinista, aunque no use esta palabra, por lo que rechaza al indeterminismo, pero con todo, se reconoce la existencia del azar (slucajnost') como elemento objetivo de la realidad, y aquí, cabe señalar, que con esto, se escapa al materialismo mecanicista, y que como veremos, se es dialéctico. Para dar mayor claridad, señalemos que por casual entienden "aquello que se produce con independencia de las leyes internas del ser en cuestión" 407. Véamos un -- ejemplo para desenredar más esto: el crecimiento de una planta, en tanto que es necesario, está rígidamente determinado, pero la destrucción de esta planta puede ser casual, -- así, por ejemplo, sería casual su destrucción por el granizo 408; de aquí que se asevare, que lo casual es relativamente raro, lo no regulado, así, en otro ejemplo se diría: es casual el salario en la época feudal, mientras que en el orden capitalista es una necesidad



regular. Si se ve bien a fondo, se observará que lo casual, en realidad, como afirma Borchenski, es el punto de partida de las acciones necesarias, y así entendido esto, resulta - que el azar, lo casual, es una forma de la necesidad, unido a ella "dialécticamente", al decir de los mismos marxistas-leninistas 409.

Si por un lado se afirma que hay finalidad en el terreno de lo humano, y por otro la do se sostiene un determinismo, ¿qué es de la libertad?. Engels aporta la solución en dos de sus párrafos: 1) dice: "La libertad no reside en la soñada independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, que de él nace, de -- hacerlas obrar para determinados fines con arreglo a un plan" 410. O sea, el hombre está determinado por las leyes naturales que rigen su ser, pero se llamará libre cuando sea ca paz de dominar la naturaleza externa 411. 2) "Cuando los hombres, con completa con - ciencia, dicten su propia historia, esto representará un salto del reino de la necesidad al de la libertad" 412. Esta afirmación obedece, a que en el pensamiento de Marx, en los - sistemas sociales capitalistas, la economía, y en consecuencia con ella, la vida entera de los hombres, está bajo el dominio de leyes que existen independientemente de ellos, y la independencia de tales leyes, esto es, la libertad, sólo la puede asegurar el sistema comu nista, en el que la economía es dirigida conscientemente 413.

Hay otras dos categoría que tienen también trascendencia para nuestro tema: la de realidad y la de posibilidad. La realidad no ha de confundirse con existencia, ya que sólo es real aquello que históricamente es necesario y viceversa 414. En cuanto a la posibilidad, al igual que en los casos de azar y de libertad, se rechaza el "fatalismo" que exclu ye una actividad "consciente" (soznatel'nost'). Se distingue entre una posibilidad abs - tracta (todo lo que es pensable) y una posibilidad real, que corresponde al conjunto de - condiciones colocadas en la realidad objetiva 415.

Puestas estas bases, hablemos, un poco al margen, de la toma de conciencia, que es una especie de: comprensión implícita y pragmática. Inserción voluntaria y sistemática (si se puede decir) dentro de un movimiento, un ' devenir ', un cierto juego de fuerzas cuya - potencia se propone desarrollar metódicamente. No un acto de comprensión basado en argu mentos racionales (estáticos, metafísicamente ' cosificados '); sino un acto de comprensión dinámica basado en la acción por vía de penetración en un movimiento que lo hace suyo" - 416. Obsérvese bien, no se trata de ser consciente o tener conciencia, sino de tomar conciencia; esto queda vinculado a las categorías que hemos visto y aclara la idea que los soviéticos tienen de libertad, que es distinta del libre albedrío, el cual es negado por el - materialismo dialéctico 417. Más adelante volveremos a hablar de esta "toma de concien cia" en el lugar que le corresponde, quede sólo la indicación de lo que significa y su rela ción con las categorías vistas, y si aparentemente nos hemos desviado del tema, profundi - zando en el análisis de estas categorías, es porque en realidad, ellas son imprescindibles - al análisis de la moral, y dentro de la dialéctica, éste es el lugar que les corresponde.

Hemos visto ya, dentro de la exposición que hace Stalin de la dialéctica, el primer punto, correspondiente a la unidad general de los fenómenos: veamos ahora lo tocante a la evolución de tales fenómenos, y veamos también, punto tres, como se realiza tal evolución

por saltos.

Señala Stalin que: "Al contrario que la metafísica, la dialéctica considera la naturaleza no como un estado de reposo e inmovilidad, sino como un estado de movimiento y cambio incesantes, de continua evolución y renovación" 418; y al comentar la tesis cuartía dice que el proceso evolutivo: "debe ser concebido no como un movimiento circular, simple repetición de lo pasado, sino como un movimiento progresivo, movimiento en línea ascendente..., como evolución de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior..." 419, y son formuladas entonces tres leyes sobre la evolución: 1) todo está en movimiento; 2) éste no es circular sino lineal; y 3) es ascendente, conduciendo siempre a formas más complejas, mejores. En conclusión, podemos decir, que este evolucionismo coincide con el que ya vimos de los siglos XVIII y XIX, que también profesaban una fe en un progreso sin fin 420.

Pero el materialismo dialéctico no es tan ingenuo, como muchos creen, como para afirmar que todo en absoluto evoluciona, y tan es así, que afirma Lenin que: "Nada es eterno, salvo la materia y sus leyes de evolución" 421; luego, la materia y las leyes de la evolución son eternas, y escapan a la evolución 422, de aquí se sigue entonces la posibilidad de definir a la ley como: "... el reflejo de lo que es esencial en el movimiento universal" 423, según dice el mismo Lenin, y resulta entonces, que la ley tiene un carácter objetivo y absoluto 424, pero esto ha de ser entendido en forma dialéctica, pues tal carácter absoluto de la ley no excluye la relatividad ni la unidad histórica de las leyes 425. Explicuemos esto: no sólo la ley, que "considera lo permanente, lo inmutable, lo que está en estado de reposo", ha de permanecer necesariamente "estrecha..., incompleta, aproximativa" - 426 sino que también, su elemento firme mismo depende, para su aplicabilidad, del estado de evolución en que esté. En esto no hay nada extraordinario en realidad, ni fuera de lo que nos revela el sentido común, véase, sino, el siguiente ejemplo: la ley según la cual, el agua permanece en estado líquido entre 0° y 100°, quizá no sea aplicable en la luna, según señala Lenin 427, y efectivamente, así es, pues la falta de presión de una atmósfera como la de la tierra, y la menor fuerza de gravedad ocasionan que estos límites varíen; véase pues, como sí se da ese margen de variabilidad entre la ley y lo que señala, en relación con el elemento sobre el que esté formulada y el estado que tal elemento guarde. Lenin afirma que: "La diferente entre lo relativo y lo absoluto es sólo relativa" y que: "en lo relativo hay absoluto" 428.

Ahora bien, ciertamente que todo lo demás está en evolución, y que sólo hay materia, pero lo que persiste en la evolución es la substancia de la materia y, por otro lado, hay que señalar que la evolución es solamente temporal, ya que no hay nada fuera del tiempo 429, con lo cual, la evolución queda referida a los diferentes fenómenos, los cuales, son todos materiales.

Es ya oportuno, señalar lo que hace diferente a este evolucionismo de los demás evolucionismos materialistas: una doctrina, de carácter hegeliano, que interpreta a su modo el devenir; así, Stalin dice que: "Al contrario de la metafísica, la dialéctica considera que el proceso evolutivo no es un mero crecimiento en el que las modificaciones cuantitativas

no conducen a modificaciones cualitativas, sino una evolución que pasa de insignificantes y ocultos cambios cuantitativos a cambios apreciables, a cambios fundamentales, a cambios cualitativos, una evolución en la cual los cambios cualitativos no ocurren paulatina, sino rápida, súbitamente, en forma de salto de un estado a otro, no casualmente, sino con arreglo a leyes, como resultado de la adición de cambios cuantitativos inapreciables y paulatinos<sup>430</sup>.

La cita anterior, que resume la doctrina marxista-leninista sobre este aspecto, lleva en su fondo la idea de necesidad, la cual ya vimos, pero contiene además tres tesis, de las que ahora hablaremos.

1) Se afirma que hay cambios cualitativos, con lo cual, implícitamente, se admite la existencia de distintas cualidades, lo que lleve al materialismo dialéctico a afirmar, que hay una "radical" diferencia entre, v.g., materia bruta y vida, vida y conciencia, -sensación y concepto, sistema capitalista y sistema socialista; y que tal diferencia es cualitativa, esto es, que el mundo tiene diversos grados del ser. Esta doctrina se denomina en filosofía contemporánea "pluralismo categórico"<sup>431</sup>. La cualidad es considerada como inseparable de su portador, tanto así, que se dice que: "si se excluye la cualidad, el objeto mismo deja de existir"<sup>432</sup>. De aquí deduce Bochenski, que las cualidades son "las determinaciones esenciales de las cosas"<sup>433</sup>. La cantidad, por otro lado, es para los soviéticos una determinación no idéntica (tozdestvenny) con el objeto, precisamente en el sentido de que el objeto no deja de existir en el momento en que cambia su cantidad<sup>434</sup>. Obsérvese cómo la cualidad y la cantidad de los materialistas dialécticos son más o menos análogas a los conceptos de atributo esencial y accidental, respectivamente, de la escolástica.<sup>435</sup>

2) Se sostiene que los cambios se realizan por saltos, lo cual, en realidad, es la tesis de los grados del ser, que en la doctrina del salto (skakok) es una expresión más penetrante. El salto es algo brusco, el paso súbito a otra cualidad. Así, el agua pasa súbitamente de líquido a sólido,<sup>436</sup> y por la revolución, un orden social se transforma en otro nuevo.<sup>437</sup> Los saltos se dan dentro del tiempo, desde que todo movimiento es temporal. Engels dice que: "Estrictamente considerado, no se da ningún salto en la naturaleza, porque ella se compone exclusivamente de saltos".<sup>438</sup> Y, "Precisamente en el interior del salto busca la ciencia los grados, los eslabones, y su descubrimiento constituye el triunfo de la ciencia y de la praxis"<sup>439</sup>. Así como hay distintos grados de ser, hay distintas clases de saltos, y hasta se dice, que la duración temporal de estos saltos es diferente.<sup>440</sup> Si bien esta doctrina es muy oscura, existe la posibilidad de emplearla v.g.: en la teoría de las mutaciones en biología, o en la teoría de la revolución socialista; sobre esto último, los soviéticos afirman que no defienden la teoría del salto porque sean revolucionarios, sino que son revolucionarios y no consideran posible un cambio del orden social por la sola evolución, porque defienden el materialismo dialéctico con su teoría del salto.<sup>441</sup>

Bochenski señala, que esta teoría del salto dialéctico guarda parecido con la teoría tomista del devenir substancial, que incluso, llega más lejos al decir que un tal devenir se realiza en un momento<sup>442</sup>.

3) Se señala, que el salto es el resultado de cambios cuantitativos, que está preparado y condicionado por una lenta acumulación de modificaciones cuantitativas; o sea, que la acumulación de modificaciones accidentales, en un determinado momento, llegará a -- una modificación esencial. Luego entonces, la teoría revolucionaria del salto dialéctico no excluye la evolución, sino que por el contrario, la exige, ya que se necesita un periodo de evolución (cuantitativa) relativamente largo, para preparar la revolución, esto es, el salto (cualitativo) a un nuevo orden social<sup>443</sup>.

Regresando a los puntos que, según Stalin, explican la dialéctica, llegamos al cuarto y último, el relativo a la "lucha" de los contrarios. Es aquí donde aparece mayormente acentuado el carácter revolucionario de la dialéctica, pues sostiene Stalin que: "En oposición a la metafísica, la dialéctica parte de que en las cosas naturales, en los fenómenos naturales, se dan contradicciones internas porque todos ellos tienen su cara positiva y negativa, su pasado y su futuro, lo que muere y lo que se desarrolla (la dialéctica parte) de que la lucha de estas contradicciones, la lucha entre lo nuevo y lo viejo, entre lo que nace y lo que declina, entre lo que evoluciona y lo que muere, constituye el contenido interno del proceso evolutivo, el paso brusco de modificaciones cualitativas" <sup>444</sup>. De esta doctrina se desprenden tres principios: 1.- En las cosas hay contradicciones; 2.- Estas son las de algo viejo que decae y algo nuevo que florece; y 3.- La lucha entre estos elementos encontrados constituye el núcleo íntimo de la evolución.

1) Lenin empieza por ejemplificar a los contrarios: " + y -, diferencial o integral, acción y reacción, electricidad positiva y negativa, unión y disociación del átomo, lucha de clases" <sup>445</sup>. He aquí, uno de los aspectos más mal formulados del materialismo dialéctico. El problema parece venir del desconocimiento que tenía Engels de los elementos de la lógica formal y que vio, en esto, a contrarios contradictorios, de aquí que Lenin, viendo que se trata más bien de otro tipo de contrarios, use a menudo una palabra que significa lo "contrapuesto"; pero resulta, que en Lenin también lo "contrario" es lo mismo que "contradictorio"; llega incluso Lenin a hablar de la "identidad de los contrarios contradictorios" <sup>446</sup>, aunque es claro, señala Bochenski-que es quien hace el presente señalamiento-, que no puede tratarse de una verdadera identidad. No obstante, añade Lenin, "que quizá sea más correcto decir "unidad" y cree que "en cierto sentido, son correctas ambas expresiones" <sup>447</sup>, lo cual, continúa diciendo Bochenski, no es verdad, pues dos clases que disputan entre sí, pueden estar unidas dentro de una misma sociedad, pero de ninguna manera son idénticas. El sentido de esta tesis: "en las cosas hay contradicciones" es, sin duda el siguiente: "hay en las cosas factores, aspectos, contrapuestos entre sí". Así pues, este punto es dejado en la obscuridad por Engels, y luego por Lenin que le sigue, y los demás materialistas dialécticos no aportan nada. Ahora bien, estos factores contradictorios no sólo se oponen, dice Lenin, sino que también se condicionan, así como un polo magnético no se puede comprender sin el otro<sup>448</sup>.

2) Esta tesis de algo viejo que decae y algo nuevo que florece, parte del hecho de que, si lo que existe deviene, los factores contrapuestos no son, necesariamente, estáticos, de lo cual, Lenin deduce que uno de los factores debe ser el elemento que perece, mientras

que el otro se desarrolla a su costa. A esto Lenin ya lo llama "lucha" de los contrarios (así, "lucha" entrecomillado), y que según la dialéctica se ha de desarrollar diversamente. ¿Pero cómo sucede esto? Los materialistas dialécticos soviéticos no dan respuesta explicativa de esta división de contrarios que sea satisfactoria. Zdanov distingue una lucha "antagónica", como la lucha de clases; y otra lucha no antagónica, como la oposición amistosa que existe en Rusia, por ejemplo entre autores, lo cual ha llevado a que la lucha no antagónica tome la forma de crítica y autocrítica<sup>449</sup>. Es Mao-Tse-Tung, al parecer acorde a Lenin, quien ha aportado una buena solución, subrayando que en la contradicción debe -- considerarse tanto su universalidad como su particularidad; su universalidad, porque está presente en todas partes; su particularidad, porque en cada terreno toma un aspecto<sup>450</sup>.

3.- La tercera tesis sostiene que tal contrariedad o lucha "está en la esencia de la cosa misma"<sup>451</sup>. Esta tesis es una de las fundamentales en todo el sistema comunista, y por la que se puede explicar, según Lenin, el autodinamismo (samodvizenie) de la naturaleza. Se parte de que el movimiento no viene de fuera, ni es "causado" por un factor externo, sino que tiene su origen en la esencia de la cosa misma. De aquí se deduce, que el movimiento es una propiedad esencial de la materia, lo cual también implica, en el fondo, una postura antiteológica<sup>452</sup>.

La dialéctica objetiva puede resumirse, según Stalin, como sigue: "Es una doctrina -- según la cual la contradicción que reside en la esencia de las cosas mismas es la fuerza motriz de una general evolución determinista por saltos, en un mundo que gracias a la mutua unión de los seres constituye una unidad dinámica"<sup>453</sup>. Lenin ve en la dialéctica los siguientes 16 elementos aislados, con los cuales se completa esta exposición de la dialéctica y que nos la harán más accesible:

- 1.- La objetividad de la intuición (... la cosa misma);
- 2.- La totalidad integral de las relaciones de esta cosa con las otras;
- 3.- La evolución de esta cosa;
- 4.- Las tendencias (y aspectos) de la cosa;
- 5.- La cosa como suma y unidad de contrarios;
- 6.- La lucha y RESPECTIVAMENTE el desarrollo de estos contrarios;
- 7.- La unión de análisis y síntesis, la destrucción de las partes, la suma completa de estas partes;
- 8.- ... Cada cosa está, a su vez, unida con TODAS las otras cosas;
- 9.- Tránsito de toda determinación, cualidad, rasgo, aspecto, propiedad, a cada una de las otras;
- 10.- Proceso indefinido de manifestación de nuevos fenómenos;
- 11.- Proceso indefinido de profundización en el conocimiento de una cosa ... por parte del hombre, desde el fenómeno a la esencia, desde la esencia menos profunda a la esencia más profunda.
- 12.- De la coexistencia a la causalidad;
- 13.- En un estadio superior, la repetición de determinados rasgos, propiedades, del estadio inferior;

- 14.- Regreso casi al estadio primitivo (negación de la negación);
- 15.- Lucha recíproca del contenido y la forma. Abandono del contenido, cambio de la forma;
- 16.- Tránsito de la cualidad a la cantidad y viceversa<sup>454</sup>.

Lenin considera a los dos últimos puntos como ejemplos del punto 9, con lo cual, viene prácticamente a disentir de Engels, que veía en el paso de la cantidad a la cualidad una de las tres grandes leyes de la dialéctica; por otro lado, en el análisis de Lenin, la síntesis hegeliana juega un papel muy secundario, tanto es así, que Stalin, que se basó en este — análisis de Lenin, ni siquiera la cita, no quiere esto decir que se rechace la síntesis, no, sino que hoy, lo fundamental para los materialistas dialécticos es la lucha, la destrucción de lo viejo por lo nuevo<sup>455</sup>. Obsérvese que la pretendida unidad de los clásicos, como si fuesen uno sólo, no es más que una falsa afirmación, cuya realidad dista de lo que se asevera, más de lo que se piensa comúnmente.

Ciertamente que podría criticarse esta exposición de la dialéctica diciéndose que no se justifica y desarrolla cabalmente sus grandes tesis, por sólo haber, prácticamente, hecho un señalamiento de estas ideas, pero resulta que la dialéctica, en realidad, no lo hace tampoco, y si acaso se intenta alguna demostración, se hace superficialmente, como lo hacía Engels, aportando ejemplos de las ciencias naturales y sociales (polo norte - polo sur; lucha de clases, etc.), pero no se entra al fondo, no se ven, en realidad, los problemas, y es que se considera tal cosa como algo inútil, pues son tesis que no se discuten, si no que se aceptan sin crítica<sup>456</sup>, como verdades de fe. No hay en esta dialéctica, más que un conjunto de ideas con apariencia, en su superficie, de un verdadero sistema filosófico.

La dialéctica es también una teoría del conocimiento y una lógica, y si ya hemos visto la dialéctica objetiva, que puede estimarse que es una ontología, veamos ahora algo de la dialéctica subjetiva, que equivale a una metodología, en aquello en que guarde relación con nuestro tema<sup>457</sup>.

Debido a que en Hegel no hay diferencia entre ser y pensamiento, la unión entre la dialéctica objetiva y la subjetiva es perfectamente comprensible, pero en el materialismo dialéctico tal unión se realiza a través de la teoría de la reflexión, que ve al pensamiento como una copia del ser, teoría que ya analizamos y de la que vimos su falta de profundidad y su gran obscuridad. Es la aplicación directa de la dialéctica al método, pese a todas las alabanzas y gran propaganda al respecto, una de las partes más débiles del materialismo dialéctico, que representa un freno al avance científico, pero que le da una gran vitalidad y eficacia política. Veamos las tesis al respecto: 1) Partiendo de lo ya visto, de que los fenómenos están unidos unos con otros, resulta que "ningún fenómeno único de la naturaleza es comprensible, si se le toma aisladamente"<sup>458</sup>, de donde se desprende, como regla, que los fenómenos deben de ser considerados de tal modo que se tenga en cuenta lo que les rodea<sup>459</sup>. 2) Si todo lo que existe está en devenir y es un producto del devenir, "el método dialéctico exige que los fenómenos sean considerados no solamente des

de el punto de vista de su relación y condicionamiento mutuos, sino también desde el punto de vista de su movimiento, de su cambio, de su evolución", lo cual, dice Bochenski, - equivale a decir que debe emplearse un método genético 460. 3) Como en la evolución, lo nuevo sustituye a lo viejo, resulta que: "lo importante, ante todo, no es lo que en un momento dado aparece como firme pero con tendencia ya a declinar, sino lo que nace y se desarrolla", por lo que es el futuro de las cosas lo que ante todo debe de tenerse en cuenta; es una especie de método teleológico, dice Bochenski 461.

Gran parte del problema aparece, porque se habla a menudo, en esta metodología, - del uso de la ley de las contradicciones internas, que presenta la dificultad de que no se puede obtener de esta fuente, una regla metódica suficientemente clara y utilizable, pues conforme a la dialéctica misma, la oposición entre estos factores "contradictorios" es distinta en cada plano, y eso, cuando no lo es ya en cada caso aislado. El mismo Engels advierte que destruir una simiente no es "negarla dialécticamente"; sino que para ello hay - que sembrarla en la tierra 462. Adviértase pues, la dificultad que hay para poder proporcionar una regla metódica general, pues no siempre se sabe cual es el factor "contradictorio".

A lo largo de esta exposición del materialismo dialéctico hemos venido insistiendo - sobre la gran importancia de la práctica, así como de su unidad con la teoría. En esta doctrina, la tesis de la unión y condicionamiento mutuo de los contrarios tiene una aplicación metodológica importante, y aquí, al respecto, sucede que la práctica es el contrario de la teoría, de lo que resulta que ambas se condicionan mutuamente, lo cual da origen a varios principios de importancia metodológica, gnoseológica y práctica. 463

Ya se vio cómo la práctica es el criterio de verdad del realismo. Marx nos dice: - "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema PRACTICO. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento" 464. La práctica, además de ser el criterio de verdad de la tesis realista en general, es también el criterio de cada conocimiento aislado, de aquí que diga Lenin que: - "El pensamiento humano es, pues 'económico' cuando reproduce correctamente la verdad objetiva, y el criterio de estas exactitudes la práctica, el experimento, la industria" 465. Pero aún va más lejos el asunto, pues resulta que el conocimiento procede de la práctica, de tal manera, que se da aquí una dialéctica con tesis, antítesis y síntesis: "De la intuición viva al pensamiento abstracto y de éste a la práctica: este es el camino dialéctico del conocimiento de la verdad" 466, según dice Lenin, lo cual lleva a Mitin a decir que, en la práctica se realiza una unidad de sujeto y objeto; que el hombre se transforma a sí mismo cuando obra sobre la naturaleza que le rodea 467.

Es así, como ya es posible entender la acentuación del carácter político de toda esta filosofía, de su papel como arma de lucha, y la gran importancia que en la práctica soviética se atribuye a la filosofía. He aquí, también, porque se ve a los políticos como grandes filósofos.

Sólo como ejemplo de las consecuencias del método dialéctico, digamos que aunque es considerado la base de las investigaciones científicas <sup>468</sup>, Bochenski no encuentra una sola aplicación del método dialéctico a las ciencias naturales, sino que, por el contrario, son las tesis ontológicas de esta dialéctica, las empleadas en distintas ciencias. No obstante, los científicos soviéticos, desde 1922, rechazaron la teoría de la relatividad de Einstein, por no poderse satisfacer una interpretación dialéctica de tal teoría, interpretación que tardaron 25 años en encontrar. Los cálculos de Milne, las constantes físicas de Eddington, han sido rechazadas por anti-dialécticas. En economía política se prescindía del concepto valor en un principio, hasta que más tarde se encontró una interpretación dialéctica del valor; y lo mismo se encuentra en el campo de la genética con respecto a los mendelianos. Viendo esto, afirma Bochenski que lo que la ciencia rusa ha producido desde 1917, y que no es poco, ha sido, no a causa, sino a pesar del empleo de la dialéctica, pues, a nombre de ella, muchas veces se frenó, cuando no incluso hasta se destruyó, la investigación científica <sup>469</sup>.

He aquí pues, los principios elementales del materialismo dialéctico, y que nos servirán de base para ver qué hay sobre el deber en el marxismo-leninismo.

## G.- MATERIALISMO HISTORICO

El materialismo histórico no es más que la mera aplicación del materialismo dialéctico a los fenómenos de la vida social <sup>470</sup>. En él, aparte de tesis filosóficas, hay una serie de tesis pertenecientes más bien a la sociología en general. Su fundamento se encuentra en la tesis psicológica del materialismo dialéctico que sostiene que: "la naturaleza, el ser, el mundo material, son primarios... la conciencia, el pensamiento, secundarios, derivados" <sup>471</sup>. De aquí, vemos, se deduce la teoría de la reflexión, según la cual la conciencia, y en general, el espíritu, es un reflejo del objeto conocido. Así interpretan Lenin y Stalin los conceptos "Naturaleza", "Ser", "mundo material", como objetos de conocimiento. Pero hay otra interpretación posible, pues bajo las mismas palabras se puede comprender, ya no el objeto, sino el cuerpo del sujeto, de lo cual viene a resultar que la conciencia no es ya un reflejo de la realidad objetiva fuera del hombre, sino de aquello que ocurre en su cuerpo, y es esta interpretación, la que sirve de base al materialismo dialéctico para afirmar que el pensamiento es o una función, un producto, o un fenómeno acompañante de la materia, esto es, del cuerpo humano; pues bien, esta interpretación da también fundamento al materialismo histórico. <sup>472</sup>

Efectivamente así es, Stalin dice, que si la tesis, aquí arriba citada, es verdad, "de ella se deduce que la vida material de la sociedad, su ser en todo caso, es lo primario, lo original; la vida espiritual, por el contrario, lo secundario, lo deducido... , que la vida espiritual de la sociedad es un reflejo (otrazenie) de esta sociedad objetiva, un reflejo del ser". <sup>473</sup> Esto, dicho en otro giro, significa que, así como la vida espiritual del hombre individual es un reflejo de su vida corporal, así la vida espiritual de la sociedad es un reflejo de su vida material. He aquí algo de gran trascendencia.



Consecuentemente Stalin dice luego que: "Se debe buscar la fuente de la vida espiritual en las condiciones de la vida material de la sociedad, en el ser social del que son imagen estas ideas, estas teorías, estas intuiciones" 474. He aquí, el texto fundamental del materialismo histórico, el texto capital, al que hemos de volver al ver la moral. Pero analicemos mientras este texto, en el que se contiene esta teoría del materialismo histórico.

Por "las condiciones de la vida material de la sociedad" han de entenderse, ciertamente que los factores geográficos, demográficos, etc., mas no como factores determinantes, pues el factor capital, que da carácter a la sociedad, es el modo de procurarse los medios de existencia 475. Tal modo se determina por dos elementos: primero por las fuerzas de producción (proizvoditel'nyesily); y segundo, por otras relaciones (proizvodstvennija otnosenija) que se crean entre los hombres en el proceso de la producción. 476

Las fuerzas de producción constan de cuatro factores: los instrumentos de producción; los hombres que los ponen en movimiento; la experiencia de la producción y la destreza en el trabajo. Se considera aquí, por Stalin, que todo trabajo productivo es siempre social, y que, sólo el hecho del trabajo da origen al cambio de relaciones entre los hombres, relaciones que dependen de las fuerzas de producción. 477 Ahora bien, la producción se caracteriza: 1) porque siempre está en estado de transformación; 478 2) porque la transformación empieza siempre en transformación de los instrumentos de trabajo, y es en dependencia y concordancia con ellos que cambian todos los factores restantes, hasta las relaciones de producción 479; 3) las nuevas fuerzas y relaciones de producción se toman ya en el seno de la sociedad vieja 480, pues los hombres no son libres en su elección del modo de producir y cuando mejoran sus instrumentos de producción no pueden prever los resultados sociales a que han de conducir tales mejoras 481. Todo esto conduce a señalar cinco etapas fundamentales en el desarrollo de las fuerzas de producción y cinco tipos-base (formaciija) de relaciones de producción que les corresponden: 1) relaciones de producción de la sociedad primitiva (instrumentos en piedra, arcos y flechas); 2) esclavitud (instrumentos de metal); 3) Feudalismo (arado y telar); 4) capitalismo (máquinas); y 5) socialismo (gran industria mecanizada) 482.

Estas fuerzas productivas, así como las relaciones de producción en sentido estricto (en contraposición a los sistemas jurídicos, políticos) forman la base (bazis) de la sociedad 483, y es ésta, la base, la que condiciona directamente las supraestructuras política y jurídica (nadstrojka) 484, e indirectamente la supraestructura restante, la "ideología", como, por ejemplo: la moral, la ciencia, el arte, la religión, la filosofía 485, y es que, la supraestructura es la imagen de la base, además, según la manera de vivir de los hombres, así es su forma de pensar, según Stalin 486, de tal modo, que resulta que cada manera de producir tiene su correspondiente sistema de ideas sociales, su ideología específica, siendo entonces, el materialismo dialéctico, un reflejo de la época económica del momento.

A todo esto se suma la teoría de las clases. Según afirma Lenin, dice Bochenski, - "una clase es un grupo de hombres caracterizado por su posición en un sistema histórico,-

determinado por la producción social, por sus relaciones con los medios de producción por su papel en la organización social y por su manera de poseer o participar de la riqueza social". En el primer período (sociedad primitiva) y en el último (socialismo histórico) no hay, ni habrá clases sociales; mientras que en las otras épocas hay una clase explotada (esclavos, siervos, asalariados) y una clase explotadora (dueños de esclavos, señores feudales, capitalistas). Ahora bien, son las clases las que incorporan, por así decirlo, los períodos, así, la clase capitalista el cuarto período; el proletariado el quinto período etc. He aquí una tesis fundamental, que al igual que otras de carácter similar del marxismo-leninismo, es de muy difícil demostración <sup>487</sup>.

Si cada manera de producir tiene su correspondiente sistema de ideas sociales, es porque éstas, son solamente el reflejo de la vida material de la sociedad, de las clases sociales, y por que el único factor determinativo de estas ideas, está constituido, en última instancia, por los instrumentos de producción que son los que determinan la vida y la estructura de la sociedad, si bien, no quiere esto decir que las ideas carezcan de importancia, sino que toman ese sesgo práctico que ya hemos visto; así, dice Marx: "La teoría se convierte en poder material tan pronto como conmueve a las masas" <sup>488</sup>, de lo que resulta que las ideas no se han de juzgar en relación al ser, sino en relación a la expresión, al movimiento, al impulso pasional que pueden desencadenar y mantener, lo cual lleva a J. Ousset a hablar de las "ideas fuerza." <sup>489</sup> Pero añade Stalin: "En lo que atañe al significado de las intuiciones, de las teorías, de las ideas sociales..., en lo que atañe a su papel en la historia, la importancia de su papel y su significado en la vida de la sociedad, el materialismo histórico no la discutirá, antes bien la subrayará" <sup>490</sup>, pues las ideas son instrumentos de la vida; "Ideas y teorías nuevas nacen, en definitiva, porque son necesarias a la sociedad" <sup>491</sup>, y es que las ideas sociales además de corresponder a la vida material, a la forma de producción de la sociedad, sirven a esa sociedad, a la clase dominante, y es esto último la razón de su existencia, y de lo que resulta un verdadero pragmatismo, pues resulta que una idea social sólo será considerada verdadera cuando sea un buen instrumento para aquella clase social que la ha producido. No hay por tanto ninguna idea social "objetiva", que corresponda a una realidad objetiva, sino que toda idea social es un asunto de clases, y que serán buenas para una clase, malas para otra <sup>492</sup>.

Comienzan a aparecer ya rasgos y términos del campo ético, y por lo pronto, parece que todo nos ha de llevar a una moral pragmática, sólo que, el bien buscado no es el del individuo, sino el de la clase.

Son consideradas ideas sociales, todas las que entran en la ideología, o sea, las ideas políticas, jurídicas, científicas, filosóficas, religiosas. Stalin, cuando emplea este principio pragmático, cuida siempre de añadir el adjetivo "social" a la palabra "idea", mas no porque se sostenga una doble teoría de la verdad: pragmática para las ideas sociales, realista para las otras, sino porque se considera, que no sólo las ideas, sino también el pensamiento, son de carácter eminentemente social, y "El pensamiento humano - - - (myslenie) es un fenómeno social y no puede ser comprendido sin la historia de la sociedad" <sup>493</sup>. No es esto, más que consecuencia de lo que sostuvo Engels: que el trabajo ha

creado al hombre y determina esencialmente su pensamiento. Es pues, el trabajo, un asunto social, y el pragmatismo es por tanto, general en el materialismo histórico, y no se limita sólo a las doctrinas sociales <sup>494</sup>.

Queda una vez más de relieve lo siguiente: la relación entre teoría y práctica; la práctica como criterio del realismo y de la verdad; la unión dialéctica de la teoría y de la práctica, aunque, en realidad no es una simple unión, sino una unión con una absoluta primacía de la práctica, ya que en ella tiene su origen la teoría y sólo es esta última, un instrumento de la otra, pues se considera que: "El punto de vista de la vida, el punto de vista práctico, debe ser siempre el primer y fundamental punto de vista de la teoría del conocimiento" <sup>495</sup> y en consecuencia, el punto de vista de todo el conocimiento.

El carácter pragmático del pensamiento, en relación a la clase de que procede, ocasiona pues, que la ciencia y la filosofía no puedan ser neutrales, pues son fundamentalmente instrumentos de lucha, "La filosofía moderna es tan parcial como lo ha sido durante dos mil años" <sup>496</sup>, según la concepción marxista-leninista, de aquí que se rechace en la U.R.S.S. todo proceder neutral, objetivo y apolítico. Esto nos lleva a recordar, que Lenin dijo que: "La tarea práctica más urgente es crear una organización de revolucionarios capaces de asegurar a la lucha política un carácter enérgico, firme y constante" <sup>497</sup>; y añade Parvus: "que sea como un fermento aglutinante y que agrupe a su alrededor a esos centenares de miles de hombres en el momento de la Revolución" <sup>498</sup>. He aquí pues, al Partido, el cual, después de la revolución "continuará siendo como 'una aristocracia' en el sentido amplio, la guardia que vela sobre el Estado comunista. Será el vínculo entre él y las masas, será el vivero de las élites 'proletarias'" <sup>499</sup>.

Resulta pues, por otro lado, que la filosofía ha de ser partidista, esto es, parcial, y que en esta parcialidad ha de obedecer al Partido, pues la filosofía comunista quiere ser la teoría social del partido que se considera como partido del proletariado, siendo así, un arma en la lucha del Partido, y que por tanto, no puede ser neutral ni objetiva <sup>500</sup>, sino como decimos, parcial, esto es, partidista.

La filosofía soviética se considera partidista, esto es, parcial, por haber tomado el partido de los obreros, y por tanto, rechaza la objetividad; pero entonces viene a estar en desacuerdo con los principios del realismo, tan fuertemente subrayados en el materialismo dialéctico. Para compaginar esto ha habido varios esfuerzos, siendo el de Kammari el más aceptado en Rusia. Para él, el partidismo en filosofía no quiere decir que la filosofía sea subjetiva, sino que lo que sucede, es que el marxismo-leninismo observa todos los fenómenos objetivamente, científicamente; sólo que ser objetivo no significa situarse por encima de todas las clases y de la Historia, más aún, los burgueses que afirman hacer tal cosa, se condenan en realidad, bajo tal afirmación, sus intereses de clase, y es que, en tanto haya clases, no podrá haber ninguna filosofía "apartidista"; por esto es que la marxista, es una teoría partidista, pero su partidismo es idéntico a una consideración objetiva de la naturaleza del conocimiento; dicho en otra forma, sólo el marxismo-leninismo sabe cual sea verdaderamente esta naturaleza <sup>501</sup>, y esto es lógico, pues el marxismo persigue los inte-

reses del proletariado y los sirve, y al hacerlo, se mueve en la misma dirección que la historia objetiva, en el verdadero interés de la ciencia, porque los intereses del proletariado son exactamente los de la Historia. He aquí, por lo tanto, la justificación del partidismo de esta "filosofía" que se califica, expresamente, a sí misma, como una ciencia no apartidista, como una arma útil para la lucha de clases; y todo esto no sólo es aplicable a la filosofía, sino a toda la actividad intelectual del hombre<sup>502</sup>.

He aquí, los elementos necesarios para poder hablar de la moral del marxismo-leninismo; ciertamente que el materialismo histórico es más amplio, pero con esto es suficiente para nuestro tema, por lo que dejaremos a un lado la estética, la religión, si bien hablaremos algo de la axiología.

## H.- LA MORAL DEL MARXISMO-LENINISMO

Se ha planteado la cuestión de si existe o no una moral dentro del marxismo-leninismo, pues los mismos Marx y Engels afirman: "... el comunismo ... quiere abolir la religión y la moral..."<sup>503</sup>; y los textos en este sentido abundan, sólo que, la moral, de la cual se pide su abolición, es la moral burguesa, que ha de ceder paso a la moral proletaria. No es esto, otra cosa, más que lo que dice Engels al señalar, que en el curso de la historia "hubo progresos tanto en la moral como en los otros dominios del conocimiento humano" y que en los países más adelantados de Europa se ve coexistir tres morales: la moral feudal-cristiana, la moral burguesa y la moral proletaria, y afirma también, que la moral de clase sólo reina desde que la humanidad ha salido de los tiempos primitivos, pero que ha de dejar paso a una moral "realmente humana", "una moral verdaderamente humana superior a los antagonismos de clases y a su supervivencia, 'la cuál' únicamente será posible en una sociedad que no sólo habrá superado sino también olvidado, por la práctica de la vida, la oposición de las clases"<sup>504</sup>.

He aquí, en este párrafo, el planteamiento de la moral, producto de la historia, de las clases, sujeta a una evolución progresiva, con la práctica como criterio, e imbuída de un espíritu de humanismo. El marxismo-leninismo sí cuenta con preceptos morales, a cada instante exige de sus adeptos conductas casi heroicas, cuando no de un heroísmo pleno, de tal manera que, como decimos, los preceptos morales no son desconocidos en esta doctrina, sino que, por el contrario, surgen a cada instante, si bien dentro de un ámbito muy especial. Lo que pasa, y lo cual lleva a muchos a sostener que no hay una moral marxista-leninista, es que no hay una teoría moral propiamente tal detrás de todos los preceptos morales que plantea esta doctrina. ¿Quiere esto decir que entonces no hay ningún fundamento a todos los deberes que se plantean?, ¿qué el fundamento del deber, dentro del marxismo-leninismo, simplemente, no existe?. Las respuestas hemos de tratar de encontrarlas aquí mismo, en los siguientes renglones.

Habiendo señalado el carácter determinista de esta doctrina, cabría analizar primero, si podemos plantearnos la existencia de una problemática moral, para lo cual, habrá -

que analizar el humanismo de esta doctrina y ver, qué es, dentro de ella, de la persona.

"El hombre es el ser supremo para el hombre", al parecer de Marx y Hegel, y sólo en él se cumple la Historia<sup>505</sup>, esto es, el "verdadero fin de la lucha entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, el verdadero fin de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la Historia y sabe que lo resuelve"<sup>506</sup> según dice Marx.

¿Qué hombre es éste? Hegel, como ya veíamos, considera que: "Todo el valor que el hombre tiene, toda la realidad espiritual que él posee se debe solamente al Estado, al que por lo tanto él debe venerar como algo divino sobre la tierra, mientras que para éste es indiferente el destino del individuo"<sup>507</sup>. De igual manera piensa su heredero, el marxismo-leninismo, sólo que se sustituye al Estado por la Sociedad Comunista<sup>508</sup>. Cuando analizábamos la dialéctica, señalábamos al ver la unidad general de los fenómenos, que de la afirmación de Stalin: "...la dialéctica considera la naturaleza no como un amasijo casual de cosas, de fenómenos desconectados, aislados, desatados unos de otros, sino como un todo unitario y coherente en el que las cosas, los fenómenos, están unos con otros orgánicamente unidos, dependen unos de otros y mutuamente se dan origen"<sup>509</sup>, se desprende, que el ser del individuo viene a consistir en su relación con los demás individuos y con el todo, de tal manera que, fuera de estas relaciones, no hay nada en él, por lo que los materialistas dialécticos soviéticos señalaban que el hombre aislado es como un "momento" sin "verdad" intrínseca<sup>510</sup>. Así resulta pues, que el hombre de que se trata no es otra cosa que el hombre colectivo, la Humanidad, vista tanto como especie humana, como comunidad social universal, ante la cual, el individuo desaparece.

Para Marx, como pasa también con Hegel, no hay una "naturaleza" humana, si bien el hombre es un ser diferente de todo otro, que puede ser reconocido por ciertos caracteres típicos, mas estos caracteres sólo tienen aquí, una significación puramente empírica, y no son las propiedades de una "naturaleza" en el sentido que tiene esta palabra dentro de la filosofía escolástica, de tal manera, que cuando se habla de "naturaleza humana", como lo hace bastante Marx, se hace referencia más bien a una especificidad humana (Gattungswesen), al ser genérico humano, el cual no es inmutable<sup>511</sup>.

Este humanismo, no se detiene en los individuos particulares, va más allá, observa a los fenómenos en su totalidad, observa a la Humanidad y a la Historia, y si aboga por el hombre, en concreto, por la humanidad proletaria, no lo hace por pensar en una "dignidad humana", porque de admitirla tendría que aceptar una realidad espiritual (a lo escolástico), lo cual no lo puede hacer; y si aboga por la dignidad, es porque las exigencias económicas del presente momento histórico así lo demandan, para que el hombre colectivo, encuentre su propia vida colectiva en la libre disposición de su trabajo colectivo, una liberación absoluta, que en definitiva se traduce en una deificación de la "naturaleza" humana<sup>512</sup>.

He aquí, pues, que el medio para lograr el bien "Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad" 513, en donde "Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres" 514. Pero se trata del plural "hombres", de esa especial "naturaleza" humana del marxismo-leninismo, pues con tal salto, "En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" 515.

Hay, pues, una relación entre el bien individual y el bien del todo social, ya que en la sociedad comunista el bien del todo será necesariamente el bien de las partes, porque la integración de las partes en el todo, y de las partes entre sí, será perfecta, pues se habrán superado las divisiones de clases, causa de los conflictos, y en tal homogeneidad del bien total coincide con el de las partes, lo cual, no puede ocurrir en una sociedad con clases, donde los intereses y los bienes que los satisfacen, son contrarios.

Sin embargo, no se quiere significar que el bien del todo social deba revertir sobre sus partes, sino que se trata de la posibilidad de una mejor entrega del individuo al todo, por eso es que se representa al hombre, viviendo dentro de este estado, como un individuo en estado de cumplir igualmente bien todas las funciones sociales, un individuo enciclopédico o politécnicamente social, bueno para hacerlo todo en la sociedad 516 (no se está, pues, muy lejos de Comte). Por esto dice Lenin que: "Se pasará a la educación, a la instrucción y a la formación de hombres universalmente preparados y desarrollados, de hombres sabiendo hacer todo" 517. La razón de esto, está en que: "No hay nada eterno en el hombre, morirá todo entero, no hay nada que salvar en él. Pero puede darse él mismo, y darse totalmente, al todo del que es una parte", según dice Maritain 518, y no es esto, más que consecuencia de la concepción dialéctica, por la cual, las partes sólo valen y son, en cuanto dicen relación con el todo, y siendo ésta la causa del ser, es motivo y fundamento para que el individuo se entregue, en todo su ser, a la Historia, y en la sumisión consciente a su devenir encuentra la fuente de su deber, de sus obligaciones.

Antes de seguir adelante, volvemos a insistir en que el marxismo-leninismo no ha desarrollado una teoría moral, pero eso no significa, como ya se empieza a ver, que el deber carezca de un fundamento dentro de tal doctrina, sino que simplemente no se ha hecho un estudio serio por parte de los soviéticos, por lo cual, con los elementos ya expuestos, conocidos y desarrollados del marxismo-leninismo, tratamos de señalar aquí ese fundamento, no de elaborar una teoría moral, sino de analizar la moral del comunismo ruso y ver como corresponde y se puede fundar en el resto de la doctrina.

Volviendo a lo que estábamos considerando, podemos ver como se requiere del individuo (que no de la persona) una entrega nacida de su generosidad, una especie de amor puro, libre de cualquier interés personal, ya que de antemano el comunista, marxista-leninista, ha renunciado, como se verá con más claridad más adelante, a la redención de su propio ser, y no anhela más que la realización plena de la humanidad en el devenir de la historia, a la que se entrega, como decimos, amorosa y generosamente, sin preguntarse el indi

viduo el por qué de esto, sin buscar justificación a tal entrega, teniendo sólo la conciencia de que ha de responder a las exigencias de la historia; y es así, en esta entrega, cómo el libre desenvolvimiento de cada uno, llega a ser la condición del libre desenvolvimiento de todos.

Marx, Engels, Lenin, hablan del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Aclaremos esto en relación al problema moral. Al analizar la dialéctica, hablamos también de la categoría de la necesidad, definida como la "reglamentación objetiva" (zakonomnost') de los fenómenos" 519. A este concepto se suma la tesis de Stalin, de que los cambios se producen "no casual, sino regulamente" 520, con lo que resulta, que el materialismo dialéctico es estrictamente determinista, pues aun el azar, como vimos, es una forma de necesidad, si bien, unida dialécticamente. No es pues de extrañar, que para Marx, bajo el capitalismo, el hombre viva determinado por la necesidad, esto es, por las relaciones económicas, viviendo bajo éstas, como leyes naturales, que le determinan absolutamente. Sin embargo, se dice que con el comunismo esta situación cambiará radicalmente, al posesionarse la sociedad de los medios de producción, pues entonces, cesará la lucha por la "existencia individual", con lo que sale el hombre definitivamente del reino animal, del reino de la necesidad, y sobreponiéndose a las condiciones animales de existencia, a las leyes naturales, se somete a las condiciones de la vida verdaderamente humana, donde la anarquía deja su puesto a una "organización" planeada y "consciente", donde "las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban, se colocan, a partir de este instante, bajo su dominio y su mando, y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor -- consciente y efectivo de la naturaleza. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su poderío. La propia existencia social del hombre, que hasta aquí se le enfrentaba como algo dispuesto por la naturaleza y la historia, es a partir de ahora obra libre suya. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora venían imperando en la historia se colocan bajo el control del hombre mismo. Sólo desde entonces, éste comienza a trazarse su historial con plena conciencia de lo que hace. Y sólo desde entonces, las causas sociales puestas en acción por él, comienzan a producir predominantemente y cada vez en mayor medida los efectos apetecidos" 521, según dice Engels.

Este párrafo anterior, de sabor fuertemente utópico, ya analizándolo, resulta obscuro, pero se aclara si recordamos la categoría dialéctica de la finalidad, en que se sostiene que si, efectivamente, no hay en la naturaleza ninguna finalidad, en lo tocante a la vida humana, y sobre todo en la social, sí que se da finalidad 522, por lo que Lenin llega a afirmar que el proceso natural (stichijnost') no basta para el desarrollo de la revolución, sino que ésta, como todo devenir social, necesita una actividad consciente, necesita que los hombres marquen una meta (soznatel'nost') 523. Esto plantea, en relación a la libertad, un serio problema, pues por un lado se sostiene un crudo determinismo, y por el otro lado se afirma la posibilidad de un finalismo en el terreno de lo humano. Ya vimos cómo Engels resuelve esto diciendo: "La libertad no reside en la soñada independencia de las leyes natura

les, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, que de él nace, de hacer las obrar para determinados fines con arreglo a un plan" 524, con lo cual se da una acepción nueva al término libertad, que viene a resolver el problema, lo que no podría hacerse si libertad fuese sinónimo de libre albedrío.

Si esta libertad, según el propio Engels, tendrá lugar con el salto del reino de la necesidad al de la libertad, y esto se dará "Cuando los hombres, con completa conciencia, dicten su propia historia" 525, lo cual sólo se ha de lograr al arribo del comunismo, bajo el cual se es consciente del devenir, es obvio, que sólo bajo el comunismo, en que la economía es ya dirigida conscientemente, la libertad esté asegurada, lo cual no puede suceder bajo el régimen burgués, ni cualquier otro con división de clases.

Luego, hoy por hoy, existen principalmente, según esto, dos morales en el mundo, la moral del estadio burgués, prescrita por la clase dominante de tal periodo, y la moral-comunista o del proletariado; y ambas son reales, desde que lo real es aquello que históricamente es necesario, y viceversa 526; si bien, mientras la primera está muriendo y hasta ha dejado de ser real en algunos lugares, la otra está floreciendo. Esto nos lleva a que hay también dos formas reales de libertad: la libertad burguesa, que dejará ya pronto de ser real, en cuanto cese de ser históricamente necesaria al desarrollo del comunismo; y la libertad comunista, que se esfuerza por crecer, concientizando a los hombres, y que ha de acabar con la otra libertad, la burguesa, que, si se ve desde el punto de vista de todo el contexto de la historia, no es una auténtica libertad 527, con lo cual, viene a destacar el carácter francamente revolucionario de toda esta doctrina y su dependencia de las relaciones económicas.

Siendo la libertad comunista un conocimiento, o más propiamente una "toma de conciencia", y no siendo posible la completa conciencia sino al darse el salto dialéctico, del mundo de la necesidad al de la libertad, resulta que sólo bajo el comunismo puede quedar asegurada, como decíamos, la libertad, pues habrá una planeación consciente de la organización social.

El alcance del concepto libertad, queda en realidad, delimitado por la concientización. La toma de conciencia, como ya veíamos, viene a ser la inserción voluntaria y sistemática (si se puede decir) dentro de un movimiento, un devenir, un cierto juego de fuerzas cuya potencia se propone desarrollar metódicamente 528. Visto esto desde el punto de vista de la mentalidad marxista-leninista, resulta que no se trata de un acto de comprensión basado en argumentos racionales (estáticos, metafísicamente "cosificados"), sino que ha de ser un acto de comprensión dinámica, esto es, basado en la acción, la cual se incrusta, se adhiere, se suma al movimiento, lo hace suyo 529, e identificándose así, lo acelera en el sentido del movimiento histórico. De aquí que Roger Garaudy diga que: "El gran hombre es aquél que ha tomado conciencia del movimiento general de su época y que ha colocado su punto de inserción para avanzar en el sentido del movimiento histórico" 530.

Vistos así estos conceptos, no queda ahora más que concluir, que las tesis de la finalidad,



de la libertad y la conscientización, no se traducen en otra cosa más que en una forma de la causalidad, que ha adoptado estas formas cuando la naturaleza, por un salto, ha entrado en el estadio humano, cuando se ha pasado del reino de la necesidad al de la libertad. 531

Ciertamente en este análisis del humanismo del marxismo-leninismo, ya hemos avanzado también bastante dentro del campo propiamente de la moral; sin embargo, ha sido esto necesario a fin de poder comprender el papel que guarda, dentro de la moral comunista, el individuo; es una moral que sólo existe bajo un enfoque económico, esto es, en atención a las relaciones de producción económica, y en atención a las exigencias de la historia, en donde el individuo desaparece ante la colectividad, y su papel se reduce a tomar conciencia del movimiento del devenir, otro punto clave, toda vez que es un reclamo categórico que hace la historia al individuo, a su voluntad, para que la parte se entregue al todo y en la sumisión consciente al devenir encuentre las obligaciones que ha de realizar. He aquí, un pequeño dato, que tiene realmente un matiz auténticamente moral en el sentido que tiene esta palabra en Occidente, en cuanto que requiere una acción procedente del libre arbitrio, aunque se niegue el libre arbitrio en el marxismo-leninismo. Sin que podamos prescindir de evocar al individuo, adentrémonos más en lo que se ve como moral dentro del marxismo-leninismo.

El imperativo que hace la historia al individuo, lo lleva a que sea un revolucionario, esto es, a la lucha por aniquilar las relaciones económicas propias de la decadente sociedad burguesa, para cambiarlas por las de la sociedad comunista. De aquí podemos obtener las siguientes notas de esta moral: es una moral revolucionaria, de lucha, de acción; subordinada a lo económico; está sujeta a evolución (utopismo); tiene un fin (teleológica); se basa en un acto de fe y esperanza en el devenir necesario y forzoso de la historia; y, como iremos viendo, es una moral materialista y dialéctica.

Ya hemos señalado, como para Marx, el papel de los filósofos no es el interpretar el mundo, sino cambiarlo<sup>532</sup>. La moral, como tal, no escapa a la filosofía, y ésta "no busca conocer una verdad a la cual se ataría y que comandaría su acción. Solamente le interesan: la subversión continua y radical de todo... con vistas a una siempre más grande y más poderosa acción transformadora", según ve J. Ousset<sup>533</sup>. Y ya que se habla de revolución, ésta ha de basarse en una teoría revolucionaria, según piensa Lenin<sup>534</sup>, teoría constituida por el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, que constituyen la filosofía de este sistema, y cuya moral estamos analizando, por lo que la moral, al igual que esta filosofía de la que forma parte, es un instrumento de lucha, preocupado más por la práctica, que por la teoría, tanto así, que ya vemos como no ha habido preocupación por desarrollar una teoría moral.

No obstante esta situación de hecho entre la teoría y la práctica, no está por demás recordar y ver la aplicación que aquí tiene la dialéctica. Efectivamente, la unión entre la teoría y la práctica es dialéctica, ya que el contrario de una, lo es la otra, de donde resulta, que ambas se condicionan mutuamente<sup>535</sup>. Sin embargo, falta la teoría, pero ya que la misma doctrina marxista-leninista da la posibilidad de construir algo al respecto, y

que nos permita conocer los fundamentos de su proceder moral, véamos algunos elementos más, antes de poder seguir avanzando sobre este vacío dejado por el marxismo-leninismo.

El materialismo histórico sostiene, como algo básico, que las relaciones económicas determinan, en definitiva, el contenido de la conciencia social (ciencia, arte, religión, política, etc.), siendo, la conciencia, el reflejo de la supraestructura de las circunstancias económicas de la vida. Ya hemos desarrollado esto más ampliamente al analizar el materialismo histórico, hemos visto su fundamento en una de las tesis dialécticas de la psicología, de la que se deduce que la vida material de la sociedad es lo primario, y la vida espiritual lo secundario, un reflejo tan sólo, por lo que ha de buscarse, en consecuencia, la fuente de la vida espiritual en las condiciones de la vida material de la sociedad, entendiéndose por estas condiciones, no sólo factores como el geográfico, el demográfico, etc., que no son factores determinantes, sino también, y primeramente, el factor capital que da carácter a la sociedad, y tal es el modo de procurarse los medios de existencia; de terminándose este modo por las fuerzas de producción y por otras relaciones que se crean entre los hombres en el proceso de producción. Se considera que todo el trabajo productivo es siempre social, según veíamos, y que es el hecho del trabajo el que da origen al cambio de relaciones entre los hombres, dependiendo estas relaciones de las fuerzas de producción. Ahora bien, se caracteriza la producción porque: siempre está en estado de transformación; y ésta empieza siempre en transformación de los instrumentos de trabajo, y es en dependencia y concordancia con ello que cambian todos los factores restantes, inclusive, hasta las relaciones de producción; de aquí es de donde se concluye que las nuevas fuerzas y relaciones de producción se forman siempre en el seno de la sociedad vieja; y ya que los hombres no son libres de elegir el modo de producir, al variar los instrumentos de producción, resulta que tampoco pueden prever los resultados sociales de estos cambios.

De aquí que se afirme, que en la base de todo está la economía, pues son las fuerzas productivas, así como las relaciones de producción, en sentido estricto, las que forman la base de la sociedad, como ya se ha señalado; y es, esta base, la que condiciona las supraestructuras restantes, la "ideología", entre la cual encontramos a la moral, y la cual es entonces, una imagen de la base, por lo que, según la vida de los hombres, según la etapa del desarrollo de las fuerzas de producción, será la moral.

La simiente de la moral comunista ha de hallarse entonces en el seno de la sociedad vieja; y así es, y es la clase social del proletariado, en lucha contra la burguesía, la que tiene los elementos que incorporarán en el siguiente periodo del devenir histórico, la moral de la humanidad en plenitud, toda vez que son las clases las que, valga la expresión, incorporan los períodos <sup>536</sup>, según veíamos, y en este caso, el período próximo será integrado por la clase del proletariado. Por todo esto es que las ideas morales son vistas como de carácter social, no individual y particular, pues el trabajo productivo es un asunto social, y es en los cambios y relaciones que de esto se originan de donde depende el contenido de la moral, por lo que ésta es eminentemente social, y está subordinada a las relaciones económicas del momento.

Para comprender entonces a la moral, es necesario ver el fondo, en el cual se encuentra un evolucionismo del que ya hemos hablado, y en el que, al hablar del devenir — histórico, hemos encontrado el fundamento del deber, al punto de poderse afirmar, como veremos, que "la Historia y sus exigencias están erigidas en regla soberana del bien y del mal", y que "el primer imperativo moral para el hombre es conformarse voluntariamente a los designios de la Historia... estar tanto de corazón como de acción en connivencia con ella" 537. Esta evolución, este devenir, es determinista, como ya hemos visto, y se realiza por saltos, siendo destruido lo viejo por lo nuevo que lo va sustituyendo, situándonos así en un avance necesariamente progresivo (aunque las apariencias, en un momento dado, parezcan mostrar lo contrario). Ya hemos visto como Engels considera que en el curso de la Historia ha habido progresos en la moral, y que, sin bien la moral de clase reina desde que la humanidad ha salido de los tiempos primitivos, dejará paso a una moral "realmente humana" tras el advenimiento de la sociedad comunista sin clases 538.

Faltan aún, pues, para llegar a la moral comunista plena, que está ya empezando a actualizarse en la clase del proletariado, y como reflejo de las condiciones actuales de la vida material, ha de ser una moral de lucha por ahora, cosa que ya hemos visto; es entonces una moral revolucionaria. Ciertamente que en la moral que se promete, no deja de haber algo de utópico. Efectivamente, al alcanzar la humanidad su término, habrá entrado en el reino de la libertad tanto social como moralmente, no siendo ya necesarios ni código moral, ni sanciones, ni represión, pues habrá llegado a manifestarse el hombre verdadero, esto es, habrá llegado a su perfecto acabamiento social la naturaleza humana. Se podría decir, como sostiene J. Maritain, que habrá una identificación entre la esencia y la existencia, y todos los movimientos primeros de la naturaleza serán rectos y la moral, "realmente humana", será una moral espontáneamente vivida, que no impondrá ya costreñimientos. Se trata de una liberación total del hombre, que permita la expansión del ser humano que, ya con todas sus necesidades satisfechas, y reintegrada la totalidad de su existencia, tenga una "vida completa" 539. Para Marx, en la sociedad comunista, la cual será la encargada de regular y planificar la producción general, "nadie tiene una esfera exclusiva de actividad", "cada uno puede llegar a su cumplimiento en el ramo que le agrade"; el hombre comunista será libre "para hacer hoy una cosa y otra mañana, ir de caza por la mañana, de pesca por la tarde, criar animales por la noche y hacer crítica después de haber cenado a gusto, sin llegar a ser por ello nunca un cazador, un pescador, un pastor o un crítico" 540. Véase como en el fondo, pese al encanto seductor de este párrafo, subsiste la idea del positivismo y reiterada luego por Lenin, de formar hombres universalmente preparados; y como ya hemos visto que la plenitud la logra el individuo en su entrega al todo, no se guimos citando otros seductores párrafos de Marx y Engels, principalmente de la "Ideología Alemana", por estar esto ya muy visto.

Únicamente insistimos en la nota de "humana" para la moral comunista de la sociedad sin clases. La razón de este calificativo estriba en que se estará en el reino de la libertad, y entonces, por la práctica, por la acción, se dará la reintegración del hombre en la plenitud de su esencia, el cumplimiento y la emancipación final de la naturaleza humana, en síntesis, el hombre verdadero.

Hemos estado hablando de la moral burguesa y de la moral comunista, y dentro de ésta última parece haber un distinguo entre una moral para el proletariado revolucionario y otra para el advenimiento de la sociedad sin clases; más aún, en realidad pueden señalarse distintas morales para las diversas etapas del desarrollo histórico; pero la afirmación de Engels de que ha habido progresos en la moral a través del curso de la historia <sup>541</sup>, hace pensar también en una sola moral. Creemos que aquí es aplicable una de las tesis del racionalismo del materialismo dialéctico. Nos parece que las diferentes morales no son más que aspectos de la realidad moral, realidad que va cambiando y discuriendo en el tiempo por saltos dialécticos, sin que en ninguna época, durante los procesos de lucha de clases, haya estado absolutamente fija y sin variar, sino que siempre ha ido progresando al paso de las diferentes fuerzas productivas y de las relaciones de producción, de donde ha surgido la apariencia de varias morales, morales relativas, toda vez que van variando al paso del devenir histórico y del cambio social, pero cuya suma nos da la moral total.

Como la moral marxista-leninista es plenamente tal en el estado final del desarrollo humano, puede decirse que es una moral teleológica además sólo en relación con este estado final es como tiene un sentido el progreso de la moral de que habla Engels, pues sin tal fin no se podría hablar de progreso. Esto tiene más importancia de la que parece tener a simple vista, pues resulta que esta promesa que está en el devenir de la historia, hace necesaria cualquier "verdad eterna" de corte metafísico, y por otro lado, rechaza el relativismo ético <sup>542</sup>, al quedar rechazado todo relativismo subjetivo al dar un fundamento objetivo.

Hay pues, un fin, si bien el marxismo-leninismo le llama "término", pues no se reconoce ningún fin inmanente al devenir histórico, y sólo se admite la posibilidad de fin - en el orden social en dependencia de la conciencia; pero llámese término o como se quiera, no es en realidad más que el fin, y en sentido ontológico es como es usado, y su trascendentalidad es enorme, ya que, si tomamos en cuenta que lo real es lo históricamente necesario y viceversa, siendo este final en el devenir histórico, ineludible, esto es, que ha de acaecer necesariamente, resulta que sólo pueden estimarse reales aquellos actos cuyo objeto es históricamente necesario y viceversa, de donde resulta, que en la medida en que éstos sean ordenados como medios en este sentido de la historia, serán calificados de morales <sup>543</sup>, o de inmorales si se tratan de oponer (por cierto vanamente) al devenir histórico.

Todo esto nos lleva a ver, que el fundamento en el que descansa la obligatoriedad de la moral de los marxistas-leninistas se reduce a un acto de fe en el devenir histórico, y a un acto de esperanza, basado en el anterior, en el advenimiento de la sociedad comunista para entrar en posesión de una moral "realmente humana".

Cabe recordar cómo el comunismo en general se apoya sobre la afirmación de ser científico, por lo que no es de extrañar que la ética marxista-leninista se afirme a sí misma como una ética científica: "La moral comunista es justa porque es científica, es decir, fundada sobre el marxismo", dice al respecto H. Chambre <sup>544</sup>. Este científicismo se ha pretendido hacerlo descansar sobre la sociología en particular <sup>545</sup>, la cual propor

ciones afirmaciones de hecho, suministrando a la inteligencia realidades del orden de los fenómenos, adquiriendo así el calificativo de moral, lo que así, como tal, ha sido confirmado por la práctica, y lo que no ha recibido esta confirmación, queda fuera de lo moral, ya sea como inmoral, o bien, como ajeno al ámbito de toda moral.

Volvamos ahora a la unión dialéctica entre teoría y práctica que, con relación a la moral analizábamos más arriba. Ya veíamos cómo falta aquí una teoría moral; sin embargo, recordemos que el conocimiento procede de la práctica, con lo cual se ha dejado abierta una puerta a la elaboración de una teoría ética. Como sea, los conceptos éticos del marxismo-leninismo que hemos venido analizando, pueden considerarse como los integrantes de una teoría moral, pero sin la sistematización de una teoría, pues son sólo un conjunto de afirmaciones diversas que se han agrupado guardando entre sí relación, pero que presentan un panorama incompleto.

La demostración de todas estas verdades de la moral marxista-leninista, como cualquier otra verdad dentro de este sistema, se realiza en la práctica, pues "Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento".<sup>546</sup> He aquí, que la verdad del devenir necesario de la historia, se demuestra en la práctica, no con razones; y que el advenimiento de la moral humana con la sociedad comunista, será probado por la práctica. La verdad se hace, no se busca como algo ya hecho y que se pueda poseer en forma definitiva.

En este hacer el mundo, no se puede escapar a las leyes de la dialéctica, y dentro de ésta, se da una gran importancia a la de la lucha de los contrarios, no así a la síntesis como vimos, lo cual explica, el que el marxismo-leninismo no se preocupe tanto de la moral "realmente humana" del día de mañana (salvo para efectos de propaganda), como de la moral humana - en cuanto que consciente - de la lucha del proletariado, pues para los materialistas dialécticos, lo fundamental es la lucha, la destrucción de lo viejo, por lo nuevo<sup>547</sup>; y si "lo importante, ante todo, no es lo que en un momento dado aparece como firme, pero con tendencia ya a declinar, si no lo que nace y se desarrolla",<sup>548</sup> según Stalin, se entiende por qué no se estudian las morales producidas por la burguesía, y no hablemos de las morales de otras épocas anteriores que, de ningún modo, pueden responder ante la situación actual de la historia.

Lo único que interesa es la moral del marxismo-leninismo, que es parte de la filosofía de la clase obrera en su lucha contra el capitalismo burgués, e interesa por tener en su seno lo que está naciendo, lo que se está desarrollando, y lo que, en consecuencia, está conforme a las exigencias del devenir histórico.

A esta moral, sólo le interesan los actos del hombre en la medida en que interesan a toda la vida propiamente humana, esto es, conforme a lo que hemos ya visto, cuando entran en la esfera de lo social y sirven al movimiento de la historia<sup>549</sup>, pues sólo ahí toma sentido el hombre; no se tratará aquí, pues, del bien individual, sino del bien de la sociedad.

El bien absoluto de la sociedad se logrará con el advenimiento de la sociedad comunista, coincidiendo así tal bien, con el fin último (término) del devenir histórico, de tal manera que sólo aquellos actos cuyos objetos son necesarios al devenir histórico, pueden considerarse como buenos, por lo cual "la Historia y sus exigencias están erigidas en regla soberana del bien y del mal" 550, y de aquí resulta, según Maritain, que "el bien como fin absorbe enteramente el bien como valor" 551; esto no es más que aquello de que "el fin justifica los medios"; aquí, la fórmula de San Ignacio de Loyola entra en vigor; si bien, ya traducida al marxismo-leninismo, queda expresada de la siguiente manera: el hombre debe usar de las cosas de este mundo "EN CUANTO" que le encaminen a su fin, y de desprenderse de ellas "EN CUANTO" le desvien.

Se desprende de aquí una nota de carácter pragmático para esta moral, pues no se mira más que a la posibilidad de utilización de las cosas en relación al provecho y utilidad que se pueda sacar de ellas. Ahora bien, como en toda moral pragmática, se hace depender al criterio de utilidad de la relación que guarde con un fin por lograr, el término del devenir histórico en este caso, por lo que, se trata también de una moral del éxito; por esto se dice: "Todo cuanto asegure el triunfo de la revolución proletaria es legítimo" 552, pero entendamos bien, que no se trata de cualquier éxito, pues no basta cualquier éxito para justificar una conducta, pues el éxito de las fuerzas contrarrevolucionarias sólo hace a la acción de éstas más condenable, más aún, quien tomase, a los ojos de esta doctrina, el simple éxito (cualquier éxito) como criterio supremo, lo haría por un agnosticismo histórico, pues del éxito de que se trata, es del éxito querido por la Historia. 553

Son el contenido objetivo y la dirección real de la historia los que determinan si el carácter de los personajes obrando históricamente es heroico o innoble, trágico o cómico; y es el éxito histórico, conforme a la verdad de la historia, o sea a su movimiento real, el criterio decisivo de la moralidad 554. "El criterio marxista de la moral es la conformidad de la moral con la fase del desarrollo actual de la sociedad considerada" 555; más claro aún, "El criterio supremo de la moral comunista es la lucha por el comunismo" 556.

El fin último, o término del devenir que dicen ellos, es bueno por razones meramente prácticas: por que es el término final al que tiende verdadera y realmente el proceso del desarrollo histórico, y porque la característica de este movimiento dialéctico de la historia es de ser esencialmente progresivo 557, lo cual implica la bondad de lo ulterior en relación a lo anterior; no es esto, más que la aplicación de la tesis dialéctica expuesta por Stalin referente a la evolución de los fenómenos: "Al contrario que la metafísica, la dialéctica, considera la naturaleza no como un estado de reposo e inmovilidad, sino como un estado de movimiento y cambio incesantes, de continua evolución y renovación" 558, lo que lleva luego a considerar, como ya lo vimos, que este proceso evolutivo "debe ser concebido no como un movimiento circular, simple repetición de lo pasado, sino como un movimiento progresivo, movimiento en línea ascendente... como evolución de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior..." 559. De aquí que, en relación a este "término" final, que es bueno ya de suyo, todo lo que sirva de medio para su consecución será también bueno, y será también moral.

Esta última nota pragmática se traduce en una ética fundamentalmente relativista - en lo que se refiere al contenido de sus normas, de sus preceptos, ya que se excluye toda "verdad eterna", sin reconocer ningún valor objetivo a las cosas, ya que el contenido de be de determinarse en atención a la "base" económica y a la situación e intereses sociales dentro del devenir histórico del momento, de tal manera que no es de extrañar, que lo que allá es inmoral aquí es moral; y lo que hoy es un acto heroico, mañana será un horrendo crimen <sup>560</sup>, de aquí que se diga: "La moralidad es una categoría histórica. La moral varía con el cambio de forma del régimen social y con el de la base económica" <sup>561</sup>. Sin embargo, a pesar de esto, en lo concerniente al carácter categórico con que se nos imponen obligatoriamente los deberes prescritos, no hay relatividad, pues es ésta, una ética - que impone sus mandatos en forma incondicionada, que considera que ciertos actos son absolutamente morales o absolutamente inmorales <sup>562</sup>. Puede quedar mejor comprendida la afusión de estas dos tesis en la siguiente afirmación "todo lo que sirve (a) la causa del pueblo, los intereses de la liberación de los trabajadores y la edificación de una sociedad comunista sin clases es absolutamente moral" <sup>563</sup>. De este párrafo, H. Chambre dice que: "subrayamos este adverbio BEZUSLOVNO: ABSOLUTAMENTE, sin reservas. Esta repetido en la frase siguiente, que nos dice: lo que es 'absolutamente inmoral' " <sup>564</sup>. No se trata - en el fondo de tal "carácter categórico incondicional", de la afirmación de una ley eterna definitiva e inmutable; tal cosa es rechazada insistentemente, se trata del carácter que de incondicionado tiene el mandamiento prescrito al individuo por la moral de clase en el momento del desarrollo, de aquí se deduce que el carácter "absolutamente" inmoral de un acto se da por estar en desacuerdo con tal mandamiento <sup>565</sup>.

Nos parece que aquí hay una aplicación de la dialéctica. Efectivamente, si recordamos que libertad equivale tan solo a concientización, y recordamos por otro lado que se afirma que todo evoluciona, salvo la materia y sus leyes de evolución, basado en lo cual, la ley la define entonces Lenin como "... el reflejo de lo que es esencial en el movimiento - universal" <sup>566</sup>, resulta de este modo la ley con un carácter objetivo y absoluto <sup>567</sup>, por lo cual queda entonces también, bajo la ley, el actuar del "hombre libre". Pero se señaló que tal carácter absoluto de la ley había que entenderlo dialécticamente, pues no excluye la relatividad ni la unidad histórica de las leyes <sup>568</sup>, pues la ley, si bien "considera lo permanente, lo inmutable, lo que está en estado de reposo", no ha de permanecer por esto "estrecha... incompleta, aproximativa" <sup>569</sup>, sino que su elemento firme mismo depende para su aplicabilidad del estado de evolución en que se esté, y al respecto Lenin da su ejemplo de la variabilidad de los márgenes de temperatura dentro de los cuales el agua permanece en estado líquido. Véase cómo esta tesis dialéctica corresponde a las características de categórica, incondicional y relativa de la ética marxista-leninista, más aún, es la misma tesis, sólo que ya aplicada; y véase también que nos sintetiza gran parte del carácter dialéctico de esta ética.

No hay, para el marxismo-leninismo, ninguna idea social (léase moral) objetiva que corresponda a una realidad objetiva, según hemos visto, por lo que toda idea social, en este caso moral, es un asunto de clases, y unas serán buenas para una clase, y malas para otra <sup>570</sup>. Esto da al mal moral, dentro de cada etapa del devenir, un papel muy importan

te. He aquí una herencia de la dialéctica de Hegel. Efectivamente, Engels, criticando a Feuerbach dice al respecto: "La misma vulgaridad denota, si se le compara con Hegel, en el modo como trata a la contradicción entre el bien y el mal. «Cuando se dice - escribe - Hegel - que el hombre es bueno por naturaleza, se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza». En Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido: de una parte, todo nuevo progreso representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebelión contra las viejas condiciones, agonizantes, pero consagradas por la costumbre; y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clase, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia y la ambición de mando, las que sirven de palanca del progreso histórico, de lo que, por ejemplo, es una sola prueba continuada la historia del feudalismo y de la burguesía" 571. Y así, también en la lucha contra la burguesía, ésta es establecida por obreros que "No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del trabajador de la Edad Media" 572. Así, lo malo para uno es bueno para otro; y en realidad, el mal, por mover a la historia de los hombres hacia el término necesario del devenir, es un bien. El sabotaje, el chantaje, el robo, la sedición, "malos en sí" para los burgueses, son buenos para los comunistas si se hacen a los burgueses, pero malos si se hacen a los mismos obreros en donde han tomado estos el poder. Es, la identificación del bien y del mal, un logro de la dialéctica, el cual ya señalábamos antes, y que se debe a haber relativizado las nociones de bien y mal.

Pero si el bien y el mal se relativizan en atención a cada una de las clases, por ser además su producto, al desaparecer éstas con el triunfo del proletariado, ya no habrá más que un sólo bien, el de todos, el bien de la humanidad, bien común del que ya hemos hablado.

Así pues, para determinar el contenido del mandamiento moral, sólo queda el decreto hic et nunc, el cual no es debido, como en Hegel, a la voluntad del Estado, sino a la conciencia del proletariado y de la comunidad que valora el acto, como veremos, valor que, como ya hemos visto, desaparece en cuanto a la naturaleza o cualidad intrínseca del objeto, a lo aristotélico-tomista, en cuanto que por él se explica la decisión superiormente racional - toda vez que está en connivencia con la historia - de la conciencia colectiva y de sus órganos, en atención al contenido social de la acción, o a sus resultados sociales; pero sin reconocer, como decimos, un valor o una cualidad intrínseca que el objeto posea por su naturaleza. He aquí, pues, que se trata de una ética, no de intenciones como la de Kant, siendo de resultados, pues el único valor que se posee es el resultado mismo de la acción, su impacto social 573.

Esto tiene también su aspecto dialéctico, pues resulta que el valor del que aquí se trata es un valor de medio, adecuado o no, al fin buscado por la conciencia colectiva y



al que se dirigen las exigencias de la historia. Recordemos que, con todo, para el materialismo dialéctico no hay un fin último objetivo en la cumbre de una jerarquía de medios y de fines, ya que la relación entre medios y fines no se considera como relación de subordinación jerarquizada, sino como interacción dialéctica, donde medios y fines se suceden intercambiándose a lo largo de una espiral indefinida, según figura de Lenin, lo que se traduce en que todo fin es, en su turno, un medio 574.

En realidad se trata aquí de los llamados —y por cierto muy aristotélico— tomistas-fines intermedios, que son los mueven a la causa eficiente, no en nombre propio como término-definitivo, sino como medios necesarios conducentes mediata o inmediatamente a la consecución del último fin 575. El problema se presenta si queremos saber si el advenimiento de la sociedad comunista universal, el cual está señalado como término último al que tiene el movimiento dialéctico de la historia puede, a su turno, devenir en medio para otro fin. La doctrina oficial, no se ocupa realmente de esto, parece no preocuparle la síntesis final del movimiento actual, y si bien queda abierta la puerta a la suposición de que la historia y la dialéctica seguirán su marcha bajo nuevos aspectos, la verdad es que no se entra por tal puerta, sino que, pese a las fórmulas oficialmente reconocidas, la reintegración del hombre en la plenitud de su esencia, el cumplimiento y la emancipación final de la naturaleza humana, la epifanía del hombre divinizado, el hombre verdadero, al igual que en Hegel, juega el papel de un fin último objetivo 576.

A esta misma conclusión nos puede llevar, dentro del materialismo histórico, el análisis de la teoría de los valores comunistas. Dentro de esta axiología: 1) los valores religiosos son simplemente negados; 2) los valores estéticos son conservados, pero, al igual que a los morales, se les considera subordinados 577; 3) los valores morales son considerados como valores de utilidad. Da esto la impresión de ser una doctrina extremadamente relativista, de un utilitarismo social que no reconoce ningún valor absoluto, y en que todos los campos de valores se califican de técnicos; más ya hemos visto que esto no es así, y que si bien el materialismo histórico niega todo valor último, relativizando a todos los valores, significa esto que los valores en cuestión son vistos como medios y atendiendo a algo distinto, un algo que puede a su vez ser relativizado, y así sucesivamente, hasta lo infinito, según comenta Bochenski, y añade que en realidad, cuando un valor está relativizado, en último término lo está siempre en relación a un valor absoluto, y esto es aplicable también al materialismo histórico; pues en esta doctrina, sigue diciendo, hay un valor absoluto, pues absoluto es el valor de la victoria de una clase; en concreto, el valor de la victoria del partido comunista, lo cual, en la concepción del materialismo histórico, es la victoria del progreso de la humanidad, y el progreso de la humanidad es la más elevada fase del progreso, siendo entonces, el valor de este progreso, esto es, la marcha de la dialéctica, el único valor absoluto que el comunismo conoce. 578

La conciencia del proletariado y de la comunidad, que determina el contenido de los mandamientos morales en decretos hic et nunc, es encarnada por el Partido, y el carácter absoluto e incondicional de los imperativos morales, de los mandamientos que surgen de la voluntad del Partido, tienen validez, ya que es la conciencia social, encarnada, como decimos, por el Partido, la que sabe cual es la dirección objetiva a la historia, pues

sus intereses son los intereses del proletariado, al cual sirve el Partido, y los intereses del proletariado son exactamente los de la historia, de tal manera, que si recordamos en que consiste la toma de conciencia, estos mandamientos morales son coincidentes con las exigencias del devenir de la historia, como se deduce de la tesis de Kammari, que explica el partidismo en filosofía 579.

Aparece aquí, la justificación de ese papel que de iglesia tiene el Partido, el que por estas razones se convierte en celoso vigilante de la ortodoxia comunista, en director infalible de los creyentes (ya hemos visto cómo en el fondo se parte de la fe y la esperanza) a su último fin, o llámesele término del devenir histórico, en excomulgador y santificador, en contra de cuyos designios nadie puede levantar ni un pensamiento sin caer en la inmoralidad y el riesgo de ser excomulgado. Pero es el partido, principalmente, el depositario de la verdad de ayer, hoy y mañana, pues conoce el secreto del devenir de la historia, es consciente de la evolución, la cual es: "el esfuerzo consciente, aunque contrariado, de los hombres por salir constantemente de las condiciones sociales en que se encuentran" 580.

He aquí, en este último concepto, la virtud primera del creyente: el esfuerzo, la cual nos da una nota más para esta moral, que es así una moral del esfuerzo, pues no se deja al hombre encadenado a las fatalidades de un cierto medio material 581; todo lo contrario, el hombre está dentro de la evolución consciente, evolución que se traduce en esfuerzo, primer postulado moral, primera virtud de la que se derivan todas las demás virtudes. Como dice J. Maritain: "Las virtudes fundamentales son aquellas exigidas por el esfuerzo para el advenimiento del mundo comunista: la solidaridad de clase, la disciplina, el odio inexorable contra toda opresión y explotación, el entusiasta don de sí mismo a la construcción de la sociedad comunista, etc. 582; en el fondo, quienes creyendo en el devenir necesario de la historia prefieren que las cosas sucedan sin esforzarse, ni moverse en el sentido de este devenir, no actúan moralmente bien a los ojos de esta doctrina, cuyas exigencias, a veces, van más allá del heroísmo, y que cuenta, por esto mismo, ya en su favor, con muchos mártires.

Cuenta, pues, el marxismo-leninismo, con todos los rasgos distintivos de una teología: "un « escrito » como base de una doctrina; una « Iglesia » que vigila la interpretación de ésta; se conocen los conceptos « ortodoxia » y « herejía » ; tiene decisiones oficiales contra las « doctrinas erróneas » ; hay incluso una « inquisición » que castiga a los herejes" 583. Y bien, dice Bochenski al comentar la axiología, no se está ante un nihilismo de valores (ilimitado relativismo de valores ), sino ante un monismo de valores, siendo el único concepto de valor absoluto, un valor religioso, en que la postura ante la dialéctica y, en consecuencia, ante el Partido, es una postura sacral que exige abnegación incondicional y consagración de todo esfuerzo, con un carácter tan absoluto, que ocasiona la relativización, o sea, la negación de todos los demás valores 584.

## C A P I T U L O IV. -

### CRITICAS AL MATERIALISMO.

El papel que ha tenido el materialismo dentro de la historia, no sólo de Occidente, sino de todo el mundo, es de capital importancia, pues ha dado un cambio tal al movimiento histórico de los pueblos, que ha hecho variar a todas las formas de concebir el mundo de los distintos tipos de individuos enmarcados dentro de las diferentes mentalidades -- que hay en el orbe, llevando a la mayoría de los moldes antiguos que les servían para -- comprender el universo, a una nueva forma, que viene a culminar en la del marxismo-leninismo.

Del materialismo podemos decir que en todos los campos se siente su presencia, y, en el Occidente moderno, desde Roger Bacon, su influencia ha sido real; no se ha quedado en la mesa de trabajo de los filósofos que lo han elaborado, sino que inmediatamente ha aparecido su influencia en la vida cotidiana.

Una de las primeras consecuencias, y de gran importancia, es el desarrollo de las ciencias y artes a grandes pasos, sin que falte en este inicio el mismo Roger Bacon. Posteriormente la influencia del protestantismo en la filosofía materialista, y de ésta en la aparición de la industria y el capitalismo, así como la influencia de las filosofías utilitaristas y del liberalismo dentro de la sociedad, con su acendrado individualismo - vulgo: egoísmo - y la existencia, por otro lado, de absolutismos despóticos, dieron margen a pensamientos con miras a lo social, que fueron abriendo las puertas a las ciencias sociales, - ciencias que adquirieron mayor fuerza al contar con el apoyo de la corriente positivista. Y en el campo de lo teórico, es a la luz de las ideas racionalista de tinte más bien materialistas, que se van determinando y fijando el campo de lo que es científico y el de lo que no lo es.

Insistiendo sobre el campo social, se ve, como producto parcial provocado en cierta medida por el materialismo, y que ha sido adoptado por otras muchas corrientes, todo ese sentir actual de pronunciamientos por el amor y del amor a los demás, sin más razón que la de su calidad de hombres. Las predicas contra el egoísmo, contra el individualismo en lo social y político; por cierto, por extraña paradoja, también producto en mucho del materialismo, y cualquier actitud en que parezca encarnar este sentimiento está a la orden del día: "haz el amor, no la guerra", "lucha por la paz", rezan tantos slogans, como éstos - con que podemos ilustrar tal actitud.

Debido, quizá en gran parte, a la ignorancia y desconocimiento del cristianismo y al olvido de su mística por parte de los mismos cristianos, la situación y la realidad política del mundo de hoy obedece principalmente al materialismo. La idea de que la sobera-

nía corresponde al pueblo; de que los gobiernos son instrumentos de la voluntad del pueblo y de que deben acatar sus mandatos; las ideas de democracia y de representatividad en los gobiernos; las ideas de igualdad, de derechos humanos, etc., son ideas que tomó el materialismo como propiedad exclusiva, y a las cuales apoyó e impulsó enormemente, y que todavía hoy, tal como él las ha explicado - desconociéndose otras explicaciones y justificaciones de estas concepciones, como las elaboradas por filósofos católicos-, son ideales por los que se mueven los hombres. Por otro lado, tanto el capitalismo liberal, como el comunismo ruso, chino, cubano, etc., que hoy se disputan la supremacía del mundo, son de origen y encarnaciones vivas, de genuinas filosofías materialistas. No es, pues, el mundo de hoy, sino un fruto en el cual el materialismo ha tenido, en gran parte, el papel de coautor, y es así responsable en gran medida, de este mundo.

El materialismo, ha venido a recordar también el papel que el hombre ha de desempeñar en la sociedad; la necesidad de su colaboración para el logro del bien común, su responsabilidad respecto de lo que acontece a su medio, etc. Constituye el materialismo un foque de atención para la conciencia de tibios y resignados, de burgueses y apáticos que viven indiferentes no sólo a su propia miseria - aunque sean ricos, que entre los ricos también se dan formas de miseria - sino que son indiferentes ante la miseria ajena, y no precisamente por haber hecho una renuncia al mundo, de tipo místico, sino por falta de dignidad y exceso de egoísmo, tibieza y conformismo.

Es el materialismo el mejor crítico negativo de lo social que registra la historia; exquisito y finamente sensible para captar lo que afecta a la sensibilidad humana, ha sabido describir a la sociedad, excitándola, y al mismo tiempo, halagándola para ganársela. --- Bien se puede ver en él, un hábil manejador de las masas, y es en él donde se han desarrollado las técnicas para hacerlo 585. Con todo, su crítica, si bien conteniendo muchas veces cosas ciertas, frecuentemente es exagerada, dramática, extremista, dogmática y, por tanto, muchas veces carente de objetividad; pero ha sabido, no obstante, mover a los hombres, pues con ellos hizo la revolución francesa y levantó la sociedad burguesa de los siglos XIX y XX, y con ellos la está destruyendo, con la revolución comunista, siempre con base en la crítica de la sociedad existente.

Resulta ser entonces el materialismo un gran destructor, pero también un gran realizador. A lo largo de la exposición que hemos hecho de él, hemos visto cómo se propone un conocimiento práctico, una teoría práctica, no se busca el forjar teorías en el cielo de un mundo de ideas, inaplicables a este mundo terreno, y que no responden a las carencias que experimenta el prójimo. Ciertamente que el materialismo promete utopías, pero le habla al hombre real, le llega hasta roncear sus más bajas pasiones, porque sabe con quien trata, y sabe que eso mueve y excita al hombre real. He aquí algo muy positivo, el realismo, un realismo que si se toma de una manera sana, no exagerada hasta el punto de deformar la realidad y llevarnos a forjar utopías o bien mundos de desesperación, no puede más que ser beneficioso, pues tal postura hará que se rechacen todas esas teorías idealistas que viven perdidas en el mundo de lo aparente, de lo que se nos aparece, de la inmanencia; hará que se rechacen los escepticismos ligeros y que están, a cada instante, siendo refutados por la realidad. Una

filosofía que parta de la realidad, para resolver su problemática a base de realidades, y no de utopías, no puede más que ser beneficiosa. Y es el realismo, secundado por el imperativo de las realizaciones prácticas, lo que le permite al materialismo destruir y construir. Hemos olvidado muchas veces el papel de la inteligencia y el papel de la voluntad, y el materialismo nos viene a recordar que ante las ideas, ante la verdad, no hemos de asumir una actitud meramente contemplativa, sino que hemos de llevar con nuestra voluntad, nuestras convicciones a la realidad, a la práctica, vivirlas, como se suele decir ahora. Las ideas obtenidas en un sano realismo, vistas por la inteligencia como verdades objetivas, han de generar en nosotros fuerzas, han de ponernos en movimiento.

Otra gran cualidad del materialismo, es el uso constante de verdades que son de sentido común, <sup>586</sup> verdades obvias, aseveraciones que descubre "la sabiduría humana", sin necesidad de estudios, ni tecnicismos filosóficos; son proposiciones de carácter universal, así, por ejemplo, sabemos que no puede existir en la realidad nada que no sea real; que no es lo mismo una piedra que un hombre; que lo real es verdadero; que en el transcurso de la historia se ha progresado. Y ha sabido el materialismo plantear y resolver muchas situaciones de tal manera, que el sentido común acepta las respuestas dadas en tal o cual teoría del materialismo. Sin embargo, y como veremos, también es el sentido común uno de los principales enemigos del materialismo, sobre todo, de la dialéctica, que muchas veces hecha por tierra las concesiones que el materialismo, el realismo y el racionalismo, muchas veces con justicia, han arrancado al sentido común. Como sea, éste tener en cuenta al sentido común es un gran acierto, pues no está por demás recordar el triste papel de quienes son refutados, pese a la sabiduría y lo elevado de sus ideas, por la sabiduría llana y sencilla del sentido común, al cual postergaron y olvidaron como si fuese una cosa inútil.

Los determinismos del materialismo hacen volver la vista hacia la relación del hombre y de su medio; de su espíritu y de su cuerpo <sup>587</sup>, y vemos como el medio, en cierta medida, influye sobre el hombre, pues es en su medio, dentro de una circunstancia, donde ejerce su libertad; es decir, se realiza en la medida y a partir de lo que ese ambiente ofrece a sus facultades. Por otro lado, la disposición y estado que guarde el cuerpo limitan la actividad que puede desarrollar el espíritu <sup>588</sup>, y esto quede dicho en oposición a esos exagerados espiritualismos (sobre todo de corte oriental y hoy tan en boga) que son ciegos ante la dependencia del espíritu respecto al cuerpo.

En oposición a sus prédicas sobre la libertad y sobre la voluntad soberana del pueblo, el materialismo justifica, en cierta forma, a los estados policiales que propone con base en la necesidad de progreso y en el bienestar de la humanidad, para lo cual, piensa en élites que se encarguen del manejo del Estado. Este último postulado debería de llevarnos a reflexionar, y con razón, en la necesidad de un mínimo, al menos, de preparación y capacitación para quienes sean llamados a velar por la sociedad.

Algo en lo que confía el materialismo, casi ciegamente, es en el poder de la voluntad humana, aun dentro del determinismo bajo el cual concibe al hombre. El valor que le concede, toda vez que está también íntimamente ligada a la práctica, es enorme. He aquí

algo que los cristianos parecen haber olvidado, pues se entregan dócilmente al enemigo, sin luchar siquiera, por no tener la voluntad adiestrada, porque no han sabido adquirir la virtud de la fortaleza, que es una de las cuatro virtudes cardinales.

También parece haberse perdido hoy en día todo tipo de fe, siendo que la fe es un maravilloso sostén ante los más duros embates de la adversidad; ya no hablemos de la fe sobrenatural, o de la fe religiosa, sino simplemente de la fe en un ideal, en una idea, en sí mismo. Hemos visto cómo en el fondo del materialismo hay actos de fe, y cómo esa fe sustenta al deber y ha sido ella el sostén de quienes impulsan y mueven a la sociedad hacia el progreso definitivo de las utopías materialistas. El materialismo constituye un reto para todas las personas que viven masificadas y sin ningún credo que les mueva a superarse.

Hemos dicho que en el materialismo se da un gran acopio de ideas, todas ellas de sello atractivo, que nos harían muy densa la labor si las tuviésemos que comentar todas, — pues para hacerlas atractivas, hay algo de positivo, por esto es que sólo hemos señalado algunos puntos sobre los cuales ha insistido el materialismo, puntos muchas veces hurtados a otras filosofías y de los que se ha apoderado como si fuesen propios. Hay, en la crítica que hasta aquí hemos hecho, otras reflexiones en las que vemos observaciones positivas, que realmente sirven a nuestra sociedad, pero que para ello han de ser, muchas veces, desligadas del materialismo, pues dentro de él adquieren formas y consecuencias muy diversas, sobre todo porque el materialismo no siempre ha sido fiel al realismo, ni a su prédica, y por que además, como lo veremos, en él suele haber doblez.

El materialismo, a través de las muchas corrientes con las que ha invadido al mundo — positivismo, individualismo, sociologismo, comunismo, etc. —, ha venido cambiando la mentalidad de todo el orbe; pero las ideas que se encuentran dentro de estas distintas corrientes no son muy diversas entre sí, si no que suelen, todas estas teorías, partir de las mismas ideas — como lo hemos visto principalmente en el capítulo "Antecedentes Generales" —, pero insistiendo más sobre algunas de ellas, desarrollándolas bajo diversos aspectos, lo que lleva, naturalmente, a diferentes conclusiones. Por otro lado no hay que olvidar que las teorías materialistas se caracterizan por haber hecho más bien, un gran acopio de ideas — con fines, muchas veces, más políticos que filosóficos —, las cuales han lanzado al mundo bajo diversas interpretaciones, pero que en el fondo son las mismas que hay en las demás teorías materialistas.

De aquí que la labor de realizar la crítica de todas y cada una de las teorías materialistas, además de ser un trabajo vastísimo, sería poco práctico, dada la repetición de ideas y conceptos de una a otra teoría. Por eso consideramos más práctico el hacer la crítica a los puntos más notables de todo ese gran acopio de ideas con que se ha integrado el materialismo, y que es el fondo común de todas estas teorías, haciendo mención de los enfoques de alguna de ellas en particular, cuando la diferencia entre lo que sostiene y lo que sostienen otras así lo amerite, y sea algo de importancia. De esta manera, podremos hacer una crítica a muchas de esas ideas y concepciones que circulan hoy en día, que son de origen materialista y que desempeñan un importante papel en la interpretación que del mundo,

del deber y de la persona, se hace hoy en día.

Realizar la crítica del materialismo es un serio problema, pues ha venido siendo, - en la historia, un instrumento de lucha de quienes intentan cambiar toda la estructura de la civilización Occidental. Esto, que era inconfesado en un principio, lo ha declarado cínicamente el marxismo, al no ver en la filosofía sino un instrumento de lucha, y al hacerla depender, en su contenido, del estado en que se encuentre la lucha.

Ciertamente que quienes pusieron los primeros cimientos eran ajenos, posiblemente, a estos movimientos, como Roger Bacon, Juan Duns Escoto, Raimundo Lullo, y aún, en estos casos, ignoramos si cerca de ellos no hubo quien, sin que ellos lo apreciaran, les fue moviendo en el sentido querido por estos movimientos; famosos son, como ejemplo de esto, los casos de Fenelón y su amigo el "caballero Ramsay" 589, y de Lutero y su amigo y compañero Melancton 590, en que los segundos supieron encauzar a los primeros en el sentido de sus propias ideas; pero es claro, que casi todos los filósofos de corte materialista posteriores a la reforma protestante, o eran protestantes o pertenecían a alguna secta secreta, - cuando no ambas cosas. Sin embargo, tampoco sería extraño encontrar en estos dos últimos siglos a quienes, siendo ajenos a estos grupos, pero formados bajo sus ideas y compenetrados de su mentalidad, hayan elaborado sus trabajos filosóficos bajo las pautas dadas por el materialismo, lo único que conocen como válido, la única filosofía a través de la cual el mundo les ha sido presentado. Después de todo, esto es lo que ha buscado el materialismo, y si está triunfando en su lucha por cambiar todas las estructuras, ¿qué tiene de raro que esto suceda?. De aquí que en realidad el materialismo haya venido a ser una especie de guía-justificadora de quienes intentan acabar con lo que surgía como civilización católica, para cambiarla por una nueva civilización, siendo esto el fondo de toda la cuestión; en esta actividad los más importantes son quienes la dirigen, por lo que no es de extrañar que haya quien considere que "aunque sea más celebre, un Voltaire mismo no es sino una débil comparsa con respecto a Désagulliers" 591; y no puede ser de otra forma, pues si lo que importa es la acción, es obvio que el papel más valioso sea entonces el desempeñado por quien dirige la acción, y no él del filósofo que queda supeditado a explicar la marcha de la acción y su relación con el mundo, para justificarla conforme a los planes que se tengan.

Y aquí es donde aparece el problema, pues "¿Cómo refutar (en el sentido estricto) al que ni afirma ni niega, sino obra?" 592. Efectivamente, "Sólo se puede rebatir seriamente aquello que pertenece al orden de la afirmación (o de la negación)" 593, y ya hemos visto cómo para el materialismo el criterio de verdad ha llegado a ser la práctica; de aquí que, si se les señala que sus ideas ya han sido rebatidas, hacen suya la respuesta de Cogniot: "Puede ser, pero no nos conmueve" 594; y realmente, no hay razón para que se sientan conmovidos, pues se trata de dos campos diferentes: el del intelecto y el de la práctica. Una acción se detiene o se impulsa, pero no se puede decir propiamente que se refuta. Son, - como decimos, dos campos distintos, sólo que hay que ver hasta donde es lícita ésta distinción.

En el fondo de todo, existe una apreciación deformada de la realidad de parte del

materialismo, resultado de la naturaleza de nuestro conocimiento, por ser éste, a la vez, - sensible e intelectual, proporcionándonos, por el primer aspecto, datos materiales, en cambio permanente, constituidos por una pluralidad de elementos singulares, concretos e indivi- duales; por el contrario el segundo aspecto nos proporciona ideas con un carácter esencial - de permanencia y de universalidad <sup>595</sup>. Desde Occam, quedó en el materialismo un fuerte sabor nominalista, siendo así, el dato sensible, la forma más rigurosa de lo real que podemos conocer, y siendo así, nuestros sentidos, el medio de conocimiento más seguro, lo cual es consecuente con el materialismo y le da una fuerte inclinación sensualista, prefiriéndose así; como hemos visto, los dictados de los sentidos y de las pasiones en el profundo vigor de su impulso bruto, a los dictados de la inteligencia que trate de controlar o mover tales fuer- zas.

Sin embargo, y aunque resulta que sólo lo singular y lo fluyente es real, no es posible prescindir de la inteligencia, por lo que se le proclama un carácter exclusivamente prác- tico, reconociéndose así, su necesidad para organizar todo lo relativo a nuestra vida sin re- conocer, en las diferentes concepciones que se den al respecto, ninguna expresión de algu- na verdad, sino creaciones de esa inteligencia pragmática, concepciones gratuitas a las que no puede fijarse, lógicamente, ninguna barrera que las impida, pues cada quien puede concebir las cosas a su manera, conforme su capricho o locura le dicten, de tal manera, que quien se lance a la realización de sus ideas, no puede ser objetado lógicamente, sino que - será detenido en su acción por el más fuerte o capaz, o quizá, si se coincide con él, habrá un fuerte impulso para tal acción.

Consecuentemente, a toda afirmación intelectual con pretensión de universalidad - se le acusa de ser "fijadora", "tajante" y "abrupta"; prefiriéndose la indeterminación de la "dinámica", de eso que suelen llamar "vida" o "el sentido de la historia" o "ley natural". No es esto, en el fondo, sino la afirmación de Heráclito: "Lo que es, ya no es, y lo que no es, es, porque todo llega a ser y nada permanece" <sup>596</sup>; lo cual fue traducido por Comte en su principio: "Todo es relativo, he ahí el único principio absoluto" <sup>597</sup>. De aquí que, afir- mar algo tajantemente resulta absurdo e imposible para el materialismo; lo más que enton- ces puede llegar a hacer, es tratar de llegar "a descubrir la pista de LA LEY NATURAL - QUE PRESIDE SU MOVIMIENTO...", según dice Marx <sup>598</sup>; así que la verdad no es, sino - que se hace, o sea, se elabora y evoluciona sin cesar, sin poder llegar a poseerla jamás, - por lo que sólo se sigue su rastro, siendo entonces, ante todo, una búsqueda del "sentido de la historia" o de los dictados de la "ley natural" que preside el movimiento; en fin, una ac- titud práctica.

El materialismo desprecia, pues, el aspecto intelectual de nuestro conocimiento y - se pronuncia en favor del aspecto sensible, por lo que podemos afirmar que frente al proble- ma del conocimiento, el materialismo es monista. Las consecuencias de este monismo se pue- den observar claramente en el siguiente párrafo de Georges Politzer: "Me he comprado un - par de zapatos amarillos. Al cabo de cierto tiempo, y después de muchos remiendos, cam- bio de suelas y tacones, etc..., digo todavía: voy a poneme mis zapatos amarillos, sin dar - me cuenta que ya no son los mismos. Despreciamos los cambios introducidos en nuestros za-



patos y seguimos considerándolos como los mismos, como si no hubieran cambiado". 599 Esta apreciación, por más que pretende ser absolutamente apegada a la realidad, si se confronta con ella resulta refutada. Efectivamente, veamos la misma afirmación pero a contrario sensu: ¿Quién después de haber usado unos zapatos, haberlos mandado arreglar una y otra vez, cambiándoles cada vez suelas y tacones y habiéndoseles hecho remiendos aquí y allá, y viéndolos totalmente deformados, es capaz de afirmar que sus zapatos permanecen iguales, incambiados?. Por el contrario, porque vemos el desgaste que han sufrido, y las deformaciones que han tenido es por lo que vamos y nos compramos unos zapatos nuevos cuando los anteriores ya no nos sirven por todos esos cambios que han tenido, pero observamos que son esos zapatos, los que se han ido deformando y gastando, los mismos que habíamos comprado antes; es el mismo par de zapatos el que ha cambiado 600. He aquí un ejemplo basado en la observación de una realidad sencilla y de que algo cotidiano que nos muestra, que no todo cambia, que hay algo que permanece y no cambia.

Porfirio ya había visto, desde la antigüedad, que sobre lo que permanece hay algo que cambia, pero sin que aquello en que ocurren los cambios devenga otro ser; a esto que puede cambiar lo llamó accidente, y lo definió como: "lo que puede estar presente o ausente en el sujeto sin que el sujeto perezca" 601, y así, según ejemplifica Jean Ousset: "me corto una pierna, un brazo, me vació un ojo, crezco, adelgazo o engrudo, quedo calvo, me dejo crecer la barba y el bigote, estoy enfermo, me curo, etc... ¡cambios considerables! Algunos no se reconocen ya... pero, ¿he dejado por ello de ser yo mismo?, ¿y habrá nacido otro hombre? De ninguna manera. Yo soy siempre yo mismo, por cambiado que me encuentre... 602, por lo que se ve que, pese a todos los cambios que se suceden en mí, estos suceden en mí, es un mismo "yo" al que le sucede todo eso y que permanece bajo todos los cambios.

Se desprecia, pues, ese dato ideal por el cual la cosa es lo que es; desprecian la esencia, por considerarla platónica, por considerar, en una visión esquemática y simplista, de carácter más bien político que filosófico, que hablar de esencias es admitir la realidad, la existencia de un mundo de ideas platónicas, y engloban así, bajo el rubro de retrógado o de reaccionario o de idealista, como en concreto lo hace el marxismo-leninismo, a todo el que piense y a toda forma de pensar diferente, aunque sea también materialista.

Ciertamente que existe el mundo de los cambios, de las cosas sensibles; el mundo material existe y es real; pero el mundo de las esencias, de los universales, de las ideas también existe, y existe en nosotros, no como puramente "Idea", a lo platónico, sino que esas esencias existen, pero encarnadas, esto es, realizadas por los múltiples individuos reales del mundo sensible; dicho en otra forma, las ideas existen fundamentalmente en las cosas y formalmente (es decir, bajo su propia forma de universales) en nuestro pensamiento, pero de un modo inmaterial y abstracto 603, distinguiéndose así, como principios del ser real, la esencia y la existencia.

En la realidad de este mundo en que vivimos se encuentra un dualismo de perspectivas, esto es, dos aspectos de una única realidad, que no es en sí perfectamente simple, sino compuesta de dos elementos reales, complementarios uno del otro, pero que ambos, de suyo

son incompletos, pero que con su unión constituyen una realidad completa. Estos datos que distingue la inteligencia son, por una parte, la fuente de la individualidad y de la división numérica, fuente por lo tanto de la cantidad que da la materia; por otro lado está la fuente de la universalidad y unidad específica, fuente de determinaciones profundas y cualitativas, lo cual nos da la forma.

Nosotros vemos cuerpos, esto es, un todo con dimensiones; extenso y sin embargo - uno, y estos caracteres de unidad y extensión se oponen, pues hablar de extensión es hablar de partes que se expanden, distinguibles y fraccionables; por el contrario, hablar de "todo" es hablar de unidad, señalar la unión, la unidad que solda, que aproxima estas partes distinguibles y fraccionables. Queda esto más claro con el siguiente ejemplo: este cuaderno que tengo en mi mesa de trabajo, es un cuerpo, "un todo con dimensiones". Su "ser" es como el efecto de dos principios distintos: uno cualitativo y otro cuantitativo. El cuantitativo se refiere a extensión, a partes distinguibles y fraccionables, designa número, dimensión, peso del cuaderno, cantidad de materia necesaria para elaborarlo (elemento materia). El principio cualitativo hace unidad de ese todo, designa lo que hace "uno", o sea, más específicamente, es su "forma" propia.

Estos dos principios, cuya estrecha fusión hace el propio ser del objeto, nuestros sentidos no pueden distinguirlos, pues sólo alcanzan a lo que es corporal, los cuerpos, o sea, el "todo en dimensiones", no estando así, ambos principios, para explicarnos, qué es el "todo en dimensiones". Sólo la inteligencia puede alcanzarlos, razonando sobre los datos sensibles. Todo cuerpo está, pues, compuesto de materia y forma, que no son dos seres, sino dos principios de ser, como dos principios son la esencia y la existencia. <sup>604</sup>

Pese a la constante prédica de la practicidad, ésta sólo puede explicarse y justificarse gracias a la labor de la inteligencia en la comprensión de la realidad tal y como hemos visto que es. Efectivamente, una vez frente a la realidad, el hombre la alcanza por la inteligencia, y aquí, o bien adopta una actitud teórica o especulativa en la aprehensión, o bien subordina ese conocimiento a un fin como medio de que se vale para captarlo y ordenarse a él en una actitud práctica.

Esta segunda actitud es debida a que no se posee la plenitud ontológica en sí mismo, por lo cual se sale de sí para buscarla; por lo que la condición práctica humana tiene su origen en la limitación o imperfección de su ser, y encuentra su perfección fuera de sí. Esta condición práctica humana entraña una perfección por cuanto encamina al sujeto hacia su plenitud ontológica, pero implica una imperfección: el que no posee esa plenitud en sí mismo.

La practicidad es el índice del estado vital del hombre en la presente vida, es el medio que le puede acercar a su último fin, dicho en otro giro, la distancia entre el ser actual del hombre y su plenitud, mide el recorrido que debe seguir su practicidad.

El perfeccionamiento (en cierto sentido: practicidad) viene así a demarcar el domi-

nio de la ética, el dominio práctico, estrictamente tal y constituye el dominio de la filosofía moral. O sea, la practicidad hace referencia al recorrido del apetito espiritual del hombre, persona individual y miembro de la sociedad, hacia su fin; más aún, pues inclusive la actividad intelectual, en cuanto tiende hacia su fin o bien específico, entra bajo el dominio de la voluntad, participando así, en cierta medida, del orden práctico 605.

¿Y cómo fundamentar la practicidad que predica el materialismo? El monismo del materialismo frente a la realidad, le ocasiona un problema, pues no puede negar la existencia de la inteligencia, por lo que se le reconoce, como hemos visto, un carácter práctico, limitándose así, y deshechando todo lo demás que provenga de ella; pero este desprecio ocasiona entonces un nuevo problema: ¿cómo explicar la actividad práctica que desarrolla el hombre?. Ya hemos visto cómo en el inicio del proceso de la practicidad está la inteligencia, y que esta practicidad demarca el dominio de la ética, lo cual implica el libre albedrío en el camino al último fin; mas como el materialismo le ha negado a la inteligencia un valor para conocer la realidad, niega implícitamente todas las consecuencias que se puedan derivar de ese papel de la inteligencia, por lo que se niega el libre albedrío, y con ello, la posibilidad de la moral, dejándolo todo en un determinismo, ya de la historia, de la vida. Recordemos sin embargo, que en el fondo del materialismo está la política, y que ésta sabe que no conviene, en un mundo lleno de injusticias, esclavitudes, inmoralidades, negar la libertad y la moral; por el contrario, sabe que hay que pregonarlas, y así lo hace, pero habiendo dado al término libertad un contenido nuevo y diferente bajo el determinismo que sostiene, y así, la libertad es la toma de conciencia, la participación en el aceleramiento del progreso. No se hace, por otro lado, una distinción clara entre libertad física, libertad psicológica y libertad moral; se juega y hace malabariños con estos conceptos, como si fuesen uno solo, y dándole diferentes aplicaciones, según el caso 606. Otro tanto se hace con la moral, que es referida sólo a los actos de trascendencia social, o a los que se relacionan con el devenir histórico; pero de ninguna manera a situaciones particulares que no trasciendan; así, por ejemplo, Comte hace a la moral sinónimo de lo social; el marxismo-leninismo de lucha revolucionaria.

Con la negación de la amplitud de la actividad de la inteligencia se niega el fundamento de la practicidad, se niega el libre arbitrio y la eticidad, por lo cual el materialismo se ve en la necesidad de dejar al hombre sometido a un determinismo evolucionista que le brinda la oportunidad de colaborar conscientemente con él, y como esta evolución es progresiva, resulta ser, ya en realidad, el progreso, la causa de la practicidad que desarrollan los materialistas, lo que mueve al hombre a apurar el devenir para acelerar tal progreso, progreso que de todas formas, dentro de estas doctrinas, se daría, aunque el hombre no aceptara trabajar por él conscientemente.

Apréciense, pues, la diferencia; pues, negándose la capacidad de la inteligencia para alcanzar la realidad, se sustituye esto por la "toma de conciencia", que es en sí un concepto dinámico; no se trata de "ser" o "estar" consciente o "tener" conciencia, sino de "tomar" conciencia, se trata de la inserción en una corriente, donde no tiene cabida una verdad objetiva, de aquí que devenga en una especie de comprensión implícita y pragmática,

que viene a implicar una inserción voluntaria y sistemática (si así se puede decir) en el devenir, del cual se pretende desarrollar metódicamente las potencias de sus fuerzas. No se basa, pues, en un acto de comprensión basado en argumentos racionales <sup>607</sup>.

En realidad, con este concepto de "toma de conciencia" no se hace más que un engaño, pues de suyo vendría a excluir el fin al que se subordina el conocimiento que da origen a la actividad práctica de la voluntad; y efectivamente, el materialismo se niega a admitir un fin inmanente al devenir histórico; sin embargo, lo introduce disfrazado de utopía, rebautizado como "término" del devenir histórico, y lo usa como tal, como fin.

En este fin, y bajo el nombre de progreso, está en realidad el de perfeccionamiento, y se puede quizá diferir con ellos en que lo que ellos estiman como progreso o perfeccionamiento no constituye un progreso o perfeccionamiento real, objetivo, pero eso no quita que la meta que se señala, aunque sea falsa, atrae a los hombres por ofrecerles un progreso, esto es, una perfección <sup>608</sup>.

Bien podríamos apresurarnos a concluir aquí sobre la falta de fundamento, o, si se quiere, para ser más claros, de la falsedad del fundamento de la práctica que predicán y realizan los materialistas; sin embargo, cabe hablar algo del marxismo-leninismo, que no es tan ingenuo como el resto de los materialismos, que postulan sus principios sin fijarse en -- que muchas veces el sentido común los está refutando. El marxismo-leninismo es en esto mucho más cauto, pues no se opone al sentido común, como regla general, sino que lo engaña. Véamos como es esto.

Lenin confunde el concepto de materia con el de realidad extra-mental, siendo, para él, la materia (en su sentido filosófico) lo que existe independientemente de nuestra conciencia, de donde resulta que "La noción de materia no significa absolutamente nada más desde el punto de vista de la teoría del conocimiento que la realidad objetiva, cuya existencia -- es independiente de la conciencia humana y es reflejada por ésta" <sup>609</sup>. Entonces resulta -- que entre el idealismo y el realismo no hay una tercera vía posible; sólo que se dice "materia" en vez de realidad. Y he aquí la consecuencia lógica: resulta que el materialismo es -- entonces el único realismo posible. Esta conclusión parece obvia, si no se advierte el equivoco que hay en la base, y que, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, vendría a constituir un grosero error, pues ni Aristóteles, ni Santo Tomás de Aquino eran materialistas <sup>610</sup>.

De Aristóteles se enseña en Rusia que fue un "Gran pensador antiguo, erudito genial... Oscila entre el materialismo y el idealismo... En su teoría del conocimiento se -- aproxima al materialismo" <sup>611</sup>. Esta simpatía hacia Aristóteles obedece a que en el marxismo-leninismo hay muchos puntos con un sabor aristotélico, como sucede con la teoría del conocimiento, que ellos llaman teoría de la reflexión, si bien esta última es muy pobre y -- endeble frente a la gnoseología aristotélica, pues no se plantea, en realidad, cuestiones --

sobre la naturaleza del conocimiento como tal (y es que, como dice Maritain, es un terreno peligroso, pues conocimiento implica inmaterialidad), se contenta con hablar tan solo de "reflejos", de copiado, de fotografiado de la realidad en nuestra conciencia <sup>612</sup>, que permite el conocimiento cierto del mundo, esto es, que se puedan conocer las cosas realmente, quedándose en algo que a todos nos parece cierto. Estos conceptos: que el mundo es real, que lo podemos conocer, que se forman imágenes de él en nuestra mente, son cosas que nos dice el sentido común, pero como decimos, no se va más allá en la indagación de que sea el conocimiento en sí, como tampoco suele hacerlo el sentido común de la mayoría de la gente, — pues para ello se requiere ya estudios especializados. Siguiendo este camino, en esta doctrina se llega a hablar de que el carácter relativo o aproximativo de las verdades científicas (parciales y en perpetua renovación) concerniendo a la "esencia" (las leyes racionalmente establecidas) de las cosas, se concilia con el carácter absoluto de la verdad total hacia la cual progresamos así, y que abraza el conjunto cósmico de todos los "fenómenos inmediatos". Si se observa bien, y como ya lo hacíamos notar en otra parte, estas opiniones no tienen en sí nada de extraordinario, por más que se señalen como fruto de la dialéctica, deriven en realidad, como señala Maritain, de la reflexión filosófica ordinaria, e incluso vulgar. Claro que el marxismo-leninismo no se queda aquí, pues, como ya vimos, traduce esto en la idea de que lo relativo es un momento de lo absoluto, como lo veremos ahora.

Pero, ¿significa entonces esto que el marxismo-leninismo admite las esencias universales tales como la verdad absoluta, como lo absoluto?

Hay más todavía, recuérdese cómo, al hablar de la dialéctica y ver lo que distinguía al evolucionismo propuesto por esta doctrina del resto de los demás sostenidos dentro del materialismo, hablamos de la cualidad (kacestvo), la cual no puede excluirse sin que el objeto mismo deje de existir, por lo que las cualidades vienen a ser determinaciones esenciales de las cosas. También vimos que se hablaba de cantidad (kolicestvo), que es una "determinación no idéntica (tozdestvennyj) con el objeto, precisamente en el sentido de que el objeto no deja de existir en el momento en que cambia su cantidad" <sup>613</sup>, por lo cual se puede señalar que estos conceptos pudieran ser equivalentes a los similares vistos más arriba.

Todo parece ir conforme al sentido común, se ven conceptos como esencia, absoluto, cualidad, que nos hablan de lo que permanece y da unidad a las cosas de la realidad; aspecto que parecía despreciar y negar el materialismo; sin embargo, como lo hemos dicho, aquí hay un engaño al sentido común, pues resulta que para el marxismo-leninismo, la esencia no es de orden distinto al del "fenómeno" y no es, con él, sino una misma cosa, pues no es más que la conexión y la necesidad internas — expresadas ambas por las leyes de la ciencia y de la dialéctica — entre los fenómenos, que en tanto como simples datos empíricos y antes de ser tratados por la ciencia son caracterizados como externos, aparentes y fortuitos <sup>614</sup>. Se reduce pues, la esencia, a las leyes "racionalmente" establecidas; no se va al fondo, se señala que hay permanencia, pero no se explica, no se rebasa el límite de la realidad material, contingente y mudable; ¿cómo explicar entonces que la esencia esté en el principio de la unidad y esté en el principio de lo cambiante, de lo diverso?. Percibe el marxismo-leninismo que hay un aspecto de la realidad, que no cambia — y que por lo tanto no puede ser material —, pero negándose a admitir como real lo que no sea material, señala como esen-

sobre la naturaleza del conocimiento como tal (y es que, como dice Maritain, es un terreno peligroso, pues conocimiento implica inmaterialidad), se contenta con hablar tan solo de "reflejos", de copiado, de fotografiado de la realidad en nuestra conciencia <sup>612</sup>, que permite el conocimiento cierto del mundo, esto es, que se puedan conocer las cosas realmente, quedándose en algo que a todos nos parece cierto. Estos conceptos: que el mundo es real, que lo podemos conocer, que se forman imágenes de él en nuestra mente, son cosas que nos dice el sentido común, pero como decimos, no se va más allá en la indagación de que sea el conocimiento en sí, como tampoco suele hacerlo el sentido común de la mayoría de la gente, — pues para ello se requiere ya estudios especializados. Siguiendo este camino, en esta doctrina se llega a hablar de que el carácter relativo o aproximativo de las verdades científicas (parciales y en perpetua renovación) concerniendo a la "esencia" (las leyes racionalmente establecidas) de las cosas, se concilia con el carácter absoluto de la verdad total hacia la cual progresamos así, y que abraza el conjunto cósmico de todos los "fenómenos inmediatos". Si se observa bien, y como ya lo hacíamos notar en otra parte, estas opiniones no tienen en sí nada de extraordinario, por más que se señalen como fruto de la dialéctica, derivan en realidad, como señala Maritain, de la reflexión filosófica ordinaria, e incluso vulgar. Claro que el marxismo-leninismo no se queda aquí, pues, como ya vimos, traduce esto en la idea de que lo relativo es un momento de lo absoluto, como lo veremos ahora.

Pero, ¿significa entonces esto que el marxismo-leninismo admite las esencias universales tales como la verdad absoluta, como lo absoluto?

Hay más todavía, recuérdese cómo, al hablar de la dialéctica y ver lo que distinguía al evolucionismo propuesto por esta doctrina del resto de los demás sostenidos dentro del materialismo, hablamos de la cualidad (kacestvo), la cual no puede excluirse sin que el objeto mismo deje de existir, por lo que las cualidades vienen a ser determinaciones esenciales de las cosas. También vimos que se hablaba de cantidad (kolicestvo), que es una "determinación no idéntica (tozdestvennyj) con el objeto, precisamente en el sentido de que el objeto no deja de existir en el momento en que cambia su cantidad" <sup>613</sup>, por lo cual se puede señalar que estos conceptos pudieran ser equivalentes a los similares vistos más arriba.

Todo parece ir conforme al sentido común, se ven conceptos como esencia, absoluto, cualidad, que nos hablan de lo que permanece y da unidad a las cosas de la realidad; aspecto que parecía despreciar y negar el materialismo; sin embargo, como lo hemos dicho, aquí hay un engaño al sentido común, pues resulta que para el marxismo-leninismo, la esencia no es de orden distinto al del "fenómeno" y no es, con él, sino una misma cosa, pues no es más que la conexión y la necesidad internas — expresadas ambas por las leyes de la ciencia y de la dialéctica — entre los fenómenos, que en tanto como simples datos empíricos y antes de ser tratados por la ciencia son caracterizados como externos, aparentes y fortuitos <sup>614</sup>. Se reduce pues, la esencia, a las leyes "racionalmente" establecidas; no se va al fondo, se señala que hay permanencia, pero no se explica, no se rebasa el límite de la realidad material, contingente y mutable; ¿cómo explicar entonces que la esencia esté en el principio de la unidad y esté en el principio de lo cambiante, de lo diverso?. Percibe el marxismo-leninismo que hay un aspecto de la realidad, que no cambia — y que por lo tanto no puede ser material —, pero negándose a admitir como real lo que no sea material, señala como esen

cia a la expresión en leyes de la continuidad y regularidad de los cambios ocurridos entre fenómenos. Resulta pues, que la esencia de la cual se habla no es la verdadera esencia, -- aunque, para contentar al sentido común, parezca que se habla de lo mismo. Con todo, no advierte el marxismo-leninismo que es gracias a las esencias que se puede entender y explicar la realidad por leyes.

Con el término de lo "absoluto" ocurre otro tanto, hay un engaño, pues el absoluto de que habla el marxismo-leninismo es el resultado de la suma, el total de los seres o de las verdades, y de ninguna manera se trata aquí de una idea incondicionada e independiente, de una abstracción total y completa; no se hace referencia de ninguna manera a un absoluto ontológico, ni lógico, ni moral. Es precisamente, por considerar a lo absoluto como el resultado de la suma de las partes, que se llega a considerar a estas últimas como instantes del todo.

No es pues, la interpretación que de la realidad hace el marxismo-leninismo, sino también un monismo como la de todo el resto de las demás doctrinas materialistas. No hay en ella nada que nos permita una comprensión cabal inteligible de la realidad, tan sólo hay una apariencia, que engaña al sentido común de la mayoría de la gente, ya que sin la debida preparación, no se puede penetrar muy lejos, y se cae fácilmente en garlitos y engaños.

Visto así el materialismo, se puede apreciar que el obrar de los creyentes de estas doctrinas, en las cuales lo que importa es la acción, el cambiar el mundo, no el interpretarlo, carece de un fundamento cierto; y que aunque se presuma de realista, se está desligado de la realidad. Y más aún, un cambio tan absoluto como el que se predica no puede ser real, pues sin nada que permanezca durante el cambio, sirviendo de relación a lo que cambia, resultaría que lo que es en un instante, dejaría de ser el ser que es al siguiente instante para ser un nuevo ser totalmente diferente del ser anterior, sin que haya ninguna relación. ¿No es esto lo que predicen Heráclito y Comte?. Pues bien, el mismo sentido común nos dice que las cosas no suceden así, pues, haciendo alusión al párrafo de Politzer que citamos más arriba, vemos que los zapatos que hace meses fueron nuevos, son los mismos que hoy están disformes y gastados por el uso; y más claro se ve en nosotros mismos; así, yo soy el mismo que nací hace varios años, y yo soy el que estudié eso y aquello que hoy sé; no fue otro el que un día cumplió quince años, ni el que se cayó de la bicicleta y se rompió el brazo, pues de lo contrario, de ser las cosas como las predica el materialismo, ¿por qué me dolió a mi el brazo, si fue otro el que se lo rompió?; ¿por qué corro para que no meuerda un perro que me viene siguiendo, sino porque al instante que sigue el perro continuará detrás de mí y no se convertirá en otro ser?.

¿Se advierten ya, pues, las consecuencias que esto tendría? ¿Quién, por ejemplo, prestaría algo, si sabe que a la hora de exigir lo que se le debe, el deudor le va a responder: oiga usted, a mi no me han prestado nada, fue a otro. Y más aún pues se le podrá increpar por reclamar algo que él no prestó, que no es suyo, puesto que fue otro el que lo prestó y que era el dueño?. En otro aspecto, ¿Qué objeto tendría el derecho penal, si el detenido ya es otro distinto del delincuente? ¿Para qué elegir gobernantes, si no van a gobernar ellos, sino otros, y por cierto, a otros?. Dejan de tener objeto, y sólo aludimos a es

te aspecto por la importancia que tiene para nosotros, toda regulación e institución jurídica.

Y no hablemos en general de sí tendría sentido la moralidad, si los cambios fuesen como se dice; hablemos en concreto del deber y su fundamento. Las exigencias que podamos formularnos el devenir histórico no son nada si no van ligadas a la fe y a la esperanza del progreso de la humanidad, aunque éste se dé de todas maneras sin nuestra concurrencia. Es to se traducirá en que actuamos en cumplimiento de nuestros deberes por la humanidad. Pero, ¿qué o cuál humanidad?. Si todo está en devenir, ¿no podemos ser los hombres de este instante los últimos miembros de tal humanidad, porque ésta cambiará luego a una manada de elefantes muy inteligentes y voluntariosos, que tendrán, como progreso, una fuerza física que no tenía el hombre?. Pero serán manada de elefantes, no humanidad. Por otro lado, si entre lo que es en un instante y lo que es al siguiente instante no hay ninguna relación, ¿qué caso u objeto tiene que yo me esfuerce o me sacrifique, si cualquier cosa que haga no podrá afectar en lo más mínimo al instante que viene a continuación del presente momento?. No puede haber, pues, ningún fundamento para el deber, y cae por tierra así, toda clase de juicio normativo, y aún, hasta las afirmaciones de las llamadas ciencias exactas - quedan en duda.

Con mucha razón dice Derisi: "¡Ay de ciertos filósofos, si su naturaleza se hubiese convertido (de ser posible) en lo que ellos afirman ser!" 615. Y gracias a Dios que las cosas no son como las plantean los materialistas. Ya hemos visto lo que sucedería de ser el cambio como ellos lo conciben, un absurdo tal, que no resiste enfrentarse a la más simple realidad. Pero ¿el marxismo-leninismo nos conduce también a eso?. Pues sí, aunque hable de que en el ser hay cantidad y cualidad; y es aquí donde hemos de hablar de esto que sólo lo habíamos mencionado, pero que no lo habíamos desarrollado. De la cualidad dice esta doctrina, que no puede excluirse sin que el objeto mismo deje de existir, y de la cantidad, que es una determinación no idéntica con el objeto, precisamente en el sentido de que el objeto no deja de existir en el momento en que cambia su cantidad. Nótese que estos enunciados son dos cosas completamente diferentes: la cualidad viene a ser como un atributo esencial, principio de la unidad del ser de que se trate; en cambio, la cantidad, viene a ser como un atributo accidental, esto es, principio de lo diverso, múltiple y variable que hay en el ser.

Pero, ¿respeto el marxismo-leninismo estos principios tal cual los formula?. Hablamos, al ver la dialéctica, de la obscura teoría del salto (sckacok), y vimos que en ella se afirma que el salto cualitativo está preparado y condicionado por una lenta acumulación de modificaciones cuantitativas, esto es, que la acumulación de modificaciones cuantitativas o accidentales, en determinado momento llegará a una modificación esencial, de lo que se deduce, por lo pronto, que la teoría "revolucionaria del salto dialéctico" no excluye la evolución, sino que la exige 616. Por otro lado, si el atributo esencial, o cualidad, al faltar, aunque sea cambiado por otro, ocasiona que el ser deje de existir, y todos los seres están evolucionando, esto es siendo y dejando de ser, y apareciendo otros distintos, es obvio entonces que el marxismo-leninismo sostiene el cambio, si se quiere, sofisticado porque se le bautiza con el adjetivo de dialéctico, pero que en el fondo es el mismo



que sostiene el resto del materialismo. Y todo por no rebasar el campo de lo material con el concepto de cualidad, que así, como queda planteado por ellos, ya encuadrado dentro de su doctrina resulta ser más bien la descripción de una realidad, más no su explicación y conceptualización, por lo cual queda desbasado y trastocado, sin que puedan aplicarse a la realidad sus consecuencias.

Se engaña aquí nuevamente al sentido común. La explicación que se hace de la realidad tiene toda la apariencia de verdadera, más vista a fondo, se ve el absurdo que hay en ella al negarse a abandonar el mundo de los cambios, al dejar dentro de los cambios y sujeto a ellos lo que se decía principio de unidad y permanencia. Viene esto a parar en el "todo es relativo, he ahí el único principio absoluto".

Ciertamente que el materialismo puede defender aún más el "evolucionismo dialéctico" que sostiene, haciendo ver cómo la historia se ha venido desarrollando, conforme señala el materialismo histórico, según las leyes de la dialéctica. Aquí cabe señalar que estas afirmaciones dogmáticas, sobre el desarrollo de la historia, en realidad le serían muy difíciles de probar al marxismo-leninismo, y hasta podemos decir que los hechos, en cuanto al orden en que debían realizarse, no coinciden siempre con sus pretendidas leyes del devenir histórico, así, el comunismo se dio primero en Rusia que en Inglaterra, Alemania o Estados Unidos, que era donde se debió dar; sin embargo, creemos más importante ir al fondo de esta doctrina, a la relación que guarda con la práctica.

Ya hemos señalado, en reiteradas ocasiones, que lo importante para la filosofía, según Marx, no es interpretar el mundo, sino el transformarlo, y que el hombre debe demostrar la verdad de su pensamiento en la praxis <sup>617</sup>. Ahora bien, el que la praxis tenga por función hacer la verdad del saber, lo cual nos muestra la significación profunda de su proceso constitutivo del conocimiento filosófico, no significa, de ningún modo, una concepción pragmatista que remplace, para definir la verdad, la adecuación de lo real por el rendimiento práctico, sino que lo que se realiza es una operación más sutil, y con todo, más radical, pues resulta que la verdad como adecuación a lo real se ha hecho depender de la praxis, de lo que resulta que así gira en un sentido u otro, en razón del fin práctico del que, entonces, depende el saber dialéctico, esto es, se obtiene una especie de disponibilidad para todo fin de la dialéctica.

Es así, cómo en función de la praxis revolucionaria y del objetivo práctico a conseguir, que se fijan y determinan los principios básicos, y sobre todo, las conclusiones o aseeraciones particulares formuladas en tal o cual momento, las "certezas" y "demostraciones" del "saber". La dialéctica, devenida en saber, conduce a donde quiere él que la manipula, en concreto, hoy en día el Partido, y lo pone en estado de poder hacer decir a lo real todo lo que, dentro de un contexto dado de hechos y conexiones causales, se juzgue más ventajoso en el combate histórico por esa colectividad que habla en nombre del proletariado.

Esto se logra, porque los conflictos, las crisis, las interacciones causales del mundo real, existente, y todo el material captado por la comprobación, análisis objetivos realiza-

dos por una vista penetrante y atenta de las realidades, se ven subordinadas al movimiento, a los conflictos y a las oposiciones de las entidades lógicas construídas por la dialéctica, - de tal manera que la realidad recibe su decisiva significación racional de este movimiento, de estos conflictos y de estas oposiciones, y que así, de esta manera pueden servir para -- "probar" y justificar toda conclusión, dentro de los límites de un contexto histórico dado, - hacia la cual el Partido, con una mirada realista, decida encaminar la acción que reclama su conciencia.

El juego entre los seres de razón, lógicos del desarrollo dialéctico, que pueden poner en todo la dirección deseada, son la ley de la unidad de los opuestos, que se compenetrán recíprocamente o se transforman uno en otro (por la contradicción interna); la ley del - paso de la cantidad a la cualidad y de la cualidad a la cantidad; y la ley de la negación de la negación. Y con base en esto se describe la historia, pero obsérvese que no se trata aquí de procesos de causalidad real, sino que se trata de entidades lógicas, relaciones lógicas o nociones muy generales de los géneros supremos y a través de los cuales se ve lo real desde afuera, pero utilizadas como factores reales de explicación, y se les considera y puede presentárseles como reales, toda vez que todo "ente de razón con fundamento en la cosa" 618 - encuentra siempre ejemplos en que resolverse cuando se pasa al plano de lo real. Es gracias a este engaño que el marxismo-leninismo logra tanto éxito en la creación de mitos eficaces para mover a la acción 619 .

Un ejemplo de la versatilidad de la dialéctica lo tenemos en los mismos Marx y Engels, pues cada uno expone, de distinto modo, la ley dialéctica de las transformaciones de la propiedad. Para Marx<sup>620</sup> el punto de partida histórico y dialéctico es la pequeña empresa, con propiedad privada del obrero sobre sus medios de producción: después viene la negación, la acumulación capitalista primitiva que disuelve esta forma de propiedad privada y la reemplaza por la propiedad capitalista concentrada; por último, la negación de la negación, la propiedad del trabajador sobre los medios de producción colectiva. Para Engels<sup>621</sup> el punto de partida es la propiedad en común del suelo; después viene la negación con la transformación en propiedad privada; y luego la negación de la negación, que es un volver a una propiedad común de tipo superior.

El pretendido desarrollo de la historia conforme a las leyes de la dialéctica, no prueban nada en favor de ésta, más que la versatilidad de la dialéctica misma. En realidad, aquí la práctica misma, los hechos, han venido a ser la negación más rotunda a la buenaventura, que en "¿forma científica?" realizó el marxismo-leninismo, para la humanidad, leyendo en las líneas de los hechos, en los signos de los tiempos, como se diría hoy. Pero esto no es sólo hacia el futuro, sino también respecto al pasado, en que cualquier estudio histórico serio demuestra que los hechos no han acaecido tal y como se pretende en esas leyes. La visión - simplista y estrecha de las obscuras e intrincadas leyes dialécticas, entidades lógicas, no alcanza a la gran complejidad de la realidad, sujeta a otro tipo de leyes, leyes históricas; es to es, se reconoce a la realidad, pero se trata de enmarcarla dentro de unos moldes simplistas, inadecuados e insuficientes para poder comprender toda la complejidad y amplitud de la verdad, por lo cual queda deformada, con lo cual se intenta mostrar esquemática y llanamen

te el sentido de la unidad de la historia, de la realidad, según ellos, pero esta interpretación, esta adecuación entre la realidad y estos moldes es realizada con vistas a un fin mediato, el de que sirva a la lucha de clases, y si varían las circunstancias de esta lucha, — bien puede la realidad adecuarse en modo distinto a estos moldes como ya vimos, sin más explicación que decir que las circunstancias históricas han cambiado, por lo cual ha sido necesario reinterpretar la realidad 622.

Ciertamente que esto abre las puertas al subjetivismo, pero aquí, para evitar las acciones fruto del subjetivismo que ha sido posibilitado por la versatilidad de la dialéctica, — se acude al punto de vista del Partido, cuyas interpretaciones son las válidas<sup>623</sup> (En el fondo se trata del derecho del más fuerte o capaz).

Las cosas no han sucedido, pues, conforme a la dialéctica; más aún, creer en tal cosa, es creer en un mito más del comunismo, que no dando a la inteligencia el poder de descubrir por abstracción la unidad del movimiento de la historia, crea un mito, no para que se comprenda, sino para que se crea, y sea la fe la que vea una unidad en la historia, la cual no puede explicarse realmente en esta doctrina que niega todo principio de unidad en un mundo de puros cambios 624.

Nos conduce pues, el materialismo, a un mundo absurdo, y no hay la suficiente firmeza para poder sostener las utopías que se predicany que desempeñan el papel de fin, como ya lo hemos señalado, pero todavía hay más, pues todo ese actuar y únicamente obrar no tiene un fundamento racional. ¿Pero serviría de algo decirlo, decir a los materialistas que son monistas, que sus teorías son falsas, que sus utopías son imposibles?. No, ya hemos visto que a ellos les importa el obrar; que han separado totalmente el campo de la práctica y el del intelecto; que han desconocido, prácticamente, este último campo, que no ven que debe haber una adecuación entre estos campos.

La verdad está en que los materialistas basan su actuar en una fe: fe en el devenir-histórico, fe en un progreso fatal, fe en el Partido o en la asamblea, o en un clero positivista. Y así, de que serviría demostrarles las sinrazones de sus teorías, si ellos las siguen por la fe, no por la razón. Así, a los cristianos, ¿se les podrá demostrar que el cristianismo es falso porque en las autopsias nunca se ha encontrado el alma, o porque los astronautas no han visto allá arriba a Dios, o porque se niega la posibilidad física y científica de la resurrección, o de la transubstanciación? No, obviamente que no. Pero, ¿quiere esto decir que en el fondo la fe de los cristianos es igual que la de los materialistas?. Se dice que la fe cristiana es una fe racional; ¿es la fe que se pide en el materialismo una fe racional? No es nuestro objeto el ver aquí si la fe cristiana es racional, pero respecto del materialismo si podemos plantearnos la pregunta, y ver, qué hay al respecto.

"Fe es admitir por cierto lo que otro nos dice" 625, y esto se traduce en creer, lo que no admite ya, entonces, únicamente el decir "admitir", sino el entregarse también. Toma pues, una parte al intelecto y otra a la voluntad. No es esta una afirmación temeraria, tiene su fundamento en el origen mismo de la palabra. Efectivamente, credere=creer, de -

credo, is, ere, didi, ditum 626 -tiene esos dos sentidos, así, la frase latina "credere in - aliquid" significa tener fe en algo; en cambio, "credere se alicui" significa entregarse a al guien. Por otro lado, al requerirse la intervención de la inteligencia, ésta, como ya vimos, ante su objeto puede adoptar una actitud exclusivamente teórica, o especulativa, o bien, puede subordinar ese conocimiento a un fin como medio de que se vale para captarlo y ordenarse a él en una actitud práctica en busca de una perfección que no se tiene. He aquí el fundamento de la afirmación hecha.

La fe se distingue de la opinión, que no admite las cosas como ciertas, sino como - probables; también se distingue de la ciencia, que sí admite las cosas como ciertas, pero no porque otro nos lo dice, sino porque uno ve y comprueba que así son las cosas, así admitimos que es de día o que dos y dos son cuatro, no porque otro nos lo diga, sino porque vemos y comprendemos que así es 627.

Si la fe de los materialistas tuviese su origen en lo que dice Dios, diríamos que es - Divina, pero si se basa en lo que dicen los hombres, es entonces humana. Hay muchas verdades de fe humana, ya que son muchas las cosas que no podemos saber sino por el testimonio de otros, como quienes son nuestros padres, donde nacimos, y en general, todo acontecimiento que no hemos presenciado personalmente, de aquí que gran parte de la historia - tenga su fuente en la fe humana. No es necesario que se entienda aquello que se acepta - por fe, pues se aceptan por fe un número casi infinito de cosas que no se entienden, y esto lo realizan por igual desde el último de los cretinos hasta el más exigente y estricto racionalista. Hay cosas en las cuales racionalmente podemos creer, como en muchas verdades - históricas y científicas en las que creemos porque otros nos las han enseñado, y es racional que creamos; pero hay otras veces en que la fe no es racional, como pasa con las supersticiones, tal es el caso de la credulidad.

Para caracterizar la fe racional se señalan varios elementos: el principio, que en el caso de la fe del materialismo, siendo esta fe humana, está en nosotros mismos. Se distingue luego el objeto, que son los principios evolutivos de estas doctrinas, llámense devenir-histórico o como se quiera, y todas las consecuencias que de ellos devienen. El siguiente elemento es el motivo de la fe, que puede derivar de la autoridad que tiene sobre la materia quien nos enseña lo que hemos de creer; aquí se agrupan todos aquellos motivos de credibilidad que son prueba de que quien nos lo dice es digno de fe; es que no tenemos por qué creer, ni se nos puede obligar a ello, si no se nos prueba que el que nos enseña conoce lo que dice; estos motivos de credibilidad, no son a su vez objetos de fe, sino que son completamente objetos de razón, son en realidad el fundamento de la fe racional, en cuanto racional. Se señala, por último, un elemento más, el medio por el que nos son propuestas las verdades de la fe. En el caso de la fe humana del materialismo, es necesario añadir este elemento, por el carácter religioso - como lo veremos - que tiene esta fe; ya hablaremos, tocante a esto, del papel del partido o de la élite, o del sacerdocio positivista. A reserva de ver esto con más precisión, quede asentada, por el momento, la afirmación de que la fe del materialismo es una fe religiosa, lo cual mueve a buscar con más insistencia el fundamento de la racionalidad, no de una fe religiosa con su principio en lo divino, sino de una fe "humana religiosa".

He aquí las notas para analizar la fe de los materialistas y que veamos si puede ser una fe racional.

Empezemos pues, por lo fundamental, los motivos de credibilidad para aceptar las verdades que nos son propuestas, en atención a quien nos las propone. Dentro del materialismo, ¿a quién hacerle caso? ¿A Voltaire, a Comte, a Marx?, y aun dentro del comunismo, ¿a quién hacerle caso: a los chinos, a los rusos, a los troskistas, en fin, a quiénes?. Cierto es que todos predicán con un fondo común, pero no predicán lo mismo. ¿Qué razón hay para creer lo que dice uno o lo que dice otro?. ¿Han hecho profecías cuya realización sea prueba de una gran sabiduría que motive en nosotros el que racionalmente podamos -- creer en la veracidad de sus prédicas?. Ciertamente, Voltaire hizo profecías, Comte también, y Marx y Lenin, y de los primeros dos vemos, que ni Dios ha desaparecido, ni ha sido olvidado, ni se ha realizado la etapa del positivismo, con su sacerdocio positivista. En cuanto al comunismo, éste no se ha venido realizando conforme a las profecías hechas por los líderes del marxismo, y aún, dentro de estos líderes, a cual hacer caso, no hay ninguno que tenga a su favor más pruebas de credibilidad que otro. La no realización de las profecías es prueba en contra de los maestros del materialismo, y se nos muestra así, que estas profecías son más bien banderas políticas para conseguir y sostener militantes para y en la lucha. Siendo humanos, queda excluido el milagro como motivo de credibilidad racional, y su autoridad en la materia ha de basarse en conocimientos científicos, en sabiduría humana, pero resulta, que si bien, el materialismo impulsó las ciencias, hoy más bien pretende limitarse dentro de ciertos moldes y campos, como vimos que hacía Comte, como vimos que hace el marxismo-leninismo con aquello que no puede encuadrar dentro de la dialéctica. He aquí, unas actitudes anticientíficas de estos pretendidos científicos, que en los conflictos entre su filosofía y la ciencia, resuelven en favor de su filosofía, y no hablemos de los fetichismos de Comte, completamente anticientíficos. El marxismo-leninismo que se califica de científico, ya vimos que no admite una ciencia imparcial, sino que le exige parcialidad, que se defina, que sea partidista, y en cuanto a lo que de sí tenga de científico, esto ha sido negado por varios autores hoy en día, que se han avocado a estudiarlo. Por otro lado, de ninguno de los autores materialistas tenemos la seguridad de que no nos vana engañar, por el contrario, sus mismas prédicas son casi un seguro de que, dado el caso, no vacilarán en engañarnos y mentirnos.

Con respecto a una acción y una interpretación del mundo, que dé una especial significación a toda nuestra vida, no hay suficientes motivos de credibilidad, que confirmen la autoridad de estos autores como para creerles, racionalmente, todo lo que dicen. Cierto es que dicen muchas verdades, pero no sólo dicen verdades; además, no es de esperarse de ellos otra cosa, sino que señalando algunas verdades crudamente, y que son de fácil comprobación por evidentes, traten de dar así apariencia de realidad a las utopías que predicán y al fondo sobre el que se sustentan. El refranero popular bien nos ilustra esto con dos dichos muy comunes: "no se cazan moscas con vinagre"; y "nadie vende pan frío".

No hay pues, ningún motivo racional para creer mejor en lo que digan los rusos o los chinos, o quién, de estos materialistas, se escoja, y siendo sólo uno el mundo, y uno su devenir, no puede haber más que una verdad, de lo que resulta que, o todos mienten, en mayor o menor grado, o bien, sólo uno dice la verdad; pero como ya vimos que la realidad

constituye una prueba contra las prédicas de todos, no hay ninguna razón para creerles, por lo que la creencia que se profese respecto a sus prédicas y su veracidad, no es racional, - por lo que no puede entonces, objetivamente, ser una fe cierta, ni razonable, ni firme.

Pero sigamos este análisis y veamos que esta fe, no sólo es irracional en su base, si no que toda ella en sí es un absurdo. Ya hemos visto como los puntos fundamentales del materialismo, que son objetos de la fe, son oscuros, esto es, quedan sumidos en gran parte en un misterio impenetrable. Esto no es extraño a la fe humana, así por ejemplo, todos sabemos que las plantas purifican la atmósfera, pero casi ninguno sabemos cómo, ni nos consta porque lo hayamos constatado personalmente, sino que lo sabemos porque los científicos que investigan al respecto, así lo han constatado, y eso es lo que nos han enseñado, y basados en la autoridad que sobre el tema les reconocemos admitimos que así es, aunque para nosotros sea un misterio cómo sea esto. Bien puede ser que el fondo del problema también permanezca en misterio para los científicos, como es el caso del ejemplo citado, como es también el caso de la gravedad, en que no se conoce el fondo del fenómeno, pero se conocen sus manifestaciones, y éstas han sido comprobadas, y descritas por los científicos. Es pues esto posible y lo entendemos, que se sepa del fenómeno pero que aún no se comprenda porque la ciencia no ha avanzado hasta ese punto. Lo que no es lógico, es que se formulen tesis y se acumulen ideas y se afirmen dogmáticamente, dejando sus relaciones o sus partes más profundas en la obscuridad, como procedimiento sistemático, describiendo sólo lo aparente, lo más superficial, con vistas a un fin pragmático, y que nos propongan que aceptemos estos puntos oscuros, estos misterios, por que sí, porque así lo dijo Marx, Lenin, o Comte o su clero positivista, y no porque así nos lo exija la comprobación objetiva de la realidad, en espera de que la investigación científica (o filosófica) aclare el misterio. Esta actitud quizá pueda encontrar justificación en la fe divina y religiosa, pero no en la fe humana. Lo que sucede, es que la fe que se pide es una fe religiosa, que se crea como si todo viniese de un más allá, y no sólo de unos hombres, que ninguna autoridad pueden alegar para imponernos dogmas. Ciertamente que creer en lo obscuro, en lo misterioso, es sumamente meritorio, sólo que para que haya mérito ha de provenir el acto de fe de un acto libre, racional, y sucede que el materialismo niega el libre albedrío, por lo que tal acto de fe no tendría ningún valor ni mérito, ni mucho menos será racional.

Hemos dicho que la fe que se exige es religiosa, pues en la fe de los materialistas encontramos los elementos de la fe divina; ya esto nos indica lo absurdo de tal fe, que siendo de origen humano sea exigida y practicada como si fuese de origen divino. El catolicismo enseña que el principio de su fe está en Dios, que de El nos viene, no de nosotros. No es distinta en el fondo la posición del materialismo, en que la concientización se da hasta ahora, por que la Historia en su devenir es hasta ahora que nos hace conscientes, esto es, hasta ahora es que nos revela y se da objeto a la fe, creyéndose en su devenir y su destino final al cual llegaremos. La fe entonces, no es en realidad proveniente del hombre, sino del devenir histórico, al cual el hombre está fatalmente sujeto, de tal manera que es gracias a ese devenir que se da la fe en el devenir mismo y en todos los postulados materialistas, formulados obscuramente, pero que mueven a la acción. Es esta una fe natural, en cuanto que no rebasa lo natural. Todo esto estaría muy bien, de no ser porque el fundamento de

tal creencia en el curso de la Historia hacia la realización de la Humanidad está basado en una fe irracional.

En un mundo, donde todo es relativo, quedan abiertas las puertas del subjetivismo, y para evitar esto, las doctrinas materialistas acuden, unas a la voluntad de todo el pueblo, a la asamblea; otros al clero positivista, o a una élite de iluminados, o al partido; instrumentos todos éstos de la voluntad de la historia, por donde ésta manifiesta sus inclinaciones, preferencias, por donde define, dogmatiza, y anatematiza; y sólo lo dicho por estos instrumentos es válido, sólo ellos reflejan fielmente la conciencia histórica. Pero no hay ninguna razón para creer racionalmente en la infabilidad de la democracia, ejercítese ya en asambleas, encuestas, estadísticas, o como sea; ni tampoco para suponerla en favor de las élites de los más preparados o de los más fuertes o de los más conscientes. Por otro lado, no siempre hay certeza sobre a quien hay que obedecer, así, en los períodos revolucionarios, en qué pululan grupos y grupos que gritan: ¡aquí está la verdad! , como lo vimos durante el 1968, a quién creerle. También, por otro lado, si hubiese la certeza racional de que estos instrumentos son instrumentos de un devenir necesario, podría justificarse la creencia en las verdades que pontifiquen, pero no habiendo un fundamento racional para creer tal cosa, no puede sostenerse el valor que de infalibles se pregonan para estos organismos dentro de la fe.

La fe de los materialistas no es una fe racional, sino que es irracional, toda ella es un absurdo. Sin embargo, no creemos que se trate, en la mayoría de los casos, de credulidad. Creemos que se trata de no querer creer, y de dar una justificación a tal actitud, aunque para ello se tenga que elaborar una fe mítica, como lo hizo Comte, para satisfacer esa necesidad religiosa del hombre; y no se quiere creer porque no se quiere entregarse a Dios y a su Voluntad. Quitado Dios, negado, no queda nada más valioso en que creer que el hombre, la Humanidad, y así, creyendo en ella, entregarse a ella, pero claro, "el hombre no puede existir sino a condición que Dios no exista", y por esta fe, se está renegando en realidad hasta del hombre, de lo que le es característico, de su razón; pero bien conocida es la frase de Sartre al respecto: "no es posible deshacerse de Dios a bajo costo", y así lo demostró él al dejar el precio del ateísmo, en el cual pone la grandeza del hombre, en la "Nausea", la nada.

La importancia de la fe del materialismo radica, en que es en esta fe en donde reside la justificación del deber, la obligatoriedad de lo que llaman ellos moral, y hacemos no tar esto, ya que el mundo del materialismo nos podrá parecer de lo más absurdo, incapaz de justificar cualquier deber, pero aceptarse no obstante, tal mundo y acatarse sus exigencias por la fe, pero si vemos que tal fe es también un absurdo, vemos entonces que no hay ningún fundamento racional para la obligatoriedad más que el capricho de los hombres, de los más fuertes, de los más capaces. Hemos dicho que también está, junto con la fe, la esperanza, basada ésta en la primera, pero habiendo caído por tierra el cimiento, cae también a tierra la posibilidad de que tal esperanza sea racional, por lo que no nos ocuparemos ya en analizarla.

Cabe aclarar que en el materialismo, sus autores, salvo excepciones como Comte, nunca

hablan de fe, de que ha de creérseles por fe, pero esto está implícito ya en sus sistemas, y es también por creérseles, que se actúa en conformidad a sus ideas, porque creer, como dijimos, implica entrega también, y esta se realiza con hechos.

He aquí, pues, que la fe en que se sustenta la práctica que predica el materialismo no es, una fe, ni una creencia racional. Ya antes dejamos señalado como esta misma práctica, vista en sí, es absurda, por lo que las teorías morales del materialismo no están en la posibilidad de explicar satisfactoriamente todo ese amplio campo de la actividad del hombre en que se desenvuelve y puede realizarse a sí mismo, actuando bajo los imperativos morales que descubre su razón.

El fundamento de la conducta moral del hombre, en cuanto que implica la realización de actos (aunque sean de omisión) está en la actividad de su inteligencia, propia para descubrir el deber, en la libertad de poder escoger entre varias alternativas, y la voluntad que así, libremente, pueda avocarse a la realización de lo debido. De aquí que en la realidad - en atención a la moral - no puede haber una separación abrupta y tajante, desde el punto de vista del sujeto, entre el intelecto y la práctica. La práctica, siempre depende, vista desde este enfoque, del intelecto, aunque el mismo intelecto, disfrazado a veces, lo niegue. Pero si estos campos están así vinculados desde tal punto de vista, desde otro, el objetivo, es obvio que es muy diferente una afirmación o una teoría, a una realización o a un acto realizado por una persona, independientemente de que tal realización o acto se haya basado en una idea o en una concepción del intelecto.

Un proceder del hombre, que se caracterizara sólo a causa de actuar por actuar, independientemente de lo que la razón afirme o señale, no es propio de un ser racional, ni puede entonces juzgarse tales acciones como propias del ámbito de la moralidad, ni pueden quedar sujetas a ésta. Y tal proceder, que escapa a las razones, escapa al diálogo, al convencimiento, es tan solo una acción a la que como tal sólo se puede dejar transcurrir, o impulsarla, o bien, detenerla.

Y si la fe suele sostener verdades que están por encima de nuestra razón, y movernos por ellas al cumplimiento de nuestros deberes, tal fe, para fundar tales deberes ha de fundarse en motivos racionales que justifiquen el que se crea - no nos estamos refiriendo a la fe como virtud o gracia procedente de Dios -, y éste no es el caso de la fe que tienen que profesar los seguidores del materialismo, por lo que no pueden las "verdades de fe" de estas doctrinas, por ser tal fe irracional y absurda, ser el fundamento real del deber, ni alcanzan tampoco a justificar el actuar por actuar, independiente de lo que la razón afirme o niegue.

Así pues, aunque el deber se quiera fundar en la fe para escapar de la razón, la verdad es que para justificar a la fe humana, es necesaria la razón.

Hecho ya este análisis, podemos concluir que no hay un fundamento racional para el deber dentro del materialismo; sin embargo, el panorama no queda completo si no habla



mos de quien ha de llevar, reducido a parte del todo, a simple y pequeño engrane de una gigantesca máquina, el peso de un mundo en el que sólo ha de tener deberes, obligaciones, pero ningún derecho.

Efectivamente, si para el materialismo el hombre, el individuo es tan solo una abstracción necesaria, que sólo tiene valor en cuanto que se integra al todo que es la humanidad, ¿cómo puede pretender, partiendo de su individualidad, reclamar algún derecho? -- Comte en esto era claro: "Si se suprime la hipótesis de un Dios dueño del mundo --dice-- no alcanzo a comprender sobre qué realidad puedes asentar la noción de un derecho que permita al individuo, mónada aislada, ponerse delante de los demás seres que le rodean y decirles: en mí hay algo intangible que os intimo a que respetéis porque su principio es independiente de vosotros" 629. Dicho en otra forma, sin Dios, en el hombre sólo habrá individuo, más no persona.

Prescindiendo de Dios y de la capacidad de la razón para captar los aspectos inteligibles de la naturaleza y sus relaciones, no puede haber para el hombre más derechos que los que el Estado le señale, pero no podrá reprochársele al Estado si no le "otorga" al individuo ningún derecho, pues no son éstos, sino concesiones gratuitas, y no reconocimiento de algo intangible con un principio que está por encima del Estado. He aquí una de tantas paradojas del materialismo: apasionado y tenaz defensor de los derechos del hombre, los cuales, es él el primero en no reconocerlos.

Y siguiendo con las paradojas, resulta que el materialismo llega a dominar al Estado en nombre de la persona, y luego es en nombre del Estado, a favor de la sociedad, que exige el sometimiento de la persona, hasta el punto de su desaparición. Véamos cómo se ha venido realizando y se realiza esta evolución, íntimamente vinculada al campo jurídico. La importancia de la revolución francesa, hecha en nombre de los derechos del hombre, radica en la separación del derecho natural y de Dios, su último fundamento, del derecho público, de un derecho público que era, o al menos intentaba ser, conforme al orden natural y conforme al espíritu evangélico, que ciertamente, como humano que era tal derecho, tenía sus defectos. Y así, Dios desapareció, poco a poco, de las leyes fundamentales, de los recintos oficiales, siendo substituido por el laicismo, lentamente, en toda la sociedad, viéndose postergado a círculos cada vez más restringidos, más personales. La revolución francesa no fue sólo un cambio de forma de gobierno, de monarquía a república, pues a las monarquías católicas no les sucedieron unas repúblicas católicas, ni la autoridad dada a los nuevos gobernantes por las Constituciones, se reconoció como proveniente de Dios, ni mucho menos se vió como sometida y sujeta a Dios. Divorciado el derecho público del derecho natural y de su fundamento divino, el derecho privado, como primer paso en esta evolución, desvinculado de igual manera por sus legisladores y promulgadores del derecho natural y su fundamento divino, se lanzó por los cauces de una libertad excesiva, a veces hasta criminal, la del liberalismo. 630

En el derecho privado liberal estaba ya albergada la disociación de la moral, de la vida cristiana, del derecho natural, de la persona. No podía ser de otra manera, pues las libertades excesivas que se fueron codificando, cada día más y más, sin hacer en los textos

legales ninguna referencia a criterios morales, religiosos o de derecho natural, fueron separando al hombre de Dios como principio y fin últimos de su conducta, apareciendo, como - nuevo criterio para la realización de todos los actos, el egoísmo, disfrazado, muchas veces de vanidad, sensualidad, filantropía, etc., el cual se desenvuelve dentro de los amplios - márgenes del derecho liberal, pródigo en dar, más que libertades, libertinaje. Los excesos de libertad, sin más criterio de conducta que el "yo lo quiero" no ha podido ocasionar sino graves injusticias y solapar el derecho del más fuerte en perjuicio de los más débiles <sup>631</sup>. - Donde más patente nos ha sido esto, es quizá en las relaciones obrero-patronales, sobre todo durante el siglo pasado, en que el derecho liberal dio lugar, con su excesiva libertad, a gravísimas injusticias, que han venido a degenerar en un campo de lucha entre obreros y patrones, hasta concebirse, hoy en día, una legislación de lucha de clases. En realidad, este ambiente propiciado por el derecho liberal privado, y por el egoísmo, ocasiona que se hayan vuelto los ojos hacia el Estado, para que éste obligue al hombre a desarrollar su conducta - justamente (en el fondo, el derecho natural) ya que el hombre, pensando y viviendo sin -- Dios y sin hacer ninguna referencia al derecho natural, no sabe usar de la libertad, sino - abusar de ella, no puede, con ella, sino hacer mal.

Así es como va cambiando la mentalidad; y expulsado Dios, y habiendo fracasado - el individualismo, no queda otra opción que el colectivismo, el comunismo; y así el materialismo se dirige, por el bien de la colectividad, en nombre del Estado y con su poder, a someter a la persona.

He aquí, lo que, con el cambio de mentalidad, y gracias a la propaganda, ha venido realizando el materialismo, conforme todo ello, a sus planes y bien que mal, a lo que han anunciado y predicado sus teóricos, sin embargo, como en toda esta doctrina, subsiste, en el fondo, el absurdo, pues si las cosas son como las declaman sus teorías, se ve que lo que no alcanza quizá a percibir el materialismo, es que si niega a la persona, para no tener que hablar de derechos, no puede entonces hablar propiamente de deberes, ni exigir el cumplimiento de las conductas que señala como obligatorias, pues para ello, es necesario - que el sujeto pueda reconocer las relaciones de necesidad moral, esto es, el deber que las expresa, y para esto es necesario que haya una inteligencia que conozca lo que es debido - en el seno de la conciencia, un "yo" que se reconozca obligado; y se requiere también la fuerza o voluntad de ese "yo", que pueda llevarse a sí mismo a la realización de lo debido, un impulso libre, psicológicamente, dirigido al deber, es decir, a la conducta señalada por la inteligencia, entre varias opciones; y esto, sólo es posible si se reconoce que el hombre es persona, que no es ésta otra cosa, más que "el hombre real, individual, en quien se singulariza la razón y la libertad, y que por esto mismo se reputa el sujeto natural del orden - normativo" <sup>632</sup>. Tratar de explicar el mundo moral, en que mira el sujeto metas de perfección, ya no sólo individuales, sino también colectivas - como es el caso de la justicia -, por un instinto, por una tendencia ciega, es un desprecio a la realidad que es el hombre y que es el mundo, un desprecio a la facultad racional, misma que, así, con este desprecio hábilmente disfrazado, era un día proclamada como diosa; y estos desprecios cuestan caros, pues hacen inexplicable que se exija y exhorte a un hombre sin una inteligencia y sin libertad - plenas, a que realice algo, que no le toca a él, sino a la materia en evolución, y que la -

materia realizará aun sin él, más aún, no poseyendo el hombre libre albedrío, no puede afanarse ni desentenderse de las exigencias de la Historia, es en realidad la materia (no se habla acaso de la materia que piensa y se mueve) quien se afana o quien se está desentendiéndose. Ya lo dijo Cousin: "El deber y el derecho son hermanos; su madre común es la libertad" 633. Y en realidad el materialismo habla y se dirige a personas, él lo sabe, pero hábil jugador, no lo dice explícitamente. La persona, en el materialismo, es el imán que está escondido bajo la ruleta, y que no se ve aparecer, y que está dando el triunfo al número del materialismo. Extraña cosa, sin la persona, como hemos visto, el materialismo no puede someter a la persona.

Ciertamente que no valiendo nada el hombre ante la sociedad concientizada y en connivencia con la historia, no nos resultan inexplicables los grandes asesinatos colectivos, purgas o depuraciones, o las deportaciones de pueblos enteros 634. No se trata sólo de aplastar a individuos, sino aun, clases, grupos, sociedades, sin que quepa el perdón, pues se trata de aplastar lo que obstruya la marcha de la humanidad, de destruir, inmesericordemente, al enemigo 635. Resulta curiosa la actitud de quienes predicán el amor a la humanidad por la humanidad misma, pero que no vacilan, en nombre de ese amor, en destruir a la humanidad. Tristemente célebre es, en este sentido, la frase de Carrier, verdugo de Nantes: "Haremos un cementerio de Francia, antes que no regenerarla a nuestro modo" 636. En realidad estos materialistas no es que quieran a la humanidad, se quieren a sí mismos, quieren a sus ideas y quieren imponerlas, no por lo benéficas que puedan ser a la humanidad, sino porque son "sus" ideas; se quieren a sí mismos, viéndose en la humanidad.

Pero la humanidad, para los materialistas, está integrada sólo por los que se someten a sus ideas, los demás, son hombres, están expulsados de la humanidad, son los que han de dar ocupación a los tribunales revolucionarios, a los verdugos; son los que son materia de deportación, aunque a la hora de hacer las cuentas, la humanidad esté formada por unos cuantos y los hombres hayan formado la mayoría; éstos han de perecer para dar paso a la humanidad, porque la humanidad la integran quienes han abrazado y se han sujetado a sus ideas.

El amor al hombre por el hombre no es posible si no se vincula tal amor por el amor que se tenga a Dios. Ya veíamos cómo decía un revolucionario ruso: "No he podido encontrar nada que me interese ni entre los hombres ni entre las mujeres; por eso me consagro al servicio de la humanidad" 637. Y efectivamente, así es, sin Dios, el amor de hombre a hombre, a un instante del todo, sólo puede realizarse en el campo de la abstracción y de la acción benéfica a distancia, administrativa, impersonal. Es muy fácil amar a la humanidad, a lo remoto, a lo lejano que diría Nietzsche, a tantos y tantos rostros que vemos desfilan por las calles, hechos todos ellos iguales por la uniformidad que les proporciona el anonimato, el ser desconocidos, todos ellos, para nosotros.

Un amor sin Dios, no puede sino ser esclavo de una razón sujeta a nuestra sensibilidad y por tanto, en última instancia, irracional, y no se amará entonces sino lo amable, pero no lo detestable, lo repugnante, lo que nos hiere. Podrá así, amarse a la humanidad, pe

ro no al que nos hace burla e insulta, ni al que asesinó a nuestros seres más queridos, ni al que rompió todos nuestros ensueños y esperanzas, ni a los antipáticos, ni a los que nos aborrecen y ¿por qué amarlos, si no son personas, si no hay nada en ellos en que puedan apoyarse para decimos: "debes amarme"?

La minimización del hombre en el materialismo llega a tal punto, que no hay una verdadera razón para amar al hombre concreto e individual. Quienes objetan esto señalando que ellos aman a tal o cual persona que les es próxima de una u otra forma, no ven que su amor es de secta, que aman a esas personas concretas por aquello que tienen en común con ellas, por esto es la homogeneidad el principio de los grupos sociales dentro de los cuales estamos, y en los que las personas se hacen concretas para nosotros saliendo de su anonimato; ¿pero acaso, no tratamos de excluir de esos grupos a los que nos son antipáticos, a los que nos son aborrecibles?, ¿y acaso no buscamos nuestra integración en grupos donde con todos simpatizamos, y no huimos de aquéllos en donde todos nos son aborrecibles?. ¿Y no son tal homogeneidad y tal simpatía, formas de egoísmo?

La verdad es que mientras más en común tengamos con aquéllos que se agrupan con nosotros, en un número tal que les podamos conocer, más cerrado se hace el grupo ante los otros, ante los que son diferentes, ante los que no piensan ni sienten igual; y acá, entre los que sí piensan, sienten y hasta hablan igual, bien parece que es fácil amar al hombre por el hombre, pero así lo parece por la homogeneidad que nos los hace simpáticos. Y la verdad, viendo en ellos reflejada a la humanidad, a todos los que marchan alrededor nuestro sumidos en la penumbra de lo incógnito, no es difícil amar a la humanidad. Pero cuando esos extraños, que son diferentes, que no forman parte del grupo, a quienes siempre se está dispuesto a ayudar, a quienes se les tiende generosamente la mano, se hacen concretos, no se les admite en el grupo, ya que por diferentes no se les podría soportar dentro. Se les ama mientras estén lejos, mientras no se hagan concretos ante nosotros y nos molesten con su presencia. Y sólo así, teniendo lejos a los diferentes, donde no molesten, es que los del grupo, viéndose todos simpáticos entre sí, extienden al resto, a la humanidad, su filosofía de que todos los hombres han de ser simpáticos, que todos son, por naturaleza, buenos, y así, de lejos es como aman los hombres a los hombres por ser tan sólo hombres, o mejor dicho, los aman por ser parte de la humanidad, única forma en que se puede amar dignamente al hombre. Y con este amor se puede llegar hasta el sacrificio de la propia vida, depositando además en la humanidad, el amor que quizá no se entregue a los inmediatos a nosotros.

¡Pero vaya caricatura de un amor verdadero!, que en cuanto que el ser extraño se nos hace conocido en una personalidad concreta, pero diferente a nosotros, es rechazado. Como decíamos, tal amor a la humanidad, es absurdo, se ama, así, a una pura abstracción, no a una humanidad real, formada por personas concretas, una humanidad que existe, no como una quimérica ficción, como fetiche, como mito, sino que existe y es realizada por las personas de todos, por todos los hombres que existen y han existido y que existirán. La humanidad no puede existir separada de los hombres concretos. Si se ha de amar a la humanidad, se ha de amar a los hombres concretos. He aquí una paradoja, la de esos materialistas que se sacrifican por una idea, y desprecian lo real y concreto que es la persona individual.

No es de extrañar que el marxismo-leninismo, que es en mucho un materialismo elaborado más sesudamente, rechaze, al menos en teoría, el amor, y califique de idealista al positivismo por posturas, como las que sostiene con respecto al amor, que encierran en realidad una abstracción. El amor, tal como lo predica, por ejemplo, el positivismo, nacido de la sensibilidad, y los sacrificios hechos en aras de tal amor, no implican sino, una irracionalidad. En la mística de los comunistas que los lleva a sacrificarse por las generaciones del porvenir, aunque sea inconfesadamente, también se encuentra en muchos casos el amor, pero es un amor afectivo que ha escapado a una justificación racional plena, y que no difiere en mucho del amor predicado por el positivismo.

El truco que ha hecho aquí el materialismo para que amemos a la humanidad, es -- ocultarnos a los hombres que nos son aborrecibles, a los que no nos pueden ser amables, y la verdad es que, para poder abarcar a amables y no amables necesita haber un motivo suficientemente universal para justificar esto ante la inteligencia, y este motivo tan universal sólo puede serlo Dios. Cómo se da esto, nos lo ilustra el siguiente dicho popular: "los amigos de mis amigos, son mis amigos". A los que Dios ama, como me ama a mí, los amo yo también -- por amor a El, tontos o listos, buenos o malos, feos o bonitos; y ya los ame El con amor de complacencia o de misericordia -- El sabrá --, yo los amo también, sin distinguo alguno, por amor a El. 638

He aquí que el materialismo ha querido burlarse del mundo, tomando de éste, sólo lo material, pero en el lance ha salido burlado y ha ido a caer al sitio de aquello que rechazaba y aborrecía: el idealismo. Así, el materialismo está salpicado de notas idealistas, de actitudes idealistas, que por más que traten de ocultarlas, como el negro sobre el blanco, aparecen a los ojos de los críticos. Efectivamente, por más que se nieguen, que se traten de ocultar, que se tergiversen sus conceptos, la verdad es que por debajo del materialismo están conceptos como orden, naturaleza, justicia; y así, por ejemplo, como lo hemos venido viendo, la idea de humanidad juega un papel muy importante.

En realidad, aunque no se admita, se da al término, al universal "humanidad", -- existencia en sí, como lo confirma lo que acabamos de ver. Humanidad, como en el idealismo al estilo platónico, viene siendo un ente real, existente en sí y por sí, diferente de los hombres que la forman, y es por esto que no puede haber coincidencia entre el bien es trictamente del individuo, y el bien común, aunque se vea al hombre como parte del todo, en realidad sólo se le admite valor en cuanto se ordena y subordina al todo, en cuanto que deviene medio, en cuanto que social. Esto es, el hombre solo, aislado, como mónada aislada, no existe, no tiene valor, no cuenta, como no cuentan los fines que alegue como -- propios. El hombre existe y vale sólo en cuanto que, absorbido por la humanidad, desaparece como individuo, dejando de tener fines de individuo, existiendo entonces sólo lo social, fines sociales, bien social. Sólo integrado el hombre a la sociedad puede lograr en el bien común su propio bien, porque en el bien del todo estará, según afirma, por ejemplo el materialismo dialéctico, el bien de las partes. Pero esto hay que verlo con cuidado, pues las cosas no son así como parecen mostrárnoslas esta conclusión a la que llega el materialismo. Efectivamente, porque hay que recordar que el fin de la parte, ya integrada al todo, no es

el fin particular del hombre aislado, sino el del hombre absorbido por la humanidad, que no tiene más fin que el social, por lo que no puede tener más bien que el de realizar una entrega más absoluta de sí al todo, y en posibilidad de ser usado más ampliamente, porque una mayor entrega permitirá la realización más pronto del destino de la humanidad<sup>639</sup>.

He aquí, que no habiéndose reconocido a Dios, desconociéndose entonces también a la persona, el hombre ha quedado reducido a medio para la sociedad, en vez de que la sociedad sirva al hombre para que éste logre su realización plena. Ante esto, cabe señalar, que ciertamente hay bienes de la persona, como los patrimoniales, que ante los bienes e intereses intelectuales de la comunidad, son de rango inferior, pero que también es cierto que las prerrogativas esenciales del hombre, de la persona, son de rango superior a los intereses materiales, económicos, de la colectividad.

El monismo dentro del cual trata el materialismo de encerrar a la realidad, no sólo le impide distinguir la existencia de dos ordenes, el temporal y el que llamaremos aquí religioso, sino que aun el orden temporal, como ya hemos visto, lo ve trastocándolo todo, lo cual le impide conceptuar plenamente al bien personal y al bien común, y ver si son términos que puedan ser comparados y valorados plenamente, uno en relación al otro. Peguy evoca un principio para valorar las tendencias o líneas de conducta de dos partidos: "En el orden del juicio moral - indica -, no es solamente la justicia la que exige que la comparación entre dos acciones se establezca en el mismo plano y no en planos diferentes, a saber, mística con mística y política con política; sino que también el juicio intelectual tiene exactamente la misma exigencia. Cuando se quiere comparar un orden con otro orden, un sistema con otro sistema, es menester compararlos por planos, y por planos situados a la misma altura. Es necesario comparar las místicas entre sí y las políticas entre sí. No es posible comparar una mística con una política, ni una política con una mística" <sup>640</sup>. Cambiando los términos de la comparación, vemos que se trata también de dos ordenes: el temporal y el religioso, el primero de los cuales comprende varios planos -material, intelectual, moral-; la comparación debe, entonces, hacerse entre bienes correspondientes a un mismo orden, y dentro del orden temporal, que éste es el caso, al mismo plano. Así fácilmente se verá qué bien es de rango superior, y lo que se ve es que racionalmente no puede haber oposición o conflicto entre las exigencias de uno y otro, pues en el orden temporal estos dos términos, bien personal y bien común, responden a dos dimensiones de una sola realidad: el hombre, es to es, corresponden a dos aspectos esenciales de la naturaleza humana: al individual y al social. Y en el orden religioso, Dios es el bien personal infinito por cuanto es acto puro, y a la vez es el bien común soberano, como causa primera y fin último de todo lo que existe. <sup>641</sup>

A la luz de estos principios han de resolverse pues, los llamados conflictos de derechos entre la sociedad y el hombre. La sociedad y el bien común que ella procura, son necesarios a la persona para su desarrollo y perfeccionamiento; luego, el hombre debe contribuir al sostenimiento y progreso de la misma, lo cual redundará en su propio beneficio; y correlativamente, la sociedad tiene derecho de exigir a los particulares tal contribución. O sea, si 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. Esos dere

chos no pueden ordenarse a la sociedad en sí misma, pues tanto ella como el bien común - que persigue son valores instrumentales, "mediales", infravalentes. De aquí que la sociedad no tenga derecho de sacrificar las prerrogativas esenciales de la persona invocando el bien común, ni debe imponer, ni prescribir, una conducta que degrade al hombre. El bien común implica el respeto eficaz de los derechos y libertades fundamentales - nunca exige una supresión -. La función propia de la sociedad es ayudar y elevar al hombre, no el hostilizarlo y envilecerlo 642.

En realidad, esta supresión total que hace el materialismo del bien individual es consecuencia de haber eliminado primeramente a la persona, lo cual ha tenido como consecuencia que el materialismo desconozca lo que realmente es el amor; unión en la dualidad, lo que implica que cada uno siga siendo sí mismo al darse a sí mismo al prójimo, o a lo que se ame. Desconociéndose lo que realmente es el amor - ya que no se le puede aceptar tal como es porque rompería la lógica interna del sistema - una concepción del mundo sin Dios, una concepción atea, queda ante una disyuntiva y así pide al hombre, por un primer lado, la donación real y total de su vida, de sí mismo, al devenir y a la revolución, pero sin que tal donación de sí mismo implique amor, ya que tal entrega, es en realidad una inmolación del sí humano arrastrado en las transformaciones dialécticas del mundo, sin que aparezca ninguna unión en la dualidad; tal es el caso del marxismo-leninismo. En el otro lado de esta disyuntiva se proclama al amor como principio, como en el caso del positivismo, pero tal amor no implica, ni puede hacerlo, una donación de sí real, sino una ilusión de donación de sí 643.

Por la minimización que del individuo hace el materialismo -entre otras cosas-, se entiende que no se dé cabida al amor al prójimo, sino a la humanidad, al todo que es realmente lo que vale.

Analicemos el caso del amor al prójimo. El verdadero amor va dirigido al prójimo - porque pasa por la inteligencia, y porque la inteligencia - entendida ésta íntegramente, no fenomenalizada - se dirige al ser, y capta como a un ser subsistente y válido en sí mismo, no solamente al "yo", sino también a aquél, al que igualmente conoce y que no es su "yo", -- sino que es "otro", al que lo conoce como a una persona también, como a una subjetividad, como a un ser para sí, como a un absoluto, al que conociéndolo como distinto del "yo", es entonces precisamente conocido como otro. Sólo entonces puede existir un amor o unión afectiva a otro que llegue hasta la muerte de sí mismo, hasta la donación de la propia vida, por el bien de otro; he aquí al verdadero amor, una unión en la dualidad, que implica que cada uno siga siendo al darse a sí mismo al prójimo 644.

Pero habiéndose desterrado a la inteligencia dentro del materialismo, no quedaría - para hablar del amor a otro, otra posibilidad que la que tal otro sea tan solo un lugar de término de la propensión, o un objeto propuesto a la acción, pero jamás un "tú", tan solo un "eso". "En la perspectiva ilusoria en que Comte se mantiene, el amor ni siquiera se dirige, como en el animal, hacia otros 'tu' ciegamente captados por el sentido, pues la inteligencia por la que no pasa, pero que lo cultiva y lo conserva, y que está completamente fen-

menalizada, sólo le presenta en el otro cualidades o posibilidades tomadas en su relación con el espectador, y que han sido separadas de toda densidad ontológica, privadas del germen de lo absoluto de la subjetividad. A partir de esto, ¿cómo el amor en cuestión, a pesar de sus pretensiones al desinterés puro, podrá escapar en realidad a la influencia del 'yo' (o del super-yo) a las astucias y a los disfraces del egocentrismo floreciente de la sublimidad misma y en las delicias de la abnegación? Este es un amor o unión afectiva al prójimo que no es realmente la donación de sí mismo y de la vida, sino complacencia y delección en la dulzura de ser bueno y de sentirse bueno y bienhechor. Este hedonismo sentimental es el carácter del falso amor o del amor frustrado" 645. A esto es a lo que llega el "amor" sin inteligencia, a un mero afecto sentimental, sin entrega, y que se encierra en el oculto y disimulado gozo egoísta de sentirse bueno, y bienhechor. Pero como el marxismo-leninismo no quiere sino la entrega del individuo al devenir histórico, y no puede correr el riesgo de una entrega del individuo a sí mismo (aun cuando en el fondo, de hecho, en la base de la acción del marxismo-leninismo y sus seguidores está el egoísmo), bajo la apariencia de amor al prójimo o a la humanidad, aparta al amor, despreciándolo como signo de debilidad, como sensiblería, como idealismo, dándose así una entrega sin amor a la Revolución, a la guerra o lucha de clases.

Ciertamente que si pasáramos al plano de las conductas concretas de los individuos, encontraríamos casos, y no con gran rareza, en que un auténtico amor de los oprimidos viene a injertarse en la práctica a la donación marxista de sí mismo a la revolución; y en el que una auténtica donación de sí mismo viene en forma semejante a injertarse en la práctica al hedonismo sentimental del amor positivista 646. Mucho hay que hace pensar en esta posibilidad dentro del actuar de Marx, y también en la vida metódica y ascética de Comte; mas si el amor pleno se logra filtrar dentro de tales conductas particulares, es porque en el fondo no se puede ser, aunque se intente, lo que el materialismo cree y predica que somos, pues la persona subsiste siempre tal cual es por encima de los "sí" y "no" de filósofos y políticos, y con ella subsiste la inteligencia y la posibilidad del amor real, de esa unión plena en la dualidad que implica la entrega de sí mismo a otro, pero sin dejar de ser sí mismo.

He aquí el fundamento de la necesidad de que el amor a otro tenga como base el amor a sí mismo, del "ama a tu prójimo como a tí mismo", que Comte creyó ver como la sanción aprobadora del egoísmo. En realidad, el amor desinteresado al prójimo no es posible, como ya lo señalamos, sin hacer referencia al "yo", atrayendo hacia el yo y transformando ahí el amor natural que el sujeto tiene, y debe tener, para consigo mismo. Sólo así es posible prevalecer sobre el egoísmo, pues no se trata de que el amor natural de sí mismo sea el fin al cual está destinado el amor al prójimo, como creen los teóricos del egoísmo (y lo que son las cosas, el amor positivista fue a parar en eso), sino que lo que se da es un "yo" amo a "otro yo mismo"; o sea, el amor natural de mí mismo es la matriz en la que se forma otro amor profundamente diferente, amando al prójimo, no por mí, sino por él mismo y como a mí mismo, esto es, tan verdadera y realmente como me amo a mí mismo, y en cuanto a la medida cuantitativa, ora menos, ora igual, ora más que a mí mismo; y así el amor natural de sí mismo queda como soporte ontológico necesario del amor desinteresado al prójimo 647 (y también a la humanidad), pudiendo tal amor, así, adquirir tal dimensión que



eclipse enteramente al amor natural de sí mismo.

En realidad podríamos seguir avanzando en el análisis de ese "yo" dentro de este nuevo sendero, hasta ver que no sólo es soporte ontológico del amor, de la entrega, sino también del deber, al que muchos como veremos en el capítulo sobre Scheler, consideran por abajo del amor; pero como ya también por otras sendas hemos visto que por prescindir de la persona se deja sin fundamento al deber, hasta aquí nos detenemos en este análisis.

Resulta pues, que el materialismo, a más de no fundar racionalmente el deber, no proporciona ni explica la existencia de un verdadero sujeto del deber, convirtiéndolo al mundo en una máquina, y al hombre -persona que no sólo individuo- en una pieza al servicio de tal máquina.

Hemos dicho que el sentido común es el principal enemigo de estas doctrinas, de aquí que el marxismo-leninismo ponga tanto empeño en aparentar que marcha conforme a él y le engañe a base de sutilezas impalpables de un casi increíble ingenio ladino y embustero. Efectivamente, esta rivalidad se debe a que para el sentido común, lo que es, es, y lo que no es, no es. Esto se traduce en que la noción de "ser" es el objeto primero de nuestra inteligencia, y es también el fundamento de todo comportamiento razonable, y por ende, esencialmente humano. Son las convicciones del sentido común muy elementales, y arraigadas tan naturalmente en la gente, que ya ni piensan formularlas, no se les ocurre que esas condiciones sean discutibles, de aquí que el materialismo, aun el marxismo-leninismo, les cauce desconcierto y les parezca algo impenetrable, por lo que, si acaso, le creerán, -- haciendo de él objeto de fe, pero no le entenderán.

La primera de estas convicciones es que la afirmación humana tiene un sentido, que "sí" y "no" son palabras con un sentido, que no son intercambiables, que no pueden identificarse, que no puede decirse hoy lo contrario de lo que se dijo ayer sin traicionar al propio pensamiento, o estar, al menos, en un error en una de las dos veces. En otros términos: hay verdad y hay error, y estos no se confunden. En el fondo, "Si el sí y el no tienen un sentido para el común de los mortales, es porque la mayoría de ellos piensa que nuestro entendimiento debe reconocer la realidad tal cual es, que las cosas son lo que son y que no depende de nosotros que sean de otra manera"<sup>648</sup>, lo que se traduce en la dependencia de nuestra inteligencia frente a la verdad o a la realidad por conocer. He aquí, la primera convicción fundamental del pensamiento común.

"La segunda convicción es que hay un bien y un mal, cosas buenas y cosas malas, y que lo uno no es lo otro"<sup>649</sup>.

A este sentido común, a estas convicciones, el materialismo les ha declarado, tácitamente, la guerra, porque sobre ellas se apoya toda la filosofía del orden católico, orden que se quiere cambiar. Pero para esta guerra no le bastaba al materialismo con formular posiciones absolutamente contrarias a las primeras, pues con ello no se escaparía a lo fundamental de esa concepción del mundo, pues la negación no es más que, en última instancia, una forma de afirmación, por lo que, para que se diera una perfecta oposición a esta corriente natural del pensamiento, había que destruir el sentido de afirmación y negación, y es en esto en lo que el materialismo, en su desarrollo a través del tiempo, ha venido a culminar-

con el marxismo-leninismo, en el cual, gracias a la dialéctica, se destruyen las nociones fundamentales y tradicionales de afirmación y negación, adoptándose, para tal efecto, una actitud esencialmente práctica; un rechazo en los hechos, mucho más que en las palabras, a esa manera de ser y de pensar del Occidente Católico, que ha dado y da a la afirmación y a la negación, un sentido propio y diferente entre sí.

Hay un rechazo pragmático (no dogmático), por el cual, no se da ningún valor a la noción de "ser", ni a la noción de verdad (tal y como la humanidad la había venido entendiendo), por lo que el rechazo, que no refutación, se da por la acción y no por afirmaciones, negaciones, demostraciones, etc.. Y así, destruidas las nociones de ser y verdad, el sentido de la afirmación y de la negación, desaparece también la convicción de que hay cosas buenas y cosas malas y de que unas no son las otras, desaparecen, por un rechazo práctico, las nociones tradicionales de bien y de mal.

Sin embargo, el sentido común, que ha sido un gran enemigo del materialismo, es una defensa que el materialismo puede neutralizar, como lo está haciendo, y que puede hasta volver en contra del cristianismo. El secreto está en ese cambio de mentalidad y que se va imbuyendo sigilosamente en Occidente. Esos corazones y esas mentes que empiezan a sentir y a pensar como marxistas, sin saber, quizá, un ápice de marxismo o de positivismo, pero que, así, inconscientemente, son campo fértil y obreros a la vez, que preparan a la Civilización para un desarrollo inevitable en su seno del marxismo, de la Civilización moderna. Nos referimos a eso que ha sido llamado Civilización Moderna <sup>650</sup>, una concepción en la que se va desligando a la Civilización de su fuente: Dios. Y una Civilización que ignora en la práctica esta fuente, es en realidad una Civilización marxista que se ignora como tal a sí misma, y que, para que lo sea plenamente, basta "revelarla" a sí misma <sup>651</sup>.

Esta penetración, este cambio de mentalidad, se va realizando ante nuestros ojos sin que nos demos cuenta; se va perdiendo lentamente el sentido de la verdad, del bien, y así, no comienza, hoy en día, a ser la principal objeción la ubicación en el tiempo: "eres de otra época", "no es ya de nuestros tiempos". He aquí la forma moderna de reprobar, sin hacer, de hecho, ninguna referencia a las nociones de verdadero o de falso, de bien o de mal, de belleza o de fealdad: "¡Ya no se estila!"; "que atrasado"; "está fuera de moda". No acaso no nos demuestran a la acción como criterio supremo términos como "in"; "a go go"; o que excluyan una conciencia racional, por una toma de conciencia a lo marxista, como el "estar out" o "fuera de onda". Es ésta, una penetración lenta, pero efectiva; que empieza y se desarrolla a base de sutilezas, sin que se perciba que van cambiando las estructuras del pensamiento, de tal forma que lo que ayer se hubiera rechazado por ir en contra el sentido común, mañana se aceptará como la cosa más normal del mundo en una actitud práctica, que si se acompaña de alguna reflexión, será tan solo para ver su concordancia en la acción general.

He aquí, pues, al materialismo, una corriente que sólo puede ser lógicamente comprendida, si se tiene en cuenta, que más que filosofía o corriente filosófica, es una corriente política que busca a la creación de una nueva civilización, y que, en sus intentos, no

se ha quedado en el campo de la formulación de sus propósitos, sino que es una lucha constante y cotidiana de la que ha surgido la Civilización Moderna para la cual, no ha vacilado en aglutinar y constituirse formalmente a sí misma como corriente filosófica a base de todo tipo de ideas y banderas que sirvan a su causa, aunque tales ideas y banderas, vistas por separado, sean de lo más contradictorias entre sí; que no es el materialismo un sueño utópico, sino un ente real que avanza y crece, y que va sustituyendo a la Civilización Católica de Occidente.

Quienes esperan que las divisiones entre los marxistas detengan o hagan ineficaz su acción, están equivocados, pues son todos estos grupos de diferentes matices, pero un fondo común: la acción, los que van haciendo, con su acción, que la mentalidad cambie, hasta que un día toda la sociedad o lo que quede de ella se haya convertido al marxismo, y ya serán entonces los marxistas rojos, o azules, o del color o línea que sea, quienes se adueñen del poder, serán probablemente los más fuertes o los más capaces los que disfrutarán de los beneficios del trabajo de sus demás "compañeros de viaje", pero lo fundamental, el cambiar al mundo, se habrá logrado, ciertamente, en beneficio de unos, pero gracias a todos.

Ciertamente, a la persona se le convence, existe siempre la esperanza de poder convertirla, pero, respecto a esta corriente doctrinal que hemos visto y a las fuerzas que encarna, y por su carácter pragmático y político, es que podemos afirmar que el materialismo no se refuta, ha de detenerse.

SEGUNDA PARTE

ETICAS IDEALISTAS.

BIBLIOTECA CENTRAL  
S. E. C. M.

## LA ETICA FORMAL DE MANUEL KANT.

### A.- ANTECEDENTES.

Dentro de la inmensa gama de caracteres de los seres humanos, hay dos de ellos, los cuales son en cierta medida opuestos, que a través de la historia de la filosofía han desempeñado un papel muy importante.

Efectivamente, en toda época han existido hombres que tratan de encontrar una explicación de su razón de ser y de la última razón de todas las cosas, entre ellas el deber y la persona, estudiando y analizando las realidades del mundo que les rodea. Por el contrario, hay otros que tratan de entenderlo todo buscando la explicación dentro del propio ser de su persona, que buscan dentro de sí las razones del universo que contemplan y, lo que nos importa aquí más, que buscar dentro de sí la razón del deber, de sí mismos y de las normas que han de regir su conducta.

Cierto es que, entre estos dos polos de la caracteriología humana discurre una variedad casi infinita de formas de ser, pensar y hacer en que se amalgaman, en diversas formas, las distintas posibilidades de combinaciones eclécticas entre estos dos extremos, lo que nos da una gran variedad de concepciones que miran ya más hacia los objetos, o bien, ya más hacia el sujeto.

Entre quienes buscan más bien, dentro de sí, la explicación del mundo y de sí mismos, así como la fundamentación de la conducta que deben desarrollar, destaca, como una de las figuras cimeras, Manuel Kant.

Pero Kant no ha sido el primero en buscar dentro de sí, ni todos los que buscan en su interior han llegado o llegan a las mismas conclusiones a las cuales ha llegado Kant; él mismo ha tenido que ver lo que otros han encontrado, y algunos de éstos, en la filosofía kantiana, han dejado así también su propio sello, si bien, no siempre directamente, sino a través de otros.

Por esto es que para entender plenamente la obra de Kant, necesitamos ver lo que otros han averiguado antes, y si bien, aclaremos, lo que aquí nos interesa fundamentalmente es lo referente a la persona y al deber, resulta que estos conceptos suelen estar muy vinculados a otros puntos de la filosofía que los condicionan dentro de los diversos sistemas que al través de la historia se han elaborado. Esto ha ocasionado que los antecedentes de estos conceptos que estudiamos no se encuentren, muchas veces, dentro de las diversas éticas, sino en otros campos, por lo cual, al ver los antecedentes del idealismo, al igual que como hicimos en los del materialismo, aludiremos a algunos pensadores analizando sus filosofías más bien en lo referente a la ontología y a la gnoseología, y no hablaremos del deber y de la persona según lo que ellos sostengan, por no haber influido estos conceptos en el autor que más nos interesa, en este caso: Kant.

En realidad, dada la naturaleza de nuestro trabajo, no es posible ver el pensamiento de todos aquéllos que de una forma u otra han logrado trascender, con sus ideas, dentro de la filosofía de Kant, ni tampoco es, por la misma razón, posible, el ver toda la filosofía de los autores que mencionemos, sino que haremos mención tan solo a aquellas ideas -- principales que se relacionen, ya directa o indirectamente, con el objeto que pretendemos.

Gran parte de la problemática a la que se enfrentó Kant, se planteó desde los primeros tiempos de la filosofía griega, con Heráclito y Parménides, que con sus discusiones sobre si las cosas permanecen o fluyen, dejaron planteado, entre otros puntos, un problema referente al conocimiento, ocasionado por la naturaleza de éste, que es a la vez sensible e intelectual, proporcionándonos por el primer aspecto datos materiales, en cambio permanente, constituidos por una pluralidad de elementos singulares, concretos e individuales; por el contrario, el segundo aspecto nos proporciona ideas con un carácter esencial de permanencia y de universalidad<sup>652</sup>; y de aquí nace una de las grandes divisiones dentro de las diferentes filosofías que se han venido desarrollando, según se inclinen los filósofos por uno u otro de estos aspectos del conocimiento, y ya lo hagan en mayor o menor grado, cuando es que no asumen posturas eclécticas. Quienes se inclinan por los aspectos materiales, sensibles, en movimiento, van a desembocar generalmente al materialismo; mientras que quienes dan preferencia a lo permanente y universal terminan, por lo general, en el idealismo.

Pues bien, dentro del idealismo, en la misma Grecia, surge una de las más grandes figuras de la filosofía de todos los tiempos: Platón; a cuya influencia no suele escapar ningún idealista posterior, ni el mismo Kant, en cuya obra es tal la influencia de Platón, que la doctrina de este último ha podido ser interpretada, prácticamente sin discordancias, a la luz de la filosofía neo-kantiana de la famosa Escuela de Baden.

No es Platón un autor fácil, si bien si es de fácil lectura para la gente de cultura media, pues sus diálogos están llenos de calor y la pasión de las disputas ahí narradas, que arrebatan al lector su atención desde un principio hacia un mundo insospechado de aventuras y emociones, en que los personajes se debaten con sus ideas y su pensamiento, en vez de espadas y cuchillos; las argucias intelectuales y los raciocinios proporcionan un mundillo de aventuras al lector, que difícilmente podrá encontrar libros de filosofía que le despierten un interés semejante a éste. Pero para el investigador de las ideas filosóficas, las cosas, con Platón, no son tan fáciles. Efectivamente, pues no es tan fácil el distinguir, en muchas ocasiones, cuándo Platón hace poesía y cuándo filosofía; así mismo, cuándo está exponiendo su propio pensamiento o cuándo el de otros (principalmente el de Sócrates), de aquí que se encuentren varios puntos contradictorios a lo largo de sus diálogos; también el hecho de haber escrito durante muy diferentes etapas de su vida, la cual además fue muy azarosa, nos hacen difícil ver su pensamiento como algo unitario y estable. En fin, que son muchas las dificultades que presenta este autor, y por recurrir mucho a la fábula y al mito y no tanto a discursos razonados, a formas menos poéticas pero más claras, es por lo que se ha podido interpretar en muy diversas formas su pensamiento.

Veamos, algunas de las ideas de Platón que han dejado su marca en el idealismo mo

demo, y particularmente en Kant, pero tratando de conservar algo de la armonía de toda la obra platónica.

Observa Platón, a través de un análisis en el campo de lo geométrico, que el conocimiento no se puede fundar en la percepción sensible, pues a su parecer, la percepción sensible, sólo es ocasión de ir recordando lo que ya sabíamos. Esto lo ve muy claro también en las matemáticas en general, pues las relaciones matemáticas no son dadas en el mundo sensible y material que nos rodea, sin embargo, el conocimiento de tales relaciones se origina en nosotros por el estímulo de las percepciones originadas en el mundo material y cambiante que nos rodea, no siendo, no obstante, tales realidades sensibles y corpóreas que percibimos sino una lejana semejanza de la esencia o principio que nos la hacen recordar a esta última, y que así, en el recuerdo, la ve nuestra inteligencia con claridad 653.

Es este mundo corpóreo un mundo de sombras, donde las cosas son lo que son en cuanto que participan, de alguna forma, de las ideas, las cuales existen en sí, de tal manera -- "que si hay alguna cosa bella, además de lo bello en sí, no puede ser bella sino porque participa de lo que es bello en sí", y "nada hace bella a la cosa, más que la presencia o la comunicación con la belleza primitiva, cualquiera que sea la manera como esta comunicación se verifique"; y lo mismo reza para todas las demás cosas, y esto en tal manera, que se llega hasta concluir que: "toda idea existe en sí, y que las cosas que participan de esta idea toman de ella su denominación". Obsérvese cómo las cosas no son lo que son en razón de sí, sino en razón de su participación en las ideas, así dice Platón: "...no es cierto que Simmias sea más grande porque es Simmias, sino que es más grande porque accidentalmente tiene la magnitud. Tampoco es cierto que sea más grande que Sócrates, porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates participa de la pequeñez en comparación con la magnitud de Simmias" 654; todo esto lleva a que Platón defina a la esencia de todas las cosas como "aquello que ellas son en sí mismas". 655

He aquí pues que hay dos mundos, uno de sombras, donde todo es mudable, y otro que es el mundo de las esencias, donde las cosas son en sí mismas, y subsisten siempre en un mismo estado, sin cambios; el primero es un mundo material y visible (sensible), el segundo, por el contrario, es inmaterial e invisible (ajeno a la sensibilidad). Con relación a esto, señala Platón que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, en el cual, el cuerpo se conforma al mundo visible y el alma al mundo invisible, siendo entonces esta última inmaterial, espiritual. Si "... el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vista, ya por el oído, ya por cualquier otro sentido (porque la única función del cuerpo es atender a los objetos mediante los sentidos), se ve entonces atraída por el cuerpo hacia cosas, que no son nunca las mismas; se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado a cosas de esta naturaleza... Mientras que, cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y todo del alma es lo que se llama sabiduría" 656.

Es pues por la razón como podemos llegar a la sabiduría, a la verdad, pues "es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad", y resulta, por añadidura, que el alma "razona mejor que nunca cuando no se ve turbada por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer; y cuando, encerrada en sí misma, abandona el cuerpo, sin mantener con él relación alguna, en cuanto esto es posible, fijándose en el objeto de sus indagaciones para conocerlo", de tal manera "que cualquiera de nosotros, que quiera examinar con el pensamiento lo más profundamente que sea posible lo que intente saber, sin mediación del cuerpo, se aproximará más al objeto y llegará a conocerlo mejor ... y lo hará con mayor exactitud el que examine cada cosa con sólo el pensamiento, sin tratar de auxiliar su meditación con la vista, ni sostener su razonamiento con ningún otro sentido corporal" 657.

De aquí se sigue un profundo desprecio hacia el cuerpo del hombre, pues, según — Platón "Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo y que el alma sola examine los objetos que quiera conocer... es decir, después de la muerte, y no durante la vida... es imposible conocer nada en su pureza mientras que vivimos con el cuerpo, es preciso que suceda una de dos cosas: o que no se conozca nunca la verdad, o que se la conozca después de la muerte, porque entonces el alma, libre de esta carga, se pertenecerá a sí misma; pero mientras estemos en esta vida no nos aproximaremos a la verdad, sino en razón de nuestro alejamiento del cuerpo... no permitiendo que nos inficione con su corrupción natural y conservándonos puros de todas estas manchas, hasta que Dios mismo venga a libertarnos" 658.

Con esto se sitúa Platón ante el problema de la inmortalidad del alma, pero antes, queda por ver cuándo hemos adquirido el conocimiento directo de las Ideas. Efectivamente, ya señalábamos cómo veía Platón que el conocimiento no es más que recuerdo, pero que da el problema de saber cuándo aprendimos y por qué olvidamos. Descarta Platón la posibilidad de que nazcamos con conocimientos y los conservemos toda la vida, pues es evidente que no podemos dar razón entonces de lo que sabemos, como podría hacerlo un hombre que sí supiera, esto le parece absurdo, y ya que lo que se hace en realidad es ir recordando. — Tampoco admite Platón que adquiramos los conocimientos en el acto de nacer y que al mismo tiempo los hayamos perdido, pues sostener esto, además de que no significaría nada, no sería posible 659. Las Ideas, ha señalado ya Platón, existen en sí, y si las encontramos — dentro de nosotros es necesario que las hayamos aprendido en algún momento, lo cual no ha sido en esta vida, por lo que, nuestra alma debe haber existido antes de haber nacido en este mundo 660, y así, nuevamente, Platón queda ante el problema de la inmortalidad del alma, pero él proyecta esta inmortalidad no sólo hacia una vida futura, sino que se ve también la perspectiva de la inmortalidad respecto al pasado, esto es, antes de nacer en esta vida.

Muchos y muy meritorios, a más de interesantes, son los intentos de Platón de probar la inmortalidad del alma, pero debido a las limitaciones de nuestra tesis, sólo aludiremos a unos cuantos de sus argumentos.



Señala Platón que hay cosas que pueden disolverse por su naturaleza, tales son las cosas compuestas, que se pueden disolver en los elementos que las han compuesto, y que, — respecto a los seres que no son compuestos, esto no puede suceder. Observa luego que las cosas compuestas son las que mudan siempre y nunca son las mismas, lo cual no sucede con las cosas simples que son siempre las mismas, tal es el caso de las esencias, que subsisten siempre sin experimentar ninguna alteración ni mudanza. Ahora bien, las cosas compuestas pueden ser percibidas por los sentidos, mientras que las otras sólo lo pueden ser por el pensamiento, pues son inmateriales y no se les ve jamás, observando entonces aquí Platón, que hay dos clases de cosas, las visibles y las inmateriales. El cuerpo se conforma a las visibles, compuestas y mudables, mientras que el alma a las inmateriales, simples e inmutables. Pero aquí, sigue Platón un camino más, al hacer ver que estando juntos el alma y el cuerpo, la naturaleza ordena que uno obedezca y sea esclavo; y que el otro tenga el imperio y el mando, siendo así, uno semejante a lo mortal y el otro a lo divino, pues lo divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño, mientras que lo mortal es natural que obedezca y sea esclavo, y resulta obvio que nuestra alma se parece a lo divino y nuestro cuerpo a lo que es mortal, por lo que no queda, sino, el concluir la inmortalidad del alma, ya que todo esto nos lo está diciendo claramente<sup>661</sup>.

En otro argumento, señala Platón que toda alma es inmortal, porque todo lo que se mueve en movimiento continuo es inmortal; así, el ser que comunica el movimiento o el que lo recibe, en el momento en que cesa de ser movido, cesa de vivir; pero resulta que el ser que se mueve por sí mismo, no pudiendo dejar de ser el mismo, no cesa jamás de moverse, y es principio y origen para los otros seres que participan del movimiento, de su movimiento. Ahora bien, un principio no puede ser producido, pues todo lo que comienza a existir debe necesariamente ser producido por un principio, y este mismo no puede ser producido por nada, pues dejaría de ser principio. Apunta después Platón, que si nunca ha comenzado a existir, no puede tampoco ser destruido, pues si un principio pudiese ser destruido, no podría renacer de la nada, ni nada podría tampoco renacer de él, si es que, como se dijo, todo es producido necesariamente por un principio. Así, el ser que se mueve por sí mismo, es el principio del movimiento y no puede ni nacer, ni perecer, pues de lo contrario, todo lo que ha recibido existencia quedaría en la inmovilidad, y no existiría un principio que les volviera el movimiento, destruido tal principio. Queda pues demostrado, dice Platón, que lo que se mueve por sí mismo es inmortal, y el poder de moverse por sí mismo es la esencia del alma; todo cuerpo movido por un impulso extraño, es inanimado; todo cuerpo que recibe el movimiento de un principio interior, es animado, y tal es la naturaleza del alma, por lo que, se sigue necesariamente, que si el alma se mueve por sí misma, no tiene ni principio — ni fin<sup>662</sup>.

En un tercer argumento, parte Platón de que: "ninguna cosa contraria, en tanto que lo es, puede hacerse o ser su contraria, sino que cuando la otra llega, o se retira o perece", esto es, "que lo contrario no se convierte nunca en lo contrario a sí mismo, ni en nosotros ni en la naturaleza"; así, la nieve, en cuanto ha recibido calor ya no será lo que era, sino que, desde el momento en que se le aplique el calor le cederá el puesto a éste o desaparecerá enteramente, pues no puede ser nieve y calor a la vez. Pero no sólo estas contrarias —

se excluyen, según opina Platón, pues hay otras cosas que las excluyen también, tales son aquéllas que obligan a la cosa en que se encuentran, cualquiera que ésta sea, no sólo a tener la idea que es en ellas esencial, sino también a rechazar toda otra idea contraria a ésta. Así, todo lo que se encuentra en la idea de tres, ha de permanecer también impar, y es imposible que en una cosa tal penetre la idea contraria a la que constituye su esencia, y la esencia del tres es el impar. Ahora bien, la idea contraria a lo impar es lo par, por lo que la idea de lo par nunca la encontraremos en el tres, ya que la idea del tres no consiente lo par; el tres, no es contrario al número par, mas no obstante, no lo consiente, lo deshecha, como al dos, que lleva siempre consigo algo contrario al número impar; de aquí, concluye primeramente Platón que: "no sólo lo contrario no consiente su contrario, sino que todo lo que lleva consigo un contrario, al comunicarse con otra cosa, no consiente nada que sea contrario al contrario que lleva en sí". Partiendo de esta primera conclusión, señala Platón que lo que hace que el cuerpo esté vivo es el alma, que esto es una constante, que el alma lleva, por consiguiente, la vida a dondequiera que ella va; ve luego que lo contrario a la vida es la muerte, y que el alma no puede consentir nunca lo que es contrario a lo que lleva siempre consigo; y a lo que no consiente nunca la muerte, dice Platón, lo llamamos inmortal, y no consintiendo el alma la muerte, la llamamos inmortal. Ahora, lo que es inmortal no puede perecer jamás; por mucho que la muerte se aproxime al alma, es imposible que ésta reciba a la muerte en sí, siendo el alma no sólo inmortal, sino absolutamente imperecible, y es a esto, concluye Platón, a lo que se llama eterno 663.

Muchos más argumentos da Platón sobre este tópico 664, pero queden señalados - aquí éstos, a fin de ver ahora cómo, si el alma vivía en otra vida, ha venido a dar a este mundo que Platón juzga tan mal; hablemos pues del alma.

El alma, como se puede desprender de lo ya expuesto, es aquello por lo que se vive, lo que se mueve en sí, y se descubren en ella varias características, como el poder de percibir, su racionalidad, el poder conocer, el querer, etc., y estas características concurren a una lucha que se lleva a cabo dentro del alma entre tendencias hacia lo espiritual y tendencias hacia lo material. Esto, cree Platón, que se debe a que el alma si bien es inmortal y en ella hay algo que la encauza hacia el mundo de las Ideas, hay también en ella algo que tiende a lo material; lo primero es racional, y lo segundo es irracional. Con base en esto elabora Platón su alegoría de las alas del alma y del tronco de dos caballos y su cochero.

Señala Platón que el alma humana es como la fuerza combinada de un tronco de caballos; y así, el cochero dirige dos caballos, uno, excelente, noble, de buena raza, obediente; y el otro, de diferente origen, caprichoso, de instintos rastreros, y desobediente a las voz del cochero. Tal tronco, no puede dejar de ser penoso y difícil de conducir. Por otro lado, dice Platón que: "El alma universal rige la materia inanimada y hace su evolución en el universo, manifestándose bajo mil formas. Cuando es perfecta y alada, campea en lo más alto de los cielos y gobierna el orden universal. Pero cuando ha perdido sus alas, rueda en los espacios infinitos, hasta que se adhiere a alguna cosa sólida, y fija allí su es-

tancia; y cuando ha revestido un cuerpo terrestre, que desde aquel acto, movido por la fuerza que le comunica, parece moverse por sí mismo, esta reunión de alma y cuerpo se llama un ser vivo, con el aditamento de ser mortal". 665

Las alas tienen la característica de llevar lo que es pesado hacia las regiones superiores, donde está lo divino, lo que es bello, bueno, verdadero, etc., que es además lo que nutre y fortifica las alas del alma. Las cualidades contrarias a esto: la fealdad, el mal etc., ajan y hechan a perder a las almas. Ahora bien, en la inmensidad del cielo, cuando los dioses realizan sus revoluciones, llenando cada uno las funciones que les están encomendadas, detrás de ellos marchan los que quieren y pueden seguirles. Los carros de los dioses van siempre en equilibrio porque sus corceles son dóciles, mas los otros, caminan con dificultad, pues el corcel malo tira y arrastra al carro hacia la tierra, sufre así el alma una prueba y sostiene una terrible lucha.

En la cima del Uranos, dice Platón, se contempla la esencia sin color, sin forma, impalpable, y que sólo puede contemplarse por la guía del alma, que es la inteligencia. Ahí está la ciencia perfecta que abraza la verdad toda entera, el alimento que busca el alma; — "Durante esta revolución contempla la justicia en sí, la sabiduría en sí, no esta ciencia que está sujeta a cambio y que se muestra diferente según los distintos objetos, que nosotros mortales, queremos llamar seres, sino la ciencia, que tiene por objeto el ser de los seres". Esto es lo que el cochero al levantar la cabeza, en su vuelo hacia las regiones superiores, ve, pero molesto por sus corceles, en realidad apenas puede entrever las esencias. En esta lucha con los corceles, hay almas que tan pronto suben como bajan, y arrastradas así, algunas apenas y perciben unas cuantas esencias y no pueden contemplarlas todas, y es así, como algunos cocheros ponen poca maña en el combate y pronto pierde el alma sus alas por faltarle su alimento, y cae.

En los constantes viajes de los dioses hacia las regiones superiores, las almas que logran seguirles y que llegan a contemplar las esencias, no caen, pues obtienen así su alimento, pero aquéllas que no llegan y caen, constituyen los cuerpos de los hombres, y según lo que hayan alcanzado a contemplar de las esencias, constituirán desde un hombre consagrado a la sabiduría, a la belleza, a las musas y al amor, hasta la escala más baja, después de una gama de nueve grados: la del tirano; y en estos estados, a todo el que practique la justicia le espera, después de la muerte, un grado más alto, y a los que la han violado, les espera caer en una condición más baja.

Sólo después de un destierro de diez mil años, dice en su figura Platón, recobra el alma sus alas, o antes, si ha cultivado la filosofía con un corazón sincero, o amando a los jóvenes con un amor filosófico, en que recobrará así sus alas si en una revolución de mil años ha escogido por tres veces este género de vida.

Dice Platón que al final de la primera vida en la tierra, las almas son juzgadas y según sus obras son premiadas y castigadas, y luego se les da la posibilidad de un nuevo género de vida en la tierra. Si el alma se ha ido purificando escogerá un grado superior, pero

si no, puede irse degradando hasta ir a animar a las bestias, y así, dice Platón, el alma de una bestia puede llegar a animar también a un hombre, pero siempre y cuando tal alma haya animado anteriormente a un hombre, esto es, que haya contemplado las esencias, pues, apunta Platón: "el hombre debe comprender lo general; es decir, elevarse de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad racional. Esta facultad no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto, cuando seguía al alma divina en sus evoluciones; cuando hechando una mirada desdeñosa sobre lo que nosotros llamamos, seres, se elevaba a la contemplación del verdadero Ser".

Cuando un hombre percibe, por ejemplo, las bellezas de este mundo y recuerda la belleza verdadera, su alma toma alas y desea volar, pero ante su impotencia, levanta entonces sus miradas al cielo y desprecia las cosas de este mundo, y aunque sea tratado entonces de insensato, éste es el que va por el camino de la purificación. Ahora bien, si ciertamente, el alma del hombre ha debido contemplar en otra época las esencias, los recuerdos de esta contemplación no se despiertan en todas las almas con la misma facilidad, pues no todas han podido entrever igualmente las esencias en su vida celeste, y sólo pocas pueden conservar con alguna claridad este recuerdo, y estas son las que más se turban al ver la sabiduría, la justicia, etc., sin su brillantez, y entúrbíase más esta visión por los órganos-groseros de que estamos dotados, por lo que algunos apenas y pueden, con estas imágenes - (en otra parte se pregunta Platón: ... qué pueden ser estas imágenes, que se pintan en nuestro espíritu?" 666), por más que se aproximen a ellas, reconocer en ellas el modelo que representan 667.

He aquí pues, el drama de las almas que han caído a la tierra y viven prisioneras - en un cuerpo, en un mundo de sombras. Pero nótese como Platón ve a la naturaleza humana, como una naturaleza caída, débil, que se ha corrompido, y que en este mundo de sombras, en cuanto que se entregue a él se corromperá aún más, por lo que precisa, para purificarse, desprenderse de él, y entregarse a la contemplación de las Ideas en la medida de los posible en esta vida, y esto toca hacerlo por medio de la filosofía, la ciencia propia de los hombres sabios. Penetremos pues en el pensamiento moral de Platón, en cuyo umbral ya nos encontramos.

Como ya lo habíamos indicado, no es Platón un autor cuyo pensamiento sea fácil de desentrañar, y es aquí, en relación a la moral, donde no ha sido muy claro, tanto así, que parece que él mismo no llegó a ver claramente en este campo, y así, en sus diálogos de -- Protágoras y de Menón, no resuelve el problema de la virtud, el cual se ha planteado ahí. 668 Parece a veces inclinarse por una moral ascética; en otras partes, sí da valor a los bienes de este mundo; a veces hay en su moral matices utilitaristas, sin bien también se advierten un eudemonismo. No obstante este problema, veamos algunas notas generales de su pensamiento ético.

En la cima de esta lucha por liberarnos del cuerpo y de las tentaciones del mundo, coloca Platón a los filósofos, que por tratar de llegar a la verdad son los que devienen por este desprendimiento del mundo y de su cuerpo, en virtuosos, y al mismo tiempo en sabios, llegando a identificarse así, según Platón, la virtud y la sabiduría. Esto se debe, explica Pla

tón, a que los filósofos al ver que su alma está pegada al cuerpo, y forzada a considerar - los objetos por medio del cuerpo y no por sí misma, reconocen que la fuerza de tal lazo corporal consiste en las pasiones, que hacen que el alma misma encadenada contribuya a apretar la ligadura; pero ven también que la filosofía, al apoderarse del alma en tal estado, la consuela e intenta desligarla, haciéndole ver que los sentidos sufren numerosas ilusiones, - por lo que no debe de hacer de ellos otro uso, que aquél a que obliga la necesidad, "y la aconseja que se encierre y se recoja en sí misma; que no crea en otro testimonio que en el suyo propio, después de haber examinado dentro de sí misma lo que cada cosa es en su esencia; debiendo estar bien persuadida de que cuanto examine por medio de otra cosa, como - muda con el intermedio mismo, no tiene nada de verdadero"; el alma del verdadero filósofo, renuncia en cuanto le es posible, a los placeres, a los deseos, a las tristezas, a los temores, porque sabe que, después de los grandes placeres, temores, tristezas y deseos, se - experimentan los males sensibles, como las enfermedades o la pérdida de los bienes, pero - sobre todo, el más grande de los males, y que además no se deja sentir, "En que obligada el alma a regocijarse o afligirse por cualquier objeto, está persuadida de que lo que le causa este placer o esta tristeza es muy verdadero y muy real, cuando no lo es en manera alguna. Tal es el efecto de todas las cosas visibles" 669.

En la sabiduría se prescinde del cuerpo y de este mundo, de aquí que sostenga Platón: "La sabiduría es la única moneda de buena ley, y por ella es preciso cambiar todas las demás cosas. Con ella se compra todo y se tiene todo: fortaleza, templanza, justicia; en - una palabra, la virtud no es verdadera sino con la sabiduría, independientemente de los placeres, de las tristezas, de los temores y de todas las demás pasiones. Mientras que, sin la - sabiduría, todas las demás virtudes, que resultan de la transacción de unas pasiones con otras, no son más que sombras de virtud; virtud esclava del vicio... La templanza, la justicia, la fortaleza y la sabiduría misma son purificaciones". Veamos un ejemplo, cómo las virtudes sin la sabiduría no son verdaderas virtudes, según sostiene Platón: Hay quienes, por - ejemplo, ante la muerte, la sufren con algún valor, más la sufren así por temor a un mal mayor, de tal manera, dice Platón, que son hombres fuertes a causa de su miedo, y que tal caso no podrá ser el de los filósofos, como tampoco será su caso el de aquéllos moderados o templados que lo son por intemperancia, y que no vencen ciertos placeres sino en interés de - otras pasiones a que están sometidos y que los subyugan, y así, dice, no se camina hacia la virtud cambiando placeres por placeres, tristezas por tristezas, temores por temores. 670

Debido a su caída a este mundo, y a estar prisionera en el cuerpo, el alma guarda - una posición intermedia entre la sabiduría y la ignorancia, por lo cual es que filosofa, pues si fuese un dios, teniendo entonces la sabiduría, no necesitaría filosofar; y si estuviera en el caso de los ignorantes, resulta ser, que ninguno de éstos filosofa, ni desea hacerse sabio, porque la ignorancia produce el pésimo efecto de persuadir a los que no son bellos, ni buenos, ni sabios, de que poseen estas cualidades, y ninguno desea las cosas que ya cree tener. He aquí pues, que es el hombre el que puede filosofar, porque ama a la sabiduría, a la cual aspira, y el que ama, aspira a poseer lo que quiere, y se ama a la sabiduría, esto es, a lo bueno, porque no se le posee aún y porque de tal posesión le resulta al hombre la dicha, de donde resulta que el amor, en general, "es el deseo de lo que es bueno y nos hace dicho--

... es innato en todos los corazones"; y así, "el amor consiste en querer poseer siempre lo bueno" 671.

Nótese que el amor es entonces amor de alguna cosa, y en segundo lugar, de una cosa que no se tiene, pero teniéndose noción de esta carencia, de tal manera que el hombre ama al bien, a la sabiduría, porque no la posee, porque sabe que no la posee y porque se ve necesitado de ella; no teniendo el hombre entre la sabiduría y la ignorancia, sino, como decíamos, una posición intermedia, viviendo así, según Platón, en el mundo de la opinión 672.

Dice Platón con su lenguaje poético: "este tenaz empeño de las almas por elevarse a un punto desde donde puedan descubrir la llanura de la verdad, nace de que sólo en esta llanura pueden encontrar un alimento capaz de nutrir la parte más noble de sí misma, y de desenvolver las alas que llevan al alma lejos de las regiones inferiores" 673. Esto, traducido y adicionado con lo que veíamos en los dos últimos párrafos, significa que el hombre no se mueve hacia el bien o sabiduría porque carezca de ella y la requiera simplemente para ser dichoso, sino que se mueve en tal sentido, porque tiene una verdadera necesidad del bien, o Bien, como dice Platón, un Bien que es equivalente a Dios. He aquí el fundamento del proceder moral, esto es, del deber, que se traduce en una relación de necesidad, por parte del hombre, hacia un objeto que descubre, el mismo hombre, dentro de sí, y del cual carece y que colma a la naturaleza humana. De aquí que diga Platón: "El que conoce a Dios es verdaderamente sabio y virtuoso; el que no lo conoce es verdaderamente ignorante y malo" 674.

Dice Platón de la Idea del Bien: "Así como el sol es causa de la visión y causa no sólo de que las cosas sean vistas en la luz, sino también de que crezcan y vivan, así el Bien posee tal fuerza y belleza que no sólo es causa de la ciencia en el alma, sino que con fiere verdad y ser a todas las cosas que pueden ser objeto de la ciencia; y así como el sol no es la vista ni las cosas vistas, sino que está sobre éstas, del mismo modo el Bien no es la ciencia ni la verdad, sino que está sobre ambas, y ambas no son el Bien, sino sólo semejantes al Bien" 675. Todo esto es el principio de una escala de valores cuyo principio está en el Bien y en donde todo vale por el Bien.

Ahora bien, si las cosas se quieren dirigir a la obtención del Bien, entonces, dice Platón, todo lo que está en el poder del hombre debe estar sometido al alma; y todo lo que pertenece al alma depender de la sabiduría, y es así, continúa diciendo, como la sabiduría es útil, como la virtud es útil 676, para poder devenir en virtuosos, lo cual no es fácil, -- pues nuestra débil naturaleza, dejándose llevar por la ignorancia, puede hacernos devenir en viciosos; sólo Dios puede permanecer siempre virtuoso, y no así el hombre, que no puede tener un estado permanente de virtud, esto es, ser virtuoso, sino que sólo puede el hombre, a los sumo, permanecer deviniendo en virtuoso por algún tiempo, más, dice Platón, está -- por encima de las fuerzas del hombre 677.

Por esto, señala Platón: "Es preciso tener por bueno todo acto en el que no se descu

bre tacha vergonzosa", y se contenta así "con un término medio entre lo vergonzoso y lo honesto, y que dondequiera que encuentre este término medio, nada tiene que reprender, 'Esta es la razón, dice, por qué no busco un hombre que sea enteramente inocente entre todos los que las producciones de esta tierra alimentan... Hasta aquí no alabo a nadie por ser perfecto; me basta que un hombre ocupe ese término medio digno de alabanza y que no obre mal. He aquí las gentes que quiero y que alabo' ". y es que, dice Platón, "la necesidad es más fuerte que los dioses", de ahí que sea de alabar aquél que no comete ninguna acción vergonzosa, "porque todo hombre que hace bien es bueno, y todo hombre que hace mal es malo", pero entendiéndose esto dentro de estos márgenes propios de la limitación humana, - esto es, en un devenir ya en virtuoso o en vicioso <sup>678</sup>.

Parece ser, con base en esto, que los actos son buenos, ciertamente, en atención al Bien, en cuanto participan de tal Idea, la cual la contemplamos dentro de nosotros, pero - también en cuanto nos vinculan a su consecución. No son los objetos de este mundo material aquéllos que nos han de encauzar hacia el Bien, sino que son las esencias, contempladas por nuestra inteligencia, las que nos han de llevar, en otra vida, a su posesión.

La obra de Platón es amplísima; la diversidad de ángulos con que enfoca diversos tópicos, produce en él una gran variedad de ideas mas, como ya decíamos, no siempre coincidentes, por esto no es posible verter en este trabajo todas sus ideas, quedando sólo aquí unas notas que nos muestran las líneas generales que sigue su pensamiento en lo que toca a la persona y al deber, y sin que hayamos hecho mención a otros puntos que aborda, como el relativo al amor, a la política, etc.

Si bien la filosofía de Platón es muy avanzada en relación a la filosofía desarrollada por los sofistas, no deja de haber en ella ciertos rastros de un filosofar primitivo; más aún, creemos que de haber conocido Platón las soluciones (y también las consecuencias a que llevaban) que más tarde dieron los diferentes monismos, o los aportes generales que se han logrado en gnoseología, hubiera cambiado muchas de sus concepciones.

Destaca en él, la insistencia que hace sobre la inmortalidad del alma, sobre la libertad del hombre, sobre el deber que tiene de elevarse por encima de sus pasiones materiales; sólo que su excesivo desprecio hacia el cuerpo, mutila al hombre, y ante esto, Platón mismo suaviza a veces su doctrina, haciendo ver que basta no cometer actos vergonzosos para ser bueno, valora a veces los bienes de esta tierra, y sostiene a veces la posibilidad de cierta dicha en esta tierra, como consecuencia de "guardar el orden natural", y en esto, no es difícil ver que hay cierta contradicción o incongruencia con el resto de su pensamiento, que se dirige más bien hacia una moral ascética.

El problema del deber no se lo plantea Platón directamente, sino que, al tratar el problema de la virtud, da las pautas de su pensamiento al respecto. Es verdad que aunque el mundo de las Ideas sea de carácter objetivo para Platón, en el sentido de que las esencias no varían y son inmutables, tal objetividad, al darse en la inmanencia del individuo, se torna subjetiva, sin que pueda hacerse una referencia válida a las cosas de este mundo material y

concreto que nos rodea, pues a tal mundo, Platón le ha quitado validez. Es esto consecuencia del monismo de Platón, monismo que se presenta en casi todo el idealismo.

En Platón descubrimos muchos rasgos que posteriormente aparecerán en Kant, y tan es esto así, que ya señalábamos cómo la Escuela de Baden interpreta a Platón a las luces de la filosofía kantiana; así la reminiscencia es sólo una imagen del concepto de lo a priori; - las Ideas no son más que las hipótesis de que se sirve la ciencia para conocer la realidad; la Idea de Bien encarna al imperativo categórico, que, como tal, es la ley que explica la conducta moral del hombre <sup>679</sup>. Es pues, como antecedente, mucha la importancia de Platón, no sólo con respecto a Kant, sino también con respecto a Scheler, y por eso nos hemos extendido mucho en él, pero hay que ver también otros antecedentes, por lo que hasta aquí dejamos a Platón.

Un papel muy interesante con respecto a Kant, es el que guarda la ética de los estoicos.

El estoicismo tiene un sistema completo de filosofía; su metafísica, basada en un panteísmo materialista que identifica a Dios con la naturaleza, siendo Dios el alma del mundo, la inteligencia que lo anima y la Providencia que lo dirige, siendo también así Dios, un principio material; no siendo el hombre, a su vez, sino materia, y que al igual que la naturaleza es un microcosmos, integrado por dos elementos: el cuerpo, fragmento de la naturaleza; y el alma, fragmento de la mente divina. Y sobre esta base se desarrolla la moral estoica.

Para la moral estoica, el bien supremo está en la práctica de la virtud por sí misma; de aquí su afirmación de "ser la virtud el único y soberano bien". La esencia de la virtud, según los estoicos, es "vivir conforme a la naturaleza", o lo que es lo mismo, "vivir conforme a la razón", esto es, de acuerdo consigo mismo, en una vida llena de armonía, en un todo armonioso, pues todos, además, somos hermanos (con lo cual se declaran los estoicos como enemigos de la esclavitud), y hemos, según ellos, de estar en armonía con el universo, sometiéndonos a las leyes inmutables del destino.

La máxima: "vivir conforme a la razón", no se refiere, por el panteísmo que se profesa, a la razón individual, sino a la universal, de la cual, la primera es sólo una partícula, y con esto, la moral estoica se impregna de un fuerte carácter religioso, pues lo anterior, - la virtud, se traduce en la conformidad de la voluntad individual con la voluntad divina - que gobierna el mundo. Así, Epicteto, en sus "Entretencimientos", da las siguientes máximas: "Haz, Señor, que mi alma se conforme con todo cuanto suceda. ¿Qué puedo hacer yo; viejo y contrahecho, si no es alabar a Dios? Si fuese ruiseñor, haría el oficio de ruiseñor; si fuera un cisne, el oficio de un cisne; pero soy un ser racional y es preciso que alabe a Dios"; y la otra dice: "No pidas que aquello que sucede llegue como tú lo deseas, pero desea las cosas en la forma como ellas se presentan y verás tus días deslizarse en la felicidad".



Frente a la virtud, que es la conformidad de la voluntad humana con la del mundo, - aparece el vicio como la rebelión contra dicha voluntad. Según esto, resulta entonces que no hay cosas ni buenas ni malas, ni precisa hacer ningún caso de la acción que se ejecuta, pues en todo, basta con la "intención" de conformarse con el orden del mundo y la voluntad divina (que es la misma naturaleza).

Ya con esta base, se formulan lo que se conoce como "paradojas estoicas"; en la primera de ellas, se sostiene que siendo la virtud el único bien, todo lo demás: placeres, honores, riquezas, son indiferentes; en la segunda, se dice que siendo la virtud un absoluto, no hay término medio entre bien y mal, por lo cual, todas las faltas son iguales, y lo mismo reza para los actos buenos; en una tercera se dice que, la virtud es ella misma su propia recompensa, por lo cual, "El goce del hombre, dice Marco Aurelio, es hacer oficios propios del hombre" 680.

El principal obstáculo de la virtud es la pasión, que consiste, conforme a su etimología, en aquello que es pasivo en nosotros, y que por tanto constituye algo antinatural y que extravía a la razón. Tales pasiones son, por ejemplo: el placer, el deseo, el temor, el dolor, etc.. Es, dice Zenon, "un movimiento contrario a la razón y a la naturaleza" 681. Ante tales movimientos -pasiones-, el estoico aspira a no conmoverse ante nada y proceder así como hombre justo; y así, el sabio (influencia Platónica) busca vivir con ánimo equilibrado, tratando de ser "apático", esto es, con ausencia de pasiones, no con falta de interés en las cosas del mundo, sino, interesándose por ellas, trabajando por mejorarlas, pero sin conmoverse, sin fluctuar, como fluctúan las cosas del mundo.

Las pasiones nacen, según los estoicos, de los juicios que sobre las cosas nos formamos, y como el juicio depende de nuestra razón, resulta que siempre es posible dominar las pasiones 682.

Así, por la apatía logra el sabio no conmoverse ni por el presente, ni por el pasado, ni por el futuro, permaneciendo siempre sereno, en la impasibilidad, la imperturbabilidad o "ataraxia", 683 que dicen ellos; de aquí la máxima estoica: "soporta y abstente" 684.

El sabio, por ser sabio, es feliz; he ahí algo de Platón; pero sostienen también los estoicos el derecho de suicidarse, y así lo hizo Zenon, fundador de esta escuela.

El sabio estoico, aunque se ame a sí mismo, piensa más en el bien de todos que en el propio, y se señala, que es por naturaleza que amamos a los demás, y es en virtud de ese amor que los hombres se unen, de lo que se concluye que la sociedad está fundada en la naturaleza del hombre, al igual que el derecho, y así, todos constituimos una sola grey, unidos por una ley común, que es la ley de la razón 685.

El problema de esta doctrina es que utopizó a la moral, desconociendo la naturaleza del hombre; por otro lado, es fatalista y niega la libertad, reduciéndose la virtud a la conformidad con lo inevitable de los acontecimientos regulados por Dios, alma del univer-

so; y con esto, queda desvirtuado mucho de su humanismo, tan excepcional dentro de su época, y se cierran las puertas a la verdadera moral, pues ésta no es posible sin libertad. - Por otra parte, no da a la vida humana un fin o ideal positivos, por lo que tuvieron entonces que hacer de la virtud un fin, cuando que es un medio en vistas a un fin; además, si la práctica de la virtud es su propia recompensa, es obvio que entonces es una recompensa insuficiente, pues si no, todos serían virtuosos. El estoicismo no conduce a la felicidad que promete con la práctica de la virtud, pues si así fuese, no aconsejaría el suicidio para cuando la vida se hace demasiado dura para sobrellevarla. Muy acertada al respecto es la frase de Pascal: "Curiosa felicidad la de esta vida, de la que busca el hombre la manera de librarse como si se tratara de la peste" 686.

Después de Platón, y de la doctrina de los estoicos, no podemos señalar concretamente un autor o una escuela filosófica cuyas ideas, salvo unas cuantas aisladas, hayan servido de antecedente a la obra de Kant, si no es hasta Renato Descartes, del que apuntaremos algunas ideas.

Con Descartes, el curso del desarrollo de la filosofía toma un nuevo sesgo, ya que, de manera diferente a los pensadores anteriores, Descartes se preocupa más que ellos por el problema del método para conocer la verdad, y no tanto por la verdad misma. Piensa él -- que primero hay que investigar sobre la razón humana, antes de tratar de conocer al mundo; y así, busca los principios racionales que han de normar todo conocimiento, los principios racionales de los que han de derivarse las nociones sobre el mundo y sobre Dios. Y he aquí, con estas bases, el inicio del racionalismo moderno.

Advierte Descartes cómo, innumerables hechos que se tenían por ciertos, de repente aparecen como falsos; de aquí que debamos dudar entonces, según él, de todo aquello que presente la menor sombra de incertidumbre; tal es la famosa duda metódica, que nos conduce de inmediato a la posibilidad de admitir que no existe Dios, ni cielo, ni infierno, e incluso, ve él la posibilidad de admitir la falsedad de los principios matemáticos.

Considera entonces, que hemos de libramos de todos los diversos prejuicios, a fin de llegar a un conocimiento firme y seguro, y en busca de tal objeto, de certeza indubitable, dice, hallándolo: "Advertí luego, que queriendo yo pensar, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: 'yo pienso, luego soy', era tan firme y segura que los más audaces argumentos de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando..."

"Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello mismo que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía yo razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una substancia cuya esencia -

y naturaleza toda es pensar, y que no necesita para ser de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese el alma no dejaría de ser cuanto es" 687.

La duda metódica nos conduce, según Descartes, a descubrir, sin asomo de duda, - una serie de verdades, pues permanece como cierto en toda duda el "yo mismo" y el "yo soy una cosa pensante", y esto no se conoce, señala él, por algún silogismo, sino por una "experiencia inmediata", por una "intuición de espíritu", por lo que él llama una "representación clara y distinta". Es entre estos dos últimos términos, claridad y distinción, entre los que Descartes ubica el criterio de verdad: "Claro es un conocimiento -dice él- que está presente y patente al alma atenta, como se llama claro a lo que está presente al ojo contemplador y lo excita con fuerza suficiente. Llamo, empero, distinta a un conocimiento que en su claridad se distingue y deslinda de todos los demás, y en el cual, además, las partes o elementos del objeto están diferenciadas, como, por ejemplo, ocurre en los números. Por consiguiente, todo lo que yo conozco clara y distintamente en la misma forma puedo considerarlo verdadero" 688.

Dios es una idea que es piedra angular dentro del sistema de Descartes, pero precisa afirmar su existencia con la seguridad de las ideas claras y distintas. Para esto dice, como una de sus pruebas, que de nada no puede provenir nada, y si la causa no puede contener menos realidad o perfección que el efecto, y encontramos en nosotros la idea de Dios como la de un ser infinitamente perfecto, siendo nosotros mismos finitos, no pudimos entonces haber producido nosotros mismos tal idea, so pena de caer en el absurdo, por lo que, sólo queda, que tal idea provenga de un ser que contenga realmente toda la perfección que yo me presento en ella; es decir, Dios tiene que existir.

De aquí se concluye también, que Dios ha sembrado en el hombre la idea de lo infinito. Pero continúa Descartes en su desarrollo, y dice luego, que el mundo también existe, pues Dios existe, y como Dios es perfecto, no puede engañarnos induciéndonos ideas infundadas. Véase entonces, que Descartes admite tres realidades: el yo, substancia pensante, - cuyo atributo es la conciencia (res cogitans); Dios, ser infinito y perfecto (res infinita); y el mundo, esto es, los cuerpos que ocupan lugar en el espacio, cuyo atributo es la extensión (res extensa).

Esto conduce y se traduce en el concepto de las "ideas innatas"; y de tal naturaleza considera Descartes que son la idea de Dios, de los principios fundamentales lógicos, el concepto de substancia y causa, de extensión y número, conceptos todos ellos que Dios ha puesto en nuestra razón y que vienen con nosotros al nacer. De estos principios se pueden derivar ya otros principios conceptuales evidentes, como los teoremas de la geometría, Y he aquí, que así, los conceptos innatos son los fundamentos posibles del conocimiento científico del universo, lo cual, según Descartes, no puede suceder con los contenidos de la experiencia sensible, cuyos conceptos nunca están exentos de confusión.

Distingue además Descartes, otras dos clases de ideas: las adventicias, provocadas por la realidad externa; y las ficticias, que son creadas por la imaginación; distintas de las inatas que son las que constituyen los verdaderos fundamentos del conocimiento.

Sobre estos cimientos desarrolla, Descartes, su ontología, hablando en ella de la — substancia, que es aquéllo, según él, que de tal manera existe, que no necesita de ninguna otra cosa para su existencia; de esta forma, en sentido estricto sólo Dios es substancia, pero en un sentido amplio, señala Descartes, puede llamarse substancia a todo lo que necesita — de la cooperación divina para su existencia, y aquí aclara, que sin la fuerza creadora y — conservadora de la divinidad, las substancias finitas no existirían o se reducirían a la nada.

Ahora bien, la substancia es conocida por sus propiedades, y de éstas, la propiedad fundamental que expresa la "esencia" del objeto y que puede concebirse por sí sola (sin pre suposición de otras propiedades), se llama atributo.

Nuevamente, en relación con la substancia, distingue Descartes a la substancia in finita: Dios, como ya veíamos; y dos clases de substancia finita: espíritu y cuerpo. El atributo del espíritu es el pensar (la conciencia), pues en esto se manifiesta su esencia, por lo que nunca está sin pensar; el atributo del cuerpo es la extensión, pues sin ella no es posible cuer po alguno.

Distingue luego Descartes los modos o accidentes, que son aquellas propiedades de las substancias que presuponen la existencia de los atributos, y así, el sentir, el querer, el anhelar, el imaginar, el juzgar, son "modos del pensamiento", es decir, modificaciones de la conciencia; por el otro lado, la figura, la posición, los movimientos (del espacio) son mo dos de la extensión.

Para Descartes, alma y cuerpo son completamente distintos entre sí y existen con en tera independencia mutua, estableciéndose así, una radical diferencia entre lo corpóreo y — lo espiritual 689.

Estas, son algunas de las principales ideas de Descartes que han influido en la filoso fía moderna, siendo de destacar la gran estima que se vierte hacia la persona, pero también el subjetivismo hacia el cual lleva este racionalismo con su método de la duda metódica. La influencia de Descartes llegó a todos los campos que surcan las diversas corrientes filosófi cas; y en especial, en el idealismo, su influencia fue muy grande.

En el capítulo I hablamos algo acerca del iluminismo, y en éste, es muy importante la influencia de Descartes, común tanto al iluminismo de matiz materialista como al de corte idealista, por lo que el influjo de este pensador es también de gran trascendencia dentro del desarrollo de las luchas religiosas, políticas y sociales de los años que siguieron a su vi da, perdurando sus efectos hasta nuestros días 690, por lo que muchos señalan a Descartes — como el padre de la civilización moderna.

Kant tiene como antecedente inmediato al iluminismo de corte idealista, del cual su antecedente próximo es Descartes, de aquí también la importancia del pensamiento de este último filósofo —aunque no trate de temas éticos primordialmente— en relación a Kant. Pero antes de ver al filósofo de Königsberg y su obra, veamos algo sobre la corriente iluminista en Alemania 691.

El iniciador del iluminismo en Alemania fue Godofredo Guillermo Leibniz. Al contrario del iluminismo de Francia e Inglaterra, en Alemania esta corriente se encauza por la senda del idealismo y va poniendo así, los cimientos sobre los que Kant elevará su obra.

Leibniz trata primeramente de encuadrar a la lógica dentro de la matemática, haciendo de esta última, una ciencia universal de todos los conocimientos; y hace constar en tonces, a la lógica, de operaciones de cálculo (cálculo lógico), conforme al modelo del álgebra. Tal reducción de la lógica a la matemática es la logística. Esta ciencia universal la ve Leibniz como un "alfabeto de conceptos", donde se puede combinar una serie de conceptos fundamentales del saber, para obtener de ellos los conceptos de todos los objetos, hasta poderse llegar así, a una lengua universal, como la de las fórmulas químicas, capaz de reemplazar las lenguas vivas.

El ve que los conocimientos humanos son de dos clases: la primera que corresponde a las verdades de razón; y la segunda a las verdades de hecho. Las primeras son necesarias, —son conocimientos matemáticos y lógicos; las segundas son contingentes y son conocimientos de la experiencia física e histórica.

Siguiendo a Descartes, distingue entre conocimientos innatos y adquiridos, llamando a los primeros "a priori", y "a posteriori" a los segundos. Aplica la denominación de a priori a lo que está virtualmente en el espíritu, y que es susceptible de desarrollarse en la conciencia, siendo así, esto, independiente de la experiencia. Un conocimiento a posteriori es el conocimiento recibido por la experiencia; y tal es la forma que tienen de constituirse las verdades de hechos. Basado en Aristóteles y estas ideas aquí apuntadas, propone Leibniz el siguiente principio: "Nada hay en el intelecto que primero no haya estado en los sentidos, —excepto el intelecto mismo".

El ideal del conocimiento es la verdad necesaria, la verdad de razón, a priori; y las ciencias que dan conocimientos de este tipo, la lógica y las matemáticas, constituyen las normas para interpretar la realidad.

Opina Leibniz, que entre los conceptos no existe una oposición radical, así, reposo y movimiento pueden ser avenidos gracias al concepto de velocidad. El reposo, dice Leibniz, puede ser considerado como un movimiento de velocidad infinitamente pequeña, y diverso del movimiento de manera relativa. Así, el concepto de continuidad hace posible la relación lógica de las ideas. Y esta continuidad, afirma Leibniz, se produce también en la naturaleza, pues: "La naturaleza no procede por saltos, sino por grados insensibles" 692.

Considerando Leibniz a la doctrina cosmológica de Descartes como estática, se pronuncia entonces él por una teoría dinámica del universo, donde las sustancias son, en esencia, fuerzas, siendo el número de las sustancias infinito. A la estructura metafísica de cada una de las sustancias les llama mónadas, término que significa unidad; son esas mónadas los elementos indivisibles de las cosas; son producidas por un acto de creación, y mueren por un acto de aniquilación. La mónada no está sujeta a ninguna acción exterior; ni obra ella misma sobre nada exterior. Cada mónada representa en sí el mundo entero, siendo un microcosmos, y su vida consiste en el interno desarrollo de sus propias posibilidades.

Entre las mónadas hay una jerarquía establecida por el grado de conciencia con que cada una se representa el mundo; así, va esta escala desde la mónada perfecta e infinita que es Dios, hasta las mónadas que constituyen los cuerpos naturales, estando la corporeidad constituida por mónadas de imperfecta fuerza representativa, de percepción en el mínimo grado de claridad. Dentro de esta escala, en que no hay dos mónadas iguales, hay mónadas que además de conciencia tienen memoria; además de percepción, apercepción, y tal mónada es la que constituye el alma humana.

La relación de las mónadas entre sí la explica Leibniz con su doctrina de la armonía preestablecida. Ahí sostiene que Dios no necesita poner de acuerdo a las mónadas permanentemente, sino que al crearlas las hizo en forma tal, que siempre habrán de coincidir en su querer y obrar.

Tratando sobre el problema del mal en el mundo, admite Leibniz su existencia, y habla de un mal metafísico, un mal físico y un mal moral, de los cuales, ninguno es imputable a Dios como creador, pues considera al mal metafísico como inherente a la finitud del mundo; explica el mal físico por la existencia de bienes superiores; y el mal moral lo ve como permitido, tan solo, por Dios, como condición para la existencia de otros bienes. Luego entonces, ve Leibniz que el mal propiamente tal no es algo positivo, no es nada en este sentido, sino que es algo negativo, y de aquí arranca su doctrina del optimismo, haciendo ver que en este mundo hay el mayor número posible de bienes y el menor número posible de males, siendo así, éste, el mejor de los mundos posibles <sup>693</sup>.

Después de Leibniz, aparece su más importante discípulo: Cristian Wolff, que formula, en un lenguaje sencillo y en un cuerpo de doctrina, las principales ideas de la filosofía leibniziana, siendo sus obras, libros de texto que se difundieron por las universidades alemanas.

Su influencia sobre Kant, además de inmediata, es clara, ya que el mismo Kant alude muchas veces a él, así pues, veamos algunas de sus principales ideas.

Considera Wolff a la filosofía, como la ciencia de lo posible, esto es, de lo exento de contradicción (cómo y cuándo es posible). Para él, el principio supremo es el de identidad, su método el análisis de los conceptos y la demostración deductiva.

Divide a la filosofía en teórica y práctica. La primera la divide en dos partes: la ciencia general del ser (ontología); y ciencias del mundo, del alma, de Dios (cosmología - racional, psicología, teología). Considera que estas disciplinas han de alcanzar sus conocimientos independientemente de la experiencia, esto es, a priori; y luego, a estas disciplinas, hace corresponder a aquéllas otras, empíricas, que tienen que confirmar en la experiencia los principios de las disciplinas racionales, es decir, a posteriori.

En la filosofía práctica, o moral, sostiene Wolff que la idea de perfección trae consigo la propia felicidad. Cabe hacer notar, que Wolff rechaza la doctrina de Leibniz de la armonía preestablecida.

He aquí algunos de los antecedentes filosóficos más importantes del idealismo moderno, en general, y de Kant, en particular; sin embargo, no se puede dejar de mencionar la gran influencia que en el mundo moderno de Occidente ha ejercido el protestantismo, influencia que no ha terminado aún, pues todavía en nuestro tiempo, las ideas protestantes siguen avanzando y conquistando nuevos sitios en el mundo, en un avance que ha sido lento pero constante.<sup>694</sup> La filosofía idealista de Kant, si bien puede calificarse de cristiana, es de un cristianismo protestante, el cual ha influido en Kant, hasta tal punto, que nos dice Jacques Maritain, que es imposible comprender la doctrina ética de Kant si no se tienen en cuenta las convicciones y la inspiración fundamental que tenía de su formación pietista; así, continúa diciendo este autor, si bien Kant se ha ufano de haber fundado una moral autónoma, la verdad es que no ha cumplido tal obra sino en dependencia de datos religiosos y de la inspiración religiosa que recibió previamente, en especial de Lutero y de los pietistas, cuyas influencias se ven, en una u otra forma, en Kant, con mucha frecuencia<sup>695</sup>.

## B.- LA OBRA DE MANUEL KANT.

Después de que la investigación filosófica, principalmente la moral, pareció opacarse en su brillo durante los siglos XVII y XVIII, destacando tan sólo pocas figuras como Leibniz, Pascal, Spinoza y Descartes, surgió con el brillo del sol, entre tales estrellas, la doctrina moral de Manuel Kant; obra que ha sacudido a la filosofía en sus más hondos cimientos y que ha dado lugar a nuevos enfoques, tanto en el campo de la ética, como en el campo del conocimiento, donde Kant también revolucionó a la filosofía.

A Kant le tocó vivir en la época en que la religión y la filosofía se distanciaban, liberándose esta última de la primera; y si bien cabe ubicar a la obra de Kant dentro de este intento de liberación, cabe señalar también que este autor no pudo escapar de la influencia del cristianismo, pues en toda su obra se traslucen y concurren a apoyarla supuestos religiosos propios del cristianismo <sup>696</sup>.

Podría decirse que es Kant de los pensadores que dan una filosofía al protestantismo, para que le sirva de apoyo ante los demolidores ataques de la metafísica desarrollada por los pensadores católicos de formación acorde a la corriente de los escolásticos. Las notas religiosas propias del protestantismo encuentran su justificación filosófica en la doctrina de Manuel Kant; y por más que él, en su pensamiento filosófico, se haya tratado de liberar de tales ideas, la verdad es que éstas afectaban tanto a su mente, que en todas sus concepciones aparece con mayor o menor intensidad su rastro.

Si para poder comprender la moral de Kant es necesario hacer referencia a su formación religiosa y a la influencia de ésta sobre su obra, no es menos necesario hacer referencia a su *Crítica de la Razón Pura*, donde Kant hace una crítica de las condiciones del conocimiento humano, construyendo en torno a esto su filosofía al respecto, la cual es esencialmente crítica. En ella estudia la naturaleza y alcances de la sensibilidad, el entendimiento y la razón, y llega a un escepticismo disfrazado de idealismo <sup>697</sup>, pues hace de la teoría del conocimiento (el problema crítico) el centro de la reflexión filosófica, llegando a la conclusión de que el mundo de la ciencia está construido por nuestra razón, sirviéndose de las sensaciones, las cuales son excitadas en nosotros por las "cosas en sí", sin que podamos conocer a éstas más que por sus apariencias <sup>698</sup>.

Con su obra, Kant busca dar al conocimiento y a la moral bases firmes, pues hasta entonces todo el conocimiento y toda la moral se habían regido según él, por los objetos, <sup>699</sup> los cuales se integran en un mundo cambiante, por lo que no pueden servir, por lo mismo, de base firme y confiable al conocimiento y a la moral.



### C.- CRITICA A LA RAZON PURA.

Comienza su obra, *Crítica de la Razón Pura*, señalando Kant que "todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia" <sup>700</sup>, pero que no por esto todo él se origina en la experiencia, sino que se compone "de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo -- que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan solo de las impresiones sensibles) -- proporciona por sí misma" <sup>701</sup>. A esos conocimientos, independientes de la experiencia y de toda impresión de los sentidos los llama conocimientos a priori <sup>702</sup>, y se denominan también "puros" si en ellos no hay ninguna mezcla de lo empírico <sup>703</sup>; Kant, que ve en esto su aportación, señala dos ciencias en las que se determina su objeto a priori: las matemáticas y la física, las cuales ya han encontrado, pues, el camino de la ciencia. Ya los físicos, nos dice, habían descubierto que "la razón no conoce más que lo que ella misma produce según -- su bosquejo, que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas" <sup>704</sup>, y más adelante nos dice que la razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios y en la otra el experimento, para así "ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos -- a contestar las preguntas que les hace" <sup>705</sup>. Para él, las matemáticas y la física comenzaron su desarrollo desde que descubrieron y partieron de lo a priori, en cambio, en la metafísica no se ha avanzado, pues procurando la metafísica resolver los problemas de Dios, la libertad, la inmortalidad del alma, del mundo, etc., ha procedido en forma dogmática, es decir, sin un previo examen de la capacidad de la razón para ver si tiene capacidad para el objeto que se propone: el conocimiento de tales cosas; y el resultado de la falta de este examen sólo ha sido que en el seno de la metafísica se hayan desarrollado las teorías más contradictorias. La validez de los conocimientos de las matemáticas y de la física proviene, -- pues, del empleo de conceptos a priori en forma adecuada, sin embargo, no será suficiente con trabajar en la metafísica partiendo de las formas a priori, sino que es necesario ver cuáles son los límites de validez del conocimiento que se pueda así lograr, para ver entonces -- que validez podemos darle a nuestro conocimiento.

Para Kant, el conocer es un acto gracias al cual una materia por conocer es conformada por ciertas leyes lógicas a priori de que hecha mano la conciencia cognoscente en el referido acto <sup>706</sup>. Estas leyes a priori son de dos formas: las formas de intuición (tiempo y espacio) <sup>707</sup> y las categorías del entendimiento (a), por la cantidad: unidad, pluralidad, -- totalidad; b), por la cualidad: realidad, negación, limitación; c), por la relación: sustancia -- y accidente o inherencia y substancia, causa y efecto o causalidad y dependencia, y comunidad; y d), por la modalidad: posibilidad -- imposibilidad, existencia -- inexistencia, necesidad -- contingencia) <sup>708</sup>. El error de la metafísica, según Kant, ha residido en tratar de saber o conocer independientemente de estas leyes, o sea, ha tratado de conocer a las "cosas en sí", esto es, más allá de los límites que estas leyes a priori imponen a la validez del conocimiento, por lo que es vana la labor desarrollada por la metafísica tradicional que trata de discernir la esencia de Dios, del alma y de la unidad del mundo, haciendo que sean los objetos los que rijan en nosotros, cuando que debe de ser nuestro conocimiento el que rija a

las cosas, o sea, que a priori se establece algo ya sobre los objetos antes de que nos sean dados, ya que "no conocemos a priori de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas" 709, por otro lado, ya que nuestro conocimiento comienza con la experiencia 710, es en la experiencia donde hemos de encontrar los objetos que corresponden a los conceptos a priori. Sólo con los conceptos a priori y dentro de los límites de la experiencia, nos dice Kant, es que la metafísica podría encontrar la marcha segura de una ciencia.

Señala Kant que sólo la crítica de la razón, para conocer sus limitaciones, nos puede conducir necesariamente a la ciencia, en cambio, el uso dogmático de la razón sin esta crítica, conduce a afirmaciones que carecen de fundamento, y frente a las cuales se pueden oponer otras igualmente ilusorias, con lo cual sólo se logra llegar al escepticismo 711.

La ciencia se compone de juicios, y Kant distingue dos tipos de juicios: los analíticos y los sintéticos; en los juicios analíticos "el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A" 712; bien puede llamarse a estos juicios, juicios de explicación 713. En los juicios sintéticos "B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo" 714; a estos juicios, nos dice Kant, también puede llamarse les juicios de ampliación. Los juicios de la experiencia, continúa argumentando Kant, son todos sintéticos, pues sería absurdo fundamentar en la experiencia un juicio analítico, pues no sería necesario salir del concepto que ya tenemos para formular el juicio, por lo que para tal juicio no necesitamos testimonio alguno de la experiencia, pues son juicios que subsisten a priori como el juicio: "un cuerpo es extenso", que no es en forma alguna juicio de la experiencia 715. Esto ha llevado a la filosofía tradicional a creer que los juicios analíticos son a priori, esto es, independientes de la experiencia, y que los sintéticos son a posteriori, o sea, fundados en ella. Sin embargo, no ocurre así, señala Kant, pues los juicios de las matemáticas son juicios sintéticos y que no se fundan en la experiencia, así  $5 + 7 = 12$  es un juicio sintético a priori 716. Llega con esto Kant a demostrar la existencia de juicios sintéticos a priori, por tanto independientes de la experiencia, y que son con los que se constituyen las verdaderas ciencias.

Kant distingue en el conocimiento a la sensibilidad y a la inteligencia; estas dos, unidas, producen el conocimiento de objetos, pero cabe aclarar, no de lo que es la "cosa en sí", a la cual no podemos conocer, pues la "cosa en sí" no puede ser objeto de la experiencia, pues sólo pueden ser objeto de la experiencia las cosas como aparecen, esto es, lo que él llama los fenómenos; las "cosas en sí", son independientes de las formas de la intuición (espacio y tiempo) y sólo pueden ser imaginadas o pensadas (o sea ubicadas según las categorías); a estas "cosas en sí" las llama él, *nóúmenos* 717. Pues bien, a la sensibilidad corresponden las formas de la intuición y a la inteligencia corresponden las categorías, y gracias a estas formas es posible la experiencia 718. Gracias al tiempo y al espacio se producen en la conciencia los fenómenos, y con éstos, por medio de las categorías elabora el entendimiento los conocimientos objetivos, haciendo adquirir a los fenómenos el carácter de objetos. Cabe aclarar que para Kant, las categorías son puestas por el entendimiento, y no como en la filosofía tradicional en que las categorías eran cualidades de las cosas que descubría el entendimiento. Esto lleva a que en la conciencia toda la diversidad de lo

múltiple, que se nos ofrece por la gran diversidad de percepciones, se nos da como una representación unitaria del mundo por la regularidad que adquieren los fenómenos por las formas a priori, de esto resulta, que la naturaleza es la regularidad de los fenómenos debida a formas a priori 719, es una síntesis que hemos hecho de esa diversidad, síntesis que consiste en "la acción de añadir diferentes representaciones unas a otras y comprender su multiplicidad en un conocimiento" 720. Resulta pues, que la naturaleza viene siendo el conjunto de los hechos determinados según las leyes necesarias y objetivas puestas por el entendimiento 721.

Nos habla también Kant de la aperccepción pura, con la que alude a la representación en el sujeto de su "yo pienso", la cual ha de acompañar necesariamente a todas las demás representaciones, y que tiene la característica de ser una y la misma en toda conciencia 722. A esta unidad la denomina Kant, unidad trascendental de la autoconciencia, para poder señalar la posibilidad del conocimiento a priori, nacido de ella, pues sin ella las múltiples representaciones dadas en una cierta intuición, no podrían todas ellas ser "mis" representaciones, si no perteneciesen todas ellas a una autoconciencia, que, tienen que conformarse necesariamente con la condición bajo la cual tan solo pueden coexistir en una autoconciencia universal, pues de otro modo, dice Kant, no me pertenecerían todas absolutamente 723. Resulta pues, que en la reunión intelectual de lo múltiple dado en las sensaciones, se origina no sólo la naturaleza como objeto, sino también al mismo tiempo, el sujeto, como conciencia del yo idéntico, permanente a través de las representaciones, por lo que la conciencia del sujeto y la conciencia del objeto son hechos correlativos 724. De esto se obtiene que los juicios sintéticos a priori de objetos son posibles, ello es, válidos, en virtud de que el entendimiento los conforma según leyes objetivas 725.

Para el conocimiento objetivo de la naturaleza por la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos, señala Kant dos condiciones: el esquematismo de las categorías, y los principios a priori llamados principios del entendimiento; son éstos, dos etapas vinculadas por las que el pensar se convierte en conocimiento; los esquemas nos dan la imagen del concepto 726, y los principios del entendimiento (axiomas de la intuición; anticipaciones de la percepción; analogías de la experiencia y postulados del pensamiento empírico en general) son los principios de aplicación de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible 727. Del análisis de los principios del entendimiento, concluye Kant que son a priori, objetivos, y que no valen ni existen fuera de la experiencia, sino que son inmanentes a ella 728; para esto, cabe aclarar que experiencia, para Kant, es "un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto por percepciones" 729, con lo cual Kant va limitando el conocimiento científico a lo únicamente perceptible por los sentidos, eliminando del ámbito de la ciencia a la "cosa en sí", las cuales como ya se dijo, sólo pueden ser imaginadas o pensadas, esto es, aplicárseles las categorías del entendimiento, pero que escapan a las formas de la intuición, con lo que hecha por tierra, según él, a toda la metafísica que le antecedió; esto lo refuerza aún más al analizar y estudiar a la razón.

Kant distingue a la razón del entendimiento, pues es en este último donde encontramos las formas de la intuición, las categorías y los demás principios que se derivan de ambas, en cambio, la razón, en un concepto general, "es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios" 730, por lo que la razón no se refiere nunca directamente a la experiencia o algún objeto, sino al entendimiento para dar a los múltiples conocimientos de éste unidad a priori por conceptos 731.

La razón tiene también su producto a priori, y Kant denomina a éste "idea" 732; - Kant la define diciéndonos que "un concepto compuesto de nociones, que excede la posibilidad de la experiencia, es la idea, o concepto de razón" 733. "La razón -dice García Morente explicando a Kant sobre este punto- hace funcionar su capacidad de síntesis incansablemente. La hace funcionar no sólo sobre los datos sensibles que la experiencia le trae, sino continua y cada vez más; y la hace funcionar saliéndose de los límites de la experiencia; y no se contenta con unas cuantas síntesis que llamamos cosas, sustancias, el calor, la electricidad, el magnetismo, los cuerpos, sino que quiere hacer una síntesis de síntesis; y cuando ha hecho una síntesis de síntesis, todavía quiere hacer más síntesis, hasta llegar a unidades que comprendan absolutamente la totalidad de lo sintetizable, de lo unible. Y en tonces esas uniones totales, esas síntesis totales, son los objetos tradicionales de la metafísica. Lo que llamamos alma es la síntesis que la razón verifica de todas nuestras vivencias en la unidad del alma, de la cual cada una de esas vivencias aparece siendo como una modificación. Del mismo modo en el concepto del universo la razón ha hecho la síntesis total de todo cuanto puede contraponerse al yo pensante, todo objeto a conocer: ha hecho la síntesis de todo cuanto existe. Y en Dios ha hecho ya la suprema síntesis, la síntesis en cuyo seno está contenida radical o germinalmente la última suprema razón no sólo de las cosas que existen, del mundo, del universo, sino también de mis vivencias y de mi alma misma. - Pues bien, a esas unidades supremas, a esas unidades totalitarias que se llaman el alma, el universo y Dios, Kant les da el nombre de ideas" 734; todo esto se debe a la actividad de la razón que se desenvuelve a base de silogismos, ya descendentes (deductivos) o ascendentes (inductivos), y de que la razón busca al concluir inductivamente, reducir los conocimientos del entendimiento al número más pequeño de principios que sea posible, y en este afán es que llega a rebasar los límites de lo científico. Un aspecto positivo, sin embargo, les ve Kant a las ideas, y es el aspecto que de "ideal" pueden además desempeñar, lo cual lleva a perfeccionar el saber alcanzado, y que por ellas se sabe a donde se va 735.

Con base en todo esto, Kant pasa a demostrar que las ideas trascendentales (alma, mundo, Dios) sobre las que versa la metafísica tradicional, son incongruentes, equívocas y que no pueden fundarse científicamente, y que se puede alegar, metafísicamente, tanto por su existencia como por su inexistencia, sin que parezca faltar razón a nadie; son los por él llamados conflictos de razón, y la causa de ello está en el uso indebido de la capacidad de síntesis de nuestra razón, porque esos problemas no pueden ser resueltos por vía científica 736.

Para Kant la filosofía, como reflexión sobre el factum de las ciencias, procede de manera analítica, es un análisis que siendo un sistema, está en proceso permanente, en con

tinuada investigación, su método es crítico, no dogmático <sup>737</sup>, de ahí que no se ha de enseñar tal o cual sistema filosófico, sino que debe enseñarse a ejercitar la razón y sus principios, a hacer su crítica, debe, pues, aprenderse a filosofar <sup>738</sup>, pues la filosofía viene siendo algo progresivo, un saber progresivo de las relaciones de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana <sup>739</sup>, por lo que el filósofo debe ser el "legislador de la razón humana" <sup>740</sup>.

La legislación de la razón humana (filosofía) tiene dos objetos: la naturaleza y la libertad, por lo que comprende la ley física a la vez que la ley moral, al principio en dos sistemas particulares y al fin en un solo sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza corresponde a todo lo existente, y la otra, de la libertad o de las costumbres, corresponde a lo que debe ser. La primera es la filosofía pura, la segunda, empírica. <sup>741</sup>

Kant alude al problema moral desde su obra "Crítica de la Razón Pura", en la "Doctrina Transcendental del Método", al tratar sobre el "Canon de la Razón Pura". Trata aquí Kant sobre el uso práctico de la razón pura, y comienza por dar el concepto de canon: "El conjunto de principios a priori para el uso legítimo de ciertas facultades de conocer en general" <sup>742</sup>, de tal manera que sólo donde no es posible ningún uso legítimo de la facultad de conocer, no hay canon, y si hay algún uso legítimo de la razón pura, debe haber también un canon de esta razón, que pertenezca al uso práctico de la razón <sup>743</sup>.

El uso de nuestra razón nos lleva a tres blancos finales: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios; mas estas proposiciones son trascendentales, rebasan los límites de la experiencia, <sup>744</sup> y no tienen, según Kant, "el menor uso inmanente, es decir, utilizable por objetos de la experiencia, y, por consiguiente, útil para nosotros en alguna forma" <sup>745</sup>, por lo que estos esfuerzos de nuestra razón son ociosos y penosos.

Mas si estas proposiciones de la razón no son necesarias desde el punto de vista del saber, su importancia deberá de concernir, nos dice Kant, al orden práctico. "Es práctico todo aquello que es posible por la libertad" <sup>746</sup>, nos dice el mismo autor. Ahora bien, si las condiciones del ejercicio del libre arbitrio son empíricas, la razón no puede tener más que un uso regulador, no puede servir para otra cosa que para efectuar la unión de leyes empíricas <sup>747</sup>, el uso de la razón será aquí, pues, el de proporcionar leyes pragmáticas de nuestra libre conducta, para hacemos alcanzar los fines que nos son encomendados por los sentidos; aquí no habrá leyes puras completamente determinadas a priori, sino leyes prácticas puras, cuyo blanco nos es dado completamente a priori por la razón, y que ordenan, no en forma condicional sino absoluta; serían, nos dice Kant, productos de la razón pura. <sup>748</sup> Tales, señala él mismo, son las leyes morales, pertenecientes al uso práctico de la razón pura y que permiten un canon <sup>749</sup>.

Tras los tres blancos finales enunciados, nos dice Kant, hay un fin más alejado: "lo que es preciso hacer"; lo que es preciso hacer, si la voluntad es libre, si hay Dios y si hay

una vida futura <sup>750</sup>; tal es el planteamiento del problema. ¿Cómo resolverlo conforme a las ideas expuestas en su *Crítica de la Razón Pura*? Aun cuando ya en tal obra Kant da una — respuesta al problema del deber, éste es mejor desarrollado en otras obras, por lo que es más conveniente analizar su pensamiento ético, no ahí, donde casi sólo enuncia su respuesta, si bien aquí se encuentra la base, sino en su "*Metafísica de las Costumbres*" y en su "*Crítica de la Razón Práctica*", donde la respuesta a este problema aparece con toda su fuerza, con la cual ha cimbrado al mundo de la filosofía moral.

#### D.- TEORIA MORAL DE KANT.

Con su *Crítica de la Razón Pura*, pareció a Manuel Kant que había ya resuelto la — primera parte de su problema, pues había, según él, proporcionado una base firme al conocimiento liberándolo del mundo exterior de los objetos, del que se le había hecho depender hasta entonces en una u otra forma. Quedaba ahora el problema de la moral, pues también se hacía depender a ésta del mundo de los objetos o de los bienes, mundo contingente y en constante modificación, además de que a dichos objetos se les "conocía" en forma inductiva y empírica <sup>751</sup>, y ya Kant había demostrado la invalidez de tal conocimiento. A las morales tradicionales, o llamadas también de fines o de bienes, les encuentra Kant el inconveniente de que se hace depender en ellas, la bondad o maldad de la voluntad, del conocimiento empírico de ese mundo contingente de bienes.

Así pues, en tales éticas "siempre el valor moral de la voluntad será dependiente de que ésta « conserve » o « fomenté » ese mundo de bienes o intervenga en la « tendencia evolutiva » de ese mundo, sea fomentándola, acelerándola o retrasándola. Así, pues, toda modificación en ese mundo de bienes modificaría también el sentido y la importancia de bueno y malo. Mas, como ese mundo de bienes se halla complicado en la constante modificación y en el movimiento de la historia, resulta que el valor moral de la voluntad y del ser humanos (sic) tendría que participar también del destino reservado a ese mundo de bienes. — La aniquilación de ese mundo de bienes anularía la idea misma del valor moral" <sup>752</sup>, nos dice Scheler interpretando a Kant; por lo que resulta que tales éticas quedan fundamentadas — en la experiencia histórica, donde se manifiesta el cambiante mundo de los bienes, por lo que se da el relativismo; además, los bienes pueden ser destruidos por las fuerzas de la naturaleza o de la historia, y si el valor moral de nuestra conducta dependiese del bien que se destruya, habría de resultar alcanzado tal valor con ello, lo cual, dice Kant, es absurdo. — <sup>753</sup>.

Critica pues, Kant, a esas éticas que quieren establecer fines, ya del mundo, de la humanidad o un llamado fin último; y con relación al cual o a los cuales se mida el valor moral del querer, con lo que se reduce, según él, los valores bueno y malo a valores meramente técnicos para ese fin <sup>754</sup>.

Y es que en realidad, nos dice Kant, "de todo lo que es posible de concebir en el mundo, y así como, en general, fuera del mundo, no hay nada que pueda ser tenido por bueno sin restricción, si no es solamente una buena voluntad" <sup>755</sup>. Y así, con esta afirmación, —

Kant rompe con toda ética de fines o de bienes, pues la bondad reside, para él, en una propiedad del sujeto mismo, y no en los objetos que lo rodean; como se confirma con lo que dice más adelante al señalar que, lo que hace que la buena voluntad sea tal, no son sus obras o sus resultados, ni sus aptitudes para lograr tal o cual fin propuesto, sino que obtiene su bondad solamente del querer, es decir, está en sí el que ella se buena, y así, considerada en sí misma, debe, sin comparación, ser estimada superior a todo lo que pueda ser realizado por ella únicamente en favor de alguna inclinación o de la suma de todas ellas <sup>756</sup>, por lo que el valor de la bondad de la conducta está en la intención, en el querer del sujeto, y no en la realización de tal o cual fin o bien, de tal manera que no importa si se triunfa o si se fracasa, si se hace esto o aquello, pues en tales realizaciones u omisiones, no se encontrará la bondad o maldad moral del sujeto, como sucede en las morales de fines o de bienes, - según Kant, sino que dicha valoración se hace con la estimación del querer del sujeto, de terminándose su bondad o maldad por la medida de sus buena voluntad, sin hacer referencia a sus logros o fracasos.

El que la bondad sea referida a la voluntad y no a las "cosas en sí" concuerda con la teoría de Kant en su Crítica a la Razón Pura, pues habiéndose en ella desterrado dichos objetos del campo del conocimiento científico, es obvio que no puedan servir de fundamento o canon a la razón práctica, pues la pretendida bondad o maldad de las "cosas en sí" no pasa de ser una mera apariencia; en cambio, refiriendo la bondad a la voluntad en cuanto voluntad en sí misma, esto es, libre de las cosas del mundo que le rodean, de los fines ulteriores, etc., no puede la voluntad dejar de ser percibida en la conciencia del sujeto, si bien queda el problema de saber cuando es ella buena o mala en esa inmanencia de donde deriva esos valores.

Hay que desarrollar, nos dice entonces Kant, el concepto de una voluntad soberanamente buena en sí misma, de una voluntad buena independientemente de toda intención ulterior, tal cual es inherente ya a la sana inteligencia natural, y que no es tanto objeto de enseñanza como lo es de una simple explicación indispensable, es decir, ese concepto que siempre está en el sitio más alto de la apreciación, de la apreciación del valor completo de nuestras acciones y que constituye la condición de todo el resto. En vista de esto, considera Kant necesario examinar el concepto del deber, que contiene a este concepto de la buena voluntad, con ciertas restricciones, es verdad, y ciertos obstáculos subjetivos, pero que, lejos de oscurecerlo y volverlo confuso, lo hacen, antes más bien, resaltar por contraste y lo vuelven más brillante <sup>757</sup>.

Hay acciones que son contrarias al deber, hay otras acciones que se realizan porque se tiene una tendencia natural que conduce a la voluntad a que las realice; existen otras - más, que son conformes al deber y que las realizamos porque tenemos una tendencia natural o algún interés personal que nos mueve a efectuarlas (la legalidad) <sup>758</sup>, como el deber de conservar la vida, lo cual es cumplido por la mayoría de los hombres en forma solícita por inclinación natural a hacerlo, lo cual ocasiona que a tal máxima y conducta, en tales casos, no se les dé ningún carácter moral <sup>759</sup>. Pero hay acciones que se realizan única y exclusivamente por deber (la moralidad) <sup>760</sup>, no por el fin que pueda resultar de la conducta

realizada por tal deber; en estos casos sí hay un verdadero valor moral, nos señala Kant, el más alto de todos, que ha procedido de hacer el bien, no por inclinación, sino por deber<sup>761</sup>. Tales acciones, continúa Kant, las realizadas por deber, y por tanto, que son conformes al deber, son las que tienen valor moral, en las que no ha existido como motivo o causa alguna inclinación o interés<sup>762</sup>. Ahora bien, estas acciones realizadas por deber no sacan su valor moral de los fines que hayan de ser alcanzados por ella, sino de la máxima por la --cual son decididas; no dependen de la realidad del objeto que se propongan realizar, sino únicamente del principio de valor por el que las acciones son producidas sin atención a ninguno de los objetos de la facultad de desear<sup>763</sup>. Esto quiere decir que ya que el valor moral no reside en los fines de la voluntad, ha de residir entonces en el principio de la voluntad, independientemente de los objetos logrados por la acción<sup>764</sup>.

Las bases de la afirmación anterior están ya puestas en la Crítica de la Razón Pura; efectivamente, pues la voluntad se encuentra entre su principio a priori, que es formal, y el fin o móvil que es a posteriori y es material, y como lo que se busca es dar una base estable a la moral, que no pueda ser afectada por los múltiples cambios del universo de los bienes, no queda más camino que el que la voluntad, en las acciones realizadas por deber, sea determinada por su principio formal, prescindiendo de todo principio material, principios de dudosa certeza, y no debiendo importar por tanto los resultados de la conducta desarrollada; y aplicando el calificativo de "moral" a las acciones desarrolladas por el deber, con base en el principio a priori de la voluntad, Kant encamina así a la moral por el camino por el que encaminó al conocimiento.

Con base en las proposiciones anteriores, Kant se encuentra en posibilidad de deducir ya lo que es el deber: "la necesidad de realizar una acción por el respeto a la ley"<sup>765</sup>, esto es, que la acción no debe ser motivada por ningún otro motivo que no sea el respeto a la ley; ha de excluirse pues, todo principio de determinación sacado de la inclinación, y la acción así lograda es objetivamente práctica y ha de ser en conformidad con la ley<sup>766</sup>.

Las acciones por deber excluyen, pues, toda influencia de las inclinaciones y con ello todo objeto de la voluntad, pero queda por aclarar, del concepto del deber, lo que objetivamente es la ley y subjetivamente lo que es un puro respeto por esta ley práctica y por tanto aclarar la máxima que nos habla de: "obedecer esta ley aún en perjuicio de todas mis inclinaciones"<sup>767</sup>. La razón de que Kant coloque a un lado del puro respeto por la ley una máxima está en que la máxima es el principio subjetivo del querer, mientras que la ley práctica es el principio objetivo, o sea, el principio que servirá también subjetivamente de principio a todos los seres racionales, si la razón tuviese pleno poder sobre la facultad de desear<sup>768</sup>.

Lo único que puede constituir a ese bien tan excelente que se califica como moral, y que está ya presente dentro de la misma persona, es el que sea producto de la actuación de una voluntad con su principio determinante puesto en la representación de la ley en sí misma, y habla Kant de representación, ya que esto es lo único que puede hacer un ser racional<sup>769</sup>, pues "las cosas en sí" escapan a su capacidad cognositiva. Esto nos conduce a



hablar previamente del respeto, respeto a esa representación de la ley en sí misma, el cual es un sentimiento que no es producto de influencias, ya por inclinación o ya por temor, sino que el respeto tiene la característica de producirse espontáneamente por un concepto racional, así ante lo que "yo reconozco inmediatamente como una ley para mí -nos dice-- Kant-, yo lo reconozco con un sentimiento de respeto lo que expresa simplemente la conciencia que yo tengo de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin intromisión de otras influencias sobre mi sensibilidad. La determinación inmediata de la voluntad por la ley, y la conciencia que yo tengo de esto es lo que llamo el respeto"<sup>770</sup>. Del análisis de esto resulta que el respeto es efecto de la ley sobre el sujeto, y no causa de tal ley, y nace de la idea de una cosa cuyo valor perjudica al amor propio. El objeto del respeto es simplemente la ley, ley tal, que nosotros nos la hemos impuesto a nosotros mismos y por tanto necesaria en sí, a la que debemos someternos sin consultar al amor propio, y la que es una consecuencia de nuestra voluntad en tanto que nos la imponemos a nosotros mismos <sup>771</sup>.

Desde un primer punto de vista, el respeto tiene cierta analogía con el temor, y desde un segundo, lo tiene con la inclinación. Esto se puede ver en cierta manera en el respeto que se tiene a cierta persona, y que es más bien el respeto que se tiene a la ley (ley de la honestidad, etc.). Así, como consideramos como un deber ampliar nuestros talentos, en una persona instruida creemos ver el ejemplo de una ley, de la ley que nos ordena ejercitarnos en imitar a dicha persona, y es esto lo que viene constituyendo nuestro respeto por tal persona, un sentimiento que se produce espontáneamente por un concepto racional, y no por temor o inclinación. Todo lo que se denomina interés moral, no es más que únicamente el respeto a la ley <sup>772</sup>.

La idea que expone Kant aquí, en su *Metafísica de las Costumbres*, sobre el respeto a la ley, en su *Crítica de la Razón Práctica*, la completa más, al decirnos, que el respeto es "la conciencia de una libre sumisión de la voluntad a la ley"<sup>773</sup>, completando así su noción con la alusión a la libertad.

Vista ya la noción del respeto, queda el problema de saber cuál puede ser esa ley -cuya representación ha de determinar a la voluntad por sí misma e independientemente de la consideración del efecto que alcance, para que la voluntad pueda ser llamada buena absolutamente y sin restricciones. Habiéndose despojado ya la voluntad de todos los impulsos que podrían ser sucitados en ella por la idea de los resultados que obtendría por observar la ley, no resta más que la conformidad universal de las acciones a la ley en general que ha de servirle sólo de principio, lo que se traduce en que "yo debo siempre conducirme de tal suerte, que yo pueda también querer que mi máxima devenga en una ley universal" <sup>774</sup>. - Aquí por consiguiente, es la simple conformidad con la ley en general, o universal (y no una aplicable a determinadas acciones) la que sirve y debe servir de principio a la voluntad, si es que el deber no es un concepto quimérico, una ilusión <sup>775</sup>.

Cabe aquí, en forma de paréntesis que facilite el entendimiento, recapitular lo que exige el concepto del deber para Kant:

- 1.- Objetivamente de la acción, que sea conforme a la ley; y
- 2.- Subjetivamente, que la máxima de la acción, el respeto a tal ley, sea el único principio que determine a la voluntad<sup>776</sup>.

Así mismo, hay que hacer notar que sólo la acción realizada por deber merece, según Kant, el calificativo de moral, y que sólo las acciones morales, con el significado que a esto da Kant, pueden ser acciones buenas, no pudiendo entonces haber acciones moralmente malas o morales y malas, pues para él, sólo lo bueno es moral y viceversa, sólo lo moral es bueno, y tales calificativos únicamente son aplicables cuando se procede por deber.

Sobre la máxima que debe regir nuestra conducta y que debe ser tal que pueda derivar en ley universal, nos muestra Kant cómo es que funciona en la práctica tal aseveración. Se pregunta Kant si se puede, para salir de un apuro, prometer algo que no se tiene intención de cumplir; ¿será prudente o ilegítimo el hacer tal promesa?. El prometer algo que no se tiene intención de cumplir, sólo para salir de un apuro, es una máxima que está fundada sólo en el temor de las consecuencias, y que además me lleva a investigar si tal acción no tendrá a la larga otras consecuencias que sean quizás más funestas. El problema debe resumirse a tratar de saber si nuestra máxima puede ser erigida en ley universal. Véamos: si todos los hombres pueden hacer promesas falsas cuando se encuentran en una situación embarazosa, de la que no les es posible salir de otro modo, les será fácil y posible querer la mentira, pero no lo será igual el intentar erigir tal cosa en ley universal, pues con tal ley no habría promesa propiamente tal, pues quien creería o de que me serviría anunciar mis intenciones para el futuro, si siendo ley universal la promesa falsa, no habría nadie que me pudiese creer, o que sí me creyesen, y viendo que yo no cumplía, me pagasen después con la misma moneda; de aquí que tal máxima no puede erigirse en ley universal, sin destruirse a sí misma, pues destruyendo a la promesa, se destruye a sí misma tal máxima. Si nuestra máxima no puede erigirse en ley universal, es indudable que no es, pues, admisible<sup>777</sup>.

¿Si lo único que puede hacer un ser racional es representarse la ley <sup>778</sup>, lo cual es función propia de la razón, cómo es que las acciones, que son eminentemente prácticas, se han de derivar de las leyes? Kant responde al afirmar que los seres racionales tienen la facultad de obrar según la representación de las leyes, o sea, según principios, lo cual se traduce en decir que se tiene voluntad; y ahora bien, añade, la razón es indispensable para que las acciones se deriven de las leyes, es cierto, pero sucede que la voluntad, para Kant, no es más que la razón práctica, y por la que se lleva a cabo tal derivación. Si la razón en un ser determina infaliblemente a la voluntad, sus acciones, que son objetivamente necesarias, lo serán también subjetivamente, siendo su voluntad tan sólo la facultad de elegir sólo aquello que la razón, libre de toda inclinación, reconoce como prácticamente necesario, o sea, como bueno, en cambio, si no sólo la razón determina a la voluntad, sino que también está sujeta a condiciones subjetivas (a ciertos móviles) que no siempre concuerdan con las condiciones objetivas, si, como es el caso del hombre, la voluntad no está también en sí misma enteramente conforme con la razón, resulta que las acciones reconocidas como objetivamente necesarias, son subjetivamente contingentes, por lo que la determinación de tal

voluntad en conformidad con tales leyes objetivas es una obligación, es decir, que la relación de las leyes objetivas con una voluntad, que no es completamente buena, está representada como una determinación de la voluntad de un ser racional por los principios de la razón ciertamente, mas principios a los cuales esta voluntad, según su naturaleza, no es necesariamente dócil 779.

La representación de un principio objetivo, en tanto que tal principio está construyendo (obligando) a la voluntad, se llama mandato (de la razón), y la fórmula del mandato es denominada imperativo 780, y se distingue de la máxima por tener un valor objetivo, mientras que la máxima es un principio subjetivo 781 que no es imperativo, por más que sea principio. Todos los imperativos se caracterizan porque se expresan por el verbo "deber" — (sollen), e indican la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad, la cual, por su naturaleza subjetiva no está necesariamente determinada por esta ley 782.

Si el imperativo representa únicamente la necesidad práctica de una acción posible, considerándola como medio para cualquier otra cosa que se quiera (o que sea posible que sea querida) se denomina imperativo hipotético. Por otra parte, si el imperativo representa una acción como necesaria por sí misma, y sin relación a otro fin y como objetivamente necesaria, se denomina imperativo categórico 783.

Ya que toda ley práctica representa una acción posible como buena, y por consecuencia, como necesaria para un sujeto capaz de ser determinado prácticamente por la razón, todos los imperativos son fórmulas por las cuales se determina la acción que es necesaria, según el principio de una buena voluntad, en alguna forma; pero si la acción sólo es buena como medio para alguna cosa, el imperativo es hipotético; mas si la acción es representada como buena en sí, por consiguiente, como siendo necesariamente el principio dentro de una voluntad que es en sí conforme a la razón, entonces será un imperativo categórico 784.

El imperativo hipotético sólo expresa que la acción es buena en vista a algún fin, — que puede ser posible o real, si sólo es posible, el principio es problemáticamente práctico, y si es real, lo es asertóricamente. Ahora bien, todo lo que pueden producir las fuerzas de un ser racional puede ser un fin para cualquier voluntad, y las acciones necesarias para llegar a tales fines, son infinitas. Todas las ciencias tienen una parte práctica consistente en problemas que suponen que algún fin es posible para nosotros, y de imperativos que enuncian como pueden realizarse estos fines. Tales imperativos pueden denominarse en general, imperativos de habilidad. No se trata aquí de dilucidar si los fines propuestos son o no racionales y buenos, sino de lo que es necesario hacer para alcanzarlos. Así, por ejemplo, — los preceptos que sigue el médico para curar definitivamente; el envenenador para envenenar y matar a su víctima, son preceptos de igual valor en el sentido de que sirven igualmente para alcanzar su fin 785.

Entre todos los fines, hay uno que puede admitirse como real entre los seres racionales (en cuanto que los imperativos se aplican a tales seres, considerados como dependientes

de ellos), y que por tanto, no es una simple posibilidad para ellos, sino que puede ciertamente admitirse que todos los prosiguen efectivamente en virtud de una necesidad natural, y este fin es la felicidad. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio de llegar a la felicidad, es pues, asertórico, pues la felicidad es un fin que puede suponerse con certeza y a priori en todos los hombres, por que ella forma parte de su esencia, como una de sus inclinaciones que exige ser satisfecha<sup>786</sup>. A la habilidad en la elección de los medios que nos pueden conducir al bienestar, le denomina Kant prudencia, y los preceptos de la prudencia para alcanzar la felicidad, no pueden ser más que imperativos hipotéticos<sup>787</sup>.

El imperativo categórico que declara que la acción es objetivamente necesaria en sí misma sin relación a ningún fin, tiene valor de un principio apodicticamente práctico<sup>788</sup>. Tal imperativo que, sin poseer en principio y como condición algún otro fin a alcanzar por una cierta conducta, ordena inmediatamente esa conducta, es pues el imperativo categórico que no concierne a la materia de la acción, ni a lo que de ella haya de resultar, sino a la fama y al principio de donde ella misma resulta tal, y lo que hay en ella de esencialmente bueno se constituye en la intención, cualesquiera que sean sus consecuencias. A este imperativo puede llamársele de moralidad.<sup>789</sup>

Siendo, pues, tres los principios que obligan de diferente modo a nuestra voluntad, dice Kant, han de resultar diferentes maneras de querer, y resulta que habrá pues, las reglas de la habilidad, los consejos de la prudencia y por último, los mandamientos o leyes de la moralidad.<sup>790</sup>

Es así como Kant cree dar un golpe más a las éticas de fines o de bienes, pues ha de jado ya, por lo pronto, a la prosecución de la felicidad, en la que se ve uno de los fines de tales éticas, fuera de la moral, con lo que se desarticula la estructura de tales sistemas.

No hay más que un imperativo categórico que es el siguiente: "obra únicamente de acuerdo a la máxima que sea tal, que tu puedas querer que ella, al mismo tiempo, devenga en una ley universal"<sup>791</sup>; ahora bien, "la universalidad de la ley conforme a la cual se producen los efectos constituye lo que se llama propiamente naturaleza dentro del sentido más general (en cuanto a la forma), es decir, la existencia de los objetos en tanto que determinada conforme las leyes universales, el imperativo universal del deber podría también formularse en estos términos: "obra como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal de la naturaleza"<sup>792</sup>.

Podemos proponernos la fórmula anterior, y sin embargo vemos que no se cumplen — las máximas a las que debemos de adaptar nuestras acciones por estimar que ellas pueden ser leyes universales, como si fuesen leyes infalibles de la naturaleza. Lo que sucede en los casos en que se viola un deber, nos dice Kant, no es que realmente queramos que nuestra máxima, la que viola el deber; devenga a ley universal, porque esto es imposible, antes más bien queremos que quede la máxima opuesta como ley universal, solamente que nos toma—

mos la libertad de hacer una excepción para nosotros o bien en favor de nuestras inclinaciones, pero "sólo por esta vez" 793. Víctor Delbos, nos hace notar como entonces para Kant, el mal actuar, no es un valor por sí, sino que lo hace sólo un estado de excepción, 794 cuando que había sido tradicional concebir por un lado lo bueno y por el otro lo malo, ya fuese esto último como valor real o como disvalor, pero nunca como sólo excepción al cumplimiento de una ley, así pues, para Kant, como ya se señaló, no es posible hablar de mal moral o de lo moralmente malo, y esto obedece a que, es, por su razón, el hombre su propio legislador, y que si se falta, lo más que pasará será que se condene a sí mismo a su propio horror y desprecio 795.

La universalidad objetiva del deber resalta, precisamente, en que subjetivamente - así lo estamos reconociendo al faltar y entonces querer, también subjetivamente, que cese de ser universal y sufra, tal principio, excepciones en nuestro favor. La consecuencia de - actuar con tal excepción es que no hacemos, dice Kant, universal nuestro principio, sino - solamente general, o sea solo hay una generalización que es resultado de lo que dicta el imperativo categórico, como si fuese una ley universal, y que se desvirtúa al colisionarse con la máxima de alguna de nuestras inclinaciones.

Señala Kant, ya con todo esto visto, que hay, sin embargo, que probar todavía a - priori que el imperativo categórico existe realmente. Para probar, lo más fácil sería quizá acudir a una particular constitución de la naturaleza humana, sólo que es absurdo querer de - rivar de ahí tal principio (recuérdese lo dicho en su Crítica de la Razón Pura), si bien se - busca demostrar que ha de ser una ley para toda voluntad humana. Lo que procede de las inclinaciones, las disposiciones particulares de la naturaleza humana, etc., no tiene, dice - Kant, el mismo valor para la voluntad de todo ser racional, por lo que si bien de ahí puede emanar una máxima, no puede emanar una ley que obligue a la realización de ciertas acciones aún en contra de nuestras tendencias e inclinaciones de nuestra naturaleza 796.

Hay que saber pues, continúa Kant, si es una ley necesaria para todos los seres racionales la de juzgar sus acciones de acuerdo a ciertas máximas que puedan ellos querer que sirvan de leyes universales. De existir tal ley debe estar unida, a priori, al concepto de la voluntad de un ser racional, pues no se busca sino una ley objetivamente práctica, o sea, se trata de la relación de la voluntad consigo misma en cuanto que se determina únicamente - por la razón, por lo que todo lo que se relacione con lo empírico ha de suprimirse, puesto - que si la razón determina a la conducta por sí sola, ha de hacerlo necesariamente a priori - 797..

"La voluntad es concebida como una facultad de determinarse a obrar por sí mismo - conforme a la representación de ciertas leyes" 798; por lo que tal facultad sólo puede encontrarse en los seres racionales. Lo que sirve a la voluntad de principio objetivo para determinarse así misma es el fin, y si éste es dado por la razón debe tener el mismo valor para todos los seres racionales. Por el contrario, aquello que sólo contiene simplemente el principio de la posibilidad de acción y cuyo efecto es el fin, se llama medio. El principio subjetivo del deseo se llama móvil y el principio objetivo del querer se llama motivo. Cabe aquí distinguir-

a los fines subjetivos que reposan sobre los móviles y a los objetivos que se refieren a los móviles y que tienen el mismo valor para todo ser racional. Si en los principios prácticos se hace abstracción de todo fin subjetivo, son formales y si, sí se fundan sobre esta clase de fines, o sea sobre móviles, serán materiales. Aquí señala Kant que los fines que un ser racional se propone a su agrado como efectos de su acción son los fines materiales, los cuales siempre son relativos, pues obtienen su valor de su relación con la naturaleza particular de la facultad subjetiva del deseo, por lo que no pueden fundar a los universales y necesarios para los seres racionales, ni para todo querer, es decir, leyes prácticas, es de concluirse, pues, que los fines relativos sólo dan lugar a imperativos hipotéticos<sup>799</sup>.

Si hay alguna cosa, añade Kant, cuya existencia tenga en sí un valor absoluto, y que como fin en sí misma pueda ser el fundamento de leyes determinadas, sólo ahí ha de buscarse el fundamento del imperativo categórico<sup>800</sup>. Para Kant, el hombre y todo ser racional en general existe como fin en sí, y no como simple medio para el uso de una voluntad determinada, y en todas sus acciones, ya conciernen a sí mismo o a otros seres racionales, debe ser considerado siempre como fin. Los objetos de las inclinaciones y nuestras necesidades, y en sí, éstas mismas, tienen demasiado poco o ningún valor para ser deseados por sí mismos, por lo que un ser racional ha de tratar de liberarse de todo esto por completo, y es que el valor en general de todos los objetos que podamos procurarnos, mediante nuestras acciones, es condicional, y los seres cuya existencia no dependa de nuestra voluntad sino de la naturaleza y están desprovistos de razón, no tienen más que el valor relativo de medios y se denominan por esto cosas, en oposición a los seres racionales, a los que se denominan personas, y cuya naturaleza misma constituye en sí un fin y cuya existencia no tiene para nosotros un valor determinado, como si fuese resultado de nuestra acción, como si fuese una cosa, y que no ha de subordinarse a nadie como simple medio, pues tiene un valor absoluto.<sup>801</sup>

Y si pues, respecto de la voluntad humana, hay o no un principio práctico supremo y en él un imperativo categórico; nos responde aquí Kant diciendo que habría éste de ser tal, que por su representación de lo que es, sea un fin en sí, y por tanto, que sea necesariamente un fin para todo hombre, constituyendo un principio objetivo de la voluntad, que por consiguiente pueda servir de ley práctica universal. Y he aquí el fundamento de tal principio: la naturaleza racional que existe como un fin en sí. El hombre se representa necesariamente su propia existencia, y esto, en este sentido es entonces un principio subjetivo de las acciones humanas; mas todos los demás seres racionales se representan igualmente así su existencia, como consecuencia del mismo principio racional que vale para mí, de aquí que esto sea al mismo tiempo un principio objetivo del que deban poder ser deducidas, como de un principio práctico supremo, todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será aquí este: "obra de tal suerte que tu trates a la humanidad del mismo modo, rectamente, tanto o lo mismo a tu persona, como a la persona de todos los demás, siempre como un fin, y jamás como a un medio".<sup>802</sup>

Kant logra llegar a este principio gracias a la idea de una ley de la naturaleza racional y a la idea de la persona como fin en sí<sup>803</sup>, y gracias a estos conceptos es que todo ser

racional debe considerarse como estableciendo, por todas las máximas de su voluntad, una legislación universal para juzgarse a sí mismo y a sus acciones; y esto conduce a Kant a otro concepto muy fructífero también: el de un reino de fines.

Kant entiende por reino "el enlace sistemático de diversos seres racionales por leyes comunes" <sup>804</sup>; y como las leyes determinan los fines dándoles un valor universal, y si también se hace abstracción de la diferencia personal de los seres racionales y de todo contenido de sus fines particulares, puede concebirse en un todo, todos esos fines, o sea, un reino de fines, donde quedan englobados los seres racionales como fines en sí, así como los fines particulares que puedan proponerse <sup>805</sup>. De esto resulta una relación o enlace sistemático de los seres racionales por las leyes objetivas comunes, es decir un reino que puede llamarse reino de fines, puesto que estas leyes tienen por fin precisamente la relación de esos seres, los unos con los otros, como fines y medios, pero cabe aclarar, que para Kant, tal reino no es en verdad más que un ideal <sup>806</sup>, dicho en otra forma, algo que debe ser, con lo cual se ubica Kant en el campo de la moralidad, la cual consiste aquí, en la relación de toda acción con la legislación que es la única que puede hacer posible un reino de fines.

Ahora bien, visto esto último, cabe señalar que en las diversas maneras de representamos el principio de la moralidad, y que no serán más que otras tantas fórmulas de una sola y misma ley, y en que se contienen las unas a las otras y donde se ve que se va uniendo a una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) o sea al sentimiento. Todas las máximas tienen: 1. Una forma, que consiste en la universalidad y bajo este aspecto la fórmula del imperativo moral sería: "haz que las máximas sean escogidas como si ellas debieran tener el valor de leyes universales de la naturaleza" <sup>807</sup>.

2. Una materia, es decir, un fin, y su fórmula sería: El ser racional, siendo por su naturaleza un fin, y por tanto un fin en sí, debe ser para toda máxima una condición que sirva de restricción a todos los fines simplemente relativos y arbitrarios <sup>808</sup>.

3. Una determinación completa de todas las máximas por esta fórmula, a saber: "que todas las máximas que se deriven de nuestra propia legislación deben concurrir a un reino posible de fines como a un reino de la naturaleza" <sup>809</sup>.

Esto último se explica, porque para Kant, la teología, considera a la naturaleza como un reino de fines, y la moral, según él, considera un reino posible de fines como un reino de la naturaleza. En la teología el reino de fines es una idea teórica destinada a explicar lo que es dado <sup>810</sup>, y es que en la teología se llega a esta consideración a causa de la presencia en el mundo de seres organizados, inexplicables para nosotros por el solo mecanismo o devenir de las cosas y, en último análisis, a causa de las relaciones que presenta la naturaleza con los fines de los seres racionales <sup>811</sup>. En cambio, en la moral, es una idea-práctica que sirve para realizar, no lo que ya es dado, sino aquello que puede llegar a ser real con nuestra forma de obrar en conformidad a esta misma idea <sup>812</sup>, pues la moral, aquí, para Kant es una especie de teología absoluta o pura, y en este sentido, no tiene ella que observar los productos de la naturaleza para afirmar cuales son los fines, sino que ella pue

de, a priori, hacer todo un sistema de fines que deben ser; ahora bien, este sistema de fines puede ser llamado por analogía: "un reino de la naturaleza", esto es, que la idea de la naturaleza represente un orden de existencia según ciertas leyes <sup>813</sup>.

El concepto del reino de fines, como un ideal, como algo que debe ser, porque así nos es impuesto por nuestra propia voluntad, esconde en su seno un concepto más, el de la autonomía de la voluntad, "que es esa propiedad que tiene la voluntad de ser ella misma su ley (independientemente de toda propiedad de los objetos del querer)" <sup>814</sup>; lo que se traduce en el escoger siempre de tal suerte que las máximas de nuestra elección sean comprendidas al mismo tiempo como leyes universales en este mismo acto del querer <sup>815</sup>. Ahora bien, si la voluntad no es más que la misma razón en cuanto que práctica <sup>816</sup>, no es de extrañar que Kant nos diga que la voluntad no es más que "una especie de causalidad de los seres vivos, en tanto que son racionales" <sup>817</sup>; y que a la autonomía que tiene la voluntad nos la señale Kant, a tal propiedad, con el nombre de libertad, al decirnos que ésta es "la propiedad que tenga esta causalidad de poder obrar independientemente de toda causa determinante extraña, mientras que la necesidad natural es la propiedad que tiene la causalidad de todos los seres desprovistos de razón de ser determinados a obrar por la influencia de causas extrañas" <sup>818</sup>. La consecuencia de esto es venir a reforzar la afirmación de Kant de que no se está sometido más que a nuestra propia legislación, que al mismo tiempo es una legislación universal, por lo que no hay más que la obligación de actuar conforme a nuestra propia voluntad, no teniendo ésta más objeto, conforme al imperativo categórico, que a la misma voluntad <sup>819</sup>, de tal suerte que la voluntad se puede considerar a sí misma como constituyendo a un mismo tiempo por sus máximas una legislación universal; y si estas máximas no están todas desde el primer instante por su naturaleza necesariamente conforme a tal principio de los seres racionales, considerados como autores de una legislación universal, la necesidad de actuar de acuerdo a este principio se llama entonces obligación práctica, es decir, deber <sup>820</sup>, el cual es un constraintimiento sui generis que no viola la autonomía esencial de la voluntad, o sea, que es con natural a la voluntad <sup>821</sup>, fundándose, para Kant, el deber, no en el sentimiento, ni en las tendencias, ni en las inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, y en esta relación, la voluntad de un ser racional, nos dice Kant, siempre debe ser considerada, a un mismo tiempo, como legisladora, pues en caso contrario los seres racionales no se podrían concebir como fines en sí. <sup>822</sup> De aquí que el ser racional debe siempre considerarse como legislador de un reino de fines hecho posible por la libertad de la voluntad <sup>823</sup>.

"La autonomía de la voluntad -nos sigue diciendo Kant- es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes conformes con ella" <sup>824</sup>, y esto en contraposición a las éticas tradicionales a las que denomina heterónomas porque ubican a la fuente de la moral en los objetos exteriores, y no en la immanencia del sujeto, por lo que las considera hasta opuestas al principio de la moralidad de la voluntad pues, como hemos visto, para Kant, la moralidad reside únicamente en una voluntad independiente de toda materia de la ley (o sea, de todo objeto deseado), y es determinada sólo por la forma universalmente legislativa, que puede ser capaz de recibir sus máximas. A esta independencia la denomina Kant: libertad, si bien en el sentido negativo, y a la legislación propia de la razón pura y



práctica bajo este título, la ve como libertad, pero en el sentido positivo, por lo que la ley moral sólo expresa, pues, a la autonomía de la razón práctica, es decir, la libertad, y es tal autonomía la condición formal de todas las máximas, la única que le permite conformarse con la ley práctica suprema 825.

Hay sin embargo, en lo hasta aquí expuesto de la doctrina moral de Kant, un problema, y consiste éste, en encontrar el motivo o razón por el que debemos desligarnos de todo interés empírico por la idea de libertad, pues si nos consideramos libres en nuestras acciones, y al mismo tiempo nos tenemos por sumisos a ciertas leyes, a fin de hallar dentro de -- nuestra sola persona un valor que nos pueda compensar de la pérdida de todo lo que dé un aumento a nuestra condición; en qué forma es que eso es posible, y por consecuencia de donde viene que la ley moral obligue, esto es algo que no podemos aún, señala el mismo Kant, ver hasta aquí 826.

No pasa desapercibido, entonces, esto para Kant, quien nos dice al respecto que de bemos aquí, francamente, confesar que hay una especie de círculo vicioso, del que parece que no hay medio de salir, y en efecto veamos que así parece ser, pues si nos suponemos libres en el orden de las causas eficientes a fin de concebimos en el orden de los fines como sometidos a leyes morales, y nos concebimos en seguida como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad; y en efecto, la libertad y tal legislación, que es la propia de la voluntad, son ambas la autonomía, por lo que éstos son, por consiguiente, dos conceptos recíprocos y es por esto precisamente, que no se pueden servir el uno para explicar al otro y damos razón de él 827.

Para la solución de este problema, parte Kant de su Crítica de la Razón Pura, donde dividió al mundo en mundo sensible y mundo inteligible, donde estudió las relaciones entre el entendimiento y la razón, señalando la superioridad de esta última (en cuánto a la pureza de su espontaneidad y su función de distinguir el mundo sensible y el inteligible, cosa a la cual no puede llegar la sola sensibilidad); y ya sobre la solución al problema presente, dice que debe considerarse al ser racional en tanto que inteligencia y no en cuanto a sus facultades inferiores, viéndolo como perteneciente, no al mundo sensible, sino al mundo inteligible, por lo que hay pues, dos puntos de vista desde los cuales él puede considerarse a sí mismo y reconocer las leyes del ejercicio de sus facultades, y por consiguiente de todas sus acciones; de un lado, en tanto que él pertenece al mundo sensible, se verá el que está sometido a las leyes de la naturaleza (heteronomía); y por el otro lado, en tanto que pertenece al mundo inteligible, se verá que está sometido a las leyes que son independientes de la naturaleza, que por tanto no son empíricas, sino fundadas únicamente en la razón 828.

Dicho en otra forma, Kant considera al hombre como sujeto a dos mundos distintos, - uno, que es el mundo sensible, en que las leyes de la naturaleza se le imponen; es el mundo de la heteronomía, que no puede ser fundamento de la moral, pues tendría ésta que depender de fenómenos. Por otro lado, se encuentra el hombre en el mundo inteligible, donde rigen las leyes de su razón, leyes que se dirigen a su voluntad independientemente del mundo tan cambiante de los bienes y los fines tradicionales, y que por su pureza sí pueden ser el -

fundamento de la ética, y en donde se encuentra el fundamento del deber que obligue a la naturaleza rebelde del hombre, que va en pos de los objetos de sus inclinaciones, a actuar en conformidad a las máximas del imperativo categórico, y no debe el ser racional salir de la concepción que de sí mismo tiene dentro de este campo inteligible, pues todo lo demás que de sí percibe, no escapa a la dimensión del mundo de los fenómenos, no pudiendo conocerse a sí mismo en cuanto a la "cosa en sí" que pueda ser, de aquí que al ser racional se le deba ver en tanto que inteligencia, donde se reconoce la autonomía de su voluntad, y no en cuanto a sus facultades inferiores que lo circunscriben al mundo sensible, donde es determinado heterónomamente por los objetos de sus inclinaciones. Con esto cree Kant haber solucionado el problema, ya que, según sus palabras, concibiéndonos libres, nosotros nos transformamos al mundo inteligible como miembros de ese mundo en donde reconocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia: la moralidad; mas si también nos concebimos como sometidos al deber, es porque nosotros nos concebimos como formando parte del mundo sensible y al mismo tiempo del mundo inteligible <sup>829</sup>.

Gracias a la solución de este problema es que es posible para Kant el explicar cómo son posibles los imperativos categóricos, pues nos dice, que es la idea de la libertad la que nos hace miembros de un mundo inteligible, y si sólo estuviéramos en él, todas nuestras acciones serían siempre conformes a la autonomía de la voluntad, más como, al mismo tiempo somos miembros del mundo sensible, sólo podemos decir que nuestras acciones deben ser conformes a tal autonomía. Este deber categórico representa una proposición sintética a priori, en que a esta voluntad afectada por los deseos sensibles se añada todavía la idea de esta misma voluntad, mas en tanto que ella pertenece al mundo inteligible, es decir, pura y práctica por sí misma, conteniendo la condición suprema de la primera conforme a la razón; y poco más o menos como a las intuiciones del mundo sensible se añaden los conceptos del entendimiento, que por ellos mismos no significan nada, más que la forma de una ley en general, y que se vuelven así posibles esas proposiciones sintéticas a priori sobre las que ellas fundan todo conocimiento de la naturaleza <sup>830</sup>.

Cómo es que la razón pura, sin otros móviles por los que ella sea atraída, puede por ella misma ser práctica, es decir, ser el simple principio de la validez universal de todas sus máximas como ley (lo que sería seguramente la forma de una razón pura práctica), sin ninguna materia (objeto) de la voluntad en la que se pueda tomar por adelantado algún interés, puede por sí misma suministrar un móvil y producir un interés que puede ser calificado como puramente moral; o en otros términos, nos dice Kant, cómo una razón pura puede ser práctica. Para explicar eso, concluye él mismo, es absolutamente incapaz toda razón humana, y todo esfuerzo, aquí todo trabajo por buscar tal explicación es una pura pérdida. Tal cosa sería, nos dice Kant, como si nos aplicásemos a descubrir cómo la misma libertad es posible como causalidad de una voluntad <sup>831</sup>, pues sería necesario para ello abandonar el ámbito de una explicación filosófica.

El uso especulativo de la razón en su relación con la naturaleza, conduce a la necesidad absoluta de alguna causa suprema del mundo; el uso práctico de la razón, sigue diciendo Kant, en atención a la libertad, conduce así mismo a una absoluta necesidad, la

cual es, solamente, la necesidad de las leyes de acción de un ser racional como tal. Ya al ver la teoría de Kant, en su Crítica de la Razón Pura, veíamos como era un principio esencial de todo uso de nuestra razón, el impulsar nuestro conocimiento, que ella nos da, hasta la conciencia de su necesidad (de otro modo no sería un conocimiento de la razón), diríamos nosotros, hasta la última síntesis de síntesis, y esto, porque la misma razón está sometida, igualmente, a una restricción que le es toda ella esencial, y que consiste en que ella no puede percibir la necesidad ni de lo que es, o de lo que sucede o deba suceder, sin poner como principio una condición por la cual esta necesidad es o sucede o debe suceder, y es que busca sin descanso lo necesario incondicional, y se ve forzada a admitirlo sin ningún medio de volverlo comprensible, y considérese demasiado dichoso quien, nos dice Kant, tan solo logre descubrir el concepto que es acorde con esta suposición 832.

Kant se atreve a ir un poco más lejos, a fin de dar aquí una especie de armonía final, y continuando por el mismo camino esboza su doctrina de los postulados de la razón — práctica. 833.

Como ya se dijo, la razón pura, ya se le considere en su uso especulativo o en su uso práctico, exige constantemente la totalidad de condiciones para un condicional dado, totalidad que además, sólo podría hallarse en las "cosas en sí", mismas que se "conocen" tan solo como fenómenos, y como no es, científicamente, en la serie de estos datos donde puede hallarse para lo condicional y las condiciones, lo incondicional; la aplicación de esta idea racional a los fenómenos como si fuesen "cosas en sí", produce inevitablemente una ilusión, que se descubre gracias a los conflictos que ésta suscita a la razón consigo misma, y que se han ocasionado por suponer lo incondicional para todo lo condicional. Esto hace que la razón se vea obligada a investigar todo lo que pueda proceder de esta ilusión y que vea cómo puede disiparse, lo cual sólo se logra mediante una crítica completa de toda la razón pura, y que en su dialéctica nos descubre algo que no se buscaba, pero que se necesitaba, nos descubre un orden de cosas superior e inmutable, del que nosotros formamos parte y en el que preceptos determinados pueden enseñarnos a conservar nuestra existencia, con arreglo al destino supremo que nos asigna la razón 834.

Tal es lo que pasa con la razón práctica, pues busca la razón, como razón pura práctica, para lo condicional práctico, que se funda en inclinaciones y necesidades de la naturaleza, lo incondicional; no el principio determinante de la voluntad, sino de la absoluta-totalidad del objeto de la razón pura práctica, principio que nos es dado en la ley moral, y tal es lo que busca la razón bajo el nombre de soberano bien 835.

La ley moral, la cual es simplemente fomal, es el único principio de determinación de la voluntad pura, y por más que el soberano bien sea el objeto de una razón pura práctica, o sea, de una voluntad pura, no debe considerarse como el principio determinante de tal voluntad, y a su vez, la ley moral sólo debe ser considerada como el principio que la determina a hacer de aquélla un objeto que se propone realizar o proseguir, y si la ley moral ya está así comprendida como condición suprema en el concepto del soberano bien, es claro — que no es solamente objeto, sino que es también el principio determinante de la voluntad pu

ra, porque entonces, en realidad, es la ley moral, ya comprendida en este concepto, y no otro objeto, quien determina a la voluntad con arreglo al principio de la autonomía 836.

El concepto, soberano bien, puede significar supremo, cuando designa una condición que es en sí misma incondicional, que no está subordinada a ninguna otra; y puede significar también acabado, esto es, que no es parte de otro mayor de la misma especie. El proceder conforme a las máximas del imperativo categórico realizando el deber por el deber, a lo cual Kant llama "virtud", en cuanto nos hace dignos de ser felices, es la condición suprema de todo lo que puede parecernos deseable, y en consecuencia de toda indagación de la felicidad, la cual es "la conciencia que tendría un ser racional de una satisfacción unida a su existencia y acompañándole por completo y constantemente" 837, esto es, el bien supremo. Mas este bien supremo, así visto, no es el bien completo, como objeto de la facultad de desear de los seres racionales finitos, pues para ser tal requiere de la dicha, y esto, no sólo a los ojos interesados de la persona que se toma así misma por fin, sino según el juicio imparcial de la razón que considera a la virtud en el mundo como un fin en sí 838.

Son pues, la felicidad y la virtud quienes constituyen, en conjunto, la posesión del bien soberano en una persona, pero con la condición de que la dicha sea exactamente proporcionada a la moralidad, constituyendo ésta el valor de la persona y haciéndola digna de ser feliz. Y así, el soberano bien de un mundo posible, constituido por estos dos elementos, representa todo el bien, el bien completo, mas siendo siempre la virtud como condición del bien supremo, pues bajo ella no hay condición, lo que no pasa con la felicidad, que siempre es algo agradable para él que la posee, mas no es por sí misma absolutamente buena bajo todos sus aspectos, y supone siempre como condición, una conducta moralmente buena. 839

Las máximas de la felicidad individual y las máximas de la virtud, concurren al pertenecer al soberano bien, si bien, son completamente diferentes, y que lejos de estar de acuerdo en el mismo sujeto, se combaten y limitan en él, de aquí que la forma en que se unan sólo pueda ser conocida sintéticamente, ya que forman una síntesis, y como la deducción del concepto del bien soberano es considerada como necesaria a priori, prácticamente, y no como procediendo de la experiencia, fundado en principios empíricos debe entonces ser trascendental. Así pues, es necesario a priori (moralmente), producir el soberano bien mediante la libertad de la voluntad; y la condición de la posibilidad del soberano bien sólo debe fundarse en el principio a priori de la conciencia 840.

En ese bien soberano, que vemos como que debe ser realizado por nosotros, se conciben unidas, pues, la virtud y la felicidad, sin que en tal concepto se pueda admitir una sin que siga la otra, habiendo entre ellas una relación de causa a efecto por concernir a un bien práctico y posible por medio de la acción; pero que, las máximas que fijan el principio determinante de la voluntad en el deseo de la felicidad personal, sean la causa, no es posible, ya que tal proceder no sería moral ni podría fundar ninguna virtud. Pero lo contrario también es imposible, pues el enlace práctico de las causas y de los efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no se funda en las intuiciones morales de la voluntad, sino sobre leyes de la naturaleza, las que conocemos y tenemos el poder

físico de aplicarlas a nuestros designios y por consiguiente, de la exacta observancia de las leyes morales, no puede alcanzarse en el mundo un enlace necesario entre la felicidad y la virtud, por lo que tampoco parece posible que aquí esté la causa. ¿Cómo es entonces posible el bien soberano?, ya que si no es posible, la ley moral que nos ordena dirigirnos a él, nos propone un fin vano e imaginario, por lo que en consecuencia tal ley debe ser fantástica y falsa.<sup>841</sup>

Del estudio que hace Kant de esta antinomia de la razón práctica, se sigue que efectivamente es imposible sacar la moralidad de los principios de la indagación de la felicidad, pero que no obstante, en los principios prácticos se puede, si bien no conocer y percibir, si el concebir al menos como posible un lazo natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza, tan solo esto, de una dicha proporcionada a esa moralidad, siendo tal dicha la consecuencia de la moralidad, que es, pues, la que constituye el bien supremo como primera condición y la felicidad el segundo. Sólo así, el bien soberano es todo el objeto de la razón pura práctica, y que debe, necesariamente, representarse como posible, ya que nos ordena trabajar cuanto podamos para realizarlo. No hay que olvidar, sin embargo, que la posibilidad de este lazo de lo condicional con su condición, se fundamenta completamente en una relación suprasensible de las cosas, y que por tanto no puede darse con arreglo a las leyes del mundo sensible, por más que las acciones que tienen por objeto realizar el soberano bien pertenezcan al mundo sensible <sup>842</sup>.

La necesidad de suponer la realidad objetiva del bien supremo, continúa arguyendo Kant, del que el respeto a la ley moral hace necesariamente un fin para nosotros, nos conduce a conceptos que la razón especulativa puede proponernos de una manera problemática, pero que nunca podrá resolver. Tales son los llamados por Kant, postulados de la razón pura práctica; no se trata, nos dice él mismo, de dogmas teológicos, sino de hipótesis necesarias bajo el punto de vista práctico y que dan, en general, realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa (por medio de su relación con el conocimiento práctico) haciendo de ellas conceptos legítimos, sin los que no puede arrogarse el derecho de afirmar su posibilidad <sup>843</sup>.

Estos postulados son: el de la inmortalidad del alma; el de la libertad, considerada positivamente, esto es, como causalidad de un ser en cuanto que pertenece al mundo inteligible; y el de la existencia de Dios <sup>844</sup>.

El postulado de la inmortalidad del alma "procede de la condición prácticamente necesaria de una duración apropiada al perfecto cumplimiento de la ley" <sup>845</sup>. Aquí, sobre este concepto, la razón especulativa sólo puede producir parallogismos, como lo demuestra Kant en su Crítica de la Razón Pura, pues no puede tal razón afirmar el carácter de la persistencia, para un "completar" con vistas al perfecto cumplimiento de la ley, haciendo de tal persistencia la representación real de una sustancia: el concepto psicológico de un último sujeto, el cual es atribuido necesariamente al alma en la conciencia de que de sí misma tiene; y esta duración necesaria la postula la voluntad, que en conformidad con la ley moral, exige el soberano bien, en cuanto que éste constituye todo el objeto de la razón prác-

tica 846.

Sobre el segundo postulado, el de la libertad, por su papel en la teoría moral de -- Kant ya hemos hablado de él. Tal postulado consiste en la suposición necesaria de nuestra -- independencia con relación al mundo sensible, y en la suposición del poder de determinar -- nuestra voluntad conforme a la ley de un mundo inteligible. Ante el concepto de este postu-- lado, la razón especulativa va a parar a una antinomia, con lo que resulta que se puede con-- cebir problemáticamente el concepto que contiene la solución (por un lado la idea cosmoló-- gica de un mundo inteligible y por el otro la conciencia de nuestra existencia en este mun-- do pero sin poder demostrar y determinar su realidad objetiva). La realidad del postulado de la libertad se prueba por la ley moral, es decir, de la ley de un mundo inteligible que la ra-- zón especulativa puede indicarnos, pero cuyo concepto no puede determinar 847.

Por lo que toca al tercer postulado, la existencia de Dios, nace éste de la necesi-- dad de suponer, como condición de la posibilidad del bien supremo en el mundo inteligible, la existencia de un soberano bien absoluto. Esto, la razón especulativa lo puede concebir, -- pero lo deja indeterminado, como un ideal puramente trascendental; da al concepto teológi-- co, nos dice Kant, "una insignificación (bajo el punto de vista práctico, es decir, en cuan-- to es la condición de la posibilidad del objeto de una voluntad determinada para la ley mo-- ral), haciéndonos concebir como el principio supremo del bien soberano en un mundo inteli-- gible, en donde la legislación moral produce todo su efecto" 848.

Resulta pues, que lo que es inmanente (los postulados) a la razón pura práctica, es -- trascendente para la razón especulativa, pero sólo bajo el punto de vista práctico, pues no -- conocemos, realmente, ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el Ser Su-- premo, como son en sí, sino que sólo nos limitamos a enlazar sus conceptos con el concepto -- práctico del soberano bien, objeto de nuestra voluntad, procediendo en esto completamente -- a priori, y según la razón pura, mas sólo por medio de la ley moral, y aún no considerando -- el objeto exigido por la ley sino en su relación con ésta. 849

¿Qué cómo es todo esto posible?. Ningún entendimiento lo descubrirá nunca, nos -- dice Kant, pero en cambio, no hay sofisma que pueda persuadir, aún a los hombres más vul-- gares, de que no son verdaderos conceptos 850. No comprendemos, sin duda, continúa di-- ciéndonos Kant, la necesidad práctica incondicional del imperativo moral, más comprende-- mos al menos su Incomprensibilidad, y esto es todo lo que se puede exigir razonablemente -- de una filosofía que se esfuerza en alcanzar su objeto dentro de los principios de los límites -- de la razón humana 851.

## E.- CRITICA A LA OBRA DE MANUEL KANT.

Si se tratase de señalar a los filósofos más destacados de la humanidad, no nos extrañaría que muchos incluyeran a Kant como el filósofo más grande de los últimos tiempos.

La filosofía kantiana no sólo iluminó al mundo con sus luces durante el final del siglo XVIII y todo el siglo XIX, frente a un crudo materialismo, mismo que venía imperando en el mundo occidental desde el siglo XVIII, sino que las luces de la influencia del kantismo se dejan sentir aún hoy en nuestros días en infinidad de áreas.

Así, bajo conceptos kantianos se ha intentado precisar lo que es la ciencia, lo que es científico; se han señalado aquellos conocimientos que pueden admitirse como verdaderos con la plenitud de tal valor; se ha pretendido cobijar las indagaciones jurídicas con el mandato de la filosofía de Kant; en fin, que su influencia se ve en gran número de campos, por lo que puede afirmarse que Kant, con su obra, es uno de los responsables del mundo que tenemos hoy en día.

Sin embargo, veamos a Kant en su propio tiempo. Representa él, la figura cimera de una reacción en contra de un materialismo, pretendidamente realista y científicista, que no supo tomar en cuenta, para forjar su criterio de verdad, más que los datos sensibles, perpetuamente en cambio, del mundo material. Corona Kant a esa reacción en contra de un materialismo que iba negando poco a poco a la filosofía con hechos, sin ocuparse de desarrollar una verdadera labor filosófica. Kant, bien que mal, hace volver aflorar a la labor intelectual enfocada a la investigación filosófica real, metódica y profunda.

Ve que no puede el conocimiento ser válido si no se sujeta a ciertas normas, a ciertas formas, si no va estructurado lógicamente; y he aquí algo de lo que pecaba el materialismo de su tiempo, que se dejaba llevar más por la pasión de una oratoria política convenenciera (como ya se vió en otra parte), que por el afán inteligente de encontrar la verdad. Parece Kant, con su obra, decir un "¡basta!" a los diferentes credos que elaboraban los iluministas franceses e ingleses, y proponer en cambio una doctrina que fuera objeto de conocimiento y no de un acto de fe.

Tampoco se desborda Kant en una excesiva confianza en la razón, con una fe ciega en sus posibilidades, al estilo de Wolff; no opta, de ninguna manera, por la postura que sostenía el escepticismo inglés<sup>852</sup>, sino que se coloca en una situación intermedia, preocupándose por el estudio de la razón y su capacidad cognoscitiva, a fin de ver qué es lo que válidamente podemos conocer, con lo cual Kant supera a Descartes y su duda metódica; pues Descartes se fija más bien en que podemos negar prácticamente todo lo que conocemos como verdadero, y busca entonces un criterio de certeza indubitable, que no pueda ser negado, mientras que Kant se ocupa de estudiar más bien a la razón y ver qué es lo que puede válidamente conocer con la plena certeza de veracidad. Frente a los dogmatismos de diferentes

signos, propios de su época, sostiene Kant la necesidad del estudio y más correctamente, sostiene la necesidad de la crítica de la razón, ya vista como pura, ya como práctica.

Más en relación con nuestro tema, su pensamiento constituye una aportación muy valiosa: el desarrollo que hace respecto a la persona y su valor, esto es, respecto a su dignidad e inviolabilidad<sup>853</sup>. Ciertamente las doctrinas materialistas de los franceses del siglo XVIII afirmaban a la persona como sujeto natural de derechos, y podemos decir que esto — fue la piedra angular sobre la que se desarrolló la situación social de ese siglo; Kant supo asimilar el "Leitmotiv" de su siglo, o como se diría hoy, supo asimilar los signos propios — del tiempo de su generación y, además, los vertió en su obra, bajo los moldes de la concepción que tenía del mundo, del hombre y de la conducta que éste debía desarrollar. No sólo afirma estos valores en forma simplista, como lo hizo el materialismo, sino que el análisis que hace al respecto es serio y profundo; quizá, no muy afortunado como veremos, pero no se queda en los análisis elementales y vanos del iluminismo francés, que dejan en una situación muy endeble a la persona y sus derechos, de tal manera que con esas doctrinas, — en nombre de esa persona y sus derechos, aquélla sería ultrajada en sí misma por la revolución francesa.

La filosofía de Kant, deja por lo pronto a la persona, a salvo de las iras de Estados revolucionarios, al menos hasta cuando Hegel entregó, más tarde, a la persona a manos del Estado; y he aquí lo paradójico, pues Hegel lo que hizo, en mucho, no fue sino desarrollar su idealismo por las puertas que Kant había abierto para esta corriente.

El siglo XVIII fue un siglo de muchas crisis, y entre otras, como una de las más importantes, fue la de ese siglo, una gran crisis moral. Debido a las corrientes iluministas de Inglaterra y Francia, corría una gran corriente de libertinaje moral; las consecuencias del subjetivismo se manifestaban hasta este siglo<sup>854</sup>, con sus funestas consecuencias morales. Aunado a esto, la situación tan particular de tal siglo, en que se desarrollaron también — luchas por el poder, sin ningún escrúpulo, hicieron que en mucho se viviera, de hecho, una moral utilitarista, individualista, donde sólo contaban los resultados, los fines, justificados absolutos para todo tipo de medios.

En medio de esta debacle moral, Kant predica una moral estoica, de fidelidad al deber, por el deber, sin que concurra con la obligación ningún móvil egoísta o utilitarista; más aún, sin que concurra ningún tipo de móvil diferente del respeto a la ley moral al imperativo categórico, como se ve claramente en la primera parte de su famoso himno al deber: " ¡Deber! palabra grande y sublime, tú que nada tienes de agradable ni lisonjera, y mandas la sumisión, sin emplear, no obstante, para quebrantar la voluntad, amenazas propias para excitar naturalmente la aversión y el temor, sino que limitándote a proponer una ley, que se introduce por sí misma en el alma y la obliga al respeto (si es que no a la obediencia), y ante la cual enmudecen todas las tendencias, aunque trabajen clandestinamente contra ella,..."<sup>855</sup>. Podríamos decir que la filosofía de Kant trataba de ofrecer al siglo XVIII una moral, independiente de credos religiosos, que permitiría una convivencia social tranquila y en progreso. ¿Qué más podrían pedir los iluministas del siglo de las lu-



ces?. La solución de Kant es la más noble del siglo del iluminismo.

La felicidad juega un papel muy remoto y prácticamente nulo en la moralidad kantiana; no figura, pues, el bien propio del sujeto, con lo cual, Kant hace de la intención, un elemento capital, ya que excluye a todo objeto de la experiencia; rechaza así a todas las morales empíricas. Y si nos situamos dentro de la perspectiva de su época, podemos — ver que no le faltaba razón para rechazar a esas éticas de su tiempo, que parecían hacer del éxito material, el criterio supremo de moralidad, atendiendo sólo a los resultados externos de la conducta, con lo que se provocó en gran parte las agudas luchas conflictivas y la inestabilidad social de ese tiempo. Ya no más determinar la bondad de la conducta por los bienes que son tan mudables, ni por el resultado exitoso o no de la conducta; Kant señala como nuevo criterio de bondad, la conformidad de la intención con la ley moral universal, lo cual nos habla ya, entre otras cosas, de la grandeza del deber de cada quien, pues el valor moral reside, para Kant, en el sujeto, no en el objeto, de tal manera que una acción, sólo es buena por el modo de realizarla, por llevarla a cabo por respeto a una máxima de la voluntad universalizable.

He aquí, frente a las éticas materialistas, una ética en que se formula el criterio de bondad en una forma completamente diferente, hasta diríamos, opuesta. La bondad moral ya no depende más que de la intención y su conformidad con la ley. Y así, de paso, Kant dota al protestantismo de una filosofía, pues hasta aquí, se va conforme a las enseñanzas protestantes, despreciándose la conducta objetiva y sus resultados, pues las obras, se dice, no cooperan a la salvación eterna<sup>856</sup>. Y si bien, no advirtiéndolo quizá Kant, queda, dentro de la moral kantiana, en pie, el subjetivismo, la verdad es que éste se ve frenado al menos en sus consecuencias, por el objetivismo del imperativo categórico y el ascetismo de la doctrina moral de Kant.

Y si bien el siglo XVIII puede reclamar legítimamente la paternidad de la "Civilización Moderna"; no se sigue de esto el acierto de todo cuanto en él hubo. Y de esta manera, tampoco se puede afirmar el acierto pleno del esfuerzo desarrollado por Kant en su obra.

Llevar a cabo una crítica de todos los diversos puntos que en su filosofía ha tratado Kant, a más de ser una labor bastísima, rebasa en mucho los alcances de nuestro trabajo, por lo que sólo haremos alusión a unos cuantos puntos.

Sobre la obra de Kant, en el siglo XIX se construyó el mito de su solidez granítica, a prueba de cualquier embate adverso; sin embargo, en nuestro siglo, Max Scheler es uno de los que derrumbó tal mito, haciendo ver como, en la pretendida solidez granítica del kantismo, había muchas grietas y cuarteaduras, por entre las cuales, la piqueta demolidora de su crítica hizo tales estragos, que la pretendida solidez de la filosofía de Kant se vino abajo.

Scheler inicia su obra analizando a Kant, señalando lo que en su opinión es acertado e indicando, también, cuáles son los yerros de la teoría kantiana. Esta crítica inicial se va ampliando a lo largo de toda la "Ética" de Scheler, sin que exista un capítulo o apartado que en forma exclusiva se dedique a ello, quedando, de esta manera, tal crítica, desperdigada a lo largo de la obra de Scheler. Sin embargo, Scheler, como lo veremos después, no pudo escapar al influjo de Kant, tanto así, que desde cierto punto de vista puede ser considerado como neo-kantiano, por lo que algunas de sus críticas a la teoría kantiana no las podemos admitir, ya que se basan en supuestos que no aceptamos, pero no obstante esto, enumeremos algunas de las críticas más acertadas que le hace Scheler a Kant, y que pueden admitirse, con algunas reservas, por poder fundarse objetivamente conforme a la filosofía de cuño aristotélico-tomista.

Crítica Scheler a Kant desde sus mismas bases, señalando cómo Kant ha confundido lo empírico con lo sensible, lo cual lo llevó a creer que lo universal proviene de la inmanencia, encaminándose así Kant, hacia lo a priori y a lo subjetivo, y a rechazar las éticas empíricas y materiales, a las que sólo veía Kant como de lo agradable y desagradable, como utilitaristas; y a que excluyera a la alegría y a la felicidad como motivos del bien obrar. Señala Scheler cómo Kant no distingue, confundiendo, entre conocimiento y conducta moral; entre formulación de la norma y el sometimiento a ella, etc. Respecto a la persona, dice Scheler que Kant, desconociendo a la naturaleza humana, hace una reducción racionalista del hombre hasta el punto de que prescinde de la persona, dejándola por debajo de la actividad ética, como algo desconocido, siendo así, el responsable, un yo desconocido; hay, según Scheler, una desvinculación, en Kant, entre la realidad objetiva y la realidad de la persona, etc.. Pero en síntesis, diríamos que hace ver cómo, la moral kantiana, se queda con una obligación puramente formal, objetivamente vana, sin contenido determinado alguno y, por otro lado, vacía también subjetivamente de toda persona individual concreta; resultando así, una moral estéril e ineficaz, que se ve reducida a un puro juego trascendental de formas a priori entre dos realidades desconocidas: la del mundo y la de la persona, precisamente las dos realidades que dan sentido y fundamento a la moral.

857

Dado que en el presente trabajo nos hemos de ocupar también de Scheler, no desarrollaremos aquí los puntos de la crítica scheleriana, sino que éstos se podrán encontrar en el capítulo que versa sobre tal pensador, donde además se transcribirán otras críticas — aparte de las enumeradas en el párrafo anterior. 858

Al margen de la crítica de Scheler, veamos algunas observaciones de carácter crítico sobre la teoría de Kant en relación al deber y la persona, si bien habrá puntos en los que coincidamos con Scheler.

Aunque parezca mentira, Kant ha cerrado las puertas a las éticas de fines o de bienes, antes de desarrollar la crítica de la razón práctica, ya que desde su crítica de la razón pura estaban puestas las bases que no permitirían la posibilidad de hablar válidamente de ellas, pero las consecuencias de la crítica de la razón pura no paran ahí, ya que a los

postulados de la razón práctica, los declara como algo trascendente para la razón pura, lo que los deja entonces en una absoluta incomprendibilidad, sin que podamos saber nada sobre el fundamento del deber, sobre la necesidad práctica incondicional.

Efectivamente, pues ante tal necesidad no queda al sujeto más que responder: "sólo sé que no sé por qué", y para dar una justificación, Kant en realidad propone, que ya que no podemos "saber", pues "creamos" en algo que nadie atestigua, pero en lo que es necesario "creer" en nombre de las exigencias de la acción moral, por una necesidad de armonía, de coherencia.

En la moral escolástica, la persona, los bienes y fines eran vistos como algo real, cognoscible; y Dios, la inmortalidad del alma, la libertad quedaban, si bien con limitaciones, al alcance de la razón, eran cosas reales, susceptibles de ser, dentro de nuestras estrechas limitaciones, comprendidas por nuestro entendimiento, no escapando así, al área de la investigación filosófica. Pero en Kant, sólo son, estos últimos, "supuestos", y tales supuestos de la razón práctica, dice Maritain <sup>859</sup>, no valen en definitiva, más que lo que la idea vulgar de la religión como "ilusión consolante" para nuestras necesidades, y tal teoría, sigue diciendo, de la "creencia moral" filosófica y de los postulados es lógicamente in consistente; y esta inconsecuencia la explica el mismo Kant cuando dice: "tuve que suprimir el saber para dejar espacio a la fe" <sup>860</sup>; es que, en realidad, lo que aquí ha hecho Kant es oponer la fe al saber, al conocimiento válido. Y he aquí que la fe de Kant ha perdido a su filosofa.

Si bien Kant ha sabido expresar la fuerza incondicional del deber, al presentárnoslo como un imperativo categórico, nos lo ha dejado luego, no sólo como algo no justificado plenamente, incomprendible, sino que lo ha debilitado a tal punto, que puede reducirse, en sus propias palabras, a: "LO QUE ES PRECISO HACER si la voluntad es libre, si hay un Dios y una vida futura" <sup>861</sup>, dejándolo todo, esto último, en una postura demasiado en debile como para determinarse por tales "supuestos".

Pero este: "lo que es preciso hacer si es que existe o es real alguno de sus supuestos", queda aún más vago al negársele contenido a tal "deber"; y por cierto, dice en una parte Kant que el deber es: "La necesidad de realizar una acción por el respeto a la ley"; <sup>862</sup> y en otra parte dice: "La acción que es objetivamente práctica, según esta ley, y que excluye todo principio de determinación sacado de la inclinación, se denomina DEBER" <sup>863</sup>. He aquí que en un caso el deber es definido como una necesidad, y en el otro como una acción; pero quede esto tan solo indicado y veámos que el deber kantiano, sin contenido, difiere de lo que experimenta el hombre en su conciencia. Efectivamente, en la conciencia, el hombre experimenta la ley moral como una norma con contenido, el cual le ata independientemente de su voluntad, más aún, por encima de ella, de manera tan absoluta, que no hay posibilidad de desembarazarse de tal imperativo, revelándose, así, en la experiencia, como algo heterónomo y con contenido <sup>864</sup>.

Ahora bien, esto de las fórmulas del imperativo categórico, que nos descubren la

moralidad de la máxima por la posibilidad de su universalización sin que en esto se contradiga ésta o sea imposible, presenta varios problemas; así por ejemplo, hoy se plantea la desaparición del matrimonio, y su sustitución por el amor libre; los defensores hábiles de cada una de estas posturas pueden perfectamente universalizar su proposición, y puede, a base de argucias, defenderla y objetar la universalización, de su contricante; otro tanto se puede decir de otras muchas cosas, que hoy se consideran en crisis, como la liberación femenina, la virginidad, la familia, las relaciones sexuales prematrimoniales, el uso de ciertas drogas, etc.; de tal manera que la moralidad viene a depender de la habilidad que se tenga para generalizar, y entonces, ¡ay! de aquel que no sepa hacerlo bien o no tenga mentalidad o facilidad para hacerlo, pues además, bien se dice popularmente: "el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones", pues no todo puede quedar en la buena intención del sujeto.

Hay además el problema de que no todos los deberes pueden concretarse así tan fácilmente, no todo puede ser universalizado, pues varían las condiciones del mundo, del tiempo, de las naciones, de las regiones, de los individuos; así, cabría entonces preguntarnos si hemos todos de sacrificar a nuestros primogénitos, si todos debemos de dotar a nuestras hijas al llegar a la edad casadera, si debemos todos de peregrinar a la Meca, etc.<sup>865</sup>.

Hegel, respecto al ejemplo que da Kant con el depósito, exclama: "que no haya más depósito, y ¿dónde estaría la contradicción?". Maritain contesta diciendo que la contradicción estaría en la prescripción que supone y destruye a la vez la existencia del depósito<sup>866</sup>. Sin embargo, insistimos con Hegel, que desaparezca el depósito, ¿y qué con ello?; que se universalice la mentira, ¿y?... En realidad, aquí Kant está viendo que el depósito y el no mentir son algo necesario, son "bienes", esto es, Kant los ha valorado previamente, ha apreciado su bondad, y por eso los ha visto como necesarios, y como moralmente debidas las conductas que miran, a la existencia del depósito por un lado, y por el otro, a la confianza en la palabra dada, y ha caído así Kant, sin darse cuenta, en una actitud propia de una "moral ontológica de bienes", que era a lo que él trataba de combatir.

No advierte tampoco Kant, que aquí ha introducido datos reales, de experiencia psicológica, pues tal es la naturaleza de esos datos por los que afirma que ya nadie va a dar algo en depósito, que ya nadie va a creer en las promesas. Y así, el formalismo de la moral de Kant, la posibilidad de descubrir si nuestras máximas pueden ser erigidas en normas de carácter universal, no depende de datos formales, sino materiales. Cae aquí Kant, nuevamente, en lo que combatía.

Cabría quizá preguntarnos, a propósito de una conducta, ¿si porque es buena puede ser generalizada, o si porque puede ser generalizada es buena?; y ¿no se estaría en cualquier caso atendiendo a una esencia: la de la conducta, o sea que está en la esencia de la conducta el que pueda ésta ser generalizada, no dependiendo entonces esto sino del contenido de la conducta de que se trate? Sobre esto mismo, el maestro Preciado Hernández<sup>867</sup>, señala al respecto que la universalidad, como pura forma, reclama un contenido, y como no todo contenido es universalizable, lógicamente tenemos necesidad de un crite-

terio conforme al cual se puedan determinar las reglas subjetivas (o máximas de la Voluntad) que puedan convertirse en principios de una legislación universal, criterio que no puede ser el de la propia universalidad. Será entonces ese criterio o en último extremo la misma idea de universalidad, el fundamento del deber, fundamento que por su propia naturaleza no puede ser subjetivo o inmanente a la voluntad, sino objetivo y trascendente y en este sentido heterónomo.

Pero Kant hace depender la bondad de la adecuación de la conducta a lo prescrito por la máxima del imperativo, sin importar los resultados, con lo cual la moralidad queda reducida a la habilidad que tenga el sujeto para razonar haciendo generalizaciones y al modo de realizar las cosas, esto es, ya sea en conformidad o disconformidad con la máxima propuesta; pero aclaremos, actuando siempre por respeto a la ley y no por algún objeto, por una inclinación o sentimiento.

Kant cayó en el subjetivismo -aunque frenado en sus consecuencias por el objetivismo del imperativo categórico-; asustado por la variabilidad y mudanza de los bienes materiales, se encerró en un monismo desfigurando a la realidad y se refugió en el individuo, sin advertir que éste también es sumamente mudable, tomó tan solo en cuenta los estados cambiantes del objeto, más no los del sujeto.

Si observamos la posición en que ha quedado la persona dentro de la doctrina de Kant, nos encontraremos con la sorpresa de una incongruencia de gran trascendencia. Ciertamente, recordemos que, para Kant, la persona, en su realidad profunda, es un nómeno, y que por tanto no es posible conocerla en su constitución metafísica mediante la investigación e indagación filosófica; ahora bien, según Kant, las acciones del "yo fenómeno", regidas por el principio subjetivo de causalidad, están sometidas al determinismo más absoluto; y entonces ¿cómo se concibe la obligación y el deber, emanados del "yo nómeno", si el concepto de obligación implica necesariamente el de libertad?. Además reduciendo a la persona, como lo hace Kant, a una "unidad pura de la conciencia trascendental, que de diferentes maneras a priori informa los contenidos empíricos, los fenómenos, para unificarlos como objetos", resulta entonces, advierte Scheler, que la persona queda desconocida en su esencia misma y despojada de lo más auténtico y característicamente suyo, del carácter individual intrasferible, y se ve reducida a un yo puro y trascendental, que no es propio de cada uno, sino único y superior, más aún, la única realidad absoluta e impersonal<sup>868</sup>. No está pues claro como todo, con respecto a la persona se torna contradictorio.

He aquí que el hombre, de naturaleza tan corrompida según el mismo Kant, deviene prácticamente en un dios, factor del bien y del mal; de la verdad y del error; de lo moral; autor de su propia ley, a la cual sólo se somete, sin someterse a Dios, pues es independiente de El. La frase de San Agustín: "Ama et fac quod vis" (ama y haz lo que quieras) -toma en Kant, por el subjetivismo, toda su fuerza, pero sin el "ama", pues en nombre de la autonomía de la voluntad, Kant ha expulsado al amor y ha dejado tan solo el "haz lo que quieras".

Mucho más es lo que podríamos seguir hablando sobre la doctrina moral de Kant; podríamos discutir quizá cada una de las muchas afirmaciones que hace a lo largo de todas sus obras, muchas de ellas bien lo ameritan, pero no es ese el objeto de nuestro trabajo, como ya lo hemos indicado, por eso dejamos sólo asentadas las anteriores observaciones, pero sí queremos transcribir, por último, un párrafo de Kant, para hacer notar lo revolucionario de su obra ética.

Dice Kant: "La moral, en cuanto se funda en el concepto del hombre como ser libre y como tal obligándose a sí mismo con leyes absolutas de su razón, NO TIENE NECESIDAD NI DE LA IDEA DE UN SER SUPERIOR PARA CONOCER SU DEBER, ni de otro impulso externo como ley para observarlo... Ni siquiera necesita esta moral de la religión: antes -- bién, con el apoyo de la razón práctica se basta a sí mismo " 869.

Esto es lo que tiene de revolucionario Kant, la supresión de Dios y de la religión en el ámbito de la moral, aun su mismo protestantismo caería más tarde bajo estas consecuencias. Kant termina así, en el campo de la filosofía, con la época teocéntrica e inaugura el antropocentrismo. Kant termina con la época de la investigación racional filosófica, e inaugura una época de la filosofía dogmática de credos en "slogans" y a priori indemostrables. Esta ha sido la obra de Kant.

## MAX SCHELER, LOS VALORES Y LA PERSONA

### (ÉTICA AXIOLÓGICA).

#### A.- LA AXIOLÓGIA.

La axiología, o ciencia de los valores, es vista por muchos como una de las más brillantes aportaciones del ingenio humano a la filosofía de todos los tiempos, aportación que ha logrado su madurez en nuestro siglo, y con la que se ha abierto un nuevo campo en que se desarrollen las ideas de los filósofos, pues hoy por hoy, es imposible ya no hablar de los valores, de su jerarquía y de su realización por el hombre.

Si bien desde la época de la Grecia antigua se habló de los valores<sup>870</sup>, la verdad es que éstos, en cuanto a su naturaleza de valores, en cuanto valores, siempre permanecieron en la penumbra de la ambigüedad, con la consiguiente incertidumbre sobre lo que pudieran realmente ser. Es esto algo tan cierto, que para el común de la gente, aún hoy en día, el concepto del valor todavía resulta algo ininteligible; y si bien, todos hablan de los valores, al tratar de conceptuar lo que es el valor propiamente tal, los que pueden hacerlo, por ayudarle más su inteligencia (no aludimos aquí a los estudiosos de la materia), más que darle su acepción filosófica, le conceptúan con más proximidad al significado económico de tal palabra, y es que el valor en la filosofía apenas ha nacido a su esplendor real, y si su presencia ya se ha dejado sentir en todas partes, la verdad es que su concepto apenas comienza a rebasar a las camarillas de los filósofos que le han servido de parteros.

Es en Max Scheler en donde la axiología encontró al exponente que le diese el mayor impulso, sacándola de un avance infantil, de pasos inciertos, para hacerla avanzar con pasos seguros, que si bien, no los de un adulto, sí los de un joven adolescente, lleno de pasión y de fogocidad.

Por esto es que, siendo Scheler el autor más destacado en este campo hasta ahora, y por las peculiaridades de sus ideas, que lo caracterizan como un filósofo sui generis, que analizaremos sus ideas, que señalan para el deber una base nunca antes intentada, la axiología, y también para la persona, pero para poder entender mejor a la tesis de Scheler, cabe ver primero sus antecedentes más distinguidos.

#### B.- ANTECEDENTES

Frente a una ética del deber, Max Scheler desarrolla, como veremos, una ética del amor, aunque sin ser él, el primero en traer al amor a la filosofía. En esto, influye sobre Scheler San Agustín, a quien se encuentra también ligado, en cierta forma, por su religión, pues cuando Scheler desarrolla su axiología, aún es católico.

San Agustín, con su filosofía, representa una reacción contra el intelectualismo de la ética griega <sup>871</sup>. Militó en el maniqueísmo, en el cual se enseñaba la existencia de dos principios eternos que luchan entre sí: el reino del bien y el del mal, y se negaba el libre albedrío <sup>872</sup>. Pasó luego San Agustín al escepticismo académico y posteriormente al neo-platonismo, hasta que se convirtió al cristianismo, al servicio del cual desarrolló su filosofía, en que parte del principio de la experiencia interna o íntima, y de esta fuente, ca si exclusivamente, afluyen las intuiciones que va encontrando al desnudar los más íntimos elementos de los sentimientos y de la voluntad, con que elabora su concepción del universo, enfrentándose así, como decíamos, al intelectualismo griego, pues para él, las experiencias íntimas inmediatas del hombre son indubitables. Cabe indicar que San Agustín, a los hechos de conciencia como pensar, querer, sentir, etc., no los ve como partes yuxtapuestas, sino que el alma para él, es la totalidad unitaria y viviente de la personalidad. El hombre por su finitud no puede obtener una exacta imagen de Dios, mas por analogía, partiendo de la personalidad finita del hombre, se puede representar la de Dios <sup>873</sup>.

San Agustín desarrolla un voluntarismo, después de ver las demás vertientes de la conciencia: inteligencia y memoria. Para él la conciencia es una intentio animi, pero ve que ya ante Dios se carece de iniciativa y energía receptiva, y si se toma en cuenta que la validez universal de los principios se debe a que son ideas del espíritu divino, resulta que el conocimiento del mundo inteligible se obtiene por iluminación o revelación, y en el campo de la conducta, se requiere de la redención, para la naturaleza del hombre manchada por el pecado original, y de los recursos eclesiásticos por los que se obtiene la gracia divina, la cual sólo comunica Dios a aquéllos que ha elegido desde la eternidad. <sup>874</sup> San Agustín llegó a la afirmación anterior debido a su lucha contra los pelagianos para quienes el hombre podía salvarse por su solo libre albedrío, sin necesidad de la gracia de Dios. Luego, que fué Agustino, volvería a sacar más tarde las ideas agustinianas sobre la predestinación y el libre albedrío pero adaptándolas a sus ideas para fundamentar su doctrina. Contra lo que pudiese parecer, no excluye con eso San Agustín a la libertad, sino que para él aún subsiste, pues entre otras cosas se puede rechazar la gracia; y guía Dios a los hombres, sin menoscabar su libertad en la vida social, la cual, vista así, es el resultado de acciones libres <sup>875</sup>, donde podemos regirnos por la máxima "ama y haz lo que quieras".

San Agustín ve este mundo como un campo de batalla entre el bien y el mal, entre los de la Ciudad de Dios, que son los que se someten a la Divinidad y son fieles a la gracia que penetra y corona a la naturaleza y que son unidos por la caridad (amor Dei); y los de la Ciudad terrena, constituida por aquéllos que son infieles a la gracia, que han corrompido su naturaleza y hacen que las relaciones sociales se conviertan en discordia, siendo aquí el fundamento de la vida el egoísmo (amor sui) <sup>876</sup>.

Ya veremos más adelante cómo muchas de estas ideas las plasmó Scheler en su pensamiento, si bien con las variantes necesarias para encuadrarlas en su doctrina, y veremos cómo, a través de la síntesis que haremos más abajo, tras el pensamiento de Scheler se transparentan las ideas de San Agustín y de los demás filósofos de que hablaremos.



Influye también en Scheler, Blas Pascal, quien se convirtió al jansenismo y fue de sus defensores. Cabe señalar que el jansenismo, que surgió inspirado por una lucha contra los jesuitas, se basó principalmente en San Agustín, exagerando la doctrina de éste sobre el pecado original, la libertad, la gracia, la predestinación y se caracterizó también por la prédica de la práctica de una moral rigurosa.<sup>877</sup>

Para Pascal, hay un conocimiento, desarrollado en la física y en las matemáticas, y que tiene por objeto el orden de la naturaleza; otro conocimiento es el de la filosofía, desarrollado por la razón humana y, por último, señala un conocimiento intuitivo que procede del corazón y la fe.

La razón, según Pascal, sólo puede penetrar hasta cierto grado en los misterios de la naturaleza, sin que pueda realmente el hombre emerger de la ignorancia de la que había empezado a salir. La razón tan solo puede llegar a los umbrales de las verdades de la fe — cristiana, pero conocer éstas, cae fuera de su radio de acción, pues sólo pueden percibirse por la intuición, el corazón, el sentido moral y la experiencia práctica<sup>878</sup>.

De Pascal son los siguientes pensamientos que nos muestran algo de su filosofía en cuanto a su relación con la de Scheler: "El corazón tiene razones que la razón no conoce" "Es el corazón quien siente a Dios y no la razón". La fe la define como: "Dios sensible al corazón, no a la razón". Sobre la persona dice: "todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no valen lo que el más pequeño de los espíritus..."; y sobre los actos de caridad dice: "Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos, todas sus producciones, no valen lo que el más pequeño movimiento de caridad. Esto es de un orden infinitamente más elevado" <sup>879</sup>.

Juan T. Fichte, aunque parte de Kant, desarrolla también un voluntarismo, en que destaca a un "yo", del cual parte y él cual es siempre práctico, afirmando que importa más el obrar que el pensar. Destaca también en él la idea del amor, como cuando afirma: "Nadie que lleve el sello de la razón en su frente... puede carecer de importancia para mí. Y sin embargo, yo no te conozco a tí. ¡Oh, tan verdad como nuestro común destino es ser buenos y ser cada vez mejores, es que llegará un tiempo... en que te arrastraré tras de mí, pues mis beneficios se cruzarán con los tuyos y nuestros corazones estarán enlazados por el dulce vínculo de un amor y de un auxilio mutuo!" <sup>880</sup>.

Aun cuando el hombre construye naturaleza, dice Fichte, lo hace con un objetivo práctico; y señala también que hasta las leyes del conocimiento natural son puestas libremente por el espíritu, pues "un acto libre está en la raíz de todo" <sup>881</sup>.

Advierte Fichte que en la deducción de las formas del conocimiento stricto sensu (categorías, principios, etc.) hay algo puesto por la ciencia cuya explicación causal es imposible, se trata de la sensación, pero de la que debe darse una explicación teleológica, lo cual hace el, señalando que toda materia es materia de la actividad práctica de la razón, pues en Fichte, el ser se explica por el hacer (deber ser) <sup>882</sup>.

Fichte, quien en cierta forma se acerca al neo-platonismo, ve a Dios como un yo absoluto, cayendo en un panteísmo, y se aproxima, por otro lado, también al cristianismo expuesto, según él, por San Juan en su Evangelio, en donde la doctrina del Verbo hecho carne puede explicar el tránsito de Dios a la conciencia finita 883.

Federico Nietzsche es un filósofo que ha influido en casi todos los sistemas filosóficos modernos posteriores a él, y Scheler no pudo escapar a su influjo, pese a haberlo combatido. Coloca Nietzsche en el centro de su posición a la vida y a la voluntad de poder. Para él, la voluntad de vivir es la voluntad de poder, y en su incremento reside el sentido de nuestra cultura y de nuestra existencia en general 884.

Partiendo de que lo bueno es cuanto eleva en el hombre el sentimiento de poderío, la voluntad de poderío, el poderío mismo; y por otro lado, lo malo, todo cuanto nace de la debilidad; establece Nietzsche una dualidad, dos estimativas morales esencialmente distintas, según procedan de la clase dominante o de la clase dominada, resultando dos tipos de morales, la de los señores y la de los esclavos, 885 y entre estas últimas, como propia de esclavos, está la moral cristiana.

Basándose en las ideas de Darwin, señala Nietzsche que así como los seres se han superado en el transcurso de los siglos, debe el hombre hacer lo mismo, transformándose en un superhombre, y con ello cambiar toda la cultura y todas las escalas de valores, con el fin de afirmar la vida, a pesar de todos sus dolores. De aquí pues la necesidad de la "transmutación de los valores" que permita el surgimiento de una nueva cultura humana, en sustitución de la cultura cristiana. El sentido dinámico de la historia no consiste, para él, más que en una continua creación y aniquilamiento de valores, valores que son creados por el hombre y que se estabilizan en una tabla que adquiere vigencia pasajera, pues más tarde será suplantada por otra 886, y hoy por hoy, debe el hombre superior rechazar los productos de la cultura decadente, no amar lo prójimo, sino lo lejano, aquello que significa elevación y profundización de la vida, y entender la existencia como un ideal de lucha por la autonomía, autorresponsabilidad y elevación de lo humano.

Colocar en este trabajo todas las ideas de quienes con su pensamiento, en una u otra forma, han influido sobre la doctrina de Max Scheler, es cosa que rebasa los límites de nuestra labor, por lo que aquí tan solo hemos transcrito aquellas ideas, dentro de las que desarrollan los diversos autores citados, que en una u otra forma aparecen transportadas o influyendo a la tesis scheleriana, si bien, casi todas, con el matiz que el genio de Scheler les imprimió. Aunque aún no hemos recorrido la galería completa de quienes así antecedieron o influyeron a Scheler, pues nos faltarían Bergson, Dilthey y otros, y de donde sólo hemos escogido los más próximos a su pensamiento, sí cabe hacer un análisis un poco más extenso que los que aquí anteceden, sobre la fenomenología, de donde Scheler obtiene el método para desarrollar sus ideas, ligándose a ella de tal modo, que une la suerte de su axiología a la suerte de la fenomenología.

La fenomenología aparece como una reacción frente al positivismo y frente al idealismo trascendental. Es Edmund Husserl su máximo exponente, que la lleva a su culminación, si bien, sus antecesores inmediatos, dentro de esta línea, fueron los que pusieron la base firme para el desarrollo de estas ideas.

Quienes le antecedieron fueron el sacerdote de Praga, Bernardo Bolzano (1781-1848), de la Escuela Austriaca, y el sacerdote católico, posteriormente retirado de la Iglesia, -- Franz Brentano<sup>887</sup>. Con ellos aparece una vuelta a Aristóteles, mientras otros proclamaban una vuelta a Santo Tomás, y otros más a Kant<sup>888</sup>.

Brentano esboza, al distinguir entre fenómenos físicos y psíquicos, la característica de estos últimos: la intencionalidad. Reivindica para los fenómenos y juicios de amor y odio una intencionalidad perceptiva de los valores, fuente originaria, según él, del conocimiento moral. Enfrenta así, ante el racionalismo, una actividad irracional a la que le otorga funciones judicativas de afirmación o negación, y no de objetos, sino de valores, estando tales juicios en la base de la moral<sup>889</sup>. Ciertamente que Husserl completará después, afinándolo, el redescubrimiento de Brentano de la intencionalidad, pero, como sea, con esto dio Brentano las bases para el desarrollo de la axiología.

Este descubrimiento de la intencionalidad es básico en la fenomenología y de gran trascendencia en el pensamiento de Max Scheler. Consiste en la observación de que los hechos psíquicos tienen un contenido hacia el cual tienden, esto es, tienen una intencionalidad, para expresarnos en la terminología fenomenológica, o sea, que tales hechos no se reducen a una mera vivencia, sino que en ellos hay algo más, algo hacia lo cual tienden y apuntan, así, por ejemplo, en el percibir se percibe algo, al recordar se recuerda algo, al decidir se decide algo, etc.<sup>890</sup>; a este algo se le llama objeto - ob-jectum-, o sea, - puesto delante de<sup>891</sup>, con lo que se pretende distinguirlo del mero acto. Así pues, el redescubrimiento (pues ya antes lo había descubierto Aristóteles) de la fenomenología consiste en señalar que todos los fenómenos de nuestra conciencia (lo psíquico) son de carácter esencialmente intencional, o sea, que tiene un contenido objetivo.

Con base en esto, Husserl comienza a dar un golpe al idealismo y sus aprioris formas trascendentales. Parte también, como Kant, de lo que nos es dado empíricamente de manera inmediata, de los hechos o fenómenos, y señala cómo en el acto de la inteligencia nos es entregado el objeto, por lo que Husserl llama a esto intuición fenomenológica, o sea, la manera de ver o conocer de la inteligencia sin necesidad de razonamiento. Este objeto es distinto del acto de la inteligencia por el cual nos es entregado, y ambos son irreductibles entre sí, pues el acto, como tal, es algo subjetivo, y el objeto es algo "material" (como opuesto a formal) y no algo formal, fruto de la objetivización de las formas puras a priori del entendimiento, como dice Kant<sup>892</sup>.

Este objeto del que nos habla la fenomenología, no es, para ella, otra cosa que la esencia pura o "eidos". Así por ejemplo, si en un pizarrón observamos cinco figuras pentagonales, de diversos tamaños y colores, en las cinco percepciones sucesivas de estas figu-

ras encontramos que coinciden en una unidad de cualidades invariables, de elementos persistentes, que se reducen a lo que es, en general, un pentágono: una figura plana cerrada por cinco lados. Estas notas constantes que nos permiten reconocer la figura como tal, son las que constituyen su esencia o "eidos" 893.

Si n embargo, con todo, la fenomenología no abandona los esquemas básicos de Kant, ya que considera que el conjunto de elementos que constituyen la esencia o eidos, así como sus relaciones internas, los cuales están implicados siempre en los objetos de cuya esencia se trate, son notas a priori; mientras que aquéllas cualidades que por su propia naturaleza varían de un objeto a otro, como el color, las dimensiones, etc., son a posteriori, ya que no pueden determinarse sino después de haber observado cada uno de los objetos en cuestión. 894

Si bien podría pensarse en una identificación entre la fenomenología y el método inductivo, la verdad es que esta identificación no se da, pues la fenomenología no obtiene sus verdades (esencias) después de una generalización practicada sobre innumerables casos concretos, sino que le basta la observación de un solo caso concreto para descubrir lo que hay en él de universal, su esencia, y así, por la observación de un hecho moral, estético o religioso, etc., se puede descubrir la esencia de lo moral, del arte, de la religión, etc. Este conocimiento de lo esencial o universal por la observación de un solo hecho particular se logra si se sigue la vía de la contemplación de las esencias (Wesensschau), la cual consta de tres fases: 1) La actitud natural ante el fenómeno; 2) la reducción eidética o paréntesis fenomenológico y 3) la percepción immanente o reflexión fenomenológica 895.

1) Para descubrir fenomenológicamente la esencia de algo, se parte de la observación de tal hecho singular, con todas las características, cualidades, etc., que lo constituyen. Se trata de recibir el fenómeno del modo más natural, tal como se da, ya que en la fenomenología el principio es: "recibir todo lo que se ofrece originariamente en la intuición, tal como se ofrece". Así, si queremos conocer la esencia de un recuerdo, el recuerdo de los pentágonos que estaban dibujadas en el pizarrón, tomamos este hecho en toda su totalidad 896.

2) Después abandonamos esta actitud natural practicando una especie de selección entre los elementos esenciales y los accidentales, esto es, prescindimos de todas las circunstancias empíricas que acompañan al hecho, de aquello que no es esencial, poniendo tales notas como, valga la expresión, entre paréntesis, quedando dentro de dicho paréntesis las leyes de todas las ciencias, de la naturaleza, del espíritu, y hasta de la lógica pura; y por el momento se duda metódicamente de todos sus principios (epojé fenomenológica), pues sólo hay que interesarse por lo que se puede hacer esencialmente evidente en la conciencia misma 897. La razón de esto, que en cierta forma entraña también un ataque al positivismo, está en la distinción que hace la fenomenología entre un sistema (weltanschauung) y la filosofía científica, pues aquél expresa el modo personal o de un determinado momento-histórico de ver las cosas, y la filosofía se atiene tan solo a las esencias rigurosamente intuitivas en nuestros actos, pretendiendo así la fenomenología, excluir todo modo relativo de

ver las cosas, esto es, toda sistematización, (el emitir un juicio sobre la existencia real en sí), no reteniendo sino, lo inmediata e intuitivamente dado, lo que todo hombre está consuetudinario a ver y admitir 898. Así pues, practicada esta exclusión de lo inesencial por medio de una intuición, nos da por resultado un residuo de notas esenciales. Así, en el ejemplo visto, habríamos dejado en el "paréntesis" los pentágonos, el pizarrón, el sitio donde fue, los colores, etc., y nos habríamos quedado con las notas esenciales correspondientes al recuerdo 899.

3) Teniendo ya ese residuo consistente en las notas esenciales, o residuo fenomenológico, vamos a la unidad de todos estos elementos esenciales, obteniéndose así lo que constituye realmente al hecho. De esta manera, en nuestro ejemplo, lo que sea realmente el recuerdo, "el darse cuenta de un objeto no presente a través de su mera imagen". Tal conjunto de notas hace posible cualquier recuerdo, y sin él es impensable que se realice un recuerdo en un sujeto determinado, siendo así, la esencia, un elemento constitutivo de fenómenos, pues merced a ella los hechos acaecen, es ella quien los hace posibles 900.

No se vaya a pensar que estas "esencias" son las mismas esencias de la metafísica aristotélica-tomista, ya que tales esencias u objetos dados en la intencionalidad del acto por la reducción fenomenológica o epojé, se les disminuye a un puro "objeto sin ser", siendo así un puro objeto dentro de la immanencia del sujeto, pues la fenomenología, si bien ataca a Kant, también se basa en él 901.

Para la fenomenología la autenticidad de las esencias y sus relaciones categoriales está fuera de toda duda, ya que su autenticidad se determina con el criterio de la evidencia apodíctica. Se da por una intuición directa, independiente de toda fundamentación hipotética, ya que el principio de todos los principios de la fenomenología, es que toda intuición originaria constituye una fuente legítima del conocimiento, resultando que "la claridad perfecta es la medida de toda verdad" 902.

Se distinguen en la fenomenología dos tipos de esencias: las formales y las materiales. Las formales son aquellas que se pueden aplicar a todas las esencias, como la unidad, la relación, la identidad, etc., y son las que constituyen la forma general de todo ente; y las esencias materiales son aquellas que poseen un contenido concreto, así por ejemplo, las esencias "hombre", "rojo", etc. 903.

Estas son, pues, algunas de las ideas de la fenomenología, que más que ser una doctrina filosófica, podría calificarse de método filosófico, un método nacido sobre la base del idealismo, que combate a las diversas posturas nominalistas, pero que también combate al idealismo sobre el que se sustenta.

Vistos estos antecedentes, entremos a ver el desarrollo de la axiología, para ver que era lo que había de ella cuando Max Scheler elabora su tesis, y así, poder valorar la originalidad de su pensamiento y la influencia que haya tenido sobre él, esa axiología primera..

Fueron los economistas, y en particular Adam Smith, los primeros en interesarse en los valores, si bien quedándose restringidos éstos al campo de su ciencia. Ya con este antecedente, es H. Lotze, quien en el campo de la filosofía se adelanta en el estudio de los valores, en una reacción contra el positivismo <sup>904</sup>.

Lotze ve los valores como algo libre de realidad, introduciendo así una división entre ser y valer; <sup>905</sup> así llega a afirmar que los valores no "son", sino que "valen". Ya con base en esto, pretendió reducir la lógica, la ética y la metafísica a la axiología. <sup>906</sup>

De esta manera, la axioogía, al separar al ser y al valor, separaba también a las ciencias culturales de las naturales, y haciendo de la naturaleza algo ajeno al valor, vedaba los intentos del positivismo de aplicar los métodos de las ciencias naturales a los campos donde sólo el valor podía regir.

Nietzsche también hizo uso de los valores, y de hecho, él fue el que puso de moda hablar de ellos, pero no elaboró un sistema axiológico propiamente dicho. El primero en hacerlo fue Alexius von Meinong, discípulo de Brentano, quien buscó en la psicología la clave del problema de los valores, y que creyó que estos debían arraigar en la vida emotiva, según ya vimos, y partiendo de esto, Meinong elaboró un sistema axiológico subjetivo, poniendo el fundamento del valor en el agrado que nos causa. <sup>907</sup>

Parte Meinong de la valoración, la cual es un hecho psíquico, y ve que del análisis de tal hecho resulta que la valoración pertenece al campo de la vida emotiva, tratándose pues, de un sentimiento. Señala que en toda valoración está implícito un juicio que afirma o niega la existencia de un objeto, y con base en tal juicio se produce en nosotros un estado de placer o de dolor, siendo entonces el valor un estado subjetivo de orden sentimental, pero manteniendo una referencia al objeto a través del juicio existencial, y así, llega a decir que "un objeto tiene valor en tanto posee la capacidad de suministrar una base efectiva a un sentimiento de valor". <sup>908</sup> Afirma sin embargo Meinong, que también valoramos lo inexistente, pero en forma condicional, esto es, bajo la condición de que se llegue a dar la existencia del objeto, así, de existir tal objeto, nos produciría, un sentimiento, por ejemplo, un sentimiento de agrado. Ahora bien, señala Meinong, hay un valor actual y otro potencial, el primero es el que tiene el objeto presente que provoca mi agrado, y el segundo es el que posee ese mismo objeto cuando está ausente, de tal manera que el valor de un objeto resulta de la capacidad de determinar en el sujeto su sentimiento, no sólo por la existencia del objeto, sino también por su no existencia. Reconoce Meinong que también el valor se ve determinado por una lucha de motivos dentro de la conciencia, consistiendo entonces el valor en la capacidad que tiene un objeto de ser apetecido en esa lucha de motivos. <sup>909</sup> Más tarde Meinong se convirtió al objetivismo.

Christian von Ehrenfels, fue discípulo de Meinong y también de Brentano, y contra lo que sostenía Meinong, funda el valor en el apetito o deseo, siendo valiosas las cosas que deseamos o apeteceamos porque las deseamos o apeteceamos; y si valoramos ciertas cosas existentes es porque se piensa que de no existir o no poseerse, las deseáramos, siendo el -

valor "una relación entre un sujeto y un objeto que, debido a una representación fuerte y completa del ser del objeto determina en nosotros, dentro de la escala de nuestros sentimientos de placer y dolor, un estado emotivo más intenso que la representación del no ser de ese mismo objeto". 910

Más tarde, Ehrenfels verá al valor como "la relación, falsamente objetivada por el idioma, entre un objeto y la disposición de apetencia de un sujeto, según la cual sería apetecido por el sujeto tan pronto como éste perdiera la certidumbre de la existencia de aquél". 911

Meinong y Ehrenfels pusieron pues las bases de la axiología, pero sus ideas y sus continuadores siguieron una ruta subjetivista. Contra este subjetivismo inicial de la axiología, así como contra el idealismo y el positivismo, se levantaría Scheler combatiéndolos.

### C.- AXIOLOGIA DE MAX SCHELER. 912

Si Kant se lanzó contra el mundo del ser, negando la posibilidad de su conocimiento, así como la posibilidad de que tal mundo pudiese ser la base de la moral, Max Scheler, sin salirse de ese esquema antimetafísico de Kant, desarrolla una tesis axiológica en la que el valor aparece como un sustitutivo del ser, y que puede servir para dar bases firmes, a su juicio, a la moral, frente a las olas subjetivistas y positivistas de fines del siglo pasado y principios de éste, y frente al mismo formalismo del idealismo trascendental.

Scheler desarrolla su tesis principalmente en su ética, donde comienza reconociendo que, efectivamente, con Kant, han quedado refutadas las éticas de bienes y de fines de manera definitiva, y reafirma el principio apriorístico establecido por Kant, pero hace notar que Kant ha cometido una serie de errores.

Entre tales errores está el de haber levantado toda su doctrina sobre una falsa noción de lo empírico. Ve Scheler que Kant considera que sólo nos es dado empíricamente lo sensible y que, en consecuencia, lo universal ha de provenir de la immanencia del sujeto y ser, por tanto, a priori y en definitiva subjetivo; y aquí es donde se opone Scheler, ya que él considera que lo empírico no se agota en lo sensible, y acudiendo a la fenomenología, señala que la esencia nos es dada empíricamente en la intuición fenomenológica, como objeto en la intelección, y como valor en la percepción sentimental, siendo tales esencias irreductibles al acto mismo en que se nos dan como algo real y objetivo. Y esta esencia extraída, abstraída, así de lo singular y sensible en que se realiza, es algo tan objetivo y original como los datos sensibles que se nos manifiestan en la percepción de los sentidos. En conclusión, la reducción kantiana de lo empírico a lo sensible, según Scheler, es arbitraria. 913

Y así pues, como consecuencia de esta crítica de Scheler, el resultado que se obtiene es que ese a priori de la esencia abstracta que se nos da inmediatamente en la intuición

ción fenomenológica, esto es, con abstracción de todos los elementos sensibles y notas individualizantes, no es algo puramente formal, sino algo material con contenido objetivo real;<sup>914</sup> dicho en otra forma, lo a priori no es ya sinónimo de formal. Y más aún, pues resulta también que todos los principios formales (lógicos) suponen y se apoyan en una intuición material.<sup>915</sup> Así pues, lo a priori tiene una dimensión mayor en Scheler, que lo lleva hasta el plano emotivo-instrumental frente al racionalismo apriorístico kantiano.<sup>916</sup>

Es por haber separado, como cosas diferentes totalmente, lo a priori de lo empírico, siendo aquello lo formal y esto otro la vivencia sensitiva de datos materiales, que Kant reduce toda ética material a una ética eudemonista que procede por lo agradable o desagradable, y rechazable por utilitarista y por considerar buena o mala en sí a una acción, sino es que únicamente, por el efecto sensible de agradable o desagradable que nos causa, o por servir tan solo de medio o no para un fin. Hasta aquí, Scheler está de acuerdo con Kant por lo que toca a la calificación de inaceptabilidad que Kant da a tales éticas materiales, sólo que no está de acuerdo con Kant en que no pueda haber una ética material superior, considerando Scheler que es falso que toda ética material sea esencialmente de lo sensiblemente agradable o desagradable, ya que el contenido o material de la intuición no se agota pues, en los datos sensibles, sino que se extiende a un orden superior en que se nos entrega la esencia valiosa, lo en sí y objetivamente válido. Y es falso también, señala Scheler, que lo que causa alegría y felicidad no pueda ser motivo de nuestro buen obrar.<sup>917</sup>

Falla también Kant, según Scheler, por no distinguir entre conocimiento y conducta moral, y entre el conocimiento moral común y el filosófico. Kant confunde a la formulación de la norma y al sometimiento a ella, desconociendo así la naturaleza humana, haciendo una reducción racionalista del hombre.<sup>918</sup>

Y es que la ética formal pura, sin contenido alguno y expresada impersonalmente, dista mucho de conformarse a la experiencia moral con que el hombre común experimenta en su conciencia personal a la norma, con lo cual, la tesis de Kant no pasa de ser un orden formal ético de tipo racionalista, que no es más que un artificio desvinculado totalmente de la realidad humana concreta, donde se debate realmente el problema moral, y prescindiendo de la misma persona humana, ya que la organización de su ética formal y la formulación del imperativo categórico se realiza en el mundo fenoménico de la persona, sin alcanzar, sino como un postulado ciego, la realidad nouménica y sin llegar mucho menos a la esencia del ser de la persona concreta, protagonista del drama ético, y es que la persona, para Kant, queda como una X, más abajo de donde comienza a organizarse en su Crítica de la Razón Práctica la norma y el problema ético propiamente, al decir de Scheler.<sup>919</sup>

La ética kantiana del deber por el deber, sin contenido alguno, desconoce la generosidad que hay en el ir más allá del riguroso cumplimiento del deber, al no considerar ético nada más que el deber,<sup>920</sup> dejando al margen la zona de las acciones buenas y heroicas — no estrictamente mandadas, y se desconoce por otro lado al amor, la fuente más pujante y pura de la grandeza y heroicidad moral. Por otro lado, señala acertadamente Scheler, tal ética de respeto al deber por la estima de sí mismo, es una ética farisaica, llena de orgu—



llo, en oposición a la verdadera moral en que uno debe hacer el bien con generosidad y olvidándose de sí mismo. Tal ética, la de Kant, es una ética fría de la medida, de lo exigido, de aquello a lo que el hombre está obligado a someterse y nada más. 921

Aunque no con tanto detalle, también critica Scheler al nominalismo, al utilitarismo y al positivismo moral y sus similares, pues todos ellos desconocen, al parecer de Scheler, el valor en sí de lo moralmente bueno y malo, y desplazan el valor de la persona y sus actos a una relación con otra cosa distinta de ellos, y por confundir el valor de lo éticamente bueno con otros valores a los que aquél es irreductible; y ya luego analiza los errores principales de cada una de estas corrientes. 922 Y no escapan tampoco a la crítica de Scheler las éticas materiales de bienes o fines aprehendidos por nuestra inteligencia (o representaciones que él dice), pues considera que tales morales reinciden en el utilitarismo, pues cree Scheler que en ellas la bondad o maldad del acto residiría en su cumplimiento como medio para el fin, y se llega al eudemonismo según el cual la bondad del acto está medida por el bien o felicidad que nos procura. 923

Cree pues, Scheler, que una de las razones de los errores de Kant en su crítica a las morales empíricas, estuvo en haber confundido los bienes con los valores, y es que los bienes tan solo son "cosas" valiosas, por lo que es erróneo, por tanto, querer extraer los valores de los bienes o considerar a ambos en un pie de igualdad. Por otro lado, dice Scheler, el mundo de los bienes, al estar constituido por cosas, puede ser destruido por las fuerzas de la naturaleza o de la historia, y si el valor moral de nuestra voluntad dependiese de los bienes, tal destrucción le afectaría. Los bienes, continúa diciéndonos, tienen validez inductiva, empírica y cualquier principio que en ellos se apoye está condenado al relativismo. Para Scheler, los valores son pues, cualidades que existen independientemente de sus respectivos depositarios, y que en cuanto que un valor descansa en un depositario, constituye un bien, y es la presencia del valor la que confiere el carácter de "bien" al objeto valioso. 924

Y en cuanto a los fines, cabe distinguir, para Scheler, entre fin y objetivo. El fin es en el sentido más formal "un «contenido» cualquiera - contenido del pensar, del representar, del percibir posibles - que está dado como por realizar; siendo indiferente quién o qué le haya de realizar" 925. Dos cosas esenciales son las que aquí se distinguen: el contenido, que ha de pertenecer a la esfera de los contenidos representativos; y segundo, que esté dado como algo por realizar. El objetivo, por otro lado, reside en el proceso del apetecer, y no está condicionado por ningún acto representativo, sino que es immanente a la tendencia misma. Habiendo visto estos dos conceptos, nos dice Scheler que: "Nada puede llegar a ser fin sin que fuera antes objetivo. El fin está fundado sobre el objetivo. Los objetivos pueden estar dados sin fines, pero nunca los fines pueden estar dados sin objetivos precedentes. No podemos crear de la nada un fin, ni tampoco «proponerle» sin una «tendencia hacia algo» que le preceda". 926

Con estas apreciaciones sobre el bien como cosa valiosa, el fin y el objetivo, Scheler pone la base para escapar a las críticas que Kant dirige a las éticas materiales empíricas,

pues el valor siendo independiente de los bienes y no dependiendo tampoco de los fines ni pudiéndose extraer de ninguno de ellos, sino que siendo más bien el valor la razón por la cual las cosas valiosas son bienes, y como va incluido en los objetivos de la tendencia como su fundamento, objetivos que a la vez son fundamento de los fines, y como además el valor está desprovisto de toda imagen, resulta que una ética material de los valores ha de ser a priori frente a todos los contenidos representativos de la experiencia. Así, toda experiencia sobre "lo bueno" y "lo malo" supone el conocimiento esencial previo de lo que sea "bueno" y "malo", de no ser así, ¿con qué criterio escogeríamos tales o cuales acciones, y no otras, para saber qué tienen de común con las que llamamos buenas?. No le cabe aquí duda a Scheler de que debemos tener un concepto previo de lo bueno y lo malo para poder escoger unas de otras acciones, y lograr así inductivamente el concepto genérico de "lo bueno". Así resulta, que la ética material de los valores de Scheler, no es empírica, sino a priori. 927

Los valores, para Scheler, son pues, cualidades independientes de todo lo empírico, 928 y por tanto, cualidades a priori; pero esta independencia no sólo se realiza sobre los objetos que están en el mundo exterior a nosotros, sino que también alcanza esta independencia a nuestras reacciones frente a los bienes o valores 929, de tal forma que lo malo, como puede serlo un asesinato, siempre será malo, aunque nunca se hubiese juzgado así por nadie, y lo mismo rige para lo bueno, que será siempre bueno 930; y así nos dice Scheler: "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" 931. Por otro lado, frente a la axiología subjetivista, nos dice Scheler que de ser las cosas como se sostiene en tal axiología, resultaría que "Al ser los valores dependientes de la existencia de un ser afectivo sensible no habría, en general, valores para un ser constituido por la razón" 932; con lo que coloca, con esto, Scheler, una objeción a la axiología de los subjetivistas. Por esta misma razón de su independencia los valores no varían con las cosas, ni resultan afectados por los cambios que puedan sufrir sus depositarios, así, por la traición de un amigo, no se altera el valor en sí de la amistad, con lo que resulta que la independencia de los valores implica su inmutabilidad, o sea, que los valores no cambian. Esta misma independencia nos hace ver que al no estar los valores condicionados por ningún hecho, son por lo mismo absolutos. Resulta pues que, ante los valores, lo único relativo es nuestro conocimiento de ellos, mas no los valores mismos 933, llevando esto implícito, por parte de Scheler, un repudio a las tesis subjetivistas axiológicas.

No obstante, señala Scheler, distinguimos comúnmente entre el valor "en sí" de un objeto, y el que tiene "para nosotros", pero esto se basa en que vemos el valor como una relación de tipo causal con efectos placenteros, lo cual es erróneo, ya que el valor no es una relación, sino una cualidad, por lo cual, las vivencias de valor no pueden reducirse a vivencias de relaciones 934.

Igualmente se opone Scheler a la idea de John Locke, y aceptada en parte por Kant, que ve a los valores, sí, como propiedades de las cosas, pero que pueden ser consideradas

más bien como fuerzas, capacidades o disposiciones ínsitas en las cosas y capaces de causar en los sujetos los correspondientes estados. Scheler observa aquí, que si toda experiencia de los valores debiese depender de los efectos causados por estas fuerzas, y las relaciones de jerarquía entre los valores se derivasen de la magnitud de tales fuerzas o disposiciones, habría que buscar el lugar donde residen tales fuerzas, capacidades o disposiciones, y nos encontraríamos con que residen en los objetos, lo cual no puede ser, señala Scheler, ya que los valores son independientes respecto a sus depositarios, llegando, por esta independencia, a captarse los valores de una cosa aún antes de captar los depositarios de ese valor. 935 -- Así nos dice Scheler: "Conocemos un estadio en la captación de los valores, en el cual nos es dado ya clara y evidentemente el valor de una cosa, sin que nos estén dados aún los depositarios de ese valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar en que consiste eso" 936.

El problema que representa esa captación de los valores, los cuales nos son dados en un percibir sentimental, lo resuelve Scheler aplicando aquí el análisis fenomenológico del acto de la inteligencia, al plano del percibir sentimental, y si del primero se obtiene por intuición una esencia objetiva, según los fenomenólogos, en este segundo caso, efectuada la reducción fenomenológica de los elementos ajenos al puro acto de la percepción hecha en la vivencia intencional de ésta, se nos entrega de un modo inmediato una esencia de un tipo enteramente otro del objeto inteligible; es ésta una esencia alógica y puramente valiosa, un valor. Es pues el valor, algo distinto del acto del percibir sentimental en que se nos descubre y entrega inmediatamente, resultando así ser una esencia o contenido irreducible, que vale en sí, independientemente del sentimiento, "un valor con su ser o casi-ser trascendente propio, que se impone como tal" 937.

El resultado inmediato de esto, es que las teorías que sostienen que los valores existen únicamente en la medida en que son, o pueden ser sentidos o captados, caen por tierra, ya que los valores existen a pesar de los hombres, y son, aún en su captación, algo diferente al acto mismo de su captación, y esto lo lleva Scheler hasta el extremo de considerar que "hay infinito número de valores que nadie pudo hasta ahora captar ni sentir", verdad que se le presenta como una "intuición básica" 938.

Rechaza también Scheler la teoría que sostiene la relatividad de los valores a la vida, pues de darse tal relatividad, quedaría excluida la posibilidad de poder atribuir algún valor a la vida misma, siendo entonces así la vida, un hecho indiferente al valor 939.

Scheler va así afirmando el carácter objetivo de los valores frente al subjetivismo axiológico de sus días, el cual ha desembocado en un escepticismo ético, del cual él justifica su existencia debido a que "es más difícil conocer y juzgar valores objetivos que cualesquiera otros contenidos objetivos" 940, sin embargo, este argumento ha sido tomado por los subjetivistas para usarlo en favor de sus doctrinas, como es el caso de Bertrand Russell, quien se adhiere al subjetivismo ante la imposibilidad de encontrar argumentos para probar que algo tiene valor intrínseco. 941 Ve Scheler que el escepticismo ético es mayor que el teórico, ya que se discrepa más sobre los juicios éticos que sobre los teóricos, porque -

nuestra sensibilidad es mayor respecto a aquéllos, lo cual, por esta discrepancia, nos puede llevar a enfrentarnos a la sociedad, siendo que buscamos, generalmente, el apoyo social en nuestras valoraciones éticas, intranquilizándonos el carecer de él, o el vemos en discrepancia, lo cual, por nuestra debilidad, nos desiluciona e incapacita para enfrentarnos solos a los problemas morales, llenándonos una "profunda y secreta experiencia de la impotencia" <sup>942</sup> para realizar los valores, y es tal depresión la que nos conduce a una "especie de acto de venganza" <sup>943</sup> que consiste en la afirmación de la subjetividad de los valores. Es el mismo deseo de lograr el apoyo social, según Scheler, lo que llevó a Kant a desviarse de la verdad "hasta querer convertir la mera aptitud de generalización de una máxima de la voluntad en escala de su justeza moral" <sup>944</sup>.

Rechaza también Scheler el nominalismo axiológico, el cual ha alcanzado mayor relevancia en nuestros días, y que niega un contenido significativo a las palabras que expresan los valores, siendo tales palabras sólo las expresiones de sentimientos, intereses y aprehensiones de los individuos, usando los mismos argumentos de la filosofía nominalista para negar validez objetiva y realidad a los conceptos. Refutando a quienes se sitúan dentro de esta postura, indica Max Scheler que un valor no puede reducirse a la expresión de un sentimiento, ya que solemos captar los valores con independencia de los sentimientos que experimentamos, como cuando con frialdad, y aún con fastidio, captamos la existencia de un valor moral en nuestro enemigo. <sup>945</sup> Por otro lado, juzga Scheler, no explica tal corriente el irreal comportamiento humano frente a hechos morales o estéticos, pues en verdad, frente a los valores nos comportamos de un modo análogo a como nos conducimos frente a los colores y a los sonidos, reconociendo su objetividad, distinguiéndolos de su aprehensión misma y del interés que tengamos al respecto <sup>946</sup>.

Frente al nominalismo ético, que se caracteriza por su materialismo, siempre ha estado el idealismo, que reconoce como reales, en mayor o menor medida, sólo a las esencias, como ocurre en Platón, pero al parecer de Scheler, "Tanto en una como en otra opinión se niegan los «hechos independientes del valor» ..." relegándose "todo el mundo de lo moral a la esfera de un reino conceptual no intuitivo" <sup>947</sup>. No deben, pues, los valores, de buscarse en la esfera de los objetos ideales, como los números y las figuras geométricas, y si bien aquí podemos encontrar los conceptos de los diversos valores como el de la belleza, la bondad, etc., hay que distinguir entre el concepto de un valor y el valor mismo, así, - puede el niño captar y sentir la bondad de su madre, sin captar, ni poder hacerlo aún, la idea de lo bueno, y es que la axiológico no se agota en el reino de las significaciones ideales, pues su realidad está en lo moral. El error de Platón, según Scheler, estuvo en incorporar a los valores en el mundo ideal por haber partido de la falsa división del espíritu en "razón" y "sensibilidad", y no pudiendo los valores reducirse a contenidos de las sensaciones, los agrupó junto a los números y las figuras geométricas en el reino de la razón. Por último, señala Scheler como errónea la postura de Platón, por negar la existencia a los valores negativos, considerando lo malo como lo aparente, frente a la realidad plena del bien <sup>948</sup>.

Scheler, con estas críticas a la misma axiología, va construyendo su propia tesis, - pues ha sentado las bases de lo que ha de entenderse por los valores, y ha señalado lo que-

no debe entenderse por ellos. Es aquí donde empieza ya la labor positiva, donde comienza la construcción de su tesis, que es una doctrina anti-intelectualista, y que hace del amor su centro principal.

La causa, para Scheler, del intelectualismo de muchos filósofos está en haber dividido al espíritu en razón y sensibilidad, y siendo incoherente reducir los valores a contenidos de las sensaciones, se optaba por la razón, y es que no se había advertido la existencia de una tercera esfera, con una dignidad tal, como la de la razón, pero independiente de ella y de la sensibilidad, es el orden del corazón, un orden que no es caótico ni caprichoso, pero que la razón no logra comprender, porque como dice Pascal: "el corazón tiene razones que la razón no comprende", y como expresa Risieri Frondizi, comentando esto: "La luz de la emoción se apaga cuando se intenta llevarla al intelecto".<sup>949</sup>

Ya hemos visto como se vale Scheler del método fenomenológico para llegar a los valores, trasportando este método del campo del intelecto, donde nació, al campo del corazón; pues los valores, como hemos dicho, son inaccesibles a la razón, y se captan en este otro campo, que también tiene su lógica, con sus órdenes y leyes, que son distintas de la lógica y de las leyes del intelecto, pero igual de precisas, y así, los valores se nos revelan, no en la razón, sino en el percibir sentimental, en el preferir, postergar, amar y odiar.<sup>950</sup>

Pero los valores no sólo se perciben, sino que también se viven, así, no es lo mismo el dolor vivido, al dolor observado. Esto lleva a Scheler a distinguir entre el "sentimiento intencional" (intentionales Fühlen) referente a la captación del valor, y el "estado sentimental sensible" (Gefühlzustand) referente a la vivencia del estado.<sup>951</sup>

En el estado sentimental sensible, no hay ningún elemento intencional, y tan es así, que al referirse al objeto que se relaciona con tal estado vivencial, la referencia es mediata, o sea, es posterior al momento en que se da el sentimiento. Así, ante la vivencia de un dolor, buscando la causa, descubro, después de haber empezado a darme en mí tal dolor, que el objeto que me lo causa es el fuego. Esta relación con el objeto no es captada en un percibir sentimental, sino que se establece por el pensar, siendo pues, tal referencia, de carácter intelectual.<sup>952</sup> Es éste, un conocimiento sensitivo-intelectivo.<sup>953</sup>

En el sentimiento intencional, por la misma intencionalidad, la referencia es directa e inmediata al objeto, dándose en ella los valores, pero esta referencia no es de carácter intelectual, como ya asentamos, por lo que el percibir sentimental no está unido al objeto exteriormente o a través de una representación, ni aparece el objeto como un signo de algo que se oculta tras él.<sup>954</sup> y esto nos hace ver aún más la independencia del percibir sentimental respecto a la razón, y corresponde también a la independencia del mismo valor respecto al objeto que le sirve de depositario, y nos hace ver como es independiente la captación de los valores de la captación de los objetos, y más aún, nos coloca ante la posibilidad de poder captar los valores sin haber captado aún los depositarios en que se dan aquéllos.

En esta percepción en que hace su aparición el valor, distingue Scheler tres aspectos: A) el puro "sentir" o "percibir sentimental" del valor (la epifanía del valor); B) el "preferir" (no "elegir" como se verá después) o "postergar" el valor positivo o negativo, respectivamente y C) el amor o el odio a los valores, o disvalores que nos descubre nuestra aprehensión. Estos tres son los aspectos de la intencionalidad emotiva que existen en el percibir sensible al parecer de Scheler <sup>955</sup>.

Los valores los captamos, pues, por medio de las vivencias emocionales del percibir sentimental - A -, pero ya luego se nos presenta el orden jerárquico de los valores - B - en el "preferir" y "postergar". Cabe aquí aclarar, antes de seguir adelante, la diferencia entre "preferir" y "elegir". La elección se refiere a las acciones, esto es, se elige entre un "hacer" y otro "hacer", y el preferir, nos dice Scheler, se realiza entre los bienes y los valores, esto es, se prefiere un bien a otro, y también un valor a otro, con prescindencia de los depositarios, sin exigir contenidos de fin, como sí tendría que hacerse en el caso del "elegir" <sup>956</sup>. La jerarquía de los valores es un hecho, que al igual que los valores, se nos revela en el análisis fenomenológico. Así, hay valores que se nos dan inmediatamente como más altos o más bajos en el "preferir" y el "postergar" sentimental, lo cual, como hemos visto, se da independientemente de los objetos en que se realizan los valores <sup>957</sup>.

El amar y el odiar - C - que constituyen, para Scheler, el estrato superior de la vida emocional intencional, no son "estados", sino que ambos son de un carácter claramente intencional. El mismo idioma nos lo revela; así se dice: "amo y odio algo, mas no: amo y odio «por» algo o «en» algo" <sup>958</sup>, o amo y odio a secas. Cabe distinguir al amor y al odio de la ira, el enojo, la cólera, etc., ya que éstos sí constituyen "estados". Por otro lado, no hay que confundir tampoco al amor y al odio con el preferir y el postergar, ya que estos últimos para darse requieren de una pluralidad de valores, entre los cuales se realiza ese preferir y postergar entre los demás valores de esa pluralidad; en cambio, el amor y el odio pueden darse en atención a un solo valor <sup>959</sup>. El amor y el odio son actos espontáneos muy distintos a las reacciones de réplica, como puede serlo la venganza. El amor y el odio son actos en los cuales el reino de los valores, accesible al percibir sentimental, experimenta una ampliación o restricción, ya que el amor, según Scheler, es un auténtico descubridor de valores, y no queda a la zaga del percibir sentimental y del preferir, sino que les precede, pues les descubre nuevos valores <sup>960</sup>.

Aun cuando por varias de las aseveraciones citadas de Scheler ya se ha dejado entrever algo, ha sido, ya aquí, dentro de nuestra exposición de su doctrina, donde toca mostrar la famosa dualidad que establece en el mundo de los valores, entre valores positivos y valores negativos o disvalores. Efectivamente, ya veíamos como Scheler señalaba, al hablar de la independencia en la captación de los valores respecto a sus depositarios, como un hombre nos puede resultar agradable o repulsivo, desagradable o simpático, y sin que podamos indicar en qué consiste eso <sup>961</sup>. Con todo, tal aseveración no pasó de ser sólo una insinuación de esa dualidad, pero al señalar, dentro de este trabajo, la crítica que hace Scheler a Platón, se develó el pensamiento de Scheler sobre este punto, pues efectivamente, al califi

car él como erróneo en la doctrina de Platón la negación de la existencia a los valores negativos, por considerar, Platón, lo malo como lo aparente frente a la realidad plena del -- bien, que quedaba implícito que, para Scheler, los valores negativos existen como existen los positivos, y así, añade él, que frente a un valor positivo, siempre encontraremos su negativo, el cual, para percibirlo, no necesitamos que esté encamado, se nos puede mostrar al percibir su contrario positivo al realizar la epojé, y también funciona esto en forma inversa, o sea que, por la captación directa de un valor negativo, al realizarla epojé descubrimos el valor positivo que se le opone.

Si bien ya hemos hablado sobre los valores y su captación, cabe ahora hablar sobre la jerarquía que mantienen entre ellos, y que descubrimos al captarlos. Si para determinar esta jerarquía o tabla jerárquica de valores usamos de un criterio empírico, lo más que podremos es descubrir cual es la tabla jerárquica de una persona, un pueblo o una época, mas no podremos llegar a descubrir la tabla de valores debida, esto es, aquella que debe ser, y descartado así, en busca de la objetividad, lo empírico, no queda más que sostener que la relación jerárquica de los valores es a priori, y que reside, su razón de ser, en la naturaleza misma de los valores. De aquí que la jerarquía de los valores, en que vemos la superioridad de un valor sobre otro, se capta por medio del preferir o el postergar, que son actos especiales del conocimiento, que no son un juicio, ya que los juicios axiológicos descansan sobre un preferir o postergar que les antecede, sino que se realizan estos actos del conocimiento sin ningún tender, elegir ni querer. Cabe aclarar sobre lo que hemos dicho al diferenciar al elegir del preferir y del postergar, que mientras aquél se realiza entre acciones, éstos se realizan entre bienes y valores, sólo que si se realiza entre bienes, tal preferir o tal postergar han de ser entonces empíricos, pero cuando se realiza entre valores son a priori.<sup>962</sup>

Es en tal acto especial del conocimiento donde se nos da la superioridad (o inferioridad) de un valor, pero con los términos preferir y postergar, como se puede deducir de lo expuesto, Scheler no quiere decir que la superioridad (o inferioridad) de un valor consista en que de hecho un valor haya sido preferido o postergado, ya que de ser así, implicándose ya en ello un juicio axiológico, resultaría que la inferioridad o superioridad tendría un fundamento empírico, y ya se señaló como, según Scheler, lo empírico sólo nos puede descubrir la tabla jerárquica, ya de una persona, de un pueblo, o de una época, por lo que el preferir o el postergar donde se nos revela la jerarquía de los valores es a priori, lo cual corresponde con la naturaleza a priori de los valores y sus relaciones jerárquicas, y nos pone en camino de una ética material, no empírica, sino a priori.

Es diferente el preferir o el postergar como acto, al modo de su realización, apunta Scheler, y continúa diciendo que a veces se dan éstos intuitivamente, sin que seamos conscientes de ninguna actividad, apareciéndonos el valor como por sí mismo. Otras veces, - en cambio, se da un preferir consciente y acompañado de reflexión. En los modos reales del preferir o postergar se distinguen los caracteres morales. A unos los llama Scheler "críticos" o "ascéticos", puesto que realizan la superioridad de los valores principalmente a través - del acto de postergar; y en oposición señala los "caracteres positivos", para quienes el valor inferior se les hace patente desde el superior que se les da directamente.<sup>963</sup>

Aunque la conexión jerárquica es de naturaleza a priori, no significa ello que tal orden de valores no pueda ser deducido lógicamente, aunque se trata de una evidencia intuitiva de preferencia o postergación que ninguna deducción lógica puede sustituir <sup>964</sup>.

Por esta afirmación, deja Scheler abierta, en cierta forma, una puerta al intelectualismo, cuando que le había venido cerrando todas las posibles entradas a su sistema axiológico, pero quizá esto se explique por la necesidad de encontrar algo en el preferir o en el postergar que nos dé las bases para determinar la jerarquía de los valores en forma objetiva, y no dejar como supuesto sólo tal objetivismo, como algo que se muestra al individuo en su interior, sin que el mismo lo entienda o comprenda en algún grado, y que no puede por tanto comunicarse a los demás, que después de todo es lo que está haciendo Scheler, comunicarnos esa jerarquía y ese mundo de valores.

Partiendo de lo anterior, señala Scheler que hay cinco criterios en total que pueden separarse de los actos de preferencia y en que se revelan rasgos de las leyes del preferir, y vemos que la base de estos criterios está en propiedades o cualidades propias de los valores, que se presentan en ellos, en la misma medida de su altura en la jerarquía de los valores <sup>965</sup>.

El primer criterio es el de la durabilidad del valor. Así, nos dice Scheler, siempre se ha preferido lo duradero a lo pasajero y cambiante, resultando que los valores más inferiores a todos son los valores esencialmente fugaces, y los más superiores a todos son, al mismo tiempo, los valores eternos. Esta cualidad de durabilidad no se refiere a la resistencia del depositario o de los bienes, sino al valor, de tal manera que la simple fortaleza del depositario no agrega valor al objeto <sup>966</sup>.

El segundo criterio se refiere a la divisibilidad, señalándonos Scheler que mientras más alto sea un valor, es menos divisible. Así los valores inferiores deben fraccionarse para poder gozarse, mientras que los valores superiores ofrecen una creciente resistencia a la división. Por ejemplo, los valores de lo agradable sensible son "esencial y claramente extensivos", por lo que es posible la participación en su goce sólo si se les divide, como pasa con la comida, la bebida, o con un trozo de tela; en cambio, los valores espirituales son indiferentes al número de personas que participan de su goce, sucediendo así lo contrario de lo que pasa con lo agradable sensible, que sí exige el fraccionamiento de los bienes correspondientes. De aquí, señala Scheler, que los bienes materiales separen a las personas, al establecerse conflictos sobre su posesión, mientras que los bienes espirituales unen a los hombres en una posesión común. <sup>967</sup>

El tercer criterio es el de la fundación o fundamentación (Fundierung), y nos dice Scheler que los valores no son independientes entre sí, sino que unos se apoyan sobre otros, y que todos "se «fundan» en el valor de un espíritu personal e infinito y de un «universo de valores» que de aquél procede". <sup>968</sup> Así visto, resulta que los valores más altos sirven de fundamento a los inferiores, y sin aquéllos, éstos no podrían darse. Como se desprende ya de la afirmación citada, los valores supremos, para Scheler, son los religiosos. <sup>969</sup>



El cuarto criterio es el de la profundidad de la satisfacción, así, cuanto más alto sea el valor percibido y realizado, más satisfacción produce en lo más auténticamente nuestro, o sea, hay una relación esencial entre la profundidad de la satisfacción que acompaña al percibir sentimental de los valores y la jerarquía de éstos, pero cabe aclarar que la jerarquía del valor no consiste en la profundidad de la satisfacción que produce, sino que esta profundidad de la satisfacción obedece a una "conexión de esencias" por la cual el valor más alto produce una satisfacción más profunda. No hay que confundir aquí el concepto "satisfacción" con el concepto "placer", si bien, éste puede darse como consecuencia del otro; Scheler se refiere aquí más bien a una vivencia de cumplimiento, la que se da tan solo cuando se cumple una intención hacia un valor mediante la aparición de éste. La satisfacción no está necesariamente ligada a una tendencia, ni es necesario que le preceda, pues el más puro caso de satisfacción acontece en el tranquilo percibir sentimental y en la posesión de un bien positivamente valioso. También aclara Scheler el concepto de "profundidad", distinguiéndolo del "grado" de satisfacción, y así nos dice: "Decimos que una satisfacción en el percibir sentimental de un valor es más profunda que otra, cuando su existencia se muestra independiente del percibir sentimental del otro valor y de la «satisfacción» a él unida, -siendo ésta, empero, dependiente de aquélla".<sup>970</sup> De aquí que sólo cuando se siente uno satisfecho en los planos profundos de nuestra vida, se gozan las ingenuas alegrías superficiales.<sup>971</sup>

Estos primeros cuatro criterios, con todo, dice Scheler, "no pueden expresar el último sentido de la altura de un valor, por más que descansen siempre en conexiones de esencias".<sup>972</sup> Veámos pues lo que nos muestra el quinto criterio.

El quinto criterio es el de la relatividad, y en síntesis se podría decir que mientras más elevado es un valor, es menos relativo y participa más de lo absoluto. Distingue Scheler dos tipos de relatividad, una que llama de segundo orden, que es la dependencia o relatividad que se deriva de la naturaleza eventual del depositario y que no es la que señala Scheler como criterio para determinar la jerarquía de valores. La otra relatividad es la de los valores, es la relatividad de primer orden y se refiere al ser de los valores. Aclaremos esto: los valores de lo agradable, por ejemplo, son más relativos, y por tanto inferiores a valores más absolutos, y por ende menos relativos, como pueden serlo los valores morales, que son más elevados que los otros. Ve Scheler que si bien, la objetividad pertenece a todos los valores, y sus conexiones de esencias son independientes de la realidad y de la conexión real de los bienes en que se realizan los valores, existe entre éstos una diferencia que consiste en esa escala de relatividad. Señala Scheler que aquellos valores que nos son dados en el sentir y en el preferir como los más próximos al valor absoluto, se dan, a su vez, como los más altos en la intuición inmediata, y es que se percibe la relatividad de un valor independientemente del juicio y de la reflexión. Así, el valor absoluto se da como tal, en forma evidente, sin necesidad de un razonamiento lógico o de un hecho empírico, y dado el caso, la reflexión, los actos de comparación e inducción, pueden más bien ocultarnos el carácter que de absoluto o de relativo tenga un valor, así, nos dice Scheler: "Existe en nosotros un fondo en el que apreciamos secretamente la naturaleza de los valores vividos por nosotros en lo que respecta a su «realidad», no obstante que intentamos a veces «ocultar

nos » esa relatividad mediante el juicio, la comparación y la inducción". 973

De acuerdo con todo esto, el valor más alto es el valor absoluto, y todas las demás conexiones de esencias se basan sobre ésta que es, según Scheler, la fundamental. Así mismo, el valor más bajo es el más relativo, pero no hay que confundir lo relativo con lo subjetivo; queda esto más claro en el supuesto de un objeto corpóreo que se presenta en una alucinación y que es relativo al individuo, más no es subjetivo en el sentido en que lo es un sentimiento. 974

Ya expuestos los cinco criterios, Scheler se basa en su aplicación, así como en el preferir (o en el postergar) para señalar la ordenación jerárquica o tabla de los valores, 975 de la cual ya algo queda dicho al exponer los cinco criterios anteriores.

En el nivel más bajo, en su paridad positivo-negativo, encontramos los valores de lo "agradable-desagradable" (valores sensibles); en segundo término, lo "noble-ruin (o vulgar)" (valores vitales); en un tercer estrato están los valores de cultura y sus opuestos (valores espirituales: estéticos, científicos, legislativos); y por último, lo "santo-profano" (valores absolutos).

El primer nivel, de lo agradable-desagradable y el segundo, el de los valores vitales, han de sacrificarse ante los valores espirituales del tercer estrato, en donde se perciben los valores que le corresponden a través del percibir sentimental "espiritual" y en actos como el preferir, amar y odiar espirituales (sin confundir estos con los actos vitales sinónimos). Dentro de los valores espirituales se distingue la siguiente jerarquía: a) los valores de lo bello y lo feo y los demás valores puramente estéticos; b) los valores de lo justo y de lo injusto; c) los valores del conocimiento puro de la verdad, pero tal como los pretende realizar la filosofía en contraposición con la ciencia positiva que aspira al conocimiento con el fin de dominar a los fenómenos. La razón por la que aquí Scheler habla del conocimiento y no de la verdad misma, está en que para él "la verdad no pertenece al universo de los valores" 976, siendo tanto los valores de la ciencia como los de la cultura "valores por referencia" a los del conocimiento 977. Esta jerarquía de los valores espirituales está citada de lo más bajo a lo más elevado.

Los valores religiosos, los absolutos del cuarto nivel, son irreductibles a su vez a los espirituales. Tienen la característica de que se nos revelan en objetos que se nos dan como absolutos. Por la misma naturaleza de todos los valores, de ser independientes de los bienes y por tanto de la historia, los valores religiosos son completamente independientes frente a lo que ha valido como santo a lo largo de la historia, incluyendo en esto el concepto más puro de Dios. Los valores de lo santo los captamos a través de los actos de amor.

La relación jerárquica de los valores es apriorística, como se ha visto, y precede a cualquier relación entre los bienes, mas si es aplicable a los bienes, es porque se aplica a los "valores" que están presentes en los bienes. 978

De manera correlativa a la jerarquía de valores se da "la gradación emotiva", en la que, a cada grado más profundo de la vida sentimental (intencional), se nos entrega un grado más alto de la jerarquía de valores. 979

Estos estratos de la vida emotiva, en orden de profundidad són: 1) los sentimientos de lo agradable y desagradable, y les corresponden los estados afectivos del placer y el dolor sensibles; 2) los sentimientos vitales, que son corporales como los anteriores, sólo que se diferencian de los del extracto anterior porque son unitarios, sin lugar, e intencionales (comienza en ellos el percibir sentimental que se acentúa después en los siguientes niveles), y los estados que le corresponden son los de todos los modos del sentimiento vital, como la salud, la enfermedad, la vejez, la muerte, el agotamiento; 3) los sentimientos anímicos, propios no ya del cuerpo, sino del "yo"; 4) por último, los sentimientos espirituales, que no son como los anteriores, puros estados del "yo", sino de la "persona", que por ende son absolutos e inundan e impregnan todo nuestro mundo espiritual, correspondiéndoles los estados de éxtasis y desesperación. Obsérvese como cada nivel corresponde, pues le son correlativos, con los niveles de la escala jerárquica de los valores, y también en forma de pares de lo positivo y lo negativo. 980

A reserva de ampliarlo, con su debida explicación, más adelante, obsérvese la división que hace Max Scheler del hombre. Habla por un lado del "yo" y por otro lado de la "persona", apareciendo esta última como más alta por ser el sujeto propio de los valores más altos. Bien podríamos decir que establece una jerarquía dentro del hombre: cuerpo, vida, yo, y por último, la persona.

Los bienes u objetos depositarios de valores del primer nivel, lo son de valores relativos al cuerpo, los del segundo nivel a la vida, los del tercer nivel al "yo" anímico, 981 y los valores supremos vividos intencionalmente en los sentimientos espirituales, no son "objetivos", sino "personales", residen en la totalidad de la persona e impregnan la totalidad de la vida espiritual. 982 Estos últimos valores son los valores supremos y absolutos de felicidad o desesperación, los valores morales que hacen buena o mala a la persona, y que no pueden ser realizados como los objetivos, ni merecidos, sino que ellos al constituir buena o mala a la persona misma, que es el "núcleo de irrupción de todos los actos", hacen buenos o malos los actos que de ella proceden. 983

Todos los valores objetivos encierran una esencial relación a la persona, pues es en su percepción sentimental donde solamente son reales; y también guardan una relación con los valores que son sus superiores dentro de la jerarquía axiológica, de aquí que considere Scheler que los valores objetivos son esencialmente relativos a la persona y entre sí, pero solamente el valor moral -la bondad o maldad moral- es absoluto (aclaremos, es relativamente absoluto, ya que toda persona finita dice relación a la persona de Dios), y este carácter de absoluto se debe a que tales valores morales no son objetivos ni encierran ninguna referencia objetiva a ningún otro ser, sino que son simplemente de la persona. 984

Por lo que toca a los caracteres de los valores, ya en síntesis podemos decir que --

son: a) esencias o cualidades puras valiosas; b) objetivos y trascendentes al mismo percibir sentimental en que hacen su aparición; c) develados siempre en pares contrarios, positivos y negativos; y e) están jerárquicamente dados, dependientes y relativos entre sí y con la persona. <sup>985</sup>

Es ya aquí donde comienza propiamente el desarrollo de la moral de los valores de Scheler, al haberse planteado el problema de la bondad y la maldad de los actos, problema en el que, como se ha podido ver, no solo habrá que tratar del deber, sino que, quedada incluida indefectiblemente también la persona.

#### D.- LA MORAL AXIOLOGICA DE ESTE PENSADOR.

Como ya habíamos indicado, Max Scheler se encuentra frente a un relativismo ético por un lado, y por el otro frente a un formalismo ético. El primero sostiene que los principios morales cambian con el tiempo, los lugares y los hombres, no existiendo en consecuencia una norma moral invariable. Por su lado, el formalismo ético, al contrario, sostiene la invariabilidad rígida de los principios morales, que enteramente formales -ley- permanecen intangibles a través del cambio incesante de la materia -máxima- a que se aplican. -- Scheler se pronuncia, con base a lo ya expuesto de su doctrina, por la invariabilidad de los valores morales en el transcurso del tiempo y sin embargo, contra el formalismo apunta el hecho histórico y real de la variación de los principios morales. <sup>986</sup>

Lo que sucede, para Scheler, es que la relatividad y la variación de principios morales y de las normas que nos presenta la historia, es tan solo aparente, <sup>987</sup> y para no dejarse llevar por este hecho y discernirlo bien, es preciso distinguir entre el valor mismo y el ethos, término con que abarca Scheler al sentir, al preferir, al amar y a sus contrarios, con que se percibe al valor. <sup>988</sup>

Ese cambio constante que vemos no afecta a los valores mismos (ni puede afectarlos, como ya vimos, por su independencia), ni a su situación en la jerarquía axiológica, ni, en consecuencia, al orden moral, estrictamente tal, que de ellos dimana. No sucede lo mismo con el ethos, la sensibilidad intencional individual y social en que aquellos valores son dados y adquieren objetividad, pues varía a través de la historia, y con ello varía también la "selección" de valores, sucediendo así que, aunque la jerarquía de valores permanezca en sí misma inmutable, independiente de las vicisitudes del ethos, éste puede, sin embargo, tomar ya uno u otro valor como supremo (por ejemplo, el héroe, o el sabio, o el santo), y organizar la moral y sus normas conforme a esa "preferencia" sentimental, y variando también con el ethos los juicios de valor, las apreciaciones y los bienes y acciones fundadas sobre el valor, y en consecuencia, la moral práctica, los usos y costumbres varían también según las variaciones del ethos y de los juicios y apreciaciones morales. <sup>989</sup>

Después de haber hecho Scheler la distinción anterior y de haberla analizado, señala una distinción más, poniendo por un lado el percibir sentimental de los valores, y por el

otro, la voluntad o querer hacer o realizar tales valores.<sup>990</sup>

Distingue luego entre los valores, indicando primero que los valores objetivos no son en sí mismos moralmente buenos o malos; y señala, por otro lado, que por lo que toca a los valores absolutos de la persona, éstos sí lo son por sí mismos, y por ende son también — "irrealizables" <sup>991</sup>.

Ahora bien, después de estas distinciones, cabe señalar que los valores objetivos jerárquicamente captados en el percibir sentimental, se presentan con una exigencia de realización, esto es, con una deber-ser, que en los valores positivos, por su misma esencia, es ese deber-ser que se traduce en una exigencia de existencia, y por su misma esencia también, en el caso de los valores negativos, es un no-deber-ser o existir. Cabe recordar que los valores son esencias desprovistas de toda existencia, mientras que, como aquí se ve, el deber-ser mira hacia la existencia.<sup>992</sup>

Estamos pues, ya ante el deber, más no un simple deber, sino un deber-ser, que nace o se apoya en el mismo valor, y no en lo que pudiera ser un antojo o capricho del hombre, pero que no por esto deja de necesitar de él, ya que es necesaria, por parte del hombre, una tendencia indiferente hacia la realización del valor. Todo esto se formula en el hombre en un juicio de la inteligencia como exigencia del valor, impuesta al querer de la voluntad para que se imponga a la tendencia y, así, a través de ésta, el valor llegue a existir en la realidad.<sup>993</sup>

Existen para Max Scheler dos tipos, o mejor dicho, dos momentos del deber-ser: uno ideal, que es esa exigencia de existencia del valor, que se formula en un juicio general, - V.G.: "se debe adorar a Dios", "se debe hacer lo justo", etc., pero tal deber-ser no lleva siempre aparejado consigo la obligación de realización para una persona determinada, - pues puede ser que no se le imponga a ella su cumplimiento; el otro es el deber-ser real concreto, el deber-ser normativo, es, en realidad, el deber-ser ideal que se presenta como obligatorio al querer de una determinada persona, como podría ser, para alguien, el siguiente caso: "debes obrar justamente en esta situación en que te encuentras", etc. <sup>994</sup>.

El deber-ser, ideal y real, está formulado por un juicio de la inteligencia como intimación a la voluntad y, mediante ésta, a la tendencia, perteneciendo, por consiguiente, a un momento posterior a la vivencia misma emotiva intencional del valor, del que recibe su fuerza, de aquí que, el proceso que se sigue es el siguiente: del valor se origina el deber-ser ideal, de éste, el deber-ser real o norma como exigencia impuesta en un juicio de la inteligencia a la voluntad, y por ésta, a la tendencia.<sup>995</sup>

Dos cosas cabe hacer notar aquí, primero, que con este proceso no lleva Scheler a su ética a ser una ética de fines según el concepto que de los fines él tiene, y que ya vimos, pues si así fuese, el contenido del deber-ser y éste mismo (distinción formal) no tendrían su origen en la exigencia con que se nos presenta el valor, sino que se originaría, al parecer de Scheler, en un pensamiento o en una representación, que dentro del percibir posible se-

nos da como por realizar, siendo indiferente qué o quién lo ha de realizar,<sup>996</sup> por lo que no nacería de valor, y además, el deber-ser real toma su realidad frente al sujeto, al que no le señala un deber abstracto, que si bien exige su realización, le sea indiferente qué o quién lo haya de realizar, sino que se dirige al individuo con la exigencia para él, para que sea él quien cumpla con la exigencia del valor de ser realizado. Segundo, véase cómo la tesis de Max Scheler parece coincidir aquí, en cierta medida, respecto al origen del deber, con la tesis aristotélico-tomista, sin embargo, esta coincidencia tan solo es aparente, pues Scheler ha desterrado de su doctrina al ser de las cosas, lo cual hace distintas a estas dos concepciones, pues tienen diferentes consecuencias, como más adelante veremos, y distintos orígenes, pues los deber-ser, ideal y real, encuentran su origen y el origen de su fuerza en un dato apriorístico, el valor y su exigencia de ser realizado, y no en la relación de necesidad moral, tal como lo veremos, basada en el ser real de las cosas.<sup>997</sup>

Hecho este paréntesis, continuemos con la crítica que hace Scheler a las morales - del deber (Kant), de lo estrictamente mandado y prohibido, morales que él califica de negativas, ya que, dice, lo "debido" no es tanto el deber-ser del valor positivo, cuanto el no-deber-ser del valor negativo, por esto es que considera a tales morales como negativas,<sup>998</sup> y si tales morales se alimentan del valor, lo hacen más bien bajo el aspecto negativo, desconociéndose todo ese campo ideal, más amplio para el obrar moral, como el heroísmo, la generosidad, la caridad, etc., que está más allá de lo estrictamente mandado (o prohibido), campo al que sí se tiene acceso con la moral del amor que propone Scheler; una moral del amor que guía al sentimiento y descubre los valores más grandes, y que sin que haya ninguna coacción del deber, nos conduce a su espontánea realización,<sup>999</sup> como lo hace, según Scheler, la moral cristiana, moral del amor y de la libertad, que San Agustín sintetizó con su frase: "Ama et fac quod vis" (ama y haz lo que quieras) <sup>1000</sup>.

La persona, núcleo concreto de todos los actos espirituales,<sup>1001</sup> llega a ser depositaria del valor moral o absoluto, esto es, llega a ser buena (o mala en el caso contrario) realizando los valores objetivos de acuerdo a su jerarquía de positiva o negativamente valiosos, de buenos o malos. No se puede intentar la realización objetiva de los valores morales o absolutos, como sí se puede hacer con los otros valores, porque solamente no buscando tales valores absolutos o morales, olvidándose la persona de sí misma para realizar el bien, estos, los valores objetivos de acuerdo a sus exigencias jerárquicas, es que la persona es buena, o bien, mala en el caso contrario. De aquí, dice Scheler, las palabras del Salvador: "Quien pierde su alma, la salvará". <sup>1002</sup>

Véase la gran diferencia entre la moral del deber de Kant, con su idea del "respeto a sí mismo", frente a la moral del amor de Scheler, que pregona que la persona, para ser buena, se olvide de sí misma en la realización del bien, de aquí que el mismo Scheler juzgue que la moral basada en el respeto a sí mismo engendre un fariseísmo, que infecciona desde su raíz, con el orgullo, todo buen obrar. <sup>1003</sup>

La bondad o maldad moral no está, pues, para Scheler, en los actos (en el querer, hacer, etc.) sino en la persona, y que al realizarlos los impregna de su bondad. La bondad

o maldad moral es la bondad o maldad de la persona, y va acompañada, esta bondad o maldad de la persona, según el caso, del sentimiento de la felicidad (tranquilidad, paz, sosiego, etc.), así tenga que sufrir los más grandes dolores; pero tal sentimiento de felicidad sólo puede estar en la persona y obrar buenos. Muy por el contrario, la persona mala está impregnada del sentimiento de desesperación, el cual acompaña siempre a la maldad moral. De esto resulta que el hombre bueno es dichoso y el dichoso es bueno, mientras que el malo es un desesperado y el desesperado es malo. Sostiene Scheler que la felicidad es la raíz y fuente, que no el premio, del obrar moral bueno, siendo entonces de la felicidad de donde arranca el obrar conforme a las exigencias de la jerarquía de los valores del obrar bien. Por esto es que lo bueno o malo, para Scheler, es algo total, que finca en la persona, unidad concreta de los actos espirituales, <sup>1004</sup> depositaria del valor más alto: la bondad o maldad moral, valor que impregna a la persona, pero que al igual que ésta no es objetivo ni representable. <sup>1005</sup>

## E.- LA PERSONA EN EL PENSAMIENTO SCHELERIANO.

Ya vimos que Max Scheler critica a Kant, por haber reducido a la persona a una incógnita colocada detrás del punto de arranque de la actividad ética propiamente del querer moral. Kant, como consecuencia de su crítica de la razón pura, considera imposible el que valaderamente podamos conocer qué es la persona en sí misma, ese yo nouménico que está allá, en lo más profundo, detrás de las apariencias. Tal cuestión, que Kant vería como propia de la metafísica tradicional, queda vedada a la indagación filosófica, quedando reducida a la "apercepción" o unidad pura de la conciencia trascendental, que de diferentes maneras, a priori, informa los contenidos empíricos, los fenómenos, para unificarlos constituyéndolos en "objetos"; de aquí que Scheler persista en su ataque contra el trascendentalismo idealista, que diluye en un yo trascendente al individuo, transfiriendo de este modo la responsabilidad a un yo de hecho inexistente. <sup>1006</sup>

Pero no sólo se lanza Scheler contra el idealismo kantiano, sino también contra la concepción actualista de la persona del asociacionismo empírico, desarrollada por Wundt, James y otros psicólogos del siglo pasado, que al ver a la persona en la suma de actos relacionados con un determinado cuerpo, en realidad la diluyen en ellos, pues de ser así, como ellos la conciben, quedaría reducida a un conjunto de actos impersonales, referidos a un cuerpo, con lo que se diluye radicalmente toda conciencia personal individual. Así, mis actos no serían míos, serían tan sólo actos que acontecen, y que se suceden sin saber cómo, ni de donde salen, y que se realizan sin ningún vínculo interno, ni causa, ni centro de irradiación, en fin, sin sello alguno de individualidad, y con sólo una vinculación a un cuerpo, sin ver cómo, ni que sentido pueda tener esta vinculación. No existe pues, en la concepción asociacionista, ese yo al que le son referidos todos los actos, un yo que les sirva de trasfondo y por el cual tales actos puedan ser mis actos; ni tampoco ve en la vivencia actual de ese yo, y en general en toda vivencia de éste, que en el trasfondo de cada acto, está todo el pasado en su unidad concreta; y esto, señala Scheler, esta multiplicidad de actos, no puede engendrar la unidad concreta personal, tal y como en cada momento y en la histo-

ria de cada uno se revela, no se puede pues, reducir a la permanencia (permanencia también inexplicable, según comenta Derisi 1007) de un cuerpo. 1008

La causa del error del asociacionismo y del idealismo reside en desconocer la intencionalidad de nuestros actos. Por lo que toca al idealismo ya hemos visto como sucede esto, y en cuanto al actualismo asociacionista, señala Scheler que por haber desconocido el carácter intuitivo de las esencias, falla al aplicarse a la percepción exterior escapándosele el ser concreto de la realidad, tal y como nos es dada inmediatamente en nuestra percepción, substituyéndola, tal tesis, arbitrariamente por una suma de cualidades abstractas, o mejor todavía, de representaciones suyas; falla también al aplicarse a la percepción íntima, escapándosele el yo concreto, individual, personal, que lo es por la suma de esas mismas representaciones, en cuanto son puros actos o funciones psicológicas. 1009

Tal parecería, por las críticas hechas, que Scheler se encamina hacia el substancialismo del yo personal, como lo define la corriente aristotélico-tomista, en la misma medida en que se aleja de las otras dos corrientes, sin embargo no sucede así, ya que Scheler intentó explicar los caracteres propios de unidad y permanencia del yo, por razones opuestas a tal substancialismo, rechazándolo, 1010 y es que, nos dice Octavio N. Derisi, parece que - bajo el pensamiento de Scheler se desarrolla, oculta, la confusión del concepto de "substancia" o "cosa" con el de la realidad material, y tan es así, continúa diciéndonos Derisi, que opone frecuentemente "objeto" a "espíritu", como si lo objetivo equivaliese a material - - (Scheler, *Ética*, T. II, p.p. 179, 212 y *passim*), confusión también frecuente en los filósofos modernos, entre los que no escapa el mismo Bergson. De aquí que, concluye Derisi, bajo la presión del tal identificación, es natural que al afirmar Scheler con tanto vigor el carácter espiritual de la persona, se esforzase por eliminar de ella el carácter de substancia - que podría comprometer su espiritualidad. La razón que da Scheler contra el substancialismo es que, un yo substancial quedaría por debajo y no en la misma unidad concreta de nuestros actos, en que consiste y se manifiesta el sello personal. 1011

¿Qué es entonces la persona?. Para responder esto, Scheler hecha mano del método fenomenológico y haciendo la primera reducción fenomenológica encuentra que hay que distinguir y separar cuidadosamente entre función psíquica y acto. Las funciones psíquicas se presentan como "objeto" de nuestra intuición íntima, son términos de nuestras "representaciones", igual que los objetos exteriores. Estas funciones aparecen ligadas o relacionadas con nuestra estructura y estado corporal, y como tales, sujetas a medida. El acto, por su lado, no es psíquico y no tiene nada que ver con el cuerpo y las medidas, es "espiritual". Él es la intencionalidad o trascendencia de la vivencia, impleción de sentido. 1012 El acto no puede darse sin la función psíquica, sino que está estructurado sobre ella y actúa con y por ella, mas con todo, no son lo mismo, sino que hasta son opuestos, pues mientras la función psíquica está vinculada al cuerpo en la dirección de lo material, siendo por esta razón objetiva como las cosas exteriores, no lo está así el acto, que es completamente opuesto a lo corpóreo y puramente espiritual. 1013

Es el espíritu, según Scheler, lo que constituye a la persona, de ahí que sostenga -



que "la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa." 1014 Todo espíritu es pues, persona y toda persona es espiritual, y se manifiesta en los actos individuales y concretos, y es "el ser de la persona quien «fundamenta» los actos esencialmente diversos" 1015, y siendo esencialmente espiritual, lo son también sus actos en quienes es. 1016

Por su naturaleza espiritual, la persona no es en sí misma objeto, materia de una intuición, de aquí que Scheler haga una rara escisión entre yo y persona, resultando que el "yo" es algo intuitivamente dado como "objeto" o "cosa" en la percepción íntima, como los objetos o cosas materiales que nos son dados objetivamente en las cosas, del mismo modo, - las funciones psíquicas se nos dan en la unidad concreta y objetiva del yo, o sea, el yo nos es dado con tanta evidencia como objeto en la intuición interior, como las cosas materiales en la intuición exterior. 1017

Así como la persona es el centro o unidad de los actos espirituales in-objetivos pero objetivantes o trascendentes, así el yo es el centro y la unidad objetiva de nuestras funciones psíquicas y biológicas-objetivas, ambas últimas, materiales. 1018

Ve Scheler al hombre, como consecuencia de la dualidad persona y yo, como el término de una evolución filogenética biológica (el yo en su unidad objetiva psíquico-biológica), y por otro lado sostiene la irreductibilidad, a lo psíquico y material, de la persona o espíritu, así, ve que entre el hombre y el animal, que genéticamente representan más bien una transición continua, la verdadera diferencia se encuentra al distinguir a la persona del organismo, al ser espiritual del ser vivo. 1019 En fin, que por un lado coloca lo psíquico-biológico-material y, por otro lado, lo espiritual. De aquí que la realización plena del espíritu, esto es, la persona infinita de Dios, no tenga yo, sino que es puro espíritu personal, o sea, es inmaterial. 1020

No es la persona, para Scheler, algo trascendente a los actos, ni algo substancial, ni la suma de los actos, sino que se da en los actos mismos, pero es distinta de cada uno de ellos. La persona es la unidad concreta de todos los actos, presente en cada uno de ellos, y que hace que el acto no sea algo abstracto, un acto general, sino que sea un acto individual concreto, mi acto. Siendo así, la persona está entonces dada íntegramente en cada acto como la totalidad individual concreta de la vida espiritual, y da al acto su modo peculiar individual, individualidad que distingue los actos de las diversas personas entre ellas mismas. De aquí que Scheler nos diga que "la persona es dada siempre como el realizador de actos intencionales que se hallan ligados por la unidad de un sentido", 1021 Y que, "la unidad espiritual de donde arrancan los actos con un sentido, que se comprende (revividos), es la persona, que es más que el yo" 1022.

No toda conciencia de algo, continúa diciendo Scheler, es persona, así, toda conciencia del yo objetivo no es persona, pues "Toda objetivación psicológica es idéntica a la despersonalización", 1023 y la persona es superior a esa conciencia. pues ella es "la concreta conciencia de los actos (sentir, ver, etc.) intencionales". 1024 De aquí que si todos

los hombres normalmente alcanzan la conciencia del yo, no todos llegan a ser persona, lo grande "la unidad concreta de sentido" de sus actos y la conciencia de ellos. Por esto es que, mientras más se imprima el estilo propio en los actos, más vigorosamente crece y se revela la persona, la cual incluye una voluntad del individuo como un "ser mayor de edad" es piritual, que consiste en poder distinguir nuestros actos de los ajenos, teniendo la comprensión de nuestro inconfundible y propio modo de ser. 1025

Espiritual como es la persona, implica la conciencia de la superioridad y del dominio sobre el cuerpo que actúa sobre ella, siendo ésta la "conciencia inmediata del poderío de la voluntad" 1026, según dice Scheler bajo la influencia de Nietzsche, 1027 y tal conciencia, ese poder querer, ha de vivirse con independencia de las experiencias del cuerpo. 1028

Tratando ya de dar el concepto de persona, veamos qué nos dice Scheler: que la persona es "la unidad concreta de los actos por ella realizados y en la realización de estos; ella vive todo lo que es y vive aún en las llamadas vivencias psíquicas -pero ella misma no es nunca ni vida ni ser vivido", es "una unidad fenoménica infraccionable" de la intuición íntima y exterior, sin "composición ni sucesividad de vivencias anímicas ni procesos y movimientos corporales", y "El enlace que pueda haber entre procesos anímicos y corporales es comprensible, e incluso posible, únicamente por que le (leese "lo") permite la actividad unitaria e indivisa de la persona". 1029

En la persona, junto con la conciencia del propio ser personal, y en el mismo momento y medida que él, toma cuerpo y realidad el mundo, mas no el mundo en general, el universo, sino el mundo individual concreto de la persona, y en la misma medida de la misma individual concreta, inconfundible de la persona, tiene ella frente a sí, su mundo propio individual concreto, donde sus actos alcanzan el cumplimiento de su propio sentido personal. De esto resulta, que no todos los objetos pertenecen al mundo personal y que cada persona tiene un mundo distinto o contorno que llega a revelarse en la intencionalidad de los actos personales (sobre todo en la intuición emotiva). La persona y sus actos en que se revela su mundo, es algo finito, limitado, un microcosmos le llamó Scheler. Este mundo propio de cada persona es su correlato, pero no es algo relativo en sí, sino algo en sí y absoluto, bien que individual-concreto. Si se pretendiese, apunta Scheler, hacerse un mundo en sí absoluto e independiente de cada hombre y común a todos ellos, se caería en las "ideas", en las "apariencias" del mundo, o de los fenómenos. Así como la persona finita tiene su mundo finito, así la persona infinita de Dios tiene su mundo, el mundo sin límites, el macrocosmos dentro del cual ubicamos nuestros propios mundos finitos de nuestro modo de ser personal también finita. 1030

En la persona se revelan y son los "objetos" reales, siendo gracias a ella, realidad en sí absoluta: a) las cosas y el yo -"objeto" de las "representaciones externas e internas"; b) los valores y; c) los "bienes" -cosas depositarias de valores-. Es en la persona y por ella donde hace su epifanía el mundo real de las cosas exteriores e interiores, el mundo axiológico o de los valores y el mundo de la cultura o de los bienes, resultado de los otros dos. La persona

no es cosa, "un objeto representable" y sí es depositaria de valores, mas no creadora o ponente de ellos, pues sus actos representativos no "objetivan" sino que "intuyen" el objeto. Tanto en el caso de los "objetos" como de los "valores", éstos no son proyección subjetiva o "formal", a la manera de los objetos kantianos, fenómenos agrupados y "objetivados" por la unidad aperceptiva de las formas a priori, sino término "material" o intuitivamente dado, revelado en la intencionalidad del acto. 1031

La persona es un valor irrepresentable, no-objetivo, un valor absoluto en sí, no dado como relativo a algo, como pudieran serlo los "objetos" y los "valores" reales respecto a la persona misma, sino que es en quien llegan a ser objetivos las cosas y los valores; es la persona un puro valor moral. Por no ser cosa la persona, como ya se señaló, es que no todos los hombres llegan a ser personas, quedándose en el "yo". En la persona reside y es, como exclusivamente suyo, como esencia constitutiva propia, el puro valor absoluto, ético, algo en sí mismo bueno, por el que son y adquieren realidad los mundos "objetivos" de las cosas, valores y bienes. Y en el valor esencial de la persona, que se reduce a lo ético en última instancia, puede llegar a ser tal, y cobrar fuerza el valor objetivo y las exigencias del deber que de él reciben su vigor. 1032

Ya hemos visto cómo, las esencias valiosas no sólo se manifiestan y ejercitan su in flujo sobre la persona, sino que llegan a existir o realizarse en las cosas conforme a sus esenciales exigencias, gracias al querer y obrar de la misma persona, a los actos en que cobra objetividad el mundo, de tal manera que, concluye Scheler, el deber, que surge del valor, sólo hace su llamado y encuentra eco en la persona. 1033

Nos dice Scheler que: "Ese peculiar contenido individual de valor sobre el que se estructura primeramente la conciencia del deber individual es, por consiguiente, la visión del valor esencial de mi persona —o dicho en lenguaje religioso: la idea de valor que el amor de Dios, en cuanto se halla dirigido a mí, de mí tiene, por así decir, y ante mí bosqueja y también ante mí lleva—; es decir, se trata del conocimiento evidente de algo bueno en sí, pero también de algo bueno en sí para mí". 1034 Con esto se nos dice que, como a término al que se dirige el valor objetivo y el deber con sus exigencias de estima y obrar, hacen de la persona un valor en sí, algo bueno en sí, sin relación a otro, y para mí que soy esa persona, resultando que ese "bueno en sí para mí", individual y constitutivo de la persona, es un valor, un absoluto, el valor ético, siendo en este valor en sí de la persona donde llegan a ser todos los valores objetivos como esencias valiosas, donde se estructura el deber, y es por quien los valores llegan a existir, a realizarse en las cosas constituyendo bienes. 1035

Este es, pues, el ser valioso ideal que el hombre ha de cumplir para ser persona, y, nos dice Scheler, "el acto, pues, por el que la persona logra la plena comprensión de sí misma y, merced a ello, la intuición y el sentimiento de su salvación" (al cumplimiento de ese tipo ideal), "es el supremo amor a sí mismo". 1036 Es pues este "amor a sí mismo" el que le da la comprensión y la intuición de su salvación, llevando a la persona a la realización de todos los valores que incluyen su salvación individual. 1037

Véase la contraposición con Kant al afirmar Scheler lo anterior, y ser el amor a sí misma de la persona, por el que ésta se logra, se comprende en su esencia y se da la intuición de la salvación, lo que la constituye buena y la lleva al cumplimiento del deber, a la realización de valores, no sólo generales, sino también concretos, los que sólo son alcanzables en el amor a sí mismo, y con los que realiza su salvación, cuando que con Kant, el actuar con un interés distinto al deber por el deber por el respeto a sí mismo, hubiese colocado a tal actuar fuera de lo moral. Del simple respeto, que postula Kant, a sí mismo, Scheler, con gran audacia pasa al amor a sí mismo.

Toda la bondad absoluta del valor moral reside y es en la persona, y no en los actos, ni en el querer, etc., y es buena la persona desde que ha llegado a su comprensión, salvadora y religiosa por el amor a sí misma, diríamos, por la comprensión y saber de salvación; y es por tal amor que da la comprensión de sí, que aquella unidad individual presente en cada acto, en la cual reside la persona, es la bondad del acto, en el cumplimiento bueno del sentido, la persona humana misma, valor en sí absoluto ético, impregnando de esta manera a todos sus actos -actos que son individuales- de bondad. 1038

El verdadero amor de la persona a sí misma, lleva al alma al olvido de sí misma para salvarse en el cumplimiento de sus actos dirigidos a la realización de los valores objetivos, según sus exigencias jerárquicas y no intentándose a sí misma como valor, pues no es la persona, como hemos visto, valor "objetivo" esencialmente relativo, sino absoluto, en sí y, por ende, no-objetivo. Es de la esencia del acrecentamiento posible de valores, el que ésta no intente jamás voluntariamente su propio valor moral, pues siendo ella sujeto de todos los actos, no puede ser objeto revelable en la intencionalidad del acto y término "representable (objetivo) del querer de objetos y valores, y como es ahí donde éstos alcanzan la realidad absoluta, resulta que, por lo mismo, jamás esos actos y su unidad personal pueden lograr objetivación, ya que es en ellos y por ellos que pueden alcanzarse. De aquí que Scheler señale que las éticas fundadas en el "respeto a sí mismo", "en el desarrollo de la personalidad", las éticas "del orgullo" sean una aberración ética. Las palabras de Jesucristo: "Quien pierde su alma, la salvará" tienen, según Scheler, su cumplimiento en la tesis que él postula. 1039

Frente a la persona buena, continúa Scheler, puede darse la persona mala, que desoye a los valores en sus exigencias jerárquicas, realizando los valores contra sus exigencias esenciales, prefiriendo, por ejemplo: el valor de lo delitable al de lo cultural, o el vital al de lo heroico o de lo sagrado. Tal persona mala, es a su vez el valor absoluto negativo, lo malo, pues por sus realizaciones, lo "malo en sí para sí" -la persona mala-, los valores negativos, los que deben no-ser, llegan a ser, a realizarse en las cosas en forma de males. 1040

En la obra de Scheler se respira el intento de una superación al formalismo ético de Kant, pero Scheler eleva su obra sobre los mismos puntos claves de la doctrina kantiana, y así, dentro de tal línea, Scheler se coloca ante el problema de la autonomía de la persona, el cual él lo resuelve dentro de la actividad esencial de la persona que aquí hemos transcri

to. Si por autonomía se entiende la independencia absoluta de la persona frente a toda norma que no proceda exclusivamente de su propia voluntad ("la voluntad general" de Kant), la persona no es autónoma, pues ha de acatar las esencias valiosas objetivas y someterse a las exigencias del deber que en ellas se funda. La autonomía de la persona, para Scheler, se da en la intuición de los valores, los cuales nadie le impone, sino que le son dados en la intencionalidad de sus vivencias -inmediata o mediatamente en otro valor V.g.: de la obediencia-, y es también autónoma en su acto de querer, que no puede proceder sino de ella misma. 1041

En lo tocante a las relaciones de la persona con la Comunidad y el Estado, señala Scheler que el valor de la persona está por encima del de las otras dos, que con su realización han de someterse y ayudar a la persona individual a la realización de sus valores individuales concretos, al valor moral. 1042

Cada uno, dice Scheler, es persona, sujeto de valor moral, en una o varias personas totales o sociales. Las personas totales no resultan de la suma de las personas individuales, sino que son unidades personales con la misma originalidad de las otras. Son una realidad vivida con su propia conciencia, de la misma manera que las personas individuales. Su esencia es la comunidad de vida y de valor, los cuales son los constitutivos de la unidad social, la cual se da en cuatro modos principales: 1) la masa, es el tipo más inferior, es una unidad por contagio y es "ciega", sin comprensión alguna personal, llevada sólo por instinto y valores de placer o dolor; 2) la comunidad (gemeinschaft), o "solidaridad de la vida natural", le sigue en orden ascendente, es la unidad real por idénticos valores vitales, los individuos forman un todo, pero "sin comprensión alguna refleja personal"; 3) sigue la sociedad (gesellschaft), que ya es una unidad de personas, (por lo que es superior a la anterior) pero es una unidad artificial (por lo que es inferior) de personas individuales, con responsabilidad individual, unidas con los mismos intereses de lo agradable y de lo útil 1043; 4) por último, está la persona total, que es una unidad personal total de personas individuales, en que cada persona individual es responsable de todas y cada una de las personas individuales y de la persona total, y la persona total lo es de sí misma y de todas y cada una de las individuales. Este tipo sólo se ha logrado, según Scheler, en el "corpus christianum" (cuerpo místico); aquí se reúnen las perfecciones de las anteriores, y posee la unidad total real de la "comunidad" y la unidad de personas independientes de la sociedad. 1044

Así como la persona individual, también la persona total es un centro espiritual superior de actos, un valor soberano moral, que busca el bien de la comunidad y de sus miembros. 1045

La Iglesia y la Nación, sostiene Scheler, son los tipos de personas totales espirituales puras, por ser unidades sociales de actos puramente espirituales, mientras que el estado lo es sólo imperfectamente, pues sólo ejerce el acto espiritual del derecho junto con otros valores que no lo son: el poder y el bienestar. 1046

Distingue Scheler, en la persona individual finita, dos planos de actividad: primero

en el que vive como miembro de la persona total; y segundo, otro, por el que rebasa el anterior reservándose para sí un valor absoluto, ético, ya positivo o negativo, pero individual propio. El segundo de estos planos, el cual se lo reserva la persona individual sin entregarlo a la total, como miembro de la sociedad, lo llama Scheler la "soledad" de la persona. - Toda persona individual, continúa Scheler, en la misma medida de su relieve personal, del valor absoluto por el que ella es "en sí para sí", excluye de esa esfera personal toda comunidad con otra persona finita individual o total, salvo la comunidad con la persona infinita de Dios, e indirectamente con la Iglesia. 1047

Cuanto más elevada es la grandeza espiritual de una persona total, penetra más honda en las zonas vivenciales de otra persona individual (salvo el caso de la persona infinita de Dios), pero sin llegar nunca a lo inalienablemente propio de la persona individual, en la órbita de actividad espiritual donde ella misma se constituye y es en sí para sí, en soledad. De estos tipos de comunidad los que más suelen penetrar así son el matrimonio y la amistad, sobre todo si van unidas a la unidad religiosa, cultural, etc. 1048. Las personas individuales están abiertas y comunicadas en unidad de una persona total, a excepción de esa zona profunda de que hemos hablado, pero en el caso de la unión de Dios con los santos, la unión sí es perfecta, pues la persona infinita penetra hasta lo más recóndito de la soledad, convertida así en íntima comunidad. 1049

Si bien, para Scheler, ambas personas, la individual y la total, poseen su mundo propio de valores propios, frente a los cuales es que se llega a constituir como persona o unidad concreta de actos, la "depositación" de valores sólo se verifica en la "soledad" de la persona individual, por lo que sólo ella es la depositaria de los valores éticos, en lo más recóndito de sí, en su soledad. De aquí que, nos dice Scheler, a una persona total, y a los actos exteriores de un individuo los podemos juzgar, lo cual no lo podemos hacer respecto a la bondad o maldad moral de una persona individual. 1050

Antes de que la intuición sentimental perciba las esencias valiosas en sí, el amor nos da de un modo prelógico y ciego el prototipo o ejemplo, el valor personal, mientras que el odio nos revela el valor personal negativo en la "contra figura". Así, el niño suele ver en su padre o en su maestro la persona ideal, ejemplar para su vida, antes de percibir los valores que estos realizan o que él cree que realizan. Hay un prototipo de la persona individual como ésta meramente tal, como el santo, el héroe, etc., pero también hay un prototipo de ésta en cuanto a cada una de las sociedades en que se desenvuelve, así encontramos el ejemplar ideal en éstas, como: el padre de familia, el ciudadano, el cristiano, etc.. 1051

Como hemos dicho, el prototipo se nos entrega primeramente en la intuición sentimental, en el amor, y luego nos lleva a la imitación. "El prototipo es una consistencia estructurada de valores dentro de la unidad de formas de una persona: una esencia estructurada de valor en forma personal; y conforme a la cualidad prototípica del contenido es la unidad de una exigencia de deber-ser fundada en ese contenido" 1052, según define Scheler. A esta "tracción" del deber-ser que arranca de "esa esencia de valor estructurada en forma personal", responde en la persona que lo recibe, una "entrega", no a los valores ni al de-

ber propios del prototipo, sino a querer realizar los valores "como él", de lo que resulta - que el prototipo es un valor de ser y no de hacer, pues nos lleva a ser como él.<sup>1053</sup>

El valor intuido en una persona es algo que trasciende al individuo en quien se lo intuye, pues el individuo es un "ejemplar", una persona en quien se realiza aquel tipo de ideal (siempre imperfectamente), prototipo o esencia del puro valor personal a que apunta la intuición. En forma semejante a cuando nos es dado un valor en la percepción sentimental, es que intuimos el prototipo y la "contrafigura", de un determinado individuo, pero como algo que lo rebasa y del que él participa como una esencia abstracta o tipo de valor personal, como el santo en sí, el héroe en sí, el artista en sí, etc., como tipos puros del valor personal.<sup>1054</sup>

Al igual que en el caso del valor positivo, el prototipo es aprehendido siempre como bueno, pero cabe un error de preferencia sentimental en que el prototipo sea percibido, erróneamente, como tal. Cabe aclarar que en estos casos de los valores personales puros, - no objetivos, sucede lo que con las esencias valiosas objetivas y su percepción, que no sólo se nos dan inmediatamente en sí mismas, sino en sus conexiones esenciales de jerarquía, y siendo así, resulta que el orden jerárquico de los prototipos está además calcado enteramente sobre el orden de los valores que realizan y que de arriba a abajo son: el santo, el genio, el héroe, el conductor y el artista, que coincide con la de los valores en sí: lo sagrado, la ciencia, el valor, la legislación y el arte.<sup>1055</sup> Por la misma posibilidad de percepción errónea de los prototipos y sus conexiones jerárquicas, es que, al igual que con la jerarquía de los valores, frente a una jerarquía absoluta que hay de los prototipos personales intuido por la persona individual en sí, hay, por la misma posibilidad de variabilidad que se supone en esto, la otorgable a la persona individual de un determinado momento histórico, situación, etc.. Estos modelos o prototipos, según Scheler, varían de acuerdo a la idea de Dios, la persona infinita, única en quien se realizan plenamente todos los tipos.<sup>1056</sup>

Cada uno de los prototipos encierra, como esencia de valor personal, la plenitud de la unidad formal de la persona, plenitud única lograda en los ejemplares o realizaciones empíricas del prototipo. La grandeza moral o "dimensión ética" de la persona concreta está en la menor o mayor aproximación, sin llegar nunca a la coincidencia, de la unidad individual de sus actos con la unidad formal plena de los actos del prototipo frente a un valor.<sup>1057</sup>

Por su limitación, la persona finita no puede abarcar y ser todos los prototipos, y por lo mismo, no puede juzgar de quien es más grande, si éste dentro de la heroicidad o -aquél dentro de la santidad. Es en esta limitación que impide realizar y ser todos los prototipos, donde tiene su origen profundo lo trágico, o sea, la imperfección y la limitación personal son quienes engendran lo trágico. Mientras entre los griegos y romanos lo trágico era algo absoluto que afectaba a los mismos dioses, por esa su multiplicidad, incompatible con la persona infinita, y no tenía solución posible, en el cristianismo, lo trágico sólo afecta

los hombres, por ser personas finitas, pero no trasciende ni alcanza a la Divinidad; antes al contrario, en Dios, persona infinita, se resuelve como el prototipo que incluye en su unidad personal infinita toda otra unidad parcial, todo otro prototipo finito de valor.<sup>1058</sup>

## F.- CRITICA DE ESTA TEORIA.

Dentro de la civilización occidental, la filosofía moral desarrollada por católicos - ocupa la mayor parte hasta fines del siglo XVII, en que parece hacerse un silencio, si bien no absoluto, para dar paso a pensadores de cuño protestante, liberal y hasta antirreligioso.

Pero en Max Scheler, parece encontrar el catolicismo un nuevo paladín que hace sonar nuevamente las antiguas concepciones de la filosofía occidental, si bien con un sonido diverso y dentro de una línea nueva y diferente.

Scheler encamina su obra principalmente contra Kant, y con ello, también contra el idealismo formalista que le siguió, y hace una crítica tan firme, tan ruda y contundente, que derrumba el mito de la solidez del sistema ético kantiano.

Scheler acusa a la ética de Kant de estar desvinculada de los pilares fundamentales sobre los que se apoya toda actividad moral: la realidad objetiva y la realidad de las personas; y hace ver como, así, la moral kantiana se queda con una obligación puramente formal, objetivamente vana, sin contenido determinado alguno y, por otro lado, vacía también subjetivamente de toda persona individual concreta. De esto resulta una moral estéril o ineficaz, que se ve reducida a un puro juego trascendental de formas a priori entre dos realidades desconocidas: la del mundo y la de la persona, las dos realidades que precisamente dan sentido y fundamento a la moral.<sup>1059</sup>

Y ya en esta crítica nos da Scheler los elementos que han de ser los sillares en que ha de descansar la ética: la realidad trascendente de último fin y la realidad inmanente del yo personal, pues, efectivamente, toda moral del deber, sin un bien o valor trascendente en que se apoye y que le dé fuerza de tal, y sin una persona individual concreta capaz de captarlo y realizarlo responsablemente, se desarticula en su misma esencia<sup>1060</sup> y no es más que un castillo elevado sobre las nubes, un ídolo de pies de barro construido a base de formas lógicas.

En contra del empirismo y el utilitarismo moral, señala Scheler que tal fundamento objetivo, bien o valor, no puede ser algo tan endeble como un bien empírico: algo placentero o útil; sino algo valioso en sí, y es que el fundamento subjetivo no puede ser un simple "yo" material orgánico, o una asociación de actos relacionados con un cuerpo, sino algo espiritual, permanente: la persona.<sup>1061</sup>



Scheler logra llegar a esta realidad del último fin que objetivamente determina desde afuera, y a la persona espiritual que subjetivamente determina desde adentro del hombre, gracias a la aportación previa que le proporciona la fenomenología: la intencionalidad de los actos. Y efectivamente, todo acto espiritual encierra un objeto - "representable" o - "irrepresentable" - tan originariamente dado como el mismo acto en que se nos entrega. Es aquí donde la esencia objetiva o valiosa tiene su aparición en la vivencia misma intencional del acto. Estos objetos no sólo nos son dados como esencias, abstraídas de sus realizaciones individuales concretas, sino también en sus relaciones esenciales e implicaciones, y entre estas relaciones encuentra Scheler las de su jerarquía, o sea sus relaciones de superioridad o inferioridad y subordinación de unos valores (bienes) con otros, descubrimiento que es clave por la importancia que tiene para la valoración moral y por la dependencia en que se encuentra el deber respecto al valor (bien).<sup>1062</sup> Y por otra parte, los actos con que se aprehenden los objetos y valores, el percibir, entender o querer un objeto -los actos intencionales- son esencialmente concretos e individuales como la persona misma que los realiza y que está presente, en toda su unidad, en cada uno de ellos.<sup>1063</sup>

Frente a la imposibilidad de conocer lo que realmente es la persona, según lo proclamó Kant, y frente al materialismo del nominalismo, Scheler proclama la naturaleza espiritual de la persona, lo cual está muy ligado con las conquistas ya anotadas, ya que es por ser espiritual, por lo que la persona posee en sus actos la intencionalidad, con lo que trasciende el "contorno" de fenómeno de la vida animal, todo absorbida en él, para lograr el mundo trascendente y a priori de las esencias objetivas y valiosas y el mundo interior de su propio ser y conciencia personal. Para Scheler, sólo la persona tiene un "mundo" ante sí, y sólo ella toma posesión consciente de sí ante la realidad objetiva y valiosa del mundo.<sup>1064</sup>

Las teorías evolucionistas causaron una gran impresión en casi todos los pensadores del siglo pasado que las tuvieron a su alcance, y aún hoy se sienten sus impactos, hasta el punto de poder afirmar que han hecho que supuestos filosóficos que se suponían inamovibles, sean cuestionados. Scheler no pudo escapar a esto, y no vaciló en admitir al hombre como término de una evolución filogenética, pero excluye de ésta al espíritu, el cual está sobre lo psíquico, en cuanto esto depende del cuerpo.<sup>1065</sup>

Llama la atención también, el análisis que hace Scheler de la Iglesia, cuando que desde la revolución francesa hasta nuestros días, se le ha combatido y desprestigiado tanto; cuando aún algunos de los mismos católicos, los de los grupos ultra-progresistas y ultra-traditionalistas, se pronuncian contra ella en uno u otro sentido, y sin llegar a sostener o abogar por su inexistencia, piden su cambio, o la conciben, como Cuerpo Místico, pero con mayor o menor dimensión, o diferente naturaleza, a la que oficialmente se reconoce ella misma. Para Scheler, la Iglesia es la sociedad personal más perfecta, la cual es totalmente desconocida para el paganismo.<sup>1066</sup> donde la coordinación y la participación entre la responsabilidad individual y la colectiva es más perfecta. Cabe hacer notar también el sitio y valor que atribuye a la persona frente a la comunidad y al Estado, que sería un magnífico-

freno a los totalitarismos, de no ser por la falta de consistencia y de aplicación del término persona a todos los hombres, y que ocasiona que tenga efectos contrarios como más adelante veremos.

Ese marco cristiano de la doctrina de Scheler que apuntábamos antes, se completa - al señalar éste a la moral cristiana como la superior, la únicamente verdadera y eficaz, que nos hace realmente libres, aún frente y en el cumplimiento del deber,<sup>1067</sup> y que, yendo más allá, es un ética del amor, aspecto que, considera Scheler, sólo había sido desarrollado por pocos filósofos, San Agustín principalmente, y con el que se abre el mundo moral a las acciones heroicas. Esta idea, de moral del amor, por sobre moral del deber, es hoy en día, un postulado de nuestra época, un slogan que se acepta más por fe que por razón, y que encuentra raíces efectivas en San Agustín, pero también en Scheler, si bien ellos no propusieron esa división de morales en que parece haber más bien influencia de Nietzsche y de Bergson.

En su acercamiento al pensamiento moral tradicional de los filósofos católicos, la doctrina de Scheler parece llevar una línea coincidente con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino,<sup>1068</sup> sólo que Scheler partió de bases diferentes llevado por su anti-intelectualismo, que separa al valor del ser, y que no es, sino, aunque dicho en forma simplista, el mismo "bien" de la metafísica tradicional, sólo que, como indicamos, despojado del ser.

En Scheler parece haber un retorno a las ideas de la escolástica, sólo que partiendo de los esquemas filosóficos dados en los siglos XVII a XIX, que no pueden calificarse presuntamente de acordes a los esquemas católicos, sino a los protestantes, racionalistas y liberales, y sin que sea ajeno tampoco Scheler a esa corriente ya iniciada en su tiempo que propugna por una filosofía moral que mire más a la vida y a los disfrutes que nos brinda, todo lo cual separó a Scheler de aquello que parece que pretendía defender.

El encausamiento de Scheler hacia la postura católica se debe indudablemente al hecho de ser él mismo católico, y a la influencia en su pensamiento de San Agustín y a la fenomenología de Husserl, que encierra dentro de sí, un acercamiento a la doctrina Aristotélica-Tomista, y se debe también al conocimiento que de esta última doctrina tenía, según se puede apreciar en su obra.

La razón también de esta doctrina de matiz marcadamente católico, pero con esas notas que le señalan con matices híbridos y que le descalifican de su genuinidad católica, obedecen quizá a la peculiar situación de Alemania, donde conviven el protestantismo, que es mayoritario, con el catolicismo, y en donde la moral de Scheler no pudo escapar a tales influencias, resultando el producto híbrido que señalamos, y que parece ofrecer al católico alemán una fórmula más conciliadora que la postura tradicional para con las doctrinas protestantes, y para con las posiciones materialistas, racionalistas y liberales de la época.

Las notas positivas de la doctrina de Scheler son más, pero creemos dejar ya aquí indicadas las principales y las que caracterizan también como moderno a su pensamiento, y que nos conducen a la realidad de un mundo de valores que determina desde lo exterior, y

a una persona espiritual que nos determina desde lo interior y que es independiente del mundo material. Estos son los pilares de la moral, una moral del amor, donde no se excluye la responsabilidad ya individual o colectiva, siendo en la Iglesia donde mejor se realiza la coordinación de estas dos, y siendo la moral cristiana la que mejor realiza todo esto.

Queda por ver si Scheler logró lo que se proponía, de dar un fundamento sólido a la moral y de rebatir a Kant y a todas las demás morales materialistas.

Con su oposición a todo fomalismo trascendental y a todo empirismo, con su acérrima defensa de la irreductibilidad de las esencias objetivas y valiosas y del ser de la persona, Scheler quedó vuelto contra los dos grandes errores de la filosofía del siglo pasado: el trascendentalismo y el positivismo empírico, pero sin alcanzar a llegar a un realismo que hiciera segura su posición. Queda pues Scheler gravitando entre esos dos extremos en busca de la verdad. 1069

Dos son los puntos claves en la doctrina de Scheler que le ocasionan la falta de solidez en su base. Estos dos puntos son: el método que usó, el de la fenomenología y, por otro lado, el irracionalismo que campea a lo largo de toda su obra.

El problema del método usado por Scheler está en que, con dicho método, Scheler introduce toda una filosofía que va implícita en él; y es que lleva enviscerada en el solo método o modo de enfocar su objeto, ya una respuesta acorde con esa filosofía que se introduce subrepticamente en la investigación.

Ya habíamos señalado cómo la fenomenología distingue entre un sistema (o Weltanschauung) y filosofía científica, expresando el primero, el modo personal, o de un determinado momento histórico, de ver las cosas -como lo preconizaba Dilthey-, y la segunda se atiene tan solo a las esencias rigurosamente intuidas en nuestros actos. Con esto, la fenomenología pretende excluir todo modo relativo de ver las cosas (toda sistematización) y no reteniendo sino lo inmediata e intuitivamente dado, y que todo hombre está constreñido a ver y a admitir. 1070 Con esto dicho, se podría considerar que hay un regreso al análisis objetivo de la realidad de la filosofía tradicional, pero esto es sólo apariencia, pues analizando más profundamente, vemos que aquí se encierra la exclusión arbitraria y a priori de todo raciocinio riguroso a partir de los datos inmediatos de la intuición fenomenológica. Efectivamente, pues se trata de descubrir las esencias inmediatamente dadas y nada más que ellas, eliminando en esto a todo raciocinio intelectual, ya que se trata de un conocimiento, como ya se había señalado, sin este raciocinio, con lo que se introduce ya, en este método, toda una filosofía anti-racionalista, contrariamente a toda crítica, pues ¿en virtud de qué principio filosófico o metodológico puede adoptarse tal método restrictivo de la fenomenología?

Pero Scheler así lo hace, sin una crítica seria al respeto; pero no paran ahí los inconvenientes de tal método, que en un exceso de rigor, parte de los actos inmediatos de nuestra conciencia, con lo que prescinde, sin negarlo, del ser extramental que expresa, pues

mediante la epojé o actitud de suspensión del juicio sobre la existencia real en sí, significa da en nuestros actos, se quiere distinguir entre objeto y ser en el plano intelectual (Husserl), y entre valor y bien en el plano emocional (Scheler), para retener los primeros, objeto y valor, como los intuitivamente dados en la intencionalidad de nuestros actos, y sin los segundos, ser y bien.

Con esto pretende la fenomenología impedir la intromisión subrepticia de los elementos espúreos en lo rigurosamente dado en nuestras intuiciones, sólo que, queda por ver si es posible tal epojé, que escinde al objeto del ser y al valor del bien, y ver también, si con ello no se deforma el contenido material o esencial que se pretende retener y analizar.

Y aquí es donde aparece un error grave de este método, pues si en nuestros actos intelectuales y volitivos se prescindía inicialmente del ser del objeto, y del bien del valor, ¿cómo será posible reconquistarlos de nuevo por el mero análisis de nuestros actos?, y ¿cómo podremos encontrar en ellos algo de lo que inicialmente se les ha despojado de hecho en esa primera prescindencia que nos impone este método?. Véase cómo la solución idealista queda contenida en lo que parece ser tan sólo la aplicación de un método: la epojé fenomenológica. <sup>1071</sup> Parece mentira, pero aquello con lo que trataba Scheler de combatir al idealismo, resultó ser como un caballo de Troya, que en su seno albergaba al mismo enemigo contra el que luchaba.

Resulta pues, que ese objeto sin ser, y ese valor sin bien, dados en la intencionalidad, ya del pensamiento o de la valoración, y distintos del acto mismo, no pueden, así, más que diluirse, aun como puro objeto o valor, y desvanecerse en la trascendentalidad subjetiva objetivante de tipo kantiano.

Lo que no vio Scheler, es que, el objeto o valor o son algo en sí, real, un ser-existente o que, al menos, puede existir-, o pierden su misma estructura de objeto o valor, y es que olvidó, y con él Husserl, que la esencia, aun abstractamente considerada, no tiene sentido sino como "modo de ser o existir", pues sin una relación esencial a la existencia, el objeto, o el valor, resultan insostenibles e impensables. Es esto algo tan evidente, comenta Derisi <sup>1072</sup>, que aun la nada no puede ser objeto de nuestro entendimiento, sino es pensada como ser negado, como la negación del ser, de su existencia y de su posibilidad de existir.

Es este método de la fenomenología, el que ocasiona que Scheler separe el valor de toda relación con la realidad, ya humana o natural, por lo que se ve obligado a encerrarse en sus propias definiciones, haciendo afirmaciones que la realidad no confirma, y sosteniéndole a base de tautologías, y si no, véase: afirma que "aunque nunca se hubiera « juzgado » que el asesinato era malo, hubiera continuado el asesinato siendo malo. Y aun cuando el bien nunca hubiera « valido » como « bueno », sería no obstante, bueno" <sup>1073</sup>. La razón de que el asesinato sea malo en sí, pese al juicio de la gente, está en la definición misma de asesinato (Homicidio criminal realizado con premeditación y alevosía), en que está implícita la valoración negativa, o sea, su repudio; Frondizi <sup>1074</sup> observa aquí que si no se

hubiera definido primeramente al asesinato como malo, no se le podría considerar luego a priori como malo. Y es que aquí, Scheler se refugia en lo a priori para cubrirse de todo posible desmentido de la realidad; lo que ha hecho es extraer primero de la realidad los conceptos con que constituye su doctrina, pero cortando luego su conexión con la experiencia, los proclama a esos conceptos, esencias inmutables a priori, que por definición, son lo que son, y que, por su naturaleza a priori, son irrefutables.

En el segundo caso que plantea Scheler en el párrafo arriba citado, se ve claramente cómo incurre en una tautología al sostener, ya en síntesis, que lo bueno es bueno, pero sin decir por qué, ni en qué consiste lo bueno, y vemos que en la realidad, el concepto de lo que es bueno ha variado aplicándose a cosas muy distintas a través de la historia y de las diferentes regiones geográficas. Otro ejemplo de esto se ve cuando Scheler afirma que lo nutritivo es nutritivo, aunque dañe la salud de algunas gentes, ya que son anormales quienes no se ajustan a la definición. Véase cómo Scheler prescinde de la realidad, del carácter racional y situacional de lo nutritivo y se encierra en su afirmación tautológica: lo nutritivo es nutritivo; o en el otro caso, lo bueno es bueno <sup>1075</sup>; y es que prescindiéndose de toda experiencia, ¿cómo se conocerá lo que es lo bueno y lo que es lo nutritivo sin encerrarse en estas tautologías, en que se hace malabarismo con estos conceptos que él mismo ha sacado de la experiencia, pero de la que los ha desligado?. A estas esencias de Scheler les falta el ser, sin el que no pueden quedar conceptuadas, so pena de ser gravemente deformadas y ser insostenibles ante los embates del mismo idealismo y del positivismo.

Que no se puede prescindir de las ligas con la existencia, al menos como posibilidad de existencia, se ve ya en el caso del deber, en que una esencia que es valiosa respecto a mí mismo, me mueve a su realización, pudiendo provocarse en mí el deber y obligación de darle existencia, pero ¿cómo es esto posible, si el valor no es ser, ni contiene en sí referencia alguna a la existencia, según señala Scheler, y que no obstante esto, puede mantenerse en la intencionalidad como esencia, y que ya señalamos que ésta sólo tiene sentido como "modo de ser o de existir"? . Aquí hay un absurdo, pues tal supuesto se toma así imposible e impensable si no entra en él, el ser, si no se vincula a la existencia, y sólo así tal esencia puede ser y reclamar para sí el calificativo de valiosa. Y para mayor abundancia, el valor que nos exige su realización, que es algo estimable, adquiere su vigor y se sostiene gracias a que es algo que puede existir. Como se ve, la existencia, la cual hace referencia a su vez al ser, en una u otra forma, es imprescindible. <sup>1076</sup>

Precisamente, porque el ser y la existencia son imprescindibles, es que Scheler, usufructuando inconscientemente la noción de bien, logra hacer muchos de sus profundos análisis que en muchas ocasiones vienen a coincidir con los de Santo Tomás de Aquino. Un ejemplo de esto se ve en la distinción que hace Scheler entre valor y realizaciones valiosas, que no es sino la del bien en sí y la de los bienes particulares o participaciones valiosas que dice Scheler, en que es por el valor o esencia valiosa que aquéllas valen. Esto nos conduce a la fórmula tomista de que la voluntad no busca en los bienes concretos tal o cual bien en cuanto individual, sino la razón del bien en sí, de lo que estos bienes concretos participan. Y aquí, dice Scheler, la intuición emotiva no puede no querer el bien, obra necesaria

mente frente al bien en sí, su libertad comienza en los medios; en los actos dirigidos a los bienes concretos en que aquel bien en sí es participado ilimitadamente.

Esta distinción entre el bien en sí, infinito, y los bienes concretos, y que son necesariamente apetecidos en el primer caso y libremente en el segundo por la voluntad, más la distinción categórica establecida entre el orden de la aprehensión, de sí necesaria, de los bienes jerárquicamente alcanzados por la inteligencia y su realización libre por parte de la voluntad, hubiera ayudado a Scheler a aclarar su pensamiento sobre el ámbito de la voluntad, punto que dejó oscuro y en que parece inclinarse en el sentido de debatir más el problema moral en la aprehensión que en la realización del valor.<sup>1077</sup>

Por la misma exclusión que hace Scheler del ser de su concepto de valor, es que escinde entre valor y deber ser, y deja prácticamente sin fuerza a la noción de obligación, que no puede ser entonces la exigencia del Bien infinito de Dios, dejando al deber sin más apoyo que el valor, y así, desarticulado de todo ser o bien real y a fortiori del Bien en sí de Dios, ¿qué fuerza obligatoria puede entrañar?. Y más si la obligación se ve aún más debilitada ya que Scheler se opone a las llamadas morales de sanción,<sup>1078</sup> con lo que la fuerza de la obligación queda prácticamente sin un fundamento sólido.

Scheler opone su moral axiológica, que señala: es la cristiana, a la moral del deber de Kant, la moral del amor a la moral del deber, y a la moral impositiva de la obligación. - La moral cristiana es una moral del deber, sí, pero del deber cumplido por el motivo del amor filial a Dios, el Bien en sí, o Valor supremo que diría Scheler, y este motivo está por encima del deber y del temor como motivos, por lo cual resulta que además de la órbita estrictamente moral del deber, y tal como señala Scheler, hay otra más amplia y superior, la de la generosidad, la del puro amor, en que hay una entrega generosa de la persona al Bien supremo; pero esto no quiere decir que haya oposición entre ambas órbitas, habría oposición si fuesen unas morales distintas, una la moral del deber sin amor y la otra la moral del puro amor, pero en la moral cristiana la caridad lo informa todo, con lo que la moral del deber se supera y se integra en la del amor, con lo cual subsiste el cumplimiento del deber, pero ampliando su órbita por el amor.<sup>1079</sup> Así es como en el cristianismo es posible el mandamiento de amor: "debes amar a Dios y a tu prójimo".

Scheler, al igual que Pascal, y en general el protestantismo, aunque éste más bien sobre otros puntos, no continúan, como creen, la doctrina de San Agustín, sino que, exagerándola la deforman, pues el "ama et fac quod vis" se entiende que ha de realizarse, ciertamente, sin dejar de amar, pero tal amor se desarrolla sobre la órbita de lo debido, pues el mismo San Agustín, según señala Santo Tomás,<sup>1080</sup> habla de un amor malo, esto es, un amor indebido, cuando comenta acerca de las malas pasiones y de los vicios. Ni en San Agustín, ni en la moral cristiana existe esa escisión tajante y contrapuesta entre el deber y el amor que muchos han querido ver, y sobre todo hoy en día, que muchos quieren ver.

En cuanto a la concepción de Scheler de la persona, ya indicamos cómo se opone al idealismo y al asociacionismo empirista, y restablece a la persona y sus actos en su carác-

ter espiritual, espiritualidad que se pone de manifiesto precisamente en la intencionalidad de sus actos, con lo que Scheler parece aproximarse a la doctrina de Santo Tomás, que considera a la inmaterialidad como la raíz del conocimiento, ya que, según esto, en la medida de la inmaterialidad o eminencia sobre la materia o potencia, un ser es capaz de poseerse a sí o a otro ser en cuanto otro, esto es, objetiva e intencionalmente, siendo pues en esta medida capaz de conocer. Pero esta aproximación pierde su vigor por la confusión de Scheler, la cual ya quedó señalada, de la noción de la substancia y la de ser objetivo con la noción de cosa material, viendo así Scheler las dos primeras como materiales, por lo que tuvo que hacer la escisión entre la substancia objetivable del yo, de carácter material, y la persona, que es inobjetivable y espiritual, y por tanto, que no es substancial, resultando así que la persona es la unidad permanente individual concreta, la fuente originaria e inobjetiva de la intencionalidad objetiva y valiosa de todos nuestros actos espirituales.

Queda pues Scheler vuelto contra todos, sin ver a la persona como una mera suma de actos, sin llegar tampoco al substancialismo, ni verlo como algo que esté por encima o debajo del mismo acto, quedándose Scheler en una unidad permanente individual concreta dada en la fugacidad de cada acto. Y esto lo afirma Scheler ya en una u otra forma, pero sin explicarlo satisfactoriamente, porque ciertamente, cada acto posee, y en él se manifiesta, el carácter personal concreto, lo cual afirma Scheler contra el asociacionismo y el formalismo, pero ¿cómo es que en un acto transitorio se puede poseer por sí mismo esa unidad y esa permanencia de toda la persona de ayer y de hoy, con todo cuanto implica y ha implicado su vida? Ciertamente, meritorio es en Scheler el haber visto que la unidad y la permanencia de la persona es algo revelable en la experiencia de cada acto, pero esto es inexplicable por el sólo acto. Si esta unidad y permanencia se dan, sólo puede ser porque la persona es algo en sí permanente, substancial que, efectivamente, se nos revela en la conciencia en cada acto, <sup>1081</sup> sólo que Scheler no puede llegar a esto, porque caería en contradicción, pues sería introducir el ser, así que, le basta señalar las características del ser de la persona, pero sin ver a tal ser.

Otro problema que se presenta a la concepción Scheleriana de la persona está en que, sin un ser substancial que sirva como sustrato, cómo se puede explicar toda esa herencia, ese sello individual que alude al pasado, si el acto no es sino para su objeto o fin, y nada más. <sup>1082</sup> Por otro lado, ya al hablar de acto se hace una referencia, quíerese que no, a la existencia, metiendo así Scheler ese concepto del que no se puede prescindir, como no prescinde del ser al hablar del "ser de la persona", si bien, no distinto del acto, o cuando habla de la pertenencia y del "estar ejecutado" el acto de la persona por ella misma. ¿Qué es pues, "esto" de que nos habla Scheler?. Porque o admitimos que este "ser" no es realmente distinto del acto, y entonces estamos ante una pura suma de actos, como en el asociacionismo, o tenemos que admitir que hay algo distinto del acto del que éste recibe su unidad concreta individual, esto es, un ser espiritual permanente y en sí, o sea, substancial, en la aplicación correcta de la palabra que no expresa más, resultando así que la persona es el "suppositum rationale" de que habla la escolástica. <sup>1083</sup>

En su prurito de mantener la pureza espiritual de la persona, mismo que llevó a Sche

ler a separar al yo de la persona, para que no se pudiera encontrar en ésta nada que pareciera materia o substancia, falla también; pues por un lado, tratando de mantener la intencionalidad de los actos como algo propio de lo espiritual, llega a atribuir tal intencionalidad a actos que, como el ver, oír, etc., son sensitivos y ejecutados en estrecha dependencia del cuerpo, y que no pueden proceder de algo puramente inmaterial. Por otro lado, hay una falla en la observación de Scheler, porque, si es cierto que el yo se manifiesta como causa en los actos sensibles, orgánicos y dependientes del cuerpo -yo me río, yo canto, yo brinco, yo lloro-, también es cierto que ese mismo yo es quien realiza los actos propios del espíritu,<sup>1084</sup> -yo amo, yo quiero, yo valoro, yo prefiero, yo odio-. Y es que la persona no es más que el yo substancial y espiritual, que está unido a un cuerpo, que es suyo, y del que responde y por el que actúa.

Según concibe Scheler al hombre, se diría que en él hay dos individuos o individualidades, o quizá, individuo y persona, al menos como cosas opuestas en el hombre, por la separación tan tajante y absoluta que hace entre la psique y los actos en su reducción fenomenológica, pues si bien el acto se da gracias a la función psíquica, y estructurándose sobre ella actúa, con y por ella, resulta que hasta son opuestos.<sup>1085</sup> Señalamos esto, toda vez que individuo es "el ser que existe todo entero en sí, que no forma parte de un todo del cual depende";<sup>1086</sup> así tenemos a la hoja con respecto al árbol, o a la mano con respecto a nuestro organismo, resultando que "es el ser cuya unidad real le permite distinguirse no sólo de otros seres de diversa especie, sino también de aquéllos que participan de su misma especie o razón específica"<sup>1087</sup>, por lo que individuo es una planta, una piedra, etc., -porque constituyen seres diferentes completos en sí mismos, cuya unidad real está fuera de la unidad real de otros seres de los que puede separarse o distinguirse, dado que no forman parte de la unidad real de esos seres.

Recuérdese cómo Scheler estima que no todos los hombres llegan a ser personas<sup>1088</sup>, con lo que hace resaltar más nuestra afirmación de que en Scheler individuo y persona no sólo son cosas diferentes, sino opuestas, pues opuesto es lo psíquico y material al acto y a lo espiritual, sin embargo sostiene Scheler la totalidad individual concreta de la vida espiritual. Si lo psíquico es absolutamente independiente de la persona, hasta darse sin ella, y se caracteriza por ser donde se objetiva el "yo", la cual constituye una individualización, aunque Scheler no la quiera reconocer, y señala por otro lado el atributo "individualidad" como el propio de la vida espiritual, cabe preguntarnos si estamos ante dos individualidades perfectamente diversas, y cuál de éstas es la que caracteriza realmente al hombre; y por otro lado, no podría pensarse en el sentido de que siendo los actos más bien los que necesitan de lo psíquico, que sea por aquí donde esté lo superior para el hombre, según uno de los criterios de preferencia de Scheler.

Véase a los absurdos a los que nos lleva la doctrina de Scheler sobre la persona, por ese querer y no querer apoyarse en el ser, por ese negarlo, pero introducirlo subrepticamente, desvirtuado. No vio Scheler que esa individuación que él atribuye a los actos es darle substanciación a la persona, es hacerla precisamente esa y no otra. Scheler desvirtúa al hombre con su análisis fenomenológico, y luego trata de seguir sobre los moldes metafísi



cos de la persona descubiertos por la escolástica, pero sin la metafísica y la substancialidad de la persona, llegando a elaborar tan sólo un desorden en el orden aparente que concibió.

Como se puede ver, las consecuencias del método fenomenológico, usado por Scheler en su doctrina, son funestas, y esto se debe en gran parte a que lleva dentro del idealismo que trató de combatir, y que termina, al final, siendo el cazador cazado, absorbiendo este último a aquél, vencíendolo. Ejemplar es al respecto lo sucedido a Husserl, que en sus "Meditaciones Cartesianas", termina rindiéndose a su enemigo, contra el que se había alzado, haciendo del objeto irreductible al acto, una creación fenomenológica de la trascendentalidad pura. Es por esto mismo que la fenomenología de hoy ha retomado al trascendentalismo y autonomismo moral de Kant, y se ve la objetividad del mundo y de los valores, y hasta el mismo ser de la persona, apartaciones éstas de Scheler, como el fruto de la libertad creadora del espíritu trascendental, la "fenomenología del espíritu" de Hegel. En suma, la obra de Scheler ha resultado ser un esfuerzo en vano, pues todo ha ido a parar en favor del idealismo que quiso combatir. Scheler mismo, no pudo respetar en su totalidad el método que usó; el mismo Husserl, jefe de la escuela de la fenomenología, desautorizó a Scheler, y lo señaló como transgresor de la epojé y de los límites de la intuición fenomenológica. Si Scheler hubiese robustecido su postura con el ser, si con él hubiese informado los valiosos hallazgos de la fenomenología, habría quizá logrado salvarse de los embates del idealismo, y hubiera podido dar sistematización y cohesión a todo ese cúmulo de análisis e ideas que reunió. 1089

El segundo punto clave, que ocasiona la falta de solidez desde la base de la doctrina de Scheler, es el irracionalismo, o dicho en otro giro, es ese intuicionismo emotivo o percepción sentimental de valores. Esto es algo muy ligado al método de la fenomenología, por lo que queda en la crítica ya hecha, dicha una parte, pero no todo el irracionalismo de la doctrina de Scheler deriva del método, sino que mucho viene de que esa era la orientación que tomó gran parte de la filosofía en el siglo pasado, y que aún hoy perdura, y que es herencia de Kant y su criticismo, que lleva al intuicionismo irracional, si bien bajo diversos matices, ya volitivo, emotivo, sentimental, etc., pero sea como sea, siempre hay un agnosticismo que cierra el camino al acceso a la realidad por la vía intelectual, de aquí que se busquen otros caminos. 1090

Ya antes señalamos en quienes se ven antecedentes del pensamiento de Scheler, y por lo que toca a la percepción sentimental de los valores, encontramos a Brentano, redescubridor de la intencionalidad de la conciencia, pero que también, en contra del racionalismo, habilitó para los fenómenos y juicios de amor y de odio una intencionalidad perceptiva de los valores, fuente originaria del conocimiento moral, afirmando o negando, no objetos, sino valores, siendo pues, estos juicios la base de la moral. 1091 Y en sus discípulos Meinong y Ehrenfels, siguiendo la corriente, los valores se dan en la tendencia afectiva o en el goce sentimental.

Ciertamente que Scheler no sigue por el subjetivismo axiológico, pero conserva de -

él la tesis fundamental: la capacidad directa e inmediata de aprehensión propia del sentimiento, lo cual se traduce en un irracionalismo. Así, vemos que Scheler da esto por un hecho, basándose en la fenomenología, resultando que la "representación" o conocimiento son posteriores a la estima o desestima, a la preferencia o postergación, al amor u odio del objeto de que se trate, y llega Scheler hasta concluir que nuestros juicios de valoración se basan tan solo en la aprehensión puramente sentimental que les precede.<sup>1092</sup>

Aquí hay una falla de observación, y el resultado de esa observación mal hecha trata Scheler de asentarla como hecho experimental. Efectivamente, Scheler está equivocado, pues véamos que, tanto el sentimiento de emoción, como cualquier otra facultad no cognoscitiva, son esencialmente ciegos y carecen de comunicación directa con su objeto, y todas esas facultades, ya sean el sentimiento, la emoción, el amor, el acto de voluntad, etc., son movidas y suscitadas por su objeto, el cual llega a ellas por el conocimiento. Y es que un sentimiento o acto irracional cualquiera, presupone un objeto en torno al cual se realiza, pero por su esencia misma carece de intencionalidad perceptiva. El acto de conocimiento implica esencialmente en su intencionalidad un objeto cognoscible, y sin éste no puede ser y ni siquiera tendría sentido, y en cambio, un acto irracional cualquiera de la vida consciente -un afecto, un sentimiento, emoción, un acto de voluntad- sólo se lleva a cabo después de la presencia y revelación del objeto gracias a un previo acto cognoscitivo, y habiendo aprehendido también en éste, al menos implícitamente, la relación de conveniencia o disconveniencia con que tal objeto se presenta frente a aquel acto irracional. Ciertamente esto es un hecho inmediato de nuestra conciencia, y por tanto indemostrable, pero también irrefutable. Pero podemos observar también cómo tales actos irracionales no son sino efectos provocados en nosotros por tales objetos, que si han llegado a influir en nosotros, es desde, y debido a su presencia intencional cognoscitiva.

Quienes se inclinan en favor del irracionalismo, no ven que aprehender y conocer es un movimiento de afuera a dentro, mientras que en la vida afectiva-sentimental-volitiva, sucede a la inversa, esto es, el movimiento se da de nosotros al objeto, de dentro hacia afuera, pero para que esto último pueda darse, es necesario que el objeto haya entrado primero en nosotros, lo cual sólo es posible a través del conocimiento.<sup>1093</sup>

No obstante lo notoriamente insostenible del irracionalismo, analicemos la defensa o intento de prueba que hace de él Scheler. Sostiene que no podemos amar, ni odiar, etc., en realidad, sino a algo, y así no se ama en algo o por algo, o simplemente odio o amor a secas,<sup>1094</sup> sino que se supone un objeto siempre, y esto es en razón de la intencionalidad. Señala luego Scheler, cómo ante una persona que vemos por primera vez, sin saber el por qué, sentimos odio o amor; y con esto sostiene Scheler su tesis del irracionalismo, ya que tal amor u odio nacen en nosotros sin que racionalmente conozcamos el por qué, y lo cual deja abierto el camino a suponer una captación por la función estimativa que precede a la cognoscitiva y racional.<sup>1095</sup>

En realidad, no podemos amar y odiar sino a algo, pero algo que conocemos, por lo que es el conocimiento quien abre las puertas al objeto que motivará y encauzará el senti-

miento y el apetito, que de suyo son ciegos. En ese conocimiento del objeto va incluida y aprehendida su relación objetiva de conveniencia o inconveniencia con el apetito o sentimientos, y de esto ya seguirá el amor o el odio. Cabe aclarar, que no siempre tenemos conciencia clara de todos los objetos que entran en nuestro conocimiento y que motivan nuestra vida afectiva, fundamentando relaciones de conveniencia o inconveniencia con nuestro propio ser, bajo alguno de sus aspectos inferiores o superiores, por lo que suele ser necesario, para su percepción enteramente consciente, volver sobre nuestros actos con la reflexión. - Así, ante el ejemplo dado, basta reflexionar cuidadosamente analizando ese amor u odio, o mejor, simpatía o antipatía por tal persona para conocer los motivos, mismos que habían penetrado casi furtivamente en nosotros por un conocimiento directo, pero sin reflexión y anterior a los sentimientos por ellos provocados.

El irracionalismo, como se ve, encierra una deformación "contra naturam" de los -- hechos de la conciencia, contra la esencial manera de ser de nuestra vida consciente irracional. Por añadidura, como ya vimos, el irracionalismo no puede probar plenamente su propia validez, y contradiciendo toda experiencia, no pasa de ser una afirmación gratuita -- consecuentemente. Contradice pues, el irracionalismo, la naturaleza y estructura de los actos irracionales que no están hechos, sino, para sentir, gozar, querer, etc., el objeto, y no para percibirlo.

El irracionalismo es de suyo anti-metafísico, de aquí que el puro valor no es objeto y mucho menos es ser. Entonces, cabe preguntarnos ¿qué es el puro valor?, ¿qué realidad tiene "eso" que nos es dado como distinto del acto sentimental que lo percibe como "objeto", y puesto frente al acto?; sin el ser, ¿qué es una "pura esencia valiosa", si el objeto sin el ser ya vimos que se reduce hasta perder toda consistencia objetiva?. Y esto tiene mucha importancia, toda vez que nuestra vida afectiva y volitiva se actualizan en torno a objetos que la excitan desde su presencia intencional o cognoscitiva en nosotros, y tal actualización como sólo se da como estado o tendencia frente al objeto en cuanto existente, -- ya sea como afecto o tendencia para su consecución, si es que ya existe, o ya sea como de seo y movimiento para su realización si es que todavía no existe en nosotros.<sup>1096</sup> Y nuevamente nos preguntamos, ¿cómo puede fundarse aquí el deber-ser?; ¿cómo podrá, ya no digamos obligarnos a su realización, sino cómo podrá provocar en nosotros movimiento alguno -- tal "pura esencia valiosa" si vemos que es sólo gracias al ser, a la existencia, que el objeto puede determinar a las facultades irracionales a su acto, y si para esto es necesario que el objeto se dé primero en nosotros por el conocimiento?. Nuevamente vemos cómo el deber, la obligación, en la doctrina de Scheler, carece de fundamento en cuanto se confronta con la realidad; primero lo vimos en atención al método y ahora en atención a su irracionalismo.

Pero sigamos el desarrollo del irracionalismo de Scheler. Según él, es en el preferir y amar donde se nos dan los valores positivos, y los negativos en el postergar y odiar. La superioridad de un valor no se nos da antes del preferir, sino en el preferir, y tal superioridad no consiste en que el valor haya sido realmente preferido, pues si así fuese, esto sería empírico y caería a tierra todo su apriorismo, por lo que señala Scheler que, "tan sólo" se da la

superioridad en tal preferir, por lo que tal superioridad no consiste en tal hecho. Ahora bien, ya hemos indicado nosotros cómo los sentimientos son ciegos; véamos cómo aún el mismo Scheler, por sostener su irracionalismo, nos deja en la ceguera, y no da ninguna luz, pues efectivamente, si el único modo de conocimiento no nos asegura la superioridad de un valor sobre otro, ¿cómo podremos enterarnos de esta supuesta superioridad?, ¿cómo sabremos que la preferencia no ha sido engañosa?; ¿qué el preferir y amar es de lo positivamente valioso?, ¿cómo puede el amor, con qué criterio, sin el conocimiento intelectual, discernir lo valioso de su contrario? 1097. Más aún, así como deja Scheler esto, podemos afirmar en su contra, sin que nos pueda contradecir, a menos que recurra a la razón, que el sentimiento no es sólo quien descubre los valores, sino quien los constituye como buenos o malos. Esta afirmación es más coherente y no dejaría lugar a que quedásemos tan a ciegas como nos deja Scheler, aunque caigamos en el no menos absurdo idealismo o en el subjetivismo axiológico.

Y con todo, Scheler no escapa de caer en estas dos posturas; ya vimos cómo la fenomenología y su irracionalismo lo llevan al idealismo, y si esas mismas causas están también atrás del subjetivismo axiológico, no es de extrañar que también lo conduzcan hacia él. Veamos cómo de hecho la preferencia varía, ya no digamos de cultura a cultura, o de época a época, sino que, dentro de las mismas circunstancias, varía de persona a persona, y que aquello que una contempla con simpatía, la otra lo contempla con antipatía. De estas preferencias, ¿cuál debemos preferir"? ¿O no nos muestra esto que un mismo valor es positivo y negativo a la vez, o que mejor dicho, que el valor es algo enteramente relativo al sujeto?, ¿no el mismo Scheler admite que a veces preferimos los valores bajos a los más altos? Véase como hemos venido a caer al subjetivismo, y es que el preferir no es suficiente por sí mismo para determinar la jerarquía de un valor, y tan sólo nos conduce a un realismo subjetivista de tipo sentimental, y es que es necesario un criterio efectivo para conocer, para saber, lo que motiva tales sentimientos, ya de preferencia o de amor, de postergación o de odio, o sea, se necesita del concurso de la inteligencia para descubrir esta jerarquía, la cual se traduce en una jerarquía ontológica. 1098

Aún, dentro del mismo irracionalismo, necesitamos de la inteligencia para discernir entre las diversas preferencias, cuáles son las preferencias valederas y cuáles las falsas, pero más todavía, es gracias a la inteligencia que Scheler puede hablar de los valores, pues si no usara de la inteligencia, el valor quedaría en la experimentación, en la sentimentalidad de cada quien, como algo inexpresable y exclusivamente para él, subjetivo, incomunicable, sin poder decirse "a sí mismo" lo que es. Scheler, y con él todos los irracionalistas, elaboran su teoría gracias a la inteligencia, y así, todo el irracionalismo, en cuanto quiere tener algún sentido y defender sus propias posiciones, ha de acudir a la ayuda de la propia inteligencia, de la cual abomina; y la sistematización de la obra la logran gracias a la inteligencia, y también, gracias a ella, puede ser expresada y comprendida. 1099

Y bien, ¿qué queda ya aquí de la doctrina de Scheler, si vemos que la absorción de la esencia valiosa en el sentimiento subjetivo es aún mayor que la que analizamos de ese

puro objeto sin ser, absorbido en la trascendentalidad immanente del conocimiento?. De todas esas afirmaciones, por cierto, intelectuales, de los valores absolutos y sus relaciones esenciales, tan cuidadosamente analizadas y ordenadas, también con la inteligencia, no que da más que una absoluta obscuridad y la noche de un absurdo sentimiento o apetito sin un objeto que lo ilumine y le dé y encauce con un sentido bueno o malo. 1100

Hemos visto pues, como se derrumba la tesis de Scheler y es reabsorbida por los enemigos que trató de combatir: el idealismo, el subjetivismo axiológico, y el asociacionismo empírico. No tiene ya objeto pasar al análisis de los demás puntos de esta tesis, pues habiendo caído ya el fundamento, tales otros puntos, que por la forma en que los concibió Scheler, ahí encontraban su base y sostén, caen también al faltarles su apoyo dentro de la axiología.

Ciertamente que otro hubiese sido el resultado si Scheler hubiese admitido a la metafísica del ser en su tesis, y las hubiese robustecido con ella; y si no hubiese adoptado el irracionalismo por el que optó, pues así hubiese adquirido la solidez de la metafísica escolástica, si bien, bajo un enfoque ciertamente moderno y diferente, lo que le hubiese dado a ésta una dimensión nueva y distinta.

El objetivismo de los valores de Scheler sólo es aparente, pues se diluye, como hemos visto, dentro de la trascendentalidad immanente, y del subjetivismo, de tal manera que, es imposible hablar de un deber material objetivo que sea propiamente tal, por lo que, en el campo jurídico, nos llevaría esta tesis a un mero formalismo, como mal menor, pues también puede desembocar, ya que en cierta manera da al idealismo de Kant el contenido que le faltaba, en un derecho que, basado en un supuesto mundo de valores, valores que están tan sólo en la mente del legislador, pero que alegan ser a priori universales, y que, despreciando la realidad, dirijan a la humanidad desde una legislación muy idealista, pero poco humana, ya que lo humano es real, y lo real ha sido previamente desechado, y al grito de perezan los hombres, más no los valores de los hombres, se sacrifique a las mismas personas, bajo el pretexto de que no son tales, sino tan sólo, los animales más evolucionados.

Hoy en día vemos como se condena a hombres, dizque primitivos, que son personas, a vivir al margen de la cultura y de la civilización, con el pretexto de conservar los valores de estas personas, por un falso y mal entendido cientificismo, para conservarlos puros, sin mezcla y contaminación, y así, por encima de la persona se colocan los valores, aunque estos sean de los más mínimos, los de unos salvajes sin trazas de cultura alguna, y se trata al hombre como a un animal, si se quiere, el animal más evolucionado, pero un animal al fin y al cabo.

La axiología de Scheler, por su desprecio a la realidad, deja pues, abierto el camino a las utopías y planeaciones sin fin; deja abierto el camino a la Nación, al Estado, a las sociedades o grupos, para que esclavicen a los individuos en nombre de los ideales o valores, o de la misma Nación, Estado, sociedades o grupos.

Si Scheler quiso acabar con la obra de Kant, no sólo se limitó a fallar en su intento, sino que le dió a Kant lo que le faltaba a su moral, un contenido, que no rebasa la inmanencia trascendental del sujeto, y le dió una realidad a la persona, realidad que no es substancial, por lo que no rompe el marco del idealismo. Todos los resultados desastrosos de la tesis de Scheler son ocasionados por sus monismos: sólo el mundo ideal, sólo el sentimiento de la emoción, etc.

Hoy más que nunca se ve el fracaso de Scheler y los efectos de su obra, que son los contrarios a los que él quiso, pues hoy más que nunca se habla de la "Humanidad", en forma un tanto idealista y panteísta, y de sus valores, ante quienes todo se sacrifica, de ahí que se señale un camino rumbo al socialismo, como la solución en donde se lograrán esas utopías, en donde como "Humanidad", lograremos realizarnos.

TERCERA PARTE

LA PERSONA Y EL DEBER EN LA CONCEPCION  
A LA QUE NOS ADHERIMOS

## C A P I T U L O I

### LA PERSONA Y EL DEBER EN LA CONCEPCION A LA QUE NOS ADHERIMOS.

#### A.- EL PROBLEMA DE LA CONDUCTA DEL HOMBRE.

Entre lo que hacen los animales y lo que hace el hombre, parece haber siempre un comportamiento equivalente, que amenaza con dejar sin mérito alguno esas conductas que solemos considerar como heroicas, sin embargo, hay una gran diferencia, pues mientras todas estas acciones, cargadas de una fuerte dosis de dramatismo heroico, son acciones que suceden en los animales, en el caso del hombre, no son acciones que suceden en el hombre, sino que son acciones del hombre. Los seres humanos son llevados a realizar estas acciones en forma consciente, esto es, dándose cuenta perfectamente de las consecuencias e implicaciones de su acción, y es en una forma libre que las realizan, o sea, pueden muy bien no llevarlas a cabo. Los animales, al darse en ellos estos sucesos, los realizan en forma ciega, sin conocimiento de sus consecuencias e implicaciones, sin poder impedirlos, sin que tengan que consentir o no sobre su realización.

Si el hombre conoce las consecuencias de estos actos heroicos que pueden llevarle hasta la muerte, o hundirlo en la desgracia, y está en su mano el evitarlos, ¿qué es lo que le mueve a llevarlos a cabo?

Nadie se ha atrevido a negar esa necesidad que experimenta el hombre de realizar sus actos en determinado sentido, aun al precio de la propia vida, y aunque para realizar tales acciones tenga que llevar a cabo grandes epopeyas y arrostrar los peligros más grandes; el carácter heroico de estas acciones aparece desde el momento en que el hombre puede hacer caso omiso del mandato que desde su inteligencia le indica qué es lo que debe de hacer, pudiendo sumirse ya en la inactividad o bien realizar una acción contraria a tal requerimiento. Los hombres saben las consecuencias de sus actos, que pueden llevarlos hasta la misma muerte, los animales sólo ven que tienen que correr o pelear, o hacer esto o aquello, pero sin ver qué sigue a esa acción. Su instinto le dirá "come", y el hambre le hará comer, pero no sabe que el no comer le ocasionaría la muerte.

Es pues, muy grande la diferencia que existe entre lo realizado por los hombres y lo realizado por los animales, porque grande es la diferencia entre el hombre y los animales, y en la distancia que les separa es donde tiene cabida la conciencia del deber, y si bien, nadie niega tal experiencia, ya hemos visto cómo en las doctrinas modernas, a más de no haber un acuerdo entre ellas respecto al deber, que lo explique, ninguna de ellas logra tampoco explicar el "por qué" de éste, en una forma que sea satisfactoria, ya por no ver al hombre tal cual es realmente, tratando muchas veces de dejarlo casi en el mismo plano



de los demás animales, o bien, porque se hace de él una mera figura de una racionalización /

Pero no sólo hay diferencia entre el ser del hombre y el ser de los animales, sino que hay también una gran diferencia en la forma que tienen de relacionarse con el mundo y de actuar ante él; y esto es algo que no observan imparcialmente las doctrinas que hemos visto, que son monistas, y que tratan de interpretar al mundo, del cual también forman parte el hombre, a través de uno solo de sus aspectos, excluyendo a los demás, por lo cual no pueden explicar entonces tampoco el deber.

Mucho es lo que dejan estas doctrinas sin justificar plenamente, como las conductas heroicas, resultado del cumplimiento de una exigencia racional que se le presenta al hombre, desligada muchas veces de todo interés social, circunscrita sólo a la esfera individual. He aquí lo que no se ha solucionado, el problema del ser racional dotado de una voluntad libre ante las diferentes clases de necesidades que le presenta su mundo, un mundo real.

Este es el problema que afrontamos, el encontrar la razón o fundamento del proceder del hombre en conformidad a lo que su inteligencia le señala como lo debido.

#### B.- CONCEPTO DE NECESIDAD.

Muchos son los vacíos del hombre que piden ser llenados, y aun cuando en su interior le gritan y exigen con mayor o menor fuerza, no todos le parecen revestidos con la misma exigencia ineludible de verse colmados; ¿por qué han de ser colmados, por qué no se puede faltar a la conducta que los satisfaga?; tales exigencias son las voces de las necesidades del hombre. La necesidad, parece ser la razón y explicación de todo acontecer en el universo, podría mos decir que en cierto sentido es la causa de las causas, pero ¿qué es la necesidad?. Se dice que es el "impulso que hace que las causas obren infaliblemente en cierto sentido" 1101, o también se dice que es el "carácter de aquello de que no se puede prescindir" 1102, y en general siempre se conceptúa a la necesidad, ya desde el punto de vista del sujeto en que se da, o ya desde el punto de vista del objeto que es necesario, y en realidad la necesidad no existe si no en relación a estos dos puntos de vista; más aún, es en virtud del objeto que es necesario que alguien puede tener necesidad de él, pues si no existiese ese primer objeto, aunque sea como mera posibilidad de llegar a existir, no podría ser la causa del obrar infalible de quien tiene la necesidad, porque en realidad no existe tal necesidad, pues toda necesidad es necesidad de algo, y si ese algo no existe ni siquiera como mera posibilidad, ¿cómo ha de necesitarse tal cosa?; sería una necesidad de nada, sólo que la nada no existe, por lo que tal necesidad no puede existir, pues la necesidad no existe más que en la relación de dos términos; por lo que si no existe el sujeto necesitado, los objetos que le puedan satisfacer no son necesarios, ni se puede hablar de necesidad, sino en la medida de posibilidad que de existencia tenga el sujeto necesitado respecto del objeto que le es necesario para existir, o para satisfacerle.

Esto nos lleva a señalar que la necesidad es una relación entre dos términos, la cual consiste en que uno es imprescindible al otro. Efectivamente, pues dados los dos términos, uno de ellos no puede prescindir del otro, si bien el objeto necesario sí puede prescindir del sujeto que tiene la necesidad, salvo el caso de que se necesiten recíprocamente.

Es esta relación de imprescindibilidad la que hace que el sujeto de la necesidad obre infaliblemente en el sentido de aquel objeto del que no puede prescindir, en una dirección que le es impuesta "a fortiori" por la misma imprescindibilidad que tiene el sujeto del objeto.

El carácter que de imprescindible tiene esta relación se deriva de la manera, forma de ser o naturaleza de los dos términos vinculados por ella. Así, porque sufrimos una pérdida constante de energías, y porque éstas nos son imprescindibles para vivir, es que tomamos aquellas cosas que por su naturaleza (o forma de ser) nos pueden proporcionar esas energías que necesitamos para vivir; por eso decimos que necesitamos de los alimentos, porque en nuestra naturaleza está el que estemos perdiendo energías, las cuales nos son necesarias - por nuestra misma naturaleza, y porque en los alimentos, por su forma o manera de ser, encontramos el medio necesario para adquirir esas energías que nos son necesarias. Véase cómo hay una relación, y cómo esa relación es imprescindible por parte del sujeto que tiene la necesidad, y cómo el otro extremo de la relación no requiere para sí del sujeto que experimenta la necesidad, en cuanto a esta misma relación; adviértase cómo el sujeto tiene que obrar necesitado en el sentido de la carencia que tiene, y para verla satisfecha ha de obrar en ese preciso sentido, esto es, "a fortiori"; por último, cabe observar que esta relación se da por la naturaleza o forma de ser de los dos términos vinculados.

### C. - DIVERSOS TIPOS DE NECESIDAD.-

El mismo ejemplo anterior nos hace ver que no todas las necesidades son iguales, pues hay cosas que sólo son necesarias para obtener otras cosas que son las que realmente determinan el motivo o móvil por el que obra el sujeto. Así, en el ejemplo citado, lo que se requiere como término real del obrar del sujeto consiste en adquirir energías, pero como éstas sólo se encuentran en esos objetos llamados alimentos, es obvio que los necesitamos sólo porque en ellos están las energías que buscamos. O sea, hay cosas que se necesitan como medios, y otras que se necesitan como fines, esto es, como término último de la relación de necesidad. Quizá quede esto más claro con el caso de la llave que se necesita para abrir una puerta, la cual necesitamos abrir por otra necesidad que también tenemos, que a su vez puede ser sólo una necesidad intermedia o bien la necesidad que nos movió a realizar todos los actos anteriores.

Con todo, no es en el tener necesidades donde encontramos la diferencia entre las acciones animales y las del hombre; también hay relaciones de necesidad en las que como sujeto encontramos a los miembros del reino vegetal, y en las relaciones del reino mineral - también encontramos relaciones de necesidad, y llegamos al extremo de que en las relacio

de nuestras ideas y de los llamados entes de razón también encontramos que se vinculan necesariamente aquellos datos que proceden de tal manera de su fuente (o facultad), que ésta no puede proceder de otro modo. <sup>1103</sup> Esto nos lleva a recordar aquí lo que ya dijimos más arriba, que el carácter que de imprescindibilidad tienen las relaciones llamadas de necesidad, se deriva de la naturaleza de los términos por ellas vinculados; es obvio que no todas las cosas tienen la misma naturaleza o forma de ser, por lo que la necesidad no puede ser la misma en todos los casos, sino que varía según la naturaleza de los términos vinculados. Esto nos lleva a distinguir tres tipos diferentes de necesidad: la necesidad física, la necesidad lógica y la necesidad moral. <sup>1104</sup> Estas relaciones tienen que expresarse de alguna manera, y a tal expresión se le llama ley, por lo que esta viene siendo la expresión de una relación de necesidad o necesaria. <sup>1105</sup>

La necesidad física es la relación de dos fenómenos, hechos y cosas en cuanto meramente tales, como causa y efecto. La expresión de esta relación recibe el nombre de ley de causalidad, y se enuncia de la siguiente manera: "en igualdad de condiciones las mismas causas producen los mismos efectos", de donde se deduce la forma fatal, forzosa e inevitable del acontecer en el mundo de los fenómenos. <sup>1106</sup>

En la necesidad lógica se relacionan dos términos u objetos que no son materiales, sino entes de razón u objetos ideales (véase esto en el sentido de opuesto o corpóreo). Es en este tipo de relación donde el concepto de lo necesario se realiza más plenamente, pues la imprescindibilidad es tal, que esta ley se enuncia como "aquello que no puede ser de otro modo"; así, señala el maestro Preciado Hernández, es necesario que los radios de un círculo sean todos iguales, pues de otra manera no se concibe un círculo, como no se concibe un círculo cuadrado. Al tipo de la necesidad lógica corresponde la relación entre el antecedente y la consecuencia, y en general todas esas relaciones contenidas en las llamadas leyes del pensamiento; es un tipo de necesidad inespacial y hasta cierto punto intemporal, pues toda vez que se descubren estas necesidades, se las concibe válidas desde siempre y para siempre y en todos los lugares. <sup>1107</sup>

En el caso de la necesidad moral, lo que se relaciona es, por un lado un acto del hombre, y por el otro el bien racional del hombre, esto es, aquello que le perfecciona como hombre. Esta necesidad moral constriñe al hombre a realizar los actos que le perfeccionen y a omitir aquéllos que lo alejan de lo que le perfecciona. La relación de necesidad se ve desde el momento en que en el orden moral, o sea en el ámbito de las relaciones de necesidad moral, las cosas no pueden ser de otro modo, pues como dice el maestro Preciado Hernández, sólo los actos debido perfeccionan al sujeto que los realiza, en tanto que los indebidos lo degradan. <sup>1108</sup> Este tipo de necesidad se expresa bajo la siguiente fórmula: "el bien debe de ser hecho y el mal debe de ser evitado". Aquí el término "debe" encuentra la justificación a su función en la naturaleza del hombre, que puede obrar en contra de esa exigencia que le señala que obre en el sentido de su perfección.

## D.- LA NECESIDAD MORAL: EL DEBER.-

El hombre vive, en parte de su ser, sometido a necesidades físicas; sin poder esquivar las consecuencias de las necesidades lógicas, pero ante el proceder que le es impuesto por estos dos tipos de necesidades el hombre no tiene mayor problema, pues es encaminado por estas relaciones en forma necesaria, o sea forzosamente; el problema del hombre surge -- cuando se encuentra ante las necesidades morales, cuando se trata de recorrer el camino -- que lo lleve a su perfeccionamiento, pues se trata de que el hombre libremente adecúe su obrar en el sentido que le es señalado por la relación de necesidad moral, o sea, que libremente acepte el perfeccionarse, obtener su bien racional.

Sin embargo, el término deber no reduce su función a ser el término gramatical que -- enlaza los dos extremos de la relación de necesidad, sino que realmente es una exigencia, una forzosidad, una necesidad, si bien moral, pues no destruye la libertad psicológica, -- que se experimenta en la conciencia del hombre, conciencia que es ese atributo del hombre por el que se sabe a sí mismo en sus vivencias, en los cambios que se efectúan en él, y en la que se le manifiesta la necesidad de adecuar sus actos conforme a las relaciones de las necesidades morales, esto es, la necesidad de adecuar sus actos en orden a la realización del bien y a la omisión del mal. <sup>1109</sup>

Esta exigencia imperativa que vincula al hombre, o sea, que lo relaciona, compulsándolo moralmente a la realización de su conducta en conformidad a las fórmulas de las necesidades morales que se le presentan para su inmediata realización entre un diverso número de otras conductas posibles, es la obligación. De tal manera que la obligación es la expresión en nuestra conciencia, de sentirse y saberse atraído moralmente, de lo debido.

Lo anterior nos lleva a señalar que la obligación o deber es algo que se da en el sujeto, es algo subjetivo, mientras que lo debido es algo objetivo, ya que es aquello que efectivamente conduce al hombre a su perfección; las relaciones de necesidad moral contienen lo que es debido, y tales relaciones en cuanto que se expresan en la conciencia del hombre, atrayéndolo moralmente, constituyen el deber del hombre, de lo que resulta que todo lo que se aprehende como debido es de realización obligatoria para el hombre en la medida en que se le presenta como su deber, de tal manera que la obligación que se manifiesta ante la conciencia del hombre exigiendo en forma imperativa la realización del deber, no es un "si quieres lograr tu perfección debes hacer el bien y evitar el mal"; sino que es un simple y absoluto "debes", "debes de hacer el bien y evitar el mal"; no se presenta como una opción a escoger entre una infinita variedad de posibilidades, como algo optativo dejado al capricho de nuestra voluntad, <sup>1110</sup> ya que en este caso, la finalidad valiosa se -- impone como una exigencia racional a la conciencia ética del ser humano.

No quiere decir esto que la obligación se dé en el hombre destruyendo su libertad; antes, por el contrario, el mérito del hombre por sobre el resto de los seres del universo está en que goza de la libertad de poder obrar en contra de su propio bien, aun en contra de sí

mismo, es libre de poder realizar otros actos, aunque no aparezcan en su conciencia como los debidos; más aún, aunque los vea como indebidos.

El mérito del hombre está en que por sobre todas las voces que gritan dentro de él pidiendo ser satisfechas, en que por sobre todas sus necesidades se encamine con sus obras a realizar las que ante su conciencia se presentan revestidas con los ropajes majestuosos de lo debido, y que con la voz imperativa, que exige y ordena, de la obligación, lo constriñen a ser realizadas; sin embargo, cabe advertir que hay necesidades que sin ser las debidas, suelen disfrazarse con los ropajes del deber, y así se presentan delante de la conciencia del hombre imponiéndosele como obligación; el obedecer aquí no denigra al hombre más que en la medida en que se haya dado cuenta del fraude, o en la que pudiendo haber evitado ser engañado, no lo evitó.

Muchas son pues, las voces que le gritan al hombre, pero sólo pocas las de realización obligatoria, porque pocas son las debidas, pero que suelen ser las que para su satisfacción implican mayor dificultad, trabajo y sinsabores; y es aquí donde comienzan a aparecer los perfiles de heroísmo en la conducta del hombre, pues pudiéndose escoger lo que no es debido porque se tiene tantas opciones por escoger, porque se tiene la libertad de hacerlo, se escoge el cáliz del deber, que muchas veces es dulce, pero que también a veces es amargo y doloroso. Y erran quienes piensan que por la obligación el hombre se ve menguado al constreñirse su libertad; por el contrario, por la libertad que supone la obligación, no se puede hablar de obligación propiamente tal si no hay libertad; es que el hombre se engrandece al acatarla y puede verse más grande que las demás creaturas que son llevadas fatalmente a la satisfacción de sus necesidades, mientras que a él parece que se decidió primero pedirle su consentimiento y luego su colaboración para llevarlo a su perfección.

La obligación es una voz de mando que ata al hombre dentro de sí mismo, aun en actos puramente internos; está por sobre la opinión, la ley humana, la moda, las costumbres, etc. y ata a su realización en una forma moral (esto es, que supone la libertad), absoluta, sin ver de donde proviene, pero dándose cuenta que no es de sí mismo, ni de las cosas, pues la obligación en sí misma es superior a todo esto. El ámbito donde se mueve la obligación es el terreno de los actos del hombre, de los que realmente puede decir: "son mis actos", - los que dependen de él porque están en su poder, porque dependen de su voluntad y su libertad. <sup>1111</sup>

La obligación se nos presenta con sus características de ser absoluta, irrecusable, no callable, no dispensable, en nuestra conciencia, <sup>1112</sup> pero cuando nuestra conducta se ha desarrollado con una dirección distinta a la pedida y ordenada por la obligación, cuando esa conducta del hombre es: contraria al deber, tal infracción se presenta como una desviación de la perfección propia, como una caída de nuestra propia valía, como una deslealtad para sí mismo que nos llena de vergüenza, confusión y amargura, tal es el remordimiento por haber sido infiel, <sup>1113</sup> que nos cerca constantemente recordándonos las características de nuestra obligación y reprendiéndonos por haberla transgredido <sup>1114</sup> y que nos acusa y flagela como juez y verdugo implacable, o que nos reclama nuestra falta con el silencio y las lágrimas de una amantísima esposa o novia, a la que queremos, pero la hemos

engañado y nos ha descubierto.

## E.- CONCEPTO DE NORMA.-

Hemos dicho que la expresión de las relaciones de necesidad que se derivan de la naturaleza de las cosas se les llama leyes,<sup>1115</sup> y que hay diferentes tipos de leyes según los diferentes tipos de necesidad, por lo que tenemos a las leyes físicas, a las leyes del pensamiento o lógicas y a las leyes morales. La ley moral nos muestra en su expresión a las necesidades morales, por lo que en ella se encuentra contenido el deber, que es por el que se expresa la ley moral y por el que se distingue de los demás tipos de leyes.

El hombre describe las diferentes relaciones de las cosas (incluso las relaciones con su propio bien) para su propio provecho y correcta comprensión a base de reglas, o sea, fórmulas que prescriben o señalan lo que es necesario hacer para alcanzar un fin determinado.<sup>1116</sup> Así encontramos las reglas técnicas, que son las que expresan necesidades físicas y lógicas condicionadas a que se quiera alcanzar el efecto o consecuencia en ellas señalado como fin. Las reglas que prescriben los deberes se llaman nomas. Ya se vió como la realización del deber de las relaciones de necesidad moral no se dejan al "si quieres" de la libre voluntad del hombre, sino que se le imponen obligatoriamente, y aunque dicha imposición va encaminada al logro de su perfección o bien, no puede decirse en sentido estricto que sea condicionada, como ocurre en el caso de las reglas técnicas, salvo un caso, el de los deberes condicionales o condicionados, es decir, relativos a los "estados".<sup>1117</sup>

Ya anteriormente se habló de aquellas necesidades de algunos objetos como medios y que no son necesidades finales; es en este campo donde aparecen los llamados deberes condicionados, cuando las nomas rigen las consecuencias de una elección sobre posibilidades no necesarias, y que no representan valores finales sino medios; no siendo finales, se estiman como medios moralmente posibles, pero que si se les elige se sujeta uno a las consecuencias que con su naturaleza implica tal medio elegido; así, el sujeto es libre de elegir estado, pero una vez hecha la elección (lo que constituye la realización del supuesto de la norma), aparecen los deberes respectivos. Nadie tiene obligación de ser médico, sacerdote, abogado, pero una vez hecha la elección del estado, se actualizan para el individuo las obligaciones propias del estado elegido.<sup>1118</sup>

La norma es, pues, la expresión de una relación moralmente necesaria, por lo que su estructura formal o lógica corresponde a la de un juicio, pues toda relación entre dos objetos, ya la afirmemos o la neguemos, en cuanto constituye la materia de una operación del intelecto, es un juicio.<sup>1119</sup> El problema es saber qué clase de juicio es. No es de los que predicen una nota esencial o individuante respecto del sujeto como cuando decimos: "el hombre es racional" o "Pedro es moreno", notas que por ser existenciales, integran o aumentan el caudal entitativo del ser que en el juicio tenemos como sujeto; y no siendo juicios en los que el predicado es una nota existencial, sí observamos que los juicios que corresponden a la estructura de la norma tienen como predicado un criterio, esto

es, una apreciación, un fin, un valor, "algo que puede ser una proyección del ser que -- funge como sujeto, una posibilidad real, una aptitud de cambio, o simplemente la estimación que el objeto hace el sujeto que juzga", tales, nos dice el maestro Preciado Hernández, <sup>1120</sup> son los juicios de valor.

Hay juicios de valor como "esto es bueno", "esto es malo", "esto es bello", "esto es agradable", y sus negativos, que se expresan en modo indicativo, y que solo afirman que el sujeto participa de esos valores o cualidades; y hay otros juicios de valor en los que se da una relación de adecuación entre medio y fin; tales son los juicios de valor normativos; tales juicios son los que corresponden a la estructura de la norma, y la adecuación que de medio a fin se da en las normas obedece a la naturaleza de la relación de necesidad moral, por lo que la norma viene siendo un juicio de valor en forma imperativa, que se funda en las leyes morales, y participa en cierta medida de la naturaleza imperativa de todas las reglas; pues las reglas, por mandar el comportamiento condicionante de una relación de necesidad, son forzosas en cuanto a la realización del fin al que vinculan tal acción, ya sea que se quiera dicho fin porque sea obligatorio o por cualquier otra razón; lo cierto es que sólo se puede llegar a él por la fórmula impuesta por las reglas; así que la estructura formal o lógica de la norma es la de un juicio de valor en modo imperativo. <sup>1121</sup>

## F.- LA PERSONA.-

La norma tiene como sujeto o destinatario a la persona, esto es, al hombre en cuanto que puede conocer las consecuencias y fines de su conducta, en cuanto que puede desarrollarla libremente, y en cuanto que responde por sus obras en la medida de tal conocimiento y de tal libertad. Es pues la persona el mismo hombre en lo más específico que tiene de su ser.

El maestro Preciado Hernández nos dice que persona, filosóficamente hablando, "es el hombre real, individual, en quien se singulariza la razón y la libertad, y que por esto mismo se reputa el sujeto natural del orden normativo"; <sup>1122</sup> y continúa explicando luego, que la persona no es el hombre universal, en especie, la humanidad, sino cada hombre, cada individuo de la especie humana, sin que por esto se quiera decir que sean lo mismo individuo y persona, si bien, tampoco son cosas apuestas en el hombre, en el que se distinguen la persona y el individuo. El individuo es, según este autor, "el ser que existe todo entero en sí, que no forma parte de un todo del cual depende" <sup>1123</sup>; así tenemos a la hoja con respecto del árbol, o a la mano respecto a nuestro organismo; por tanto, "es el ser cuya unidad real le permite distinguirse no sólo de otros seres de diversa especie, sino también de aquéllos que participan de su misma especie o razón específica" <sup>1124</sup>. Así, es individuo una planta, una piedra y hasta el hombre mismo, pues constituyen seres diferentes, completos en sí mismos, cuya unidad real está fuera de la unidad real de otros seres de los cuales pueda separarse o distinguirse, dado que no forman parte de la unidad real de esos seres.

Por el otro lado, la persona, según Ricardo, "es una existencia incomunicable" <sup>1125</sup>,

como un ser que existe dentro de nuestro ser, como la razón de nuestra misma razón y el control o guía de nuestro ser; <sup>1126</sup> es esa "substancia individual de la naturaleza racional", según dice Boecio <sup>1127</sup>, o sea, que la naturaleza racional es una nota genérica, común a muchos seres, y como tal nota no tiene una entidad subsistente, sino que se singulariza o individualiza en los seres reales a los que llamamos personas, resulta entonces que persona, desde este punto de vista, nos dice el maestro Preciado Hernández, es: "el individuo que participa de la naturaleza racional", <sup>1128</sup> o espiritual, como dice más acertadamente en sus clases, por lo que la misma persona es individual, o sea, toda persona es individuo, pero no todo individuo es persona. Conceptualmente no es lo mismo individuo que persona, pero en un hombre determinado no hay distinción real entre individuo y persona; el hombre real es un individuo que participa de la naturaleza racional, una persona.

De aquí que sea erróneo identificar a la persona con su principio de vida o alma, o con el espíritu de un hombre, como al individuo con su cuerpo; pues la persona es el hombre integralmente considerado, alma y cuerpo unidos, espíritu encarnado; y esta persona es al mismo tiempo individual, pues de lo contrario tendríamos que distinguir en el hombre dos seres que podrían ser separados y subsistir con absoluta independencia uno del otro, o sea, admitiríamos que en el hombre hay dos individuos, dos unidades reales. La única distinción que se puede establecer entre individuo y persona respecto de un hombre determinado, es una distinción de razón, no real, pues se trata de la misma cosa expresada por conceptos que difieren formalmente (lógicamente) de alguna manera, o sea, conceptos que no tienen la misma definición. Es pues, una distinción lógica o de razón, o como la llamaban los escolásticos, virtual o con fundamento en la cosa. <sup>1129</sup>

Es todo esto algo tan cierto, que podemos identificar nuestra persona con nuestro "yo", como dice el Padre Salvador Carranza. <sup>1130</sup> Es esa persona o "yo" el sujeto que dice "yo pienso, yo quiero, yo actúo, yo memorizo", y que lo dice con toda autoridad, como lo dice también de las facultades inferiores (se refiere a las del cuerpo), "yo veo, yo hablo, yo oigo, yo olfateo, yo gusto o paladeo, yo percibo con el tacto y toco los instrumentos". La persona humana no es, pues, el alma ni tampoco el cuerpo separados, sino el ser racional que se origina de ambos elementos al presentarse unidos. La persona es el individuo capaz de dirigirse a sí mismo por su inteligencia y voluntad; la consecuencia de esto es que dispone de sus propias actividades y por tanto es sujeto de atribución de sus propios actos.

No es pues aceptable la tesis que en el hombre opone individuo a persona, ni tampoco la que considera que el individuo está sometido y ordenado a la sociedad y la sociedad a su vez ordenada a la persona, pues cuando el hombre se somete o subordina a la sociedad en atención al bien común, lo hace como persona individual, y cuando la sociedad es considerada como un medio o instrumento al servicio del hombre, queda subordinada igualmente a la persona individual. <sup>1131</sup>

Sólo la persona puede ser sujeto de las relaciones de necesidad moral, pues se requiere que haya una inteligencia que conozca lo que es debido en el fuero de la conciencia, un "yo" que se reconozca obligado; por otro lado, se necesita la fuerza o voluntad que --



pueda llevar a la realización de lo debido, un impulso libre psicológicamente dirigido al deber, es decir, a la conducta señalada como debida por la inteligencia, entre varias opciones; por último, es preciso que haya también a quien adjudicar las consecuencias de la conducta, y es sólo a la persona individual -que ha actuado con conocimiento de causa, - con voluntad libre - a quien se puede hacerlo.

Por la razón podemos distinguir en el hombre entre inteligencia y voluntad, pero ya en la persona es difícil distinguir hasta donde llega una facultad y hasta donde la otra, pues - ambas facultades trabajan coordinadamente, por lo que esta división es una distinción más bien lógica o fomal, aunque basada en algo real, o sea, con fundamento en la realidad, - en la manera de ser de las cosas. Por la inteligencia la persona conoce las cosas y por la - voluntad se puede dirigir a las cosas conocidas.

La inteligencia nos muestra lo que son algunos de los datos inteligibles de las cosas, - por el conocimiento intelectual que tiene o adquiere de ellas; es para lo que está hecha, - para reproducir los datos comunes inteligibles de las cosas dentro de nosotros mismos, mostrándonos lo que son y cómo son bajo estos aspectos, es el instrumento para llegar a conocer relaciones verdaderas.

Es por la facultad de la inteligencia -capacidad de abstraer y generalizar-, de la - cual carecen los demás seres de la creación, por la cual el hombre puede conocer las relaciones necesarias que existen entre las cosas, incluyendo aquéllas que rigen su propio ser, tanto en su aspecto material como en el espiritual, aquí comprendidos el conocimiento intelectual, la capacidad de autodeterminación o libertad psicológica, y cierto poder creativo de objetos materiales e inmateriales. El conocimiento implica una forma que hace suya a otra forma, o a la propia, enfrentada u objetivada frente a sí misma. 1132 Conocer es - poseer inmaterialmente una forma ajena. 1133.

La voluntad, por su parte, es un apetito racional, inmaterial, y por tanto, es diferente del apetito sensible que está formado por impulsos ciegos, materiales, mientras que, como lo hemos dicho, el apetito de la voluntad está iluminado por el entendimiento y es por tanto racional.

La labor del entendimiento con respecto a la voluntad, no se limita a ofrecer a ésta última una mera posibilidad de acción, pues en tal caso, la voluntad sería entonces semejante al instinto. El entendimiento le brinda a la voluntad la facultad de obrar con conocimiento de causa, pues le presenta dos o más posibilidades entre las que puede elegir, dándose así, como propiedad de la voluntad, la libertad psicológica, por la que el hombre se sitúa por encima del mundo del determinismo al que se encuentra sujeto el instinto, al poder elegir racional y libremente entre dos o más caminos a seguir. 1134

## G.- LA NATURALEZA HUMANA Y EL BIEN.-

La relación de necesidad moral se establece entre un acto de la persona y su bien racional, o sea, aquello que perfecciona a la misma persona.

Esto nos coloca ante la doble perspectiva de un ser, el hombre, que necesita perfeccionarse, esto es, desde otro punto de vista, que tiene la posibilidad de perfeccionarse; y nos muestra luego la perspectiva de un ente capaz de perfeccionar la personalidad del hombre en la totalidad de sí mismo.

El hombre alcanza los aspectos inteligibles de la realidad por la inteligencia, pudiendo adoptar ante aquélla una actitud teórica o especulativa; o bien, puede ordenar ese conocimiento en una relación de medio a fin, y moverse hacia éste, en una actitud práctica.

Esta segunda actividad, de carácter volitivo, es debida a que el hombre no posee la plenitud ontológica en sí mismo, por lo cual, tiene que buscar integrarse con conocimiento de sus potencias y funciones; por lo que la condición práctica humana tiene su origen en la limitación o imperfección de su ser y encuentra su perfección a través de este movimiento de la voluntad. 1135

Siendo conducida la voluntad, en la búsqueda de la perfección por la inteligencia, - que es un conocimiento de lo formal, de lo abstracto, de lo universal, no puede entonces la voluntad, que es un apetito racional, sino dirigirse a lo general y abstracto, no persiguiendo objetos singulares y concretos sino en cuanto que participen de lo general, de lo abstracto, es decir, bajo la razón formal de bien, la cual descubre, como hemos dicho, - por la inteligencia.

Lo bueno es aquello que perfecciona a un ser, siendo, por tanto, apetecible y deseable para él. Es la bondad, o valor, lo que motiva el deseo del bien concreto o el gozo del mismo. Atendiendo al sujeto de la bondad, se distinguen los bienes en materiales, biológicos, psíquicos, intelectuales, personales y sociales. Según la naturaleza de los bienes y la razón de la apetibilidad, encontramos al bien o valor útil, que no es tal en razón de sí, sino en cuanto que conduce a otro bien; encontramos luego el bien que vale por sí mismo; y por último, el bien deleitable como consecuencia de la posesión del bien final u honesto. 1136

El valor humano de perfección se encuentra en lo objetivamente moral, es el "bien - honesto", el cual es para el hombre "el bien que perfecciona su personalidad en el centro y en la totalidad de la misma", es decir, el bien moral concierne a la persona como un todo, mientras que valores como los lógicos y los estéticos perfeccionan facultades particulares de la persona, y sólo insertándolos, de modo justo, en la totalidad de ella, participan de su dignidad moral. 1137

El bien, en cuanto que de alguna forma es lo apetecible, se identifica en cierta medida con cada ser; no sólo porque éste es el portador del valor, como diría Scheler, sino por que todo ser en cuanto existe es uno, verdadero, bello y bueno, lo cual fundamenta la tendencia a la integración y perfección. 1138

El hombre no es una naturaleza acabada, sino perfectible, y en cuanto que puede perfeccionarse, podemos hablar de las potencias del hombre, o sea, de aquello que no es aún el hombre en acto, pero que tiene la posibilidad de llegar a serlo. Como el hombre se ve motivado por su bien, para obtenerlo media el obrar, y la causa eficiente inmediata de tal obrar es la potencia, pues es la representación de un fin como bien, lo que mueve a la voluntad.

Es por esto que se afirma que el bien es el objeto formal de la voluntad, ya que efectivamente ésta no se ejerce, no se mueve sino en función de un objetivo, que a través de la representación, se le presenta como bueno, aun cuando sometido a un análisis crítico a la luz de los principios éticos, no constituya objetivamente el bien que el sujeto debe de realizar en el caso concreto.

En fin, visto ya todo esto, podemos afirmar que el fundamento del deber radica en la idea del bien racional, tal como nos lo muestra la naturaleza humana.

El obrar conforme a la finalidad debida, se traduce en perfección, la cual estriba en actualizar ordenadamente las propias potencias, en lo cual consiste el bien propio. En el hombre, la actualización ordenada de sus potencialidades requiere de su cooperación -por su naturaleza racional, sociable y libre-, pues el conocimiento de los actos que lo perfeccionan, lo constriñe moralmente a realizarlos, resultando, como ya lo hemos dicho, que el deber es esa exigencia o necesidad moral de realizar los actos ordenados al bien racional, y sólo en el bien puede radicar su fundamento, bien que nos lo proporciona el análisis crítico de la naturaleza humana; inmediatamente, y mediatamente el autor de esta naturaleza 1139.

Así es como llegamos, también por este camino, a la idea de la existencia de Dios; pero si El está en el fundamento último del deber, no ha sido necesario un acto de fe, como en los casos del materialismo y del idealismo, para fundar el deber, sino que se llega a tal fundamento por medio de la razón, por lo cual podemos afirmar la universalidad de la validez de esta tesis, ya que es conforme a la naturaleza racional del hombre y, además, no presupone una creencia religiosa, y tampoco es incompatible con los credos religiosos (salvo los casos de expresiones religiosas productos de una notoria degeneración de la naturaleza humana); sino que brinda a los no creyentes una norma próxima del orden moral, fundada en la naturaleza humana y en el orden del universo y sus relaciones necesarias.

No ignoramos que se puede profundizar mucho más sobre los fundamentos metafísicos del deber, del bien y del acto humano; sin embargo para los fines del presente trabajo, consideramos que lo expuesto es suficiente.

## H.- LOS DEBERES DE JUSTICIA Y DE AMOR.

Lo anterior es suficiente para explicar la naturaleza y fundamento del deber en sentido genérico. Sin embargo, es muy importante precisar por qué se distingue el deber jurídico-tomado este término en su sentido más amplio-, del deber moral individual, aquí comprendido el religioso, aun cuando tenga proyecciones sociales.

Esto significa que para la posición filosófica que profesamos, también el deber jurídico representa la necesidad moral de realizar actos conducentes a un bien, en este caso el bien de una comunidad. Pues aun cuando este bien común facilita el perfeccionamiento de cada ser humano, es indispensable contemplarlo como el fin inmediato, no de la persona humana individual, sino de la comunidad como de una unidad de orden.

No debemos olvidar que el ser humano, por su naturaleza misma es indigente y social. Requiere, en consecuencia, tanto para sobrevivir como para superarse espiritualmente, de lo que se conoce como mutua ayuda organizada: fin de toda sociedad y, por tanto, del Estado.

Podemos entonces señalar, que lo social, no es algo superpuesto en el hombre, a lo que pueda llegar por un contrato, sino que es en él algo propio de su naturaleza, a lo cual no puede escapar ni en la más remota soledad.

Por esta naturaleza social del hombre, aun cuando el deber moral individual parezca quedar circunscrito únicamente a la esfera de la unidad particular de cada persona, la verdad es que, las consecuencias de su observancia o inobservancia no se limita a surtir sus efectos perfectibles o no, sólo en el mismo individuo, sino que lo trascienden afectando también a los que le rodean, afectando así a la sociedad en que vive.

De esta manera la honestidad o deshonestidad, el respeto o falta de respeto a las autoridades, la continencia o incontinencia de los miembros de la sociedad, condiciona, en cierta medida, el crecimiento y desarrollo de ésta. Pero obsérvese que estas conductas ya están implicando la existencia de la sociedad, o cuando menos una relación con otra persona, de tal suerte que donde aparezcan para el hombre relaciones con otro, aparecerán también para él deberes.

Y si la persona, por su natural indigencia, requiere de la sociedad, la cual la determina en cierta medida, se sigue entonces con claridad, que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados, <sup>1140</sup> pero el principio y fin de toda institución social es la persona humana, ya que es en la naturaleza del hombre donde encuentra su razón de ser, pues la persona, por su misma naturaleza, tiene necesidad de la vida social, y es en el trato con los demás, en el diálogo con sus congéneres, en la ayuda mutua, donde logra el cumplimiento de sus deberes, donde puede responder a su vocación de ser perfectible.

De aquí que por el carácter eminentemente social de todos los deberes cuyo cumplimiento implica un cierto y especial sentido de justicia y fraternidad, se haya llegado a afirmar que todos los deberes jurídicos pueden reducirse a uno sólo: "amarás a tu prójimo"; lo cual, de ser cierto, nos llevaría a concluir que "la plenitud de la ley es el amor"<sup>1141</sup>.

De los vínculos sociales que son necesarios para el desarrollo del hombre, algunos, como la familia y la comunidad política, el Estado, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda; mientras que otros proceden más bien de su libre elección.<sup>1142</sup> Todas estas estructuras sociales tienen con relación al hombre una función complementaria, función complementaria que se da desde abajo por la colaboración libre y moralmente responsable de los miembros de la sociedad, que mutuamente se complementan en servicio y para el bien de la totalidad.<sup>1143</sup>

Y así, desde las relaciones primarias de familias y de amistad, las múltiples relaciones e interdependencias se van multiplicando, y se van dando núcleos de relaciones sociales que complementan a otros, naciendo de esta manera, diversas asociaciones, tanto de carácter privado como público, por lo que se van creando desde abajo, espacios a la responsabilidad de los hombres para laborar por su fin común.<sup>1144</sup>

De esta manera aparece la sociedad como una comunidad de personas, y no solo de individuos aislados, sino también de grupos, en rica concatenación, objetivamente útiles, natural o libremente formados, cuya última reunión y articulación realiza el Estado.<sup>1145</sup>

Consiste entonces la tarea del Estado, principalmente y conforme a su naturaleza, en fomentar el bien terrenal de sus miembros, el bien común, garantizándolo y protegiéndolo en el interior y en el exterior, de tal manera que el Estado contribuye para que el hombre y la sociedad, y las asociaciones que se den dentro de ésta, concurren a la vida común colaborando para el logro de sus fines, debiendo el Estado ver por el desarrollo de la personalidad, por la protección de la familia, por la cultura material y espiritual de todos. La tarea del Estado, como realización del bien común, no puede separarse, entonces, de la realización de los objetivos humanos esenciales.<sup>1146</sup>

La colaboración en el bien común y la protección de éste supone, como condición previa, un orden que asegure la paz interior de la comunidad, señalando los derechos que corresponden a cada uno, esto es, fijando las normas para el comportamiento humano dentro de ella. Tales normas han de estar fundadas en la ley moral —manifestada en la conciencia de las personas y aceptada por su razón—, pero que dada la importancia de la necesidad de su aplicación a situaciones históricas concretas, necesitan de una protección institucional, la cual se realiza mediante el establecimiento de un orden legal positivo. Así pues, la primera tarea fundamental del Estado es la de establecer el derecho y formularlo jurídicamente.<sup>1147</sup>

En relación a esto, ya Aristóteles decía: "...en un sentido, llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política. Porque la ley --

prescribe juntamente hacer los actos del valiente, tales como no abandonar las filas, ni huir, ni arrojar las armas; y los del temperante, como no cometer adulterio ni incurrir en excesos; y los del varón manso, como no herir ni hablar mal de nadie, y lo mismo en las otras virtudes y fechorías, ordenando unas cosas, prohibiendo otras, rectamente la ley rectamente establecida, menos bien la improvisada a la ligera". Y agrega más adelante: "La justicia así entendida es la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino con relación a otro" 1148.

He aquí pues, que el valor a realizar en esa primera tarea del Estado, de fijar el derecho y formularlo jurídicamente, es el de la justicia, la cual viene a ser aquí, así vista, el compendio de todas las virtudes, pero de una manera más perfecta, ya que, como lo señala el mismo Aristóteles, el que posee la justicia, practica la virtud no sólo para sí mismo, sino en sus relaciones para con sus prójimos. De esta manera, la virtud así entendida no es una parte de la virtud, sino toda la virtud. 1149

Así la actividad debida del Estado, la de la persona y la de los demás grupos sociales, en relación al derecho rectamente establecido, se sustenta sobre deberes de justicia, y todo proceder que se aparte de esta fuente, en la medida en que lo haga es injusto, y las normas jurídicas que se desentiendan de esta realidad, en la medida en que lo hagan serán injustas, y no harán más que frenar el desarrollo social y evitar el perfeccionamiento del hombre en la misma extensión de su injusticia, de su aplicación y observancia.

Sólo partiendo de estas bases, teniendo en cuenta lo que la persona realmente es, y la dimensión de su deber, de lo debido, puede lograr el hombre el reconocimiento jurídico efectivo de su derecho a su propia vida, a la inviolabilidad de los derechos inherentes a su calidad de persona, al derecho de igualdad ante la ley; a la libertad religiosa, a la de conciencia y a la vocacional; al derecho de formar libremente su familia, darle educación y formación cultural; al derecho de ganarse la vida y trabajar; al derecho de asociarse libremente y de expresarse de la misma manera; al derecho de propiedad; al derecho de intervenir en política.

En la medida en que el hombre se separa de estas bases, se dan las anarquías y Estados absolutistas que disponen a su antojo de los hombres; se dan los racismos, los "apartheid" y los "ghettos"; las colectivizaciones forzosas, las deportaciones de pueblos enteros, las persecuciones religiosas; se cierran los cauces naturales al derecho de libre expresión, la libertad de prensa se somete a un rígida censura, al igual que la radio, la televisión y el cine.

Todas estas injusticias no son más que consecuencias del hecho de apartarse del orden natural ético, alejamiento que suele traducirse en la idea de Maquiavelo de que el Estado tiene una ley de actuación propia, que obra según sus necesidades y conveniencias, por lo que no está regido por la misma ley moral que rige a los individuos. Todo esto lleva a ver al Estado como un ente libre de dar a su voluntad un contenido jurídico obligatorio para todos, independiente de las exigencias del bien común, toda vez que se considera que el Estado es la fuente del derecho, por lo que se contempla a los llamados "derechos humanos

fundamentales", como derechos concedidos por el Estado, y como tales, anulables y limitables en cualquier momento, y lo que aquí reza para la persona, reza también para las comunidades naturales y las libres, que no tienen entonces más vida que la que el Estado les señala. 1150

Desgraciadamente, en la civilización moderna, el Estado se sustenta sobre las ideas - de que él puede determinar sus propios objetivos, y de que éstos, por fuerza de su autoridad soberana, son justos, valederos y obligatorios, cayendo así en el voluntarismo jurídico; y - segundo, que está permitido al Estado la persecución de estos objetivos con todos los medios que conduzcan al éxito, eliminando toda resistencia que se oponga a ello, no habiendo límites a su libertad de acción, 1151 y no teniendo los individuos, ni las demás agrupaciones integrantes de la sociedad, otros derechos y recursos que los que el Estado les conceda.

Por desconocerse, o distorsionarse, en las filosofías que están en la base de esta civilización, al mundo y al orden sobre el que se sustenta, por desconocerse en una u otra medida a la persona y a su dimensión ética, es que se ha podido llegar a concepciones que, como las anteriores, por las graves consecuencias que han implicado, no han podido hacer menos que provocar la crisis actual, siendo estas concepciones, por apartarse de la realidad, incapaces de solucionar tal crisis; pues como ya decíamos en la introducción de esta tesis, en el fondo de la crisis actual hay una crisis moral, y mientras no se resuelva este problema desde su base, se estará trabajando en vano.

También al distorsionarse la naturaleza del Estado, cayéndose en un voluntarismo jurídico, donde la voluntad de éste no mira al bien común al legislar y aplicar el derecho, no puede menos que pararse a la sociedad en crisis. Por eso hoy la comunidad humana asiste y participa en un enfrentamiento entre la sociedad y el Estado, en el que la primera reclama al segundo que debe velar por ella:

"Tú, Estado, estás para ayudarme. ¡Estoy en crisis!, ¡me estoy muriendo!. ¿No me ayudas?. ¡Tú me estás matando! "

Hoy más que nunca es necesario recalcar la función de la voluntad del Estado en la elaboración del derecho, pues el orden legal positivo es, en parte, la aplicación de normas éticas y de derecho natural a situaciones sociales concretas por el Estado, adecuadas a la obtención del bien común. Es decir, como para la obtención de ese bien común hay esferas sobre las que nada dice el derecho natural taxativa o prohibítivamente, corresponde entonces a la voluntad escoger aquellas opciones que se estimen mejores para lograr el bien común; o si brindan todas esas opciones una igual oportunidad de llegar a este bien, pronunciarse entonces por una, a fin de evitar la inseguridad. La opción que de esta manera elige la voluntad del Estado y que consagra como derecho, se torna obligatoria, eliminándose de esta manera a las demás opciones como medios legítimos para llegar al bien común.

El deber jurídico aparece como la respuesta de la voluntad de la comunidad política a la necesidad moral o exigencia de realizar los actos ordenados al bien común, y sólo en es

fundamentales", como derechos concedidos por el Estado, y como tales, anulables y limitables en cualquier momento, y lo que aquí reza para la persona, reza también para las comunidades naturales y las libres, que no tienen entonces más vida que la que el Estado les señale.<sup>1150</sup>

Desgraciadamente, en la civilización moderna, el Estado se sustenta sobre las ideas - de que él puede determinar sus propios objetivos, y de que éstos, por fuerza de su autoridad soberana, son justos, valederos y obligatorios, cayendo así en el voluntarismo jurídico; y - segundo, que está permitido al Estado la persecución de estos objetivos con todos los medios que conduzcan al éxito, eliminando toda resistencia que se oponga a ello, no habiendo límites a su libertad de acción,<sup>1151</sup> y no teniendo los individuos, ni las demás agrupaciones integrantes de la sociedad, otros derechos y recursos que los que el Estado les conceda.

Por desconocerse, o distorsionarse, en las filosofías que están en la base de esta civilización, al mundo y al orden sobre el que se sustenta, por desconocerse en una u otra medida a la persona y a su dimensión ética, es que se ha podido llegar a concepciones que, como las anteriores, por las graves consecuencias que han implicado, no han podido hacer menos que provocar la crisis actual, siendo estas concepciones, por apartarse de la realidad, incapaces de solucionar tal crisis; pues como ya decíamos en la introducción de esta tesis, en el fondo de la crisis actual hay una crisis moral, y mientras no se resuelva este problema desde su base, se estará trabajando en vano.

También al distorsionarse la naturaleza del Estado, cayéndose en un voluntarismo jurídico, donde la voluntad de éste no mira al bien común al legislar y aplicar el derecho, no puede menos que panerse a la sociedad en crisis. Por eso hoy la comunidad humana asiste y participa en un enfrentamiento entre la sociedad y el Estado, en el que la primera reclama al segundo que debe velar por ella:

"Tú, Estado, estás para ayudarme. ¡Estoy en crisis!, ¡ me estoy muriendo!. ¿No me ayudas?. ¡Tú me estás matando! "

Hoy más que nunca es necesario recalcar la función de la voluntad del Estado en la elaboración del derecho, pues el orden legal positivo es, en parte, la aplicación de normas éticas y de derecho natural a situaciones sociales concretas por el Estado, adecuadas a la obtención del bien común. Es decir, como para la obtención de ese bien común hay esferas sobre las que nada dice el derecho natural taxativa o prohibítivamente, corresponde entonces a la voluntad escoger aquellas opciones que se estimen mejores para lograr el bien común; o si brindan todas esas opciones una igual oportunidad de llegar a este bien, pronunciarse entonces por una, a fin de evitar la inseguridad. La opción que de esta manera elige la voluntad del Estado y que consagra como derecho, se torna obligatoria, eliminándose de esta manera a las demás opciones como medios legítimos para llegar al bien común.

El deber jurídico aparece como la respuesta de la voluntad de la comunidad política a la necesidad moral o exigencia de realizar los actos ordenados al bien común, y sólo en es



te bien radica su fundamento, bien que se conoce mediante el análisis crítico de la naturaleza humana, y en tanto que ésta no surge por generación espontánea, encuentra su fundamento último en el Autor de esa naturaleza.

Para resolver la crisis actual es necesario partir entonces, de una recta concepción -- del hombre y de su dimensión ética, ver luego al Estado como una comunidad natural, es decir, originada en la naturaleza del hombre, y por ello, en el orden natural, cuyo poder es necesario a la comunidad y lo posee naturalmente desde su origen, y cuya autoridad y proceder se encuentre fundado en el bien común de una manera próxima.

Pero esto no sólo servirá para solucionar la crisis presente, sino que es el medio para lograr, en la medida de lo humanamente posible, la felicidad social, la paz; paz que no es una mera ausencia de la guerra, ni se reduce sólo a establecer el equilibrio de las fuerzas contrarias, ni nace de un dominio despótico, sino que será obra de la justicia y del amor al prójimo. Una paz que en esta vida terrena, sujeta al tiempo, no es nunca una adquisición definitiva, sino algo que es preciso construir a cada instante, con la firme voluntad de respetar a los otros hombres y pueblos, y a su dignidad; y un solícito ejercicio de la fraternidad. 1152

Sólo con una recta concepción de la persona humana es posible llegar a ver a la justicia y al amor como principio de la actividad social, y como fin que proporcione la verdadera paz, sólo así es posible llegar a la plena comprensión del mandamiento que nos impone el amor al prójimo por amor a Dios.

## CONCLUSIONES

## CONCLUSIONES.

La concepción positivista, especialmente en su versión comtiana, hace consistir el carácter fundamental de la filosofía, en considerar exclusivamente los fenómenos sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento precisa y reduce al menor número posible, considerando como absolutamente inaccesible y vacía de sentido la búsqueda de lo que se conoce como las causas, ya sean primarias o finales.

De ahí que todo positivismo jurídico rechace la noción de derecho natural, e incluso, la idea de naturaleza humana; ya que esta cuestión, según Comte, no es del dominio de la filosofía positiva, la cual hace formalmente profesión de ignorar absolutamente la naturaleza íntima de cualquier ser.

Esta filosofía positivista es incapaz, consiguientemente, de fundar racionalmente el deber, por lo que lo explica arbitrariamente y desemboca en un absurdo absolutismo religioso, o en el anarquismo, o en un utilitarismo estatal o individual. Pues no logra distinguir el hecho del derecho, y no advierte que cuando se califica un fenómeno de jurídico, se presupone el concepto de derecho, que no es posible obtener mediante una inducción generalizadora.

El propio Comte, advirtiendo la imposibilidad de fundar el deber en su concepción positiva de la filosofía, ante los estragos del anarquismo que observaba por falta de una conciencia ético-jurídica, intentó salvar a la sociedad de su tiempo con base en una nueva unidad de convicción filosófica y de creencia religiosa, creando así la religión de la humanidad, en la que el bien supremo es lo útil relativamente a la evolución de la sociedad.

\*

El éxito del marxismo-leninismo radica en su activismo dirigido a la liberación de las clases oprimidas, tarea que es muy atractiva para hombres de buena voluntad, especialmente para jóvenes, cuya natural generosidad explota llamándolos a un trabajo heroico, coincidente en algunos aspectos con los ideales del humanismo cristiano, pero con el cual no tiene en realidad ningún contacto en lo fundamental, ya que el comunismo representa un humanismo ateísta.

El marxismo-leninismo, que se funda en el materialismo dialéctico y en el materialismo histórico, a pesar de que se proclama como una concepción estrictamente científica, no reúne las características ni de las disciplinas científicas ni de las filosóficas. Contiene algunas observaciones correctas, como la tesis de la importancia de las ideas para la práctica, de la filosofía para la vida; como el realismo que entraña y que rechaza abiertamen-

te el conocimiento idealista en sus diversas formas; y como la afirmación básica de que en nuestro pensar dependemos, aun cuando no sea fatalmente, de nuestra circunstancia y de la historia.

Sin embargo, el carácter partidista de esta pretendida posición filosófica, la convierte en una ideología de signo religioso un tanto primitivo: en moral, bueno es lo que contribuye a la destrucción del mundo antiguo y lo que apoya el orden nuevo de la sociedad socialista; en estética, lo bello es una imagen de la lucha de la nación soviética, por lo que el arte debe ser socialista en su contenido, nacional en su forma; y en religión, aun cuando la considera como un instrumento para la explotación del trabajador por la burguesía, al reconocer implícitamente como valor absoluto el de la victoria del proletariado que se traducirá en la abolición de las clases sociales, eleva este absoluto a un valor religioso, pues considera la dialéctica como lo infinito y la infinita plenitud de valores.

En estas condiciones, el valor de la persona humana queda subordinado al valor de la dialéctica que conducirá a la sociedad sin clases; y el deber de los seres humanos consiste en esforzarse por la liquidación de la sociedad caduca, la abolición de la explotación y la pobreza, y la construcción de la sociedad socialista.

\*

La ley que presenta como objetivamente necesaria a la acción que ha de ejecutarse, hace de esa acción un deber, dice Kant, y luego define al deber como la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley, es decir, a la ley moral o imperativo categórico, que expresa en estos términos: obra únicamente según la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que ella devenga una ley universal; o bien: obra como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal de la naturaleza.

De acuerdo con lo anterior, si una acción realizada por deber debe excluir completamente la influencia de la inclinación y con ella todo objeto de la voluntad, no queda, para ésta, nada que pueda determinarla si no es, objetivamente, la ley, y subjetivamente un puro respeto por esta ley práctica; por consiguiente la máxima de obedecer a esta ley, se impone aun en perjuicio de todas las inclinaciones de un ser humano.

En el pensamiento de Kant se distingue legalidad de moralidad, haciendo consistir la primera en la conformidad de una acción con la ley jurídica, sin tener en cuenta sus motivos; y la segunda en la conformidad de la acción con la idea del deber independientemente de que esté prevista una coacción externa. Según esto, no hay deber de virtud o moralidad en cumplir una promesa a la que se pueda obligar jurídicamente; y en cambio, es una acción honrada (una prueba de virtud) cumplir la promesa aun cuando no haya que temer coacción.

Para Kant, el hombre y todo ser racional en general existe como fin en sí, y no como simple medio para el uso de una voluntad determinada, y en todas sus acciones, ya concierman a sí mismo o a otros seres racionales, debe ser considerado siempre como fin.

Kant considera que la naturaleza razonable existe como fin en sí y es, en este sentido, un principio subjetivo de acciones humanas. Y como cualquier otro ser razonable se representa igualmente a sí su propia existencia, el mismo principio racional vale para todos y es al mismo tiempo un principio objetivo del cual deben poder ser deducidas, como de un principio práctico supremo, todas las leyes de la voluntad. De ahí que haya formulado este imperativo práctico diciendo: "Obra de tal suerte que tú trates a la humanidad tanto en su persona como en la persona de los demás siempre y al mismo tiempo como un fin, y jamás simplemente como un medio".

Si bien, de acuerdo con estas ideas kantianas, la persona se caracteriza como libertad e independencia del ser humano frente al mecanismo de la naturaleza, el criterio del bien que debiera regir el ejercicio de esa libertad, lo reduce a lo que él llama una buena voluntad, entendiendo por voluntad buena aquella cuyas máximas son capaces de constituir una legislación universal. Sin embargo, al tratar de resolver el problema que plantea descubrir el criterio sobre la posibilidad de que una máxima pueda ser erigida en principio universal, abandona al punto de vista formal y se ve forzado a introducir elementos psicológicos, reales, por su naturaleza misma contingentes. Sostiene, así, que si se quisiera la mentira como una ley universal, sería vano declarar una voluntad respecto de acciones futuras a otros hombres, hablar de promesas, ya que los hombres a quienes se les hicieran tales declaraciones y promesas no creerían en ellas, y si fueran tan torpes en hacerlo, al advertir el engaño pagarán con la misma moneda, y de este modo la máxima de la mentira erigida en ley universal se destruiría a sí misma necesariamente. Esto muestra que el pretendido formalismo desemboca en un incierto psicologismo; pues lo que se dice de la mentira, es igualmente aplicable al otro ejemplo de la negativa a devolver los depósitos.

Muy meritorio es, con todo, el esfuerzo de Kant por frenar las consecuencias subjetivas del materialismo del siglo XVIII, que había ocasionado la falta de una conciencia ética-jurídica objetiva. Frente a tal situación se elevó la tesis de Kant intentando dar una base objetiva y firme a la moral.

\*

Basado en el redescubrimiento, hecho por la fenomenología, de la intencionalidad de los actos, por la que se llega a los valores, esencias valiosas objetivas, Scheler intenta dar un fundamento objetivo al deber en los valores, en la exigencia de existencia que éstos nos presentan cuando los concebimos como no existentes, de tal manera que el bien ha de existir aunque nunca haya existido.

De todos los valores, considera al valor de lo santo como el valor supremo por realizar, en virtud de lo cual el hombre es el ser que apunta a Dios, es el movimiento o tránsito a lo divino.

Para Scheler, la persona, en contra del idealismo y del asociacionismo, es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa, por lo que ella es un ser concreto, sin el cual no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, -esencialidad concreta (no abstracta) por su pertenencia a la esencia de ésta o aquella persona; no se trata de una substancialización, sino que se da en cada acto plenamente concreto la persona íntegra.

La persona, movimiento hacia lo divino, es espiritual, individual, concreta, distinta al mundo exterior, en el cual sí se encuentra el yo, principio material del hombre; por lo que no es ella ningún objeto, pues sólo existe en la realización de actos intencionales, por los que aprehende los deberes concretos para sí.

Scheler quiere y no apoyarse en el ser; lo niega, pero lo introduce subrepticamente, pero desvirtuado. No advierte, por otro lado, que el irracionalismo no puede probar su propia validez, y que así, contradiciendo toda experiencia, no pasa de ser una afirmación gratuita. En realidad, es gracias a la inteligencia y al ser que Scheler puede hablar de valores, pues sin aquéllos, estos quedarían en la experimentación, en la sentimentalidad de cada quien, como algo inexpresable y exclusivamente para él, incomunicable, sin poder decirse a sí mismo lo que es, de tal manera, que pese a afirmarse la objetividad de los valores, su independencia del sujeto y del sentimiento, en el mejor de los casos resulta una realidad de contornos imprecisos, que por lo mismo no puede servir de fundamento al orden normativo.

En cuanto a la persona, termina la tesis de Scheler siendo absorbida, en cierta manera, por el asociacionismo, sin poder explicar la unidad permanente individual concreta, -fuente originaria e inobjetiva de la intencionalidad objetiva y valiosa de todos los actos espirituales, por lo cual queda como algo inexplicable la participación del hombre en el ámbito de la moral, además, por no ser, para Scheler, la persona algo substancial, no rompe tampoco con los marcos del idealismo, por el que también queda, en cierta forma, absorbido.

\*

El deber es la relación moralmente necesaria entre el acto y el bien, que conocida por el entendimiento humano, se traduce en una exigencia racional para la voluntad.

Estas exigencias racionales o necesidades morales las descubre el entendimiento en los fines del hombre, como las anticipaciones de las perfecciones acabadas de su esencia, y -

que representan bienes u objetivos valiosos que atraen a su voluntad, mas no de modo forzoso sino libremente.

Por eso, el bien así descubierto por la inteligencia, es para la voluntad el fundamento próximo del deber.

Pero de este bien racional que se descubre en los seres, puede la inteligencia pasar a la razón de ser de todo lo que existe, con lo cual se refuerza el vínculo obligatorio que representa el deber, pues ya no se tratará de obedecer únicamente a los fines perfectibles de los seres en relación con los del ser humano, sino de acatar los designios implicados en la naturaleza misma de todos los seres, designios que proceden del Creador del universo, de Dios. Es por esto, que se considera a Dios el fundamento último del deber.

La persona, substancia individual que participa de la naturaleza espiritual, en cuanto es mezcla de potencia y acto, tiene, por esto mismo, una finalidad implícita adecuada a su naturaleza de ser perfectible: la obtención de su bien propio o perfección, que se traduce en la actualización ordenada de sus potencias, mismas, que conforme a la naturaleza del hombre se realizan mediante la actuación libre del ser humano. Esta actuación presupone el conocimiento de causa y la elección, así sea relativamente libre, de la alternativa que la inteligencia presenta a la voluntad como conducente al bien humano.

Radica pues, el fundamento del deber, en la idea de bien, en la naturaleza humana que nos la proporciona y en el autor de esa naturaleza.

El perfeccionamiento y desarrollo, tanto de la persona como de la sociedad, están mutuamente condicionados, por lo que el cumplimiento del deber no queda reducido a un ámbito meramente individual.

El deber jurídico tiene un carácter eminentemente social, e implica en su cumplimiento un especial sentido de justicia y fraternidad.

La actividad debida del Estado, la de la persona y la de los demás grupos sociales, se sustenta sobre deberes de justicia, y todo proceder que se aparte de esta fuente implica un abuso de autoridad, de tal manera que todo deber jurídico implica deberes de justicia.

El deber jurídico representa la necesidad moral de realizar actos conducentes a un bien, el bien común, fin inmediato, no de la persona humana individuo sino de la comunidad como una unidad de orden, si bien el fundamento, en el orden natural, de toda institución social es esa persona humana individual.

Para resolver la crisis actual, es necesario partir de una recta concepción de la persona, de su dimensión ética y de su ambiente social, a fin de llegar a comprender entonces-

La verdadera naturaleza del Estado, como una comunidad natural, esto es, originada en las necesidades naturales del hombre y en orden a su perfeccionamiento. Así, el poder del Estado es necesario, y corresponde por tanto a la comunidad, la que debe ejercerlo de acuerdo con el principio de autoridad que tiene su fundamento en la ética social.



## N O T A S.

- 1.- Caso, Antonio y Francisco Larroyo, Filosofía, Enciclopedia práctica Jackson, Ed. W. M. Jackson, Inc. Editores, 2a. Ed. México, D.F., 1958 p.p. 11 - 12 t. V., - también Lenin (en Cuadernos filosóficos; citado por Politzer) dice: "La concepción materialista del filósofo de la antigüedad Heráclito, para quien el mundo es uno, no ha sido creado por ningún dios ni por ningún hombre... constituye una excelente exposición de los principios del materialismo dialéctico". En -- Ousset, Jean, El marxismo leninismo, trad. Juan Francisco Guevara, Ed. Editorial Icton, 2a. ed. Buenos Aires 1963, p. 66 n. 41.
- 2.- Platón, Diálogos, Ed. Porrúa, S. A. 2a. ed. México, D.F. 1964, p.p. 173 - 174.
- 3.- Heráclito, citado por J. Ousset, Introducción a la política, Ed. Icton S.R.L. Buenos Aires 1963, p. 34
- 4.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit p. 7 t. V.
- 5.- Idem.
- 6.- Ibidem. p.p. 7 -8, t. V.
- 7.- Ibidem. p.p. 11 - 12 t. V.
- 8.- Ibidem. p. 59 t. V.
- 9.- Ibidem. p. 60 t. V.
- 10.- Ibidem. p.p. 60 - 61 t. V.
- 11.- Idem.
- 12.- Ibidem. p.p. 65 -67 t. V.
- 13.- Ibidem. p.p. 67 - 68 t. V.
- 14.- Ibidem. p.p. 68- 69 t. V. Por la importancia que dentro de desarrollo del materialismo tienen las sectas secretas, como se verá más adelante, quede señalado -- que Bacon (1560 - 1625) está muy ligado a los orígenes de la masonería. Por otro lado, su filosofía y teorías fueron adoptadas por los masones filósofos en la decisiva reforma de 1717. Ousset, Jean, Para que El reino, Ed. La Ciudad Católica, Speiro, S.L. Madrid 1961 p. 190.

- 15.- Ibidem. p. 69 t. V.
- 16.- Idem.
- 17.- De Toro y Gisbert, Miguel y Ramón García - Pelayo y Gross, Pequeño Larousse Ilustrado, Ed. Larousse 4a. ed. París 1968, p. 864.
- 18.- Lutero, Weim XLV, 621, 5 - 8, 1538; y Weim XII, 319, 8; 320, 12. Citado por J. Ousset, Opus cit. en N. 3, p. 197.
- 19.- Delassus, Henri Mons. La conjuration anti-chretienne p. 47, citado por J. Ousset, Opus cit. en N. 14, p. 197.
- 20.- Lindsey, A.D. The Churches and Democracy p. 24, citado por J. Ousset. Idem.
- 21.- Mons. Henri Delassus, opus cit. p. 47. Muy interesante sería establecer las diferencias entre la concepción católica de la democracia - de la que ya Santo Tomás de Aquino se ocupa, estudia y fundamenta - y la concepción, posterior, que el protestantismo desarrolló sin mucha filosofía de fondo, pero viviendo tal sistema de hecho. Sin embargo, el hacer tal distinción rebasa los límites de nuestra trabajo, por lo que sólo dejamos aquí apuntado que no se trata de iguales concepciones sobre la democracia.
- 22.- Maistre, José de, Correspondance (26 de junio de 1810) citado por J. Ousset, en opus cit. en N. 14 p. 200.
- 23.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 77 t. V.
- 24.- Ibidem. p. 76 t. V.
- 25.- Ibidem. p. t. V.
- 26.- Recuérdese como Melancthon, a quien se ha calificado como el brazo derecho de Lutero, fue de los firmantes de la Carta de Colonia de 1535, uno de los documentos que es de los más notables antecedentes de la Franc-masonería. Los mismos protestantes colaboraron con estas sociedades secretas por medio de las "Societes de pensée". Muy valiosa en este sentido es la afirmación de la revista masonica Latonia, p. 164 t. II: "El protestantismo es la mitad de la masoneria"; así como la afirmación de Eugenio Sue: "El mejor medio de descristianizar Europa es protestantizarla"; o aquella otra de Edgar Quinet (1803-1875, filósofo e historiador revolucionario, miembro de la Constituyente de 1848): "Las sectas protestantes son las mil puertas abiertas para salir del Cristianismo". J.Ousset, opus cit. en N. 14. p.p. 194 - 195, 198, 889.

- 27.- Ibidem p.p. 199 - 200 (León Bourgeois, Presidente del Senado de Francia - 1919 - 1923-. Uno de los promotores de la Sociedad de Naciones).
- 28.- Casi todos ellos masones, según indica el R.P. Jacques Cretineau-Joli S.J. (1803-1875). Recuérdese que Cretineau-Joli fue el encargado oficial de escribir sobre las sectas en relación a la Iglesia católica, de lo que resultó su obra: "La Historia de las sectas frente a la Iglesia Católica", y sobre esto ver p. 65 t. I. Citado por J. Ouseet, Ibidem. p. 204
- 29.- J. Cretineau-Joli, Correspondance, t. III (1835). Citado por J. Ousset, Idem.
- 30.- Así, recuérdese al Pastor Rabaut Saint-Etienne, quien fue presidente de la Constituyente; igualmente a Barnave, respecto a la votación y aplicación de la Constitución Civil del Clero; al Pastor luterano Rulh, que aplastó la Santa Ampolla de Reims, donde se conservaba el aceite para consagrar a los reyes de Francia. Por otro lado, según la misma masonería, en 1789 contaba con "700 logias en Francia y en sus colonias, sin contar con un gran número de Capítulos y Aerópagos" (Rapport lu a la tenue plénière des Respectables Loges Paix et Union et La Libre Conscience a l'Orient de Nantes. Lunes 23 de abril de 1883); y según Nicolás Deschamps S.J. (Les sociétés secrètes) (1797 - 1872) en 1787 había 703 logias en Francia. De gran valor demostrativo es un pasaje del famoso Abate - Gregoire (Mémoires I p. 387) connotado masón, en que explica cómo la masonería controlaba fácilmente a la Asamblea y le imponía todos sus designios: "Para forzar a la Asamblea Nacional - explica - nuestra táctica era sencilla. Conveníamos que uno de nosotros eligiría a la ocasión oportuna para lanzar su proposición en una sesión de la Asamblea. Estaba seguro que sería aplaudido por unos pocos solamente y silbado por la mayoría. Esto no importaba. Pedía y le era concedido que se pasara a un comité en el que los enemigos de la propuesta esperaban enterrarla. Los jacobinos de París se apoderaban de ella. Por una invitación circular o por sus periódicos, era discutida por trescientas o cuatrocientas sociedades afiliadas y tres semanas después, llovían en la Asamblea demandas pidiendo un decreto sobre aquel proyecto que ella había rechazado en un principio y que luego tenía que admitir por gran mayoría, ya que la discusión había madurado la opinión pública". Téngase presente también que la mayoría de los diputados eran Franc-masones, por ejemplo, de los 53 delegados, de los tres estados, de la delegación Bretona, 31 pertenecían a las logias (Pleyber, Jean, La Franc-Maçonnerie sous les Lys, citando a Agustín Cochin); y que son conocidos 477 nombres de diputados de la Constituyente que también eran masones. En fin, que los datos sobre todo esto son muchos. J. Ousset, Ibidem, p.p. 198, 206, - 218 y passim.
- 31.- Así, Henri Bertin (1720 - 1778), Interventor General y Ministro de Estado de Luis - XV, vio peligrosa esta propaganda, e hizo fijar la atención sobre los buhoneros y los libros que difundían por los pueblos. Interrogados éstos, dijeron que esos -

libros (los de la propaganda) no les costaban nada, que recibían los fardos sin saber de donde provenían, tan solo con la indicación de venderlos en sus correrías a los precios más módicos. Descubrió también Bertin, que los maestros eran gratificados igualmente, y que, en días señalados y a horas determinadas, reunían a los obreros y a los campesinos y se leía en voz alta alguno de esos libros. Todas estas investigaciones llevaron a Bertin a una oficina de maestros creada y dirigida por D'Alembert.

Uno de los medios más valiosos para la difusión del materialismo fue la Enciclopedia, la cual se difundió internacionalmente. Su publicaron 4,200 ejemplares en 35 volúmenes in-folio, y fue una especie de revista cuya publicación duró 20 años; y Delassus (opus cit p.p. 124 - 125) afirma que los librerros le ganaron el 500%.

Que era la Enciclopedia un medio de la masonería para difundir el materialismo, aunque fuese veladamente, lo atestigua D'Alembert a Voltaire, cuya militancia en la masonería es muy conocida, cuando le dice: "Sin duda tenemos artículos malos (entendidos ortodoxos) de teología y metafísica. Con censura teológica y privilegio real os desafío a hacerlo mejores. Hay artículos menos llamativos en los que se rectifica esto" (carta del 24 de julio de 1757). Y en este mismo sentido una carta de Voltaire a D'Alembert del 13 de noviembre de 1756 y otra a Damilaville del 23 de mayo de 1764 en que le dice: "pongo todas mis esperanzas en la Enciclopedia". J. Ousset, Ibidem, p.p. 206 -207.

32.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 77 t. V.

33.- Hume, David, An Enquiry concerning human understanding, sect. I, Ed. E.A. Burt, Modern Library, 1939 p. 587. En J. Ousset opus cit. en N. 1, p.p. 30-31.

34.- J. Ousset Ibidem, p. 30 n. 13.

35.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 79 t. V.

36.- Ibidem. p.p. 78 - 79 t. V.

37.- Positivismo.- Toda concepción que pretende sostenerse en los hechos del mundo exterior perceptibles por los sentidos y que tiende a rechazar como sin valor todo conocimiento que tenga otro origen; en Foulque, Paul - Raymond Saint-Jean, Dictionnaire de la langue philosophique, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

38.- Utilitarismo.- Doctrina que coloca el valor supremo en la utilidad, utilidad que puede ser de ordenes muy diversos; Idem.

39.- Liberalismo.- Doctrina político-económica según la cual, el interés general demanda que la ley amplíe lo más posible las libertades de los particulares y que re-

duzca lo más posible las intervenciones del Estado, cuyo papel esencial es asegurar el orden público, condicionante del ejercicio de estas libertades; Idem.

40.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 79t. V.

41.- Idem.

42.- Ibidem. p. 80 t. V. Al morir, confesaba Montesquieu sobre el motivo que le había impulsado a aventurar en sus obras ideas que hicieron que se elvantaran legítimas sospechas sobre su fe: "el gusto por lo nuevo y lo singular, el ansia de pasar por un genio superior a los prejuicios y máximas corrientes..." J. Ousset, - opus cit. en N. 14, p. 209 n. 96

43.- Así, escribía a Damilaville (1 - 4 - 1766) "Creo que no nos entendemos sobre ese pueblo que usted cree digno de ser instruido. Yo entiendo por pueblo al populacho que no tiene más que sus brazos para vivir. Pongo en duda que esta clase de ciudadanos tenga alguna vez tiempo ni capacidad para instruirse. Me parece esencial que haya miserables ignorantes." J. Ousset, Ibidem p. 153.N.79.

44.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 80 t. V.

45.- Citado por J. Ousset, opus cit. en N. 14 p. 146 n. 65.

46.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 80 t. V.

47.- Idem.

48.- Efectivamente, su odio a Cristo, a la religión cristiana y a los cristianos es excepcional dentro de la historia de la humanidad, tanto así, que Hugo Wast, en -- sus novelas escatológicas: "Juana Tabor" y "El 666" (Ed. Diana), lo hace aparecer como uno de los grandes predecesores del Anti-Cristo. Véanse sino, algunas afirmaciones de Voltaire en una célebre carta a Damilaville:

"La religión cristiana es una religión infame, una hidra abominable, un monstruo a quien hace falta que cien manos invisibles traspasen... Es preciso que los filósofos lo digan a todo el mundo para destruirla, como los misioneros recorren las tierras y los mares para propagarla. Deben intentarlo todo, arriesgarlo todo, hacerse quemar, si es preciso, para destruirla. Aplastemos, -- aplastad al Infame."

"Los cristianos de todas las profesiones son seres nocivos, fanáticos, bribones, cándidos, impostores que ha mentido con sus evangelios, enemigos del género humano".

"La religión cristiana es evidentemente mala. La religión cristiana es una secta que todo hombre de bien debe mirar con horror... Hay que ridiculizar al in

fame y también a sus fautores".

En otra carta a Damilaville de fecha 25 de febrero de 1758 le dice: "Veinte años más y veremos qué queda de Dios... Estoy ya cansado de oírles repetir - que doce hombres han bastado para establecer el cristianismo y tengo ganas de probarles que no hace falta más que uno para destruirlo". Veamos otros pasajes más conocidos procedentes de cartas a D'Alembert, Damilaville, Theriot o Saurín: "Lo que me interesa es el envilecimiento del Infame"; "Inducid a todos los hermanos a perseguir al Infame de viva voz y por escrito, sin darle un momento de respiro"; "haced siempre que podais, los más inteligentes esfuerzos para aplastar al Infame"; "Olvidamos que la principal ocupación debe ser la de aplastar al Infame". Y por último la siguiente cita: "¡Amo apasionadamente a mis hermanos en Belcebú!" .Ousset, opus cit. en N.14, p. 134.

- 49.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 80 t. V.
- 50.- M. De Toro y G. R. García-Pelayo, opus cit. p.p. 1647-1648.
- 51.- J. Ousset, opus cit. en N. 3. p.p. 25-26
- 52.- Citado por J. Ousset, opus cit. en N. 14 p. 98 n. 32
- 53.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 83 t. V. No está pues, muy lejos de la axiología que más tarde desarrollaría Scheler.
- 54.- Idem.
- 55.- Idem.
- 56.- Idem.
- 57.- J. Ousset, opus cit. en N. 14 p.p. 145 - 146 n. 66.
- 58.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p.p. 83-84 t. V.
- 59.- J. Ousset, opus cit. N. 14 p. 274.
- 60.- Ibidem. p. 134. Así, en El Contrato Social (L. IV cap. VIII) leemos: "...todas las religiones tienen sus defectos; pero el cristianismo romano es una religión tan evidentemente mala que es perder el tiempo entretenerse en demostrarlo".
- 61.- J. Ousset, Ibidem. p. 274
- 62.- Hubo también, dentro de la corriente materialista, varias corrientes, como los naturalistas (Jorge Luis Leclerc, Conde de Buffon; La Mettrie, etc.); los sensualis

tas (Esteban de Condillac); algunos ideólogos)(Jorge Cabanis), etc.. A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p.p. 81-82 t. V.

- 63.- Un interesante estudio al respecto se encuentra en Pinay, Mauricio, Complot contra la Iglesia, trad. Luis González, Caracas 1964.
- 64.- Así, las ejecuciones masivas de Lyon se justificaron como un acto de venganza y de justicia revolucionaria, para mostrar que La República sabía vengarse. Más tarde, con Robespierre, estas ejecuciones se justificaron alegando que era la forma más humanitaria de hacer justicia. Zweig, Stefan, Fouche, retrato de un político, trad. Máximo José Kah y Miguel Pérez Ferrero. Ed. Época, S.A. México 1967. p.p. 54-61.
- 65.- Así, los constituyentes de 1789 hacen su declaración de principios "En presencia -- del Ser Supremo", aunque viendo el resto y sus obras, salía sobrando tal "Ser Supremo" que no tenía influencia en las obras de ellos. Weishaupt, fundador de la secta de los Iluminados y que ha sido calificado de diabólico, dijo: "Nadie ha abierto a la libertad vías tan seguras como nuestro « Gran maestro Jesús de Nazaret » "; Camilo Desmoulins dijo también: "Jesús... primer « sans-culotte » "; Marat también afirma: "la revolución ha salido toda entera del -- Evangelio... Jesucristo es el maestro de todos nosotros". El por qué de esto, se deduce de un texto de uno de estos miembros de sectas, citado por Monseñor Delassus (opus cit p. 519): "Dar al pueblo la convicción de que la doctrina de mocrática es la doctrina misma del Evangelio, la pura doctrina de Jesucristo y sobre todo llegar a convencerle de esto por medio de sacerdotes, sería con seguridad, el medio más ingenioso y el más infalible de hacer triunfar y permanecer para siempre la Revolución... ". J. Ousset, opus cit. en N 14 p.p. 224-225, 274-275.
- 66.- "En Malabar y en Madagascar, si todas las mujeres son verdaderamente mujeres, es porque satisfacen sin escándalo sus fantasías y tienen mil galanteadores. En el reino de Baltimera, toda mujer, fuere cual fuere su condición está incluso obligada por la ley, y bajo pena de muerte, a ceder al amor de cualquiera que la desee. Una negativa es para ella una condena de muerte" (Helvetius.- De l'esprit, Disc. II); "El animal es tu semejante, ¡oh hombre! Quizá sea tu superioro es, si es verdad que los dichosos son los cuerdos." (Brisot, Recherches sur le droit de propriété et sur le vol.). Por otro lado, los pedagogos del tiempo ponen a los animales como ejemplos a seguir; así, "Le Moniteur" del 17 de noviembre de 1794, propone la siguiente obra para la educación de la infancia y de la juventud: "Instrucciones sacadas de ejemplos de los animales sobre los deberes de la juventud, para uso de las escuelas primarias, seguidas de observaciones sobre las ventajas de la república". J. Ousset, Ibidem p.p. 145-146 n. 66.

- 67.- Este estudio está basado principalmente en las citas y desarrollo del positivismo de Jacques Maritain. (Maritain, Jacques, Filosofía Moral (Examen histórico-crítico de los grandes sistemas) Trad. Gonzalo Gonzalvo Mainar, Ed. Morata, Madrid 1962.)
- 68.- J. Maritain, opus cit. p. 344
- 69.- Ibidem. p.p. 345-346.
- 70.- Ibidem. p. 345
- 71.- Ibidem. p. 350
- 72.- Ibidem. p.p. 250-351.
- 73.- Ibidem. p. 354.
- 74.- Idem.
- 75.- Ibidem. p. 355.
- 76.- Ibidem. p. 356
- 77.- Dumas, Georges, Psychologie de deux Messias positivistes, Paris, Alcan. 1905.p. 3: en J. Maritain, opus cit. p. 391 n. 30. En lo sucesivo, todas las citas a otros autores hechas por J. Maritain en esta obra suya, se harán de la siguiente forma: autor citado, obra, y datos de la obra; y en seguida la referencia a Maritain que será: "en M." y la inicial de la palabra página o páginas, el número, y la nota y su número si la hay. Así en este caso, sería: "en M. p. 391 n. 30".
- 78.- Laffitte, Pierre, Revue Occidentale, 1895, t. I p.p. 4-5; en M. p. 394 n. 44
- 79.- Senior, Alberto F., Sociología Ed. Francisco Méndez Oteo, México 1964, p.24.
- 80.- Aun cuando la mecánica se estudia hoy dentro de la física, él la colocaba aquí - aparte, pues partiendo de las matemáticas, la refería a las puras fuerzas, sin la materia, esto es, sin los cuerpos. A. F. Senior, opus cit. p.p. 22-23
- 81.- Sin embargo, en una época se opuso a ella proscribiendo la "pretendida astronomía, que constituye hoy la única grave aberración científica propia de los estudios celestes" (Cours, VI p. 751). Pero diez años más tarde la regenera desde el punto de vista sintético (primer volumen de la Politique positive - en lo sucesivo: Pol.pos.-), pero la limita al estudio particular de nuestro mundo. Por últi



mo (Pol.pos. IV p.212), señala que en rigor bastaría con estudiar el sol y la luna, que se pueden añadir los planetas antiguos, pero no los pequeños planetas telescópicos, ya que son cosas que en la antigüedad se necesitaron, pero - de las que ahora, en el estadio positivista, ya no son necesarias a la humanidad, por lo que son prescindibles; incluso, a su parecer, hay que "eliminar muchas adquisiciones inútiles o viciosas" (Pol.pos. I, 508 -513; en M. p. 393 n. 35.). Curiosa esta actitud científica, en la que se dicta de antemano que han de conocer las ciencias sin dar de base para ello más criterio, que el criterio subjetivo de utilidad de Comte.

- 82.- Partiendo Comte de que hay que acabar con la anarquía de la ciencia, le suprime - la libertad de desarrollo, así, es muy severo para el empleo del análisis matemático en física (Cours II p.317). Rechaza como inútil la teoría de la ondulación en óptica. Prohíbe a los físicos la hipótesis de los éteres y de los fluidos - en la teoría del calor, de la luz y de la electricidad. En M. Idem.
- 83.- Por considerar Comte que "Toda hipótesis debe fundarse exclusivamente en las leyes de los fenómenos, y nunca en sus modos de producción", condena la química orgánica y la química biológica (Cours III p. 186-195; en M. Idem.). Mucho de esta actitud es en Comte herencia de la revolución francesa. Recuérdese si no el caso de Lavoisier.
- 84.- Condena también a las investigaciones microscópicas, sin duda, señala Maritain, - por creer que los microfenómenos están sometidos a leyes inaccesibles al espíritu humano. Idem.
- 85.- A. F. Senior, opus cit. p. 22
- 86.- Ibidem. p. 117
- 87.- Idem. y curso de la materia de Sociología impartido en la Facultad de Derecho de la U.N.A.M. en 1965.
- 88.- Idem. y mismo curso.
- 89.- J. Maritain, opus cit. p. 357
- 90.- Idem. y A. F. Senior, opus cit. p. 117.
- 91.- "Este 'opúsculo fundamental' estaba inserto en un volumen de Saint-Simon (Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système industriel) de quien Comte era entonces secretario. Este ha reproducido el opúsculo en cuestión bajo el título Plan des travaux scientifiques pour reorganiser la société, en el apéndice

ce al tomo IV de su Système de politique positive". J. Maritain opus cit. p. p. 357, 394 n. 39.

- 92.- Comte, Cours I p. 3; en M p. 357.
- 93.- Ibidem. p. 358. Ver al respecto Comte Syst. de polit. pos. III p.28.
- 94.- A. F. Senior. opus cit. p. 117
- 95.- Comte, Syst. de polit. pos. t. IV Ap. , p II en M. p. 360.
- 96.- Comte, Opuscules, p.240; 5o opúsculo, marzo 1826; Considerations sur le pouvoir spirituel; en M. p.p. 360-362. He aquí un antecedente de las morales sociológicas.
- 97.- J. Maritain opus cit. p. 362.
- 98.- Ibidem. p. 395 n. 58.
- 99.- Comte, Discours sur l'esprit positif p.15; en M p. 395 n. 54.
- 100.- Bruhl, Lévy: La philosophie d' Auguste Comte pp. 84-85. París Alcan. en M. p. 395 n. 54.
- 101.- Lévy Bruhl, opus cit. p. 87.- Comte, Cours, VI, p. 675. en M. p. 395 n.56.
- 102.- Lévy Bruhl, opus cit. p.p. 87 - 88; en M. p. 395 n. 55.
- 103.- J. Maritain, opus cit. p. 365.
- 104.- Ibidem. p.p. 365 - 366.
- 105.- Ibidem. p.p. 367 - 368.
- 106.- Ibidem. p.p. 368 - 369.
- 107.- Ibidem. p.p. 369-370.
- 108.- Ibidem. p.p. 371, 398 n. 76
- 109.- Idem.
- 110.- Ibidem. p. 402 n. 107. Comte, ahí citado, Disc. sur l'esprit positif. 1844, p.52.

- 111.- Lévy Bruhl, opus cit. p. 80; en M. p. 402 n. 107
- 112.- Véase como en el fondo está Kant, sólo que si Kant, viendo que no era posible racionalmente llegar a Dios - según él -, decide suponerlo; Comte, por su parte, decide negarlo.
- 113.- Comte, Syst. de pol. pos. IV. p. 533 en M. p. 403 n. 116
- 114.- Comte, Lettres à divers I, I p. 520 (a H.D.Hutton). citado por M. p. 403 n.117.
- 115.- Comte, Correspondance inédite, II p. 107 (a Laffitte 11 Descartes 61) en M. p. 403 n. 119.
- 116.- San Mateo X, 34 - 36. El Nuevo Testamento, trad. de Mons. Dr. Juan Straubinger.
- 117.- J. Maritain, opus cit. p. 386.- citando a H. Lubac. Así escribía Comte: "No persiguiendo el menor bien sino por el incentivo de una retribución infinita o por el temor de un eterno suplicio, su corazón se muestra tan degradado como lo es evidentemente su espíritu, considerando lo absurdo de sus creencias". (Lettres à divers I, I p. 169; Correspondance inédite II p. 371; así mismo, en este sentido Catechisme positiviste p.30, 281 -en lo sucesivo cat.posit.-) en M. p. 403 n. 121.
- 118.- J. Maritain, opus cit. p. 387. Citando a H. Lubac.
- 119.- Ibidem. p.p. 382-387.
- 120.- Ibidem. p.p. 405-406.
- 121.- Ibidem. p. 406.
- 122.- Comte, Synthèse subjective, 1856, 2a. ed. París 1900, Fondo tipográfico de la - ejecución testamentaria de Auguste Comte, p. 36.- en lo sucesivo Synt.sub]. -en M. p. 407.
- 123.- Comte, Catechisme positiviste (cat. posit.) 3a. ed. 1890, Paris, 10 rue Monsieur-le Prince (1852) p. 64 en M. p. 407.
- 124.- Ibidem. p. 59; en M. p. 407.
- 125.- Idem.
- 126.- Comte Polit. pos. II, XX en M. p. 408.

- 127.- J. Maritain, opus cit. p. 408.
- 128.- Comte Synt. subj. p. 36 en M. p. 444 n. 19
- 129.- Lévy Bruhl, opus cit. p. 330 citado por M. p. 408
- 130.- J. Maritain, opus cit. p. 409.
- 131.- Idem. (ahí citado).
- 132.- Idem.
- 133.- Ibidem. p.p. 411-412.
- 134.- Ibidem. p. 413.
- 135.- Comte, Synt. subj. p. 26 en M. p. 413.
- 136.- Ibidem. p. 771 en M. p. 413.
- 137.- J. Maritain, opus cit. p. 413.
- 138.- Lévy Bruhl, opus cit. p. 384; Comte, Cours III p. 232; en M. p. 414.
- 139.- J. Maritain, opus cit. p. 414
- 140.- Comte, Correspondance inédite III p. 114 (a M. de Tholouze, 15 Gutenberg 64).  
En este sentido ver también Discours sur l'esprit positif (ed. 1918) p. 118; y  
Cours VI, p. 590. En M. p. 839 n. 15
- 141.- J. Maritain opus cit. p. 414
- 142.- Comte Synt. subj. p. 31. En M. p. 414.
- 143.- Comte, Pol. posit. p. 354 t. I. Véase también p.59 t.II. En M.p. 414.
- 144.- Ibidem. p. 330 t. I; en M. p. 414.
- 145.- Comte, Cat. posit. p. 380; en M. p. 414.
- 146.- Lévy Bruhl, opus cit. p. 389. Véase Comte Polit. pos. p. 411 t. I; en M. pp. 414-415.
- 147.- Comte, Polit. pos. p. 411 t. I; en M. p. 415.

- 148.- J. Maritain, opus cit. p. 415. Nos dice al respecto Comte: "Siete años después de la muerte, cuando todas las pasiones perturbadoras están suficientemente extinguidas, sin que los mejores documentos especiales estén ya perdidos, un juicio solemne, cuyo gemen toma la sociocracia de la teocracia, viene irrevocablemente a fijar la suerte de cada uno. Habiendo pronunciado la incorporación, el sacerdocio preside el pomposo transporte de los restos santificados que, hasta entonces depositados en el campo civil, vienen a ocupar su lugar eterno en el bosque sagrado que rodea al templo de la Humanidad. Cada tumba se encuentra ahí ornamentada con una simple inscripción, con un busto, o una estatua, según el grado de glorificación obtenida". Y sobre los réprobos señala que: "En cuanto a los casos excepcionales de indignidad caracterizada, la infamación se manifiesta al transportar convenientemente el funesto fardo al desierto de los réprobos, entre los ajusticiados, los suicidas y los duelistas". Comte. Cat. post. p.p. 122-123; en M. p. 448 n. 62. Como se puede apreciar, la organización religiosa de Comte es muy completa.
- 149.- Comte, Synt. subj. p. 24; en M. p. 416.
- 150.- Idem. citado por J. Maritain p.p. 416, 446 n. 50.
- 151.- Idem. en M. p. 416.
- 152.- Ibidem. p. 21; en M. p. 416.
- 153.- Comte, Cat. posit. p. 96 en M. p. 417.
- 154.- Sus ángeles de la guarda eran: Clotilde de Vaux, su casta compañera; Rosalía Boyer, su venerable madre; y Soffa Bliot, su digna sirvienta, erigida en hija espiritual. J. Maritain, opus cit. p. 417.
- 155.- Estos son inscritos en el calendario positivista, y los elegidos son canonizados por el noveno sacramento social, el de la incorporación (ver nota 145). Comte, - Cat. posit. p.p. 122-123; en M. p.p. 415, 417, 448 n. 62.
- 156.- Un papel muy principal, y también muy especial, es el que tiene la mujer en la vida y en las concepciones de Comte. Así, considera que, si el oficio de la mujer, la maternidad, estuviese dispensado de las "brutalidades del hombre" (Cat. posit. p. 288) y del amor carnal entre ella y un individuo masculino, sería -- más altruista y se transformaría en una pura función de interés social (J. Maritain, opus cit. p. 417). Al hablar de la subordinación de la inteligencia al corazón, habla de la "digna subordinación de la razón masculina al sentimiento femenino" (Cat. posit. p. 34). Y que más que el culto a Clotilde, y los calificativos de casta, santa, etc.: "Addio Sorella. Addio cara figlia. Addio casta sposa ! Addio santa madre! Virgine madre, figlia del tuo figlio, addio." -

(G. Dumas, opus cit. p.p. 214-216), Y como organiza, con gran celo, el proselitismo femenino y la liberación femenina, la cual considera imprescindible para la reforma social, y se siente padre o hijo de toda mujer digna (declaración del 20 de Carlomagno del 63), y en el mismo sentido (Cat. posit. p. 20) afirma que por la influencia de Clotilde: "he venido a ser para la Humanidad un órgano verdaderamente doble, como quienquiera que haya experimentado dignamente el ascendiente femenino". En mucho, su ideal de la mujer parece inspirarse en la Santísima Virgen María, que fue virgen y madre, la utopía que desea — Comte, las palabras y atributos que son el mejor elogio en él para la mujer. No hay que dejar de señalar que la sustitución para quitar a Dios había empezado para Comte en la Edad Media con el culto a la Virgen, imagen de la Humanidad. "Después de haber bosquejado admirablemente el culto a la Mujer, preludio necesario a la religión de la Humanidad, el sentimiento feudal determinó realmente, en el siglo de las cruzadas, la alteración que experimentó el montefismo occidental, cuando la Virgen tendió a reemplazar a Dios". (cat. posit. p. 363). Quizá estos sentimientos nacieron de ver las consecuencias del "naturalismo" en las relaciones sexuales (Helvetius, Brisot, etc., ver nota 63) en que, en realidad, sólo se sumió a la mujer en la desgracia durante la revolución francesa, sin haber quedado muy lejos los cuadros entonces vividos, a los cuadros narrados por Curzio Malaparte en "La Piel". A veces, sin embargo, parecen reflejarse las secuelas de un amor frustrado. Extraños contrastes hay en todo esto en la vida de Comte, que de lo más sublime iba a lo más bajo, a tener entre sus ángeles de la guarda (por cierto mujeres) a su sirvienta; a haberse casado con una mujer pública, cuyas ingratitudes y posteriores faltas de moralidad causaron grandes resentimientos en él. Quizá Comte nunca vió que en la mujer también podía haber mal, y su espíritu, inocente e ingenuo, le llevó a estos extremos y a estos descabros.

157.- Comte, Lettres d'Auguste Comte a divers, publicadas por sus ejecutores testamentarios, t. I la parte, París 1902, año 114 de la Gran Crisis.- (al Dr. Audiffrent) en M. p. 418.

158.- Longchampt, citado por G. Dumas, opus cit. p. 220; en M. p. 448 n. 67.

159.- Así, veía a una mujer bañada en lágrimas que delante de él exclamaba: "Gracias, adorado Maestro, me esforzaré por imitar tu valor, y lo lograré alimentándome con tus ejemplos. Tú también has visto cómo se ignoraba tu generosidad y tus sacrificios; pero no por eso has sido menos fiel al deber. Auguste Comte, nuestro padre, fundador de nuestra Santa Iglesia, que tu memoria me guíe, y me sostenga y me conserve siendo la digna hija de la Humanidad, desde este día hasta la hora de mi muerte. Así sea". "Revue Occidentale". sep. 1889 p. 169. En M. p. 448 n. 67

160.- Comte, Cat. posit. p. 116; (en M. p. 419). Considera comte que sin la viudez -

eterna, la monogamia era ilusoria, pues unas nuevas nupcias, a su parecer, producían siempre una poligamia subjetiva, a menos que la otra esposa precedente sea olvidada, lo cual debía tranquilizar poco a la otra (Ibidem. p. 291). Véase ese especial espíritu de Comte hacia la mujer, el cual aparece también en el caso del primer matrimonio positivista (julio de 1848), que más tarde (28 de noviembre de 1850) cumplía con el primer sacramento social: la presentación del hijo. Dos o tres años después, el padre cayó en un estado de idiotismo senil, a la edad de 39 años, muriendo un año después, siendo inhumado a la manera positivista en el cementerio de Montparnasse. Y entonces, el sacerdote de la Humanidad se apuró, sin tardanza, a desligar del voto de viudez eterna, a la bella y espiritual viuda de 25 años de edad. Y así, esa extraña influencia de las mujeres sobre el espíritu de Comte, le llevaba a contradicciones entre lo que predicaba y hacía, falla que en él parece muy humana.

- 161.- J. Maritain, opus cit. p. 419.
- 162.- Comte, Cat. posit. p. 224; en M. p. 449 n. 74.
- 163.- Ibidem. p. 25; en M. Idem.
- 164.- Laffitte Pierre, Appendice al catechisme positiviste 3a ed. p. 395; en M. 449 n. 79.
- 165.- Publicado por P. Laffitte en opus cit. en N. 164 p.p. 396-397.
- 166.- J. Maritain, opus cit. p.p. 419-420.
- 167.- Idem.
- 168.- Ibidem. p. 420
- 169.- Ibidem. p. 450 n. 80, citando a Comte Cat. posit. p. 54
- 170.- Ibidem. p. 421.
- 171.- Comte, Synt. subj., Dedicatoria p. 65; en M. 421 n. 82
- 172.- J. Maritain, opus cit. p.p. 421 - 422.
- 173.- Ibidem. p. 422.
- 174.- Comte, Cat. posit. p.p. 277-278; en M. p. 422.

- 175.- J. Maritain, opus cit. p. 423.
- 176.- Idem.
- 177.- Ibidem. p.p. 423 - 425.
- 178.- Comte, Cat. posit. p. 59; en M. p. 450 n. 88.
- 179.- Ibidem. p. 227; en M. p. 451 n. 94.
- 180.- Ibidem. p. 229; en M. p. 426.
- 181.- Ibidem. p. 237; en M. p. 426.
- 182.- J. Maritain, opus cit. p.p. 426-427.
- 183.- Comte, Cat. posit. p. 281; en M. p. 451 n. 98.
- 184.- Comte, Polit. pos. I, p. 221; en M. p.p. 427, 451 n. 98.
- 185.- Comte, Cat. posit. p. 279; en M. p. 451 n. 98.
- 186.- J. Maritain, opus cit. p. 431; citando a Levy Bruhl, opus cit. p. 358 y a G. Dumas, opus cit. p. 208.
- 187.- Comte, Cat. posit. p. 279; en M. p. 431.
- 188.- Baumann, Antonie, La religión positiva, 1903, p. 222; en M. p. 452 n. 120.
- 189.- Comte, polit. pos. I p. 363 y II p. 87; en M. p. 432.
- 190.- Ibidem. I p. 361; en M. Idem.
- 191.- J. Maritain, opus cit. p. 432; ahí citado.
- 192.- Comte, Discours sur l'esprit positif (1844) París, Soc. Pos. Inter. 1914, p. 145; en M. p. 432.
- 193.- Comte, Polit. pos. t. I p. 361; en M. Idem.
- 194.- J. Maritain, opus cit. p. 433.
- 195.- Comte, Cat. posit. p. 305; en M. p. 433.



- 196.- J. Maritain, opus cit. p. 452 n.125; citando a H. de Lubac.
- 197.- Comte, Cat. pos. p. 309; en M. p. 452 n. 126.
- 198.- J. Maritain, opus cit. p.p. 433 - 434.
- 199.- Ibidem. p.p. 434, 452 n. 125.
- 200.- Comte, Cat. posit. p. 22; en M. p.p. 448-449 n. 69.
- 201.- Idem.; en M. Idem.
- 202.- Ibidem. p.p. 271-274; en M. Idem.
- 203.- Idem.; en M. Idem.
- 204.- Ibidem. p. 271; en M. p. 433.
- 205.- Ibidem. p. 303; en M. 434.
- 206.- Ibidem. p. 320; en M. Idem.
- 207.- Ibidem. p. 304; en M. Idem.
- 208.- Ibidem. p. 311; en M. Idem.
- 209.- Ibidem. p. 321; en M. Idem.
- 210.- Ibidem. p. 309; en M. Idem.
- 211.- Ibidem. p. 311; en M. Idem.
- 212.- Ibidem. p. 320; en M. Idem.
- 213.- Comte, Lettres à divers, 1, 2, p.p. 367-368 (1<sup>o</sup> de Homero del año 69) en M.  
p. 453 n. 145.
- 214.- J. Maritain, opus cit. p. 435.
- 215.- Comte, Cat. posit. p.p. 266-267; en M. p. 435.
- 216.- Ibidem. p. 267; en M. Idem.

- 217.- Ibidem. p.p. 267-268; en M. Idem.
- 218.- Ibidem. p. 268; en M. p. 453 n. 142.
- 219.- Ibidem. p. 280; en M. p. 439.
- 220.- J. Ousset, opus cit. en N. I p. 3.
- 221.- Así, Stalin señala: "El marxismo no admite conclusiones ni fórmulas inamovibles obligatorias en todas las épocas y en todos los periodos. El marxismo es enemigo del dogmatismo". Extraído de un artículo de Bolchevik No. 14 (1950) y publicado en A propósito del marxismo en lingüística: J. Ousset, p. 5 n. 6. Así pues, no puede quedar ligado a fórmulas de un comunismo definitivo y dogmático, ni el comunismo de los marxistas es tal, como se verá.
- 222.- J. Ousset, opus cit. en N I p.p. 4-9. También en: Cueva, Mario de la, Derecho mexicano del trabajo, Editorial Porrúa, S. A. 10a ed. México 1967, p. 73 t. I. Y también, sólo que en forma incompleta, en Maritain, Jacques, Cristianismo y democracia, Trad. Hector F. Miri, Ed. Dedalo, Buenos Aires, 1961, p.p. 93-94.
- 223.- Bochenski, I. M., El materialismo dialéctico, trad. Raimundo Drudis Baldrich. Ed. Ediciones Rialp, S.A. Madrid 1958, p.p. 103-104. Así, en Kommunist (1955 No. 522 F) se señala que: "todas las teorías en contradicción con el marxismo deben, como tales, ser anatematizadas y no pueden ser hechas objeto de discusión". Ibidem. p. 106. En lo sucesivo, todas las citas a otros autores hechas por I. M. Bochenski en esta obra, se harán de la siguiente forma: autor citado, obra, y datos de la obra; y en seguida la referencia a Bochenski que será: "en B" y la inicial de la palabra, página o páginas, el número, y la nota si la hay. Así, en este caso sería: "en B. p. 106."
- 224.- J. Ousset. opus cit. en I, p. 91.
- 225.- El R. P. Guettier, que fue misionero en China, donde estuvo más de 25 años encarcerado por los comunistas y que más tarde fué expulsado de ahí, comentaba que: "Los retiros según el método de San Ignacio, están bastante discutidos en Francia... Pues bien... hay países, en que este método es apreciado en su justo valor... China en primer lugar, y a continuación todos los países bajo el yugo comunista... cerca de mil millones de seres humanos están obligados a seguir los círculos de estudios tres veces por semana y, entre ellos, centenares de miles están obligados a hacer retiros cerrados de cinco días por lo menos y a veces de ocho y treinta días... según el método de San Ignacio!!! ... Los retiros cerrados, según el método ignaciano, plagiados para la formación de los co

munistas militantes, empezaron ya en China en 1934... El plagio es, con justicia, sorprendente... Todo lo tienen. El predicador católico, desde el principio del retiro, desaparece ante el Espíritu Santo del cual no es más que el -- instrumento y, con el « Principio y Fundamento », os coloca ante Dios, Trinidad, Creador e Iniciador de todo el plan de Amor. El instructor comunista, -- también, desaparece ante el Partido, del que no es más que el instrumento y os sitúa de un golpe ante la nueva trinidad materialista; el culto a la humanidad -- bajo una forma trinitaria. Al principio era la Acción, y la Acción ha engendrado el Trabajo, y es gracias al Trabajo que todo ha sido hecho y nada ha sido -- hecho sin El !!! ¡La Acción! ¡El Trabajo! ¡El Partido!. Luego, la primera semana: se examina el pasado, las faltas cometidas contra el Trabajo, contra -- el Partido. Exámenes detallados, repetidos, bajo el nombre de la autocrítica, de contrición: se lamenta, se sufre, se llora en la obscuridad de la celda. Des -- púes, en una ceremonia solemne; en la noche del quinto día, se promete vivir, en lo sucesivo, para el Partido. Los días siguientes están ocupados totalmente en preparar el porvenir..." Marchons, "Revista misional de apostolado del hom -- bre adulto por los Ejercicios" Chabeuil (Drôme) 1954, p. 245.

No está por demás hacer notar que Tito tuvo también una formación semejante en la escuela de Piyadé: Se procedía, nos dicen, en esta capilla comunista, en forma análoga a la propuesta por San Ignacio de Loyola, en los Ejercicios Espi -- rituales..." J. Ousset opus cit. en N 14, p.p. 508-509.

Curiosa es también la importancia que daban a San Ignacio por el método de -- sus retiros tanto Lenin como Hitler. Aunque hoy dentro de la Iglesia se han a -- bandonado algo; quizá no fuesen tan malos estos anticuados ejercicios.

- 226.- Loyola, Ignacio San, Ejercicios espirituales. Principio y fundamento, citado -- por J. Ousset, opus cit. en N. 1, p. 108 n. 21.
- 227.- Zweig, Ferdinand, El pensamiento económico y su perspectiva, histórica, trad. -- Martha Chávez, Ed. Fondo de Cultura Económica 2a. ed. México 1961 p.59.
- 228.- En cuanto a esta teoría, Marx señala, en el Capital, que ya Aristóteles había se -- ñalado que el valor se encontraba en "el trabajo humano" (Guide, Carlos y -- Carlos Rist, Historia de las doctrinas económicas desde los fisiócratas hasta nues -- días, Trad. C. Martínez Peñalver, Ed. Instituto Editorial Reus 3a. ed. Ma -- drid, p. 501 n. 1.). En el transcurso de este trabajo veremos como irán apare -- ciendo muchas ideas de Aristóteles, sobre el cuál, el marxismo-leninismo emite -- juicios muy benignos.
- 229.- Sombart, Socialismo y movimiento social, en M. de la Cueva, opus cit. p. 71 t. I.
- 230.- Guide y Rist, opus cit. p. 501

231.- J. Ousset, opus cit. en N 1, p.p. 162-163, y ver nota 212.

232.- Así, por ejemplo, ya Platón sacrificada todo lo que pudiera dar vida propia al hombre dentro del Estado; las tierras de la República pertenecían en común a todos los ciudadanos; no había familia ni propiedad; las mujeres, al igual que los bienes, serían comunes; los niños pertenecían a la sociedad y serían educados en común. No habiendo más familia particular, la República venía a ser una gran familia; en todos los niños de cierta edad, cada ciudadano reconocería sus propios hijos, etc. etc. . Janet y Séailles, Histoire de la philosophie, Ed. Delegrave, 1921; citado por J. Ousset. opus cit. en N. 1, p. 157.

233.- Ver nota 221.

234.- Así Graco Babeuf (1760-1797), en "Proclama al pueblo francés "dice: "Queremos la igualdad verdadera o la muerte... La revolución francesa sólo es precursora de una revolución mucho mayor, mucho más solemne y que será la última.... Consentimos... en hacer tabla rasa para quedamos en ella... La ley agraria o el reparto de las tierras fue anhelo de algunos soldados sin principios. Vamos a algo más sublime... ¡La comunidad de los bienes! no más propiedad individual de la tierra, la tierra no es de nadie... Que no existan entre los hombres mas diferencias que la edad y el sexo". Delassus, Le probleme de l'heure presente. Citado por J. Ousset, opus cit. en N. 1 p. 161 n. 15.

235.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 101 t. V.

236.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 36.

237.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p.p. 101-102- t. V.

238.- Ibidem. p. 102

239.- I.M. Bochenski, opus cit. p. 35.

240.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 102 t. V.

241.- Ibidem. p.p. 102-103 t. V. Ahí citado.

242.- Ibidem. p. 103 t. V. Ahí citado.

243.- Idem. ahí citado.

244.- Idem.

- 245.- Ibidem. p. 104 t. V.
- 246.- Idem. Ahí citado.
- 247.- Idem. Ahí citado.
- 248.- Idem.
- 249.- Idem.
- 250.- J. Ousset, opus cit. en N. 1, p.p. 34-36.
- 251.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 35-36.
- 252.- Ibidem. p. 41.
- 253.- Ibidem. p. 42
- 254.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 115 t. V.
- 255.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 42; y también en A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 115 t. V.
- 256.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 42.
- 257.- Al aludir a fuentes orientales no queremos decir, de ninguna manera, fuentes asiáticas, en realidad, nos referimos a las fuentes judías y rusas y las denominamos orientales, frente a las fuentes que tienen su origen en la cultura de lo que se conoce como Europa Occidental. El cristianismo se vió en fuentes occidentales, pese a su origen judío, por haber sido en Europa Occidental donde se arraigó y animó a toda la cultura de estos países.
- 258.- Entre otros: Marx, Engels, Lenin, Kruschew, Tito, Trosky, Zinovlev, etc.. Los libros que tratan sobre la influencia del judaísmo en el comunismo son bastantes, y mucho se ha hablado al respecto, por lo que no profundizamos sobre esto, además no es éste el objeto de nuestro estudio.
- 259.- F. Zweig, opus cit. p. 63.
- 260.- Ibidem. p. 59
- 261.- Idem.

- 262.- Idem.
- 263.- Meinvielle, Julio.- El judío, La teología en defensa del catolicismo. Ed. R.T.S. A., México, p. 92
- 264.- Fabrègues, Jean de, La revolution ou la foi, Desclée, edit. 1957 p. 65, citado por J. Ousset opus cit. N.1. p. 91.
- 265.- J. Maritain, opus cit. N. 67. p. 286.
- 266.- Dice Nossig: "El movimiento socialista moderno es en su mayor parte obra de los judíos; los judíos fueron los que imprimieron en él la marca de su cerebro; igualmente fueron judíos los que tuvieron parte preponderante en la dirección de las primeras repúblicas socialistas. Sin embargo, los socialistas judíos, dirigentes-estaban, en su inmensa mayoría, alejados del judaísmo; y a pesar de eso, el papel que desempeñaron no depende de ellos, porque obraba en ellos de una manera inconsciente el principio eugenético del mosaísmo, y la raza del antiguo pueblo apostólico vivía en su cerebro y en su temperamento social".  
"El socialismo mundial actual forma el primer estadio del cumplimiento del mosaísmo, el principio de la realización del estado futuro del mundo, anunciado por los profetas".  
"Por eso es por lo que todos los grupos judíos, cualquiera que sean, o sionistas o adeptos de la Diáspora, tienen interés vital en la victoria del socialismo, la que deben exigir no sólo por principio y por identidad con el mosaísmo, sino también por principio de táctica." Nossig, Alfredo, Integrales judentum (judaísmo integral); citado por J. Meinvielle, opus cit. p. 91.
- 267.- F. Zweig, opus cit. p. 61
- 268.- I. M. Bochenski, opus cit. pp. 51-52.
- 269.- Ibidem. p.p. 52-53.
- 270.- Ibidem. p.p. 53-54.
- 271.- Ibidem. p. 54; ahí citado.
- 272.- Ibidem. p.p. 52, 54-56.
- 273.- Ibidem. p. 55.
- 274.- Ibidem. p.p. 57-58.

- 275.- Ibidem. p. 59
- 276.- Ibidem. p.p. 42-43.
- 277.- Ibidem. p. 43. (Se refiere el autor al determinismo que profesó Marx en sus primeros años y al que parece observarse en sus teorías económicas).
- 278.- Engels, Federico, Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía alemana, en Marx-Carlos, Federico Engels, Obras escogidas en dos tomos, Ed. Editorial Progreso, -- Moscú 1966, p.p. 404-406. A este escrito Engels añadió como apéndice las once Tesis sobre Feuerbach, que estaban en un escrito de Marx y Engels de 1845: "La ideología alemana". En su tesis once, Marx dice (ya que Engels reconoce que casi todo es de Marx): "Los filósofos no han hecho más que INTERPRETAR - de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".
- 279.- I.M. Bochenski, opus cit. p.p. 44-45.
- 280.- Ibidem. 45-46.
- 281.- Ibidem. p. 65.
- 282.- Idem.
- 283.- Ibidem. p. 66.
- 284.- Idem.
- 285.- Ibidem. p. 67
- 286.- Idem. Cabe destacar que ya en otro campo, Lenin, basado en la dialéctica, aporta, sobre lo dicho en las tesis económicas de Marx, la tesis de los imperialismos. Al respecto ver F. Zweig, opus cit. p.p. 73-78.
- 287.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 88.
- 288.- Ver nota 278
- 289.- Lenin, Was Tun? en Ausgewählte I 194 (L S W 4 (2)), 152; en B. p. 89. Ver más adelante nota 288.
- 290.- Stalin: Über dialektischen und historischen materialismus 141 en B p. 89.
- 291.- J. Ousset, opus cit. en N 1, p. 74. Aunque el autor habla del hombre, por tratar

sobre la acción de éste, es aplicable este párrafo a la filosofía. Igualmente -- piensa Mao Tse Tung; "Una de las particularidades del materialismo dialéctico-- es su carácter práctico subrayando el hecho de que la teoría depende de la práctica, el hecho de que el fundamento de la teoría es la práctica, y de que la -- teoría, a su vez es la práctica... El CRITERIO DE LA VERDAD no puede ser sino la PRACTICA SOCIAL. El punto de vista de la práctica es el punto de vista primordial, fundamental, de la teoría materialista dialéctica del conocimiento." Mao Tse Tung, Obras escogidas Ediciones Sociales, París; citado por J. Ousset, opus cit. en N 1, p.p. 70-71.

292.- Joad, C. E. M. Guide to the philosophy of morals and politics, p. 607, 1940, citado en B. p. 89.

293.- Ver nota 291.

294.- Citados por J. Ousset, opus cit. en N 1, p. 72.

295.- Idem., ahí citado; en el mismo sentido ver I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 90-91.

296.- En 1935 se reprochó al traductor de una obra de P. Tannery sobre la historia de las ciencias, que no citara en su prólogo a Engels, ni a Marx, ni a Lenin, ni a Stalin (Miche, G., Manuale di filosofia bolscevica 1945). Berdjajev refiere el caso de un autor condenado porque en una obra sobre totemismo no había citado a Lenin, no obstante haber asegurado que Lenin no había escrito ni una palabra sobre tal asunto. (Berdjajev, N., Wahrheit und lüge des kommunismus 1934) en B. p. 92.

297.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 91-93.

298.- Ibidem. p.p. 93-94.

299.- J. Ousset. El marxismo leninismo, p.p. 306-307, ahí citado.

300.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 93-96.

301.- Recuérdese cómo con motivo del aniversario de Hans Kelsen, los comunistas -- de nuestra Facultad desataron una campaña contra las tesis de Kelsen, pidiendo que fuesen desterradas de la Facultad, y se oponían a que hubiese festejos, sin dar más argumentos, que el decir que Kelsen se había vendido al imperialismo, que sus tesis eran imperialistas, que estaba pagado por el imperialismo, etc., y de paso, las mismas acusaciones, de imperialistas y de pagados por el imperialismo, fueron hechas a los maestros de ideas kelsenianas.

302.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 98-100.

303.- Judin y Rozental; Kratkij filofsfskij slovar 350 (1940) en B. p. 111.



- 304.- Idem. en B. Idem.
- 305.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 111-112.
- 306.- Bolsaja soverskaja enciklopedija, 22, 133; y en Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 292a. En B. p.p. 112-113.
- 307.- Lenin, Über die Rolle, 472 (Socinenija 18, 187) en B. p. 113.
- 308.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 112-113.
- 309.- Stalin, opus cit. p. 141 y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948); en B. p. 113.
- 310.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 119.
- 311.- Ibidem. p.p. 119-120.
- 312.- Los desarrollos del materialismo dialéctico, así como del materialismo histórico que se hacen en la presente tesis, están basados principalmente en la obra de I. M. Bochenski "El materialismo dialéctico" (ver nota 223), sólo que dirigida nuestra exposición hacia nuestro tema, no se tratan aquí varios puntos de estas doctrinas que se verían en un estudio general, mas no en uno con un enfoque a cler punto en particular, como es nuestro caso.
- 313.- Engels, opus cit. p. 369 t. II.
- 314.- Lenin, Materialismus und empiriokritizismus, 85; en B. p. 128.
- 315.- Stalin, opus cit. 151; en B. p. 128.
- 316.- La afirmación primera pertenece a Engels (ver nota 313), no así la segunda que no aparece en su texto.
- 317.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 128-129.
- 318.- Lenin, opus cit. en N. 314, p. 117; en B. p. 130.
- 319.- Ibidem. p. 261; en B. Idem.
- 320.- Ibidem. p. 262; en B. Idem. y en M. p. 322 n. 2.
- 321.- Ibidem. p. 167; en B. p.p. 130-131.

- 322.- Engels, citado por J. Ousset, opus cit. en N. 1, p. 54.
- 323.- Lenin, opus cit. en N. 1, citado por J. Ousset, loc. cit.
- 324.- Lenin, Obras completas; t. XIII p. 310 Ed. rusa. en J. Ousset, loc. cit.
- 325.- Diderot, citado por Lenin en Materialismo empírico-criticismo, citado por J. Ousset, loc. cit.
- 326.- Lenin, opus cit. en N. 314, p. 59 s.s.; en B. p. 132.
- 327.- Ibidem. p. 130; en B. Idem.
- 328.- Ibidem. p. 92; en B. Idem.
- 329.- Engels. "Del socialismo utópico al socialismo científico" en Marx y Engels, opus cit. en N. 278, p.p. 95-96 t. II. "The proof of the pudding is in the eating", traducido en este texto como sigue: "El budín se prueba comiéndolo".
- 330.- Lenin, opus cit. No. 314. p. 96 y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 39 b; en B. p. 132.
- 331.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 132-133.
- 332.- Lenin, citado por I. M. Bochenski, opus cit. p. 133.
- 333.- Lenin, opus cit. N. 314. p. 162; en B. p. 133.
- 334.- Ibidem. p. 267; en B. Idem.
- 335.- Ibidem. p. 268; en B. Idem.
- 336.- Ibidem. p. 137; en B. p.p. 133-134.
- 337.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 134.
- 338.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 322 n. 2.
- 339.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 137-138.
- 340.- Lenin, opus cit. en N. 314. p. 120; en B. p. 138.
- 341.- Stalin, opus cit. p. 152 y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 319 b; en B. Idem.

- 342.- Lenin, opus cit. en N. 314, p. 122; en B. Idem.
- 343.- Ibidem. p. 123; en B. Idem.
- 344.- Ibidem. p. 314 y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) - 319 b; en B. Idem.
- 345.- Lenin Filosofskie tetrazy p. 174; en B. Idem.
- 346.- Mitin, M. B. Dialekticeskij materializm. citado en B. p. 138.
- 347.- Rozentel, M. M., Marksistkij dialkticeskij metod. 327 y s. 1947 (cfr. Swiderskij) citado por en anterior. en B. Idem.
- 348.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 139.
- 349.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 164; en B. p. 139.
- 350.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 139.
- 351.- Stalin, opus cit. p. 153 s.; en B. p. 137.
- 352.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 139.
- 353.- Ibidem. p.p. 139-141.
- 354.- Ibidem. p.p. 142-144.
- 355.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 338; en B. p. 144.
- 356.- Stalin, opus cit. p. 150 s.; en B. Idem.
- 357.- Idem.; en B. Idem.
- 358.- Ibidem. p. 151; en B. p. 145.
- 359.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 145.
- 360.- Idem.
- 361.- Stalin, opus cit. p. 150; en B. p. 145.
- 362.- Idem.; en B. p. 146.

- 363.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 146.
- 364.- Stalin, opus cit. p. 152; en B. p. 146.
- 365.- Deborin, citado por B. p. 146.
- 366.- Stalin, opus cit. p. 150; en B. Idem.
- 367.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 146.
- 368.- Judin y Rozental, opus cit. p. 54 b.; en B. p. 147
- 369.- Volfson, M. B. und Gak, M., Ocerki istoriceskogo materializma, p. 39 (1931) y Project programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 316b; en B. Idem.
- 370.- Judin y Rozental, opus cit. p. 54a y Project programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 316 b; en B. Idem.
- 371.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 148.
- 372.- Lenin, opus cit. en N. 314, p. 167; en B. p. 148.
- 373.- Ibidem. p. 169 y también Engels Anti-Dühring p. 41; en B. Idem.
- 374.- Judin y Rozental, opus cit. 34b; en B. Idem.
- 375.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 148
- 376.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 112; en B. p. 148.
- 377.- Lenin, opus cit. en N. 314, p. 262; en B. Idem.
- 378.- Stalin, opus cit. p. 152; en B. p. 149.
- 379.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 149.
- 380.- Lenin, opus cit. en N. 314, p. 136 y también Stalin, opus cit. p. 152; en B. pp. 149-150.
- 381.- Lenin, Ibidem, p. 329 Stalin, Ibidem. p. 152; en B. p. 150.
- 382.- Lenin, Ibidem, p. 314; en B. Idem.

- 383.- Ibidem. p. 363, y Stalin, opus cit. p. 152; en B. Idem.
- 384.- Stalin, Ibidem, p. 151 cfr. Lenin, Ibidem. p. 71 s.s. citados por B. Idem.
- 385.- Judin y Rozental, opus cit. p. 178 b, y Project programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 318b; en B. Idem.
- 386.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 150 -151.
- 387.- Ibidem. p. 152.
- 388.- Judin y Rozental, opus cit. p. 60 a; en B. p. 157.
- 389.- Engles, citado en B. p. 157. Más adelante se verá que Lenin disciente en esto de Engels al distinguir 16 puntos.
- 390.- I.M. Bochenski, opus cit. p.p. 157 - 158.
- 391.- Judin y Rozental, opus cit. p. 103 a; en B. p. 158.
- 392.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 158.
- 393.- Stalin, opus cit. p. 143 a; y también Judin y Rozental, opus cit. 36a; en B. p.158 y en J. Ousset, opus cit. en N. 1, p.p. 57-58 n. 20.- "al contrario de la metafísica", expresión, que no es más que una calumnia y que se repite, como iremos viendo, a cada instante, y decimos que es una calumnia toda vez que la metafísica da una gran importancia, quizá excesiva, a esta unidad. La razón de esta afirmación parece estar en que Hegel y Engels así vieron a la metafísica y los materialistas dialécticos lo único que hacen es repetirlos, pues recuerde mos el carácter dogmático e irrefutable que se da a los clásicos (en este caso a Engels). Pero esta actitud es también común a marxistas-leninistas de Occidente, así, Politzer (del P.C.de Francia) (Principios fundamentales de la filosofía, Ediciones sociales, París) partiendo seguramente de estos textos de Stalin escribió: "Es así como la dialéctica se opone en todo a la metafísica. No es que la dialéctica no admita ni descanso, ni separación entre los diversos aspectos de lo real; sino que ve en el descanso un aspecto relativo de la realidad, mientras que el movimiento es absoluto. El metafísico aísla los contrarios, los considera sistemáticamente incompatibles. El dialéctico descubre que no puede existir el uno sin el otro y que todo movimiento, todo cambio, toda transformación se explica por su lucha". Es pues obvio que se trata de calumnias repetidas por la gran fe que se profesa a los clásicos.
- 394.- Hegel, Phänomenologie des geistes. HRSG. J. Hoffmeister 5.A. 1949 p. 21 en - en B. p. 159.

- 395.- Lenin, opus cit. No. 345, p. 125; en B. Idem.
- 396.- Lenin, opus cit. en N. 314, p. 165 y Judin y Rozental, opus cit. p.73 a; en B. Idem.
- 397.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 158-160.
- 398.- Project programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 316a; en B.p.160.
- 399.- Recuérdese como Lenin luchó contra la concepción de Mach, que negaba que -- hubiese causalidad en el mundo.
- 400.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 156, y Judin y Rozental, opus cit. 219 a; en B.- p. 160; y también en Project programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 316a.
- 401.- Judin y Rozental, opus cit. 219a; en B. Idem.
- 402.- Ibidem. 274a; c.f. Mitin, opus cit. (1933) 197; en B. Idem.
- 403.- Lenin opus cit. en N. 289, Edición WW I, 197 s.s. y Judin y Rozental, opus cit. 266a; en B. Idem.
- 404.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 160-161.
- 405.- Judin y Rozental, opus cit. 188b ; en B. p. 161.
- 406.- Stalin, opus cit. p. 144; en B. Idem.
- 407.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 161.
- 408.- Idem. Basado en Judin y Rozental, opus cit. 188a.
- 409.- Bolsaja sovetzkaja enciklopedija 22, 183; en B. p.p. 161 - 162.
- 410.- Engels, opus cit. en N. 373, p. 135 s., y también Bolsaja sovetzkaja enciklopedija 41, 616, y en Judin y Rozental, opus cit. 244a; en B. p. 162
- 411.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 162.
- 412.- Engels, opus cit. en N. 373, p. 306; Bolsaja sovetzkaja enciklopedija 41, 617, en B. p. 162.

- 413.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 162.
- 414.- Ibidem. p. 163. Citando a Mitin.
- 415.- Judin y Rozental, opus cit. 32b; en B. p. 163.
- 416.- J. Ousset, opus cit. en N. 1, p.p. 14-15.
- 417.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 162-163.
- 418.- Stalin, opus cit. p. 143 (b); en B. p. 163; y en J. Ousset, opus cit. en N.1, p.p. 57-58.
- 419.- Stalin, Ibidem, p. 145 (c); en B. p. 163.
- 420.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 163-164.
- 421.- Judin y Rozental, opus cit. 160b; en B. 164.
- 422.- Esto es, porque lo que evoluciona no puede ser eterno, ya que está siendo y en se guida dejando de ser.
- 423.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 148; en B. p. 164.
- 424.- Judin y Rozental, opus cit.; en B. Idem.
- 425.- Leonov. citado en B. Idem.
- 426.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 148; en B. Idem.
- 427.- Idem y en opus cit. en N. 314, p. 376, además, Mitin, opus cit. (1933) p. 189; en B. Idem.
- 428.- Lenin, opus cit en N. 345, y opus cit. en N. 314, p. 376; en B. Idem.
- 429.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 164-165.
- 430.- Stalin, opus cit. 144 (C); en B. p. 165
- 431.- I. M. Bochenski, opus cit, p.p. 165-166.
- 432.- Judin y Rozental, opus cit. 104 b; en B. p. 166.
- 433.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 166.

- 434.- Judin y Rozental, opus cit. 112b; en B. p. 167.
- 435.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 167.
- 436.- Engels, opus cit. en N. 373, p. 503, Stalin, opus cit. p. 145; en B. p. 167.
- 437.- Stalin, opus cit. p. 149; en B. Idem.
- 438.- Engels, opus cit. No. 373, p. 353;; en B. Idem.
- 439.- Ja. P. Golencenko, Rev.- Voprosy Filosofii, 1947, I, 314; en B. p.p. 167-168.
- 440.- Judin y Rozental, opus cit. 250a; en B. p. 168.
- 441.- Stalin, opus cit. p. 147; en B. Idem.
- 442.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 168. Basado en J. Gredt. Elementa philosophiae - Aristotelico - Thomisticae, Friburgi, Br. 1926. p.p. 298 s.s.
- 443.- Ibidem. p.p. 168-169.
- 444.- Stalin, opus cit. 147; en B. p. 169.
- 445.- Lenin, opus cit. en N. 345, y opus cit. en N. 314. p. 375; en B. Idem.
- 446.- Lenin, Idem.; en B. p. 170.
- 447.- Idem.; en B. Idem.
- 448.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 169-170.
- 449.- Ibidem. p.p. 170-171.- Los científicos y filósofos, cuyos trabajos o escritos eran condenados, y que se sometían a las decisiones del Comité Central, no eran ejecutados, contra lo que generalmente se cree en Occidente. Así, Deborin, condenado en 1931, siguió ocupándose de filosofía; lo mismo Aleksandrov, que fue condenado en 1947, y que, con todo, ya en 1948 publicó un nuevo trabajo. Hasta aquí podría, ciertamente, hablarse de la oposición amistosa que existe en Rusia, pero resulta que Ju. Zdanov fue expulsado del Partido a pesar de su humilde "mea culpa", por lo que lo primero no es pues, regla absoluta. A los que no se someten, sí se les aplican penas más importantes. Se conoce el caso de Nikolaj Ivanovic Vavilov, biólogo, condenado a trabajos forzados en Kolyma, donde murió en 1942. Ciertamente que los soviéticos afirman que Vavilov había sido espía inglés y que así lo había confesado antes de su muerte. Bo



chenski apunta aquí, que eso no tiene valor, ya que es sabido que las víctimas de la Policía Soviética confiesan todo lo que se les pide (I. M. Bochenski, opus cit. p. p. 94 - 95). Muy distinto es el caso de los "libres pensadores" cuyos escritos son condenados, y ya sin hacer referencia a la terrible época de Stálin, está el caso de Andrei Sinyavsky y Yuli Daniel (1965-1966), cuyos escritos fueron publicados en Occidente bajo los seudónimos de Abraham Tertz y Nikolai Arjak. El primero se sostuvo en su posición de no ser anti-soviético, pero juzgándose que era "diferente" se le consideró como enemigo (Así, en su declaración final Sinyavsky hace una síntesis del proceso, de donde entresacamos las siguientes notas: "Este es el momento en que se aplica la alternativa 'ellos o nosotros'. Quien no está con nosotros está contranosotros... si no eres realista ni marxista, eres un relator de fantasías y un idealista, que por añadidura publica - en el extranjero. Indiscutiblemente, eres un contrarrevolucionario") y fue sentenciado a 7 años de prisión con trabajos, mientras que Daniel a 5 años tan solo (Boletín Internacional de Juristas, No. 26, junio de 1966, Ed. Comisión Internacional de Juristas, Ginebra Suiza, p.p. 37-48.). He aquí pues, la aplicación "dialéctica" del criterio que estamos analizando, y lo que significa la crítica y la autocrítica a lo soviético.

- 450.- Mao Tse Tung, On contradiction. Pekin, 1952 p. 10-39; en B. p. 171.
- 451.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 263; en B. Idem.
- 452.- Judin y Rozental, opus cit. 54 b; en B. p. 172. Es tal la importancia que se da a la contradicción, que, en relación a estos dos últimos puntos vistos, está el siguiente párrafo de Mao Tse Tung (De la contradicción, citado por J. Ousset, - opus cit. en N. 1, p. 68): "Es normal que se produzcan discrepancias dentro del Partido, y que éstas den lugar a pugnas. Es la reacción interna del Partido frente a las contradicciones entre clases en la sociedad y entre el orden nuevo y el antiguo. Si no hubiera contradicciones en el Partido, ni lucha para resolverlas, sería síntoma de que el Partido dejó de tener vida". Advuértase pues la enorme trascendencia de estos principios de la dialéctica y sus implicaciones.
- 453.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 172.
- 454.- Lenin, opus cit. en N. 345, p.211 s.; en B. p.p. 172-173.
- 455.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p.173-174.
- 456.- Ibidem. p. 174. Cuando Sviderskij invitó a Leonov a dar una justificación a varias de estas tesis, se le reprochó el pedir contestaciones a preguntas estériles sobre las que no se discute. (Sviderskij, V. L. O. Knigah M. Leonova i M. Rozental, en Voprosy Filosofii 1947, 2 ) Loc. cit.

- 457.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 177. Esta es la opinión de Bochenski; Stalin no opina igual, ya que él ve al conjunto de tesis ontológicas como método, pese a es-tarse refiriendo a la naturaleza del mundo y hacer dogmas ontológicos. Ibidem. p.p. 114-119.
- 458.- Stalin, opus cit. p. 143 s. ; en B. p. 178.
- 459.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 178.
- 460.- Stalin, opus cit. p. 143 s.; en B. p. 178.
- 461.- Ibidem. p. 144; en B. Idem.
- 462.- Engels, citado por Walter, E. J. Der begriff der dialektik im marxismus, Dialécti-tica, 1947 (1); en B. p. 179. Nótese la semejanza aparente con lo que dice -Nuestro Señor Jesucristo: "En verdad en verdad os digo: si el grano de trigo arro-jado en tierra no muere, se queda solo; mas si muere, produce fruto abundante" (Evangelio según San Juan, XII, 24). San Pablo también dice: "¡Oh ignorante! Lo que tú siembras no es vivificado si no muere" (1ª a Corintios XV, 36). Con to-do, la semejanza se reduce tan solo al material usado para ejemplo, y no al fin del ejemplo, ni significa que el Nuevo Testamento se desarrolle sobre bases dia-lécticas, como se ha pretendido sostener por algunos grupos ultra-progresistas.- Además, los ejemplos evangélicos aquí citados son conformes al sentido común, cosa que no sucede con la concepción del mundo a base de contradicciones dia-lécticas, que obligan a forzar los conceptos obtenidos a fin de que no sean des-mentidos por la realidad y por el sentido común, como aquí hace Engels.
- 463.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 179.
- 464.- Marx, Tesis sobre Feuerbach, Tesis II; en C. Carx y F. Engels, Obras escogidas - en dos tomos p. 404 t. II. (ver nota 278). De aquí que Marx pruebe la nulidad del cristianismo de la siguiente manera: "...Cuando la experiencia prueba que desde hace 1,800 años este amor no se mostraba en obras, no estaba en estado de transformar al mundo, de fundar su reino, se debe concluir, que este amor, incapaz de vencer al odio, no daba la fuerza real, la energía necesaria para las reformas sociales. Este amor se expresa en frases sentimentales que no pueden su-primir informes efectivos; en realidad, adomece al hombre nutriéndole con una tibia papilla sentimental" (Marx, Manifiesto contre Kriege (1846); en "Grands - textes du marxisme sur la religion", Ed. Sociales Internationales, 1936 p. 75; en M. p.p. 284-285). Quienes argumentan diciendo que los cristianos han de probar la verdad del cristianismo viviéndolo, argumentan realmente en forma marxista, ya que buscan la confirmación en la práctica y no por pruebas intelectua-les (de una verdadera inteligencia, no de una inteligencia fenomenalizada, des-

ligada de la realidad). Ciertamente que en Marx su antirreligiosismo es consecuencia de su doctrina, por lo que quizá la prueba de la verdad del cristianismo hubiese podido valer algo, y decimos algo, esto es, poco, ya que el materialismo y la dialéctica le excluyen y le dejan sin valor para el momento presente, más tal posibilidad de poder probar, por la práctica, aún ese poco, desaparece con Lenin para quien su anti-teísmo y antirreligiosismo no son consecuencia de su doctrina, sino un fundamento, un dogma no sujeto a comprobaciones. De no ser por otras razones que veremos, se diría que el marxismo-leninismo se inclinaría a declarar moral únicamente aquello que se da en la práctica, lo que ésta vaya confirmando como moral, según el texto citado; sin embargo ya vemos el gran milagro que opera aquí y las trascendentales consecuencias que esto tendrá.

- 465.- Lenin, opus cit. en N. 314, p. 162; en B. p. 180.
- 466.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 166; en B. Idem.
- 467.- Mitin, opus cit. (1934) p. 128 s.; en B. Idem.
- 468.- Vavilov, S. I. Twenty-eight years of soviet science. Synthese 1946; en B. p. 181.
- 469.- I. M. Bochenaski, opus cit. p.p. 180-182.
- 470.- Stalin, opus cit. p. 141; en B. p. 183.
- 471.- Ibidem. p. 155; en B. p. 184.
- 472.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 183-184.
- 473.- Stalin, opus cit. p. 155; en B. p. 184.
- 474.- Ibidem. p. 156; en B. p.p. 184-185.
- 475.- Ibidem. p. 162, y en Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma -- (1948) 321 a; en B. p. 185.
- 476.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 185.
- 477.- Stalin, opus cit. p. 162; en B. p. 185.
- 478.- Ibidem. p. 164, y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 320a. en B. Idem.
- 479.- Stalin opus cit. p. 165; en B. Idem.

- 480.- Ibidem. p. 174, y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma, (1948) 320 a - b; en B. 185-186.
- 481.- Stalin, opus cit. p. 175; en B. p. 186.
- 482.- Ibidem. p. 168 s.s. ; en B. Idem.
- 483.- Judin y Rozental, opus cit. 20 s., y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 321; en B. Idem.
- 484.- Stalin, opus cit. p. 178, y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 324; en B. Idem.
- 485.- Judin y Rozental, opus cit. 20a. y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 325a; en B. Idem.
- 486.- Stalin, opus cit. p. 164, y Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 325a; en B. Idem.
- 487.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 187, basado en Judin y Rozental, opus cit. 108a y - en Projekt programmy kursa dijalekticeskogo materijalizma (1948) 324b;
- 488.- Citado por Stalin, opus cit. p. 158; en B. p. 188.
- 489.- J. Ousset, opus cit. en N. 1, p.p. 18-19
- 490.- Stalin, opus cit. p. 157; en B. p. 188.
- 491.- Ibidem. p. 158; en B. Idem.
- 492.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 188.
- 493.- Judin y Rozental, opus cit. 179b, art. "El pensamiento"; en B. p. 189.
- 494.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 188-189. Señala este autor, que con todo, este principio ha sido cada vez más abandonado, así se habla ya de una doctrina, según la cual, la lógica es general a los hombres, y parece que esto se extiende a ciertas partes de todas las ciencias naturales, bajo la presión de necesidades prácticas (v.g. investigación atómica, espacial, etc.). Sin embargo, vamos a ver como en moral, este principio, es fundamental y no se ve modo de que pueda ser abandonado, sin implicar un cambio radical en el marxismo-leninismo.
- 495.- Judin y Rozental, opus cit. 275 (socinenija 14, 130); en B. p. 190.

- 496.- Ibidem. 210: en B. Idem.
- 497.- Lenin, Obras completas t. IV (Ed. Sociales, París) citado por J. Ousset, opus cit. en N. 1, p. 206.
- 498.- Parvus, citado por Lenin, en Stalin, Principios del Leninismo, citados por J. Ousset, opus cit. en N. 1, p. 206.
- 499.- J. Ousset, Idem.
- 500.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 191.- Zdanov juzga la objetividad como: "un desdentado vegetarianismo", y condena a Aleksandrov porque es poco partidista en un Historia de la Filosofía (Zdanov A.A., Vysluplenije (discurso del 24 de junio de 1947) (en Voprosy Filosofii, 1); en B. p. 190.
- 501.- Kammari M. D. "Princip bolshevistkoj partijnosti vocenke istoriceskich dejatelej", en Voprosy filosofii 1947, 2; en B. p. 192.
- 502.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 192.
- 503.- Marx y Engels, Manifiesto del Partido Comunista, en C. Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278, p. 37 t. 1.
- 504.- Engels, Anti-Dühring, trad. Bracke, Ed. Costes, 1949, l. p. 136-137; en M. p.p. 309, 336 n. 117.
- 505.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 299.
- 506.- Kar Marx: Manuscrifs, economie polítique et philosophie 1844, en Gesamtausgabe, 1, 3, p. 110; en M. p. 299.
- 507.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 104 t. V. Ahí citado.
- 508.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 300.
- 509.- Stalin, opus cit. en N. 290, p. 143a, y también Judin y Rozental, opus cit. 36; en B. p. 158.
- 510.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 160.
- 511.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p.p. 300-301. Así, hay autores marxistas que - hablan de tres rasgos distintivos del hombre: el lenguaje articulado, el pensamiento abstracto y la fabricación de los útiles (ver A. Pannekoek, Marxismus

und darwinismus, Leipzig 1914). El mismo Marx (Le Capital) describía al hombre, siguiendo a Franklin, como un animal fabricante de útiles. Maritain, Ibidem p. 333 n. 76.

- 512.- Ibidem. p. 301.
- 513.- Engels, opus cit. en N.329, en C. Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278, p. 151 t. II.
- 514.- Ibidem. p. 153 t. II.
- 515.- Marx y Engels, opus cit. en N. 503, en C. Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278 p. 39 t. I.
- 516.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 303.
- 517.- Lenin, La maladie infantile du communisme, 1920, París Ed. Sociales, 1946 p. 27; en M. p. 303.
- 518.- J. Maritain en La signification de l'atheisme contemporain p. 18, en opus cit. en N. 67 p. 303.
- 519.- Judin y Rozental, opus cit. 188 b; en B. p. 161.
- 520.- Stalin, opus cit. en N. 290, p. 144; en B. Idem.
- 521.- Engels, opus cit. en N. 329, en C. Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278, p. - 151 t. II.
- 522.- Judin y Rozental, opus cit. 274a c.f. Mitin, opus cit. (1933) 197, en B. p.160.
- 523.- Lenin, "Was tun?" edición WW.I, 197 s.s., y Judin y Rozental, opus cit. 266a; - en B. Idem.
- 524.- Engels, opus cit. en N. 373, p. 135 s., y también Bolsaja sovetskaja enciklopedija 41, 616, y en Judin y Rozental, opus cit. 244a; en B. p. 162.
- 525.- Engels, Ibidem, p. 306 y también Bolsaja sovetskaja enciklopedija 41, 617; en B. Idem.
- 526.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 163; citando a Mitin.

527.- De aquí que se diga:

"Pues se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa."

"Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende de la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender."

"Desaparecido el chalaneo, desaparecerá también la libertad de chalaneo. Las declamaciones sobre la libertad de chalaneo, lo mismo que las demás bravatas-liberales de nuestra burguesía, sólo tienen sentido aplicadas al chalaneo encadenado y al burgués sojuzgado de la Edad Media, pero no ante la abolición comunista del chalaneo, de las relaciones de producción burguesas y de la propia burguesía". (Marx y Engels, opus cit. en N. 503 en C. Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278, p. 34, t. I.) Véase como la libertad burguesa es concebida sólo en función de las relaciones económicas, sin hacer mención a otros campos, por lo que se considera que sólo tal campo es el ámbito donde puede darse la libertad, limitándose también a este campo la moral. En realidad, no se extiende de la economía a todos los campos, sino que estos son restringidos al campo de la economía.

528.- J. Ousset, opus cit. en N. 1. p. 14.

529.- Ibidem. p. 15.

530.- Garaudy, Roger, El materialismo histórico: "Las leyes de la historia", Curso de Filosofía, fascículo IV de la "Universidad Nueva", 1946, Edic. Sociales, París, citado por J. Ousset, opus cit. en N. 1 p. 14 n. 4. Estas ideas han desarrollado conflictos entre las diferentes escuelas marxistas, en relación a la comprensión alcanzable en las distintas condiciones históricas y la apreciación de lo que sea superior a inferior en las diversas etapas por las que se atraviesa y el deber, amor o moralidad de definirse por lo que aparezca por superior. J. Maritain, opus cit. en N. 67 p. 309-310).

531.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 160-161.

532.- Marx, Tesis sobre Feuerbach, tesis XI; ver nota 278.

533.- J. Ousset, opus cit. en N. 1, p. 74; ver nota 291.

534.- Lenin, opus cit. en N. 289, 1, 194 (Isw 4 (2), 152) en B. p. 89; ver nota 291.

535.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 179.

536.- Ver nota 487.

537.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 298.

- 538.- Engels, opus cit. en N. 504, p. 136-137; en M. p. 309.
- 539.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 313.
- 540.- Marx (y Engels también, ver nota 278) L'ideologie Allemande, 1846; Gesamtausgabe, I, 5 p. 22 y s.s.; en M. p. 313.
- 541.- Engels, opus cit. en N. 504, p. 136-137; en M. p. 309.
- 542.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 311.
- 543.- Ibidem. p. 318.
- 544.- Ibidem. p. 336 n. 122; ahí citado.
- 545.- Ibidem. p. 312, 316.- Ver nota 464.
- 546.- Marx, Tesis sobre Feuerbach, tesis II; ver nota 278.
- 547.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 174.
- 548.- Stalin, opus cit. en N. 290, p. 144; en B. p. 178.
- 549.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 315.
- 550.- Ibidem. p. 298.
- 551.- Ibidem. p. 316.
- 552.- Vargas Montoya, Samuel, Etica o filosofía moral. Ed. Porrúa, S. A. 2a. ed. - México, 1961, p. 50.
- 553.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 319-320; señala este autor, que por esto, los autores marxistas no se turban por atacar la REAL-POLITIK reaccionaria y venerar el recuerdo de los héroes vencidos de la COMMUNE.
- 554.- Ibidem. p. 320.
- 555.- Ibidem. p. 340 n. 165; citando a H. Chambre.
- 556.- V. Prokof'ev Dve morali, moral' religioznaja i moral' kommunisticeskaja, Moscú 1953, en M. p. 340 n. 165.
- 557.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 319.



558.- Stalin, opus cit. en N. 290, p. 143b; en B. p. 163; y en J. Ousset, opus cit. en N. 1, p.p. 57-58.

559.- Ibidem. p. 145 (c); en B. p. 163.

560.- Veamos los siguientes ejemplos históricos:

En el transcurso de la década de los treinta, el Partido había invitado a los trabajadores del mundo entero a luchar contra la dictadura de Hitler, aplicando un boicot político-económico. En Bélgica, obedientes los comunistas, llevaron a los portuarios a la huelga, rehusándose éstos a desembarcar mercancías para Alemania; se siguieron tumultos, muertos, etc., y cuando el final de la lucha estaba aún en la balanza, una flotilla de cinco cargueros, nada menos que de la U.R.S.S., entró en el puerto con un cargamento de minerales para Alemania. Dos años más tarde, la historia se repetía, cuando Italia conquistó Abisinia, -- cuando los petroleros rusos transportaron combustible para "el agresor". (J. Ousset, opus cit. en N. 1. p. 196).

Otro ejemplo lo tenemos en 1937, año en que el ex-general ruso Skoblin, que se fingía anticomunista, y que en realidad era agente secreto de Stalin, se presentó ante uno de los jefes de la Gestapo: Reinhard Heydrich, para denunciar las actividades pro-soviéticas del Ministro de Guerra alemán, General Von Blomberg; del Comandante del Ejército, General Barón Werner Von Fritsch; y del Jefe del Estado Mayor, General Ludwig Beck. Ni Himmler, ni Heydrich, jefes de la Gestapo, ni el mismo Hitler sabían nada al respecto hasta antes de tal denuncia. Pronto entró Goering en acción (según proceso de Nuremberg) y con hábiles intrigas eliminó del panorama político a estos personajes (salvo a Ludwig Beck, lo cual fue un error para los nazis, pues fue de los jefes de la "operación Walkiria", que terminó con un atentado contra la vida de Hitler, el 20 de julio de 1944 y que iba a entregar a Alemania en manos de marxistas). -- Stalin acabó así con las esperanzas de los comunistas alemanes, alentados desde Rusia también, de derrocar a Hitler y adueñarse del poder para establecer el estado del proletariado y realizar el viejo sueño de una unidad desde Berlín hasta Vladivostok (Snyder, Louis L., La Guerra p.p. 62-73-75, 488, 493, 670 Ed. -- Martínez Roca, 5a. ed. Barcelona, España, 1972; y Borrego E., Salvador, Infiltración mundial, p.p. 48-50, 58, 63, 64, 287-293.). Así pues, mientras era moral combatir al nazismo por todos los medios, también era moral que la U.R.S.S. -- vendiera sus productos para el engrandecimiento del Estado de los obreros; y lo mismo es aplicable al caso de Italia. En cuanto a lo otro, Stalin logró así deshacerse de Kamenev y Zinoviev y demás simpatizantes de éstos, acusándolos de tener tratos con los extranjeros, y ser por tanto enemigos del pueblo (ver nota 447); y su acción, de Stalin, moral en la U.R.S.S., en Alemania, por los socialistas alemanes, bien podía ser juzgada de inmoral, pues frenó el avance de la conquista del Estado y ya que esto, lo hizo también Stalin, por el temor de que la supremacía en el gobierno de un Estado proletario pasara, de Moscú, a Berlín.

He aquí, también la explicación de las condenas y rehabilitaciones de personajes ya muertos.

- 561.- Judin y Rozental, opus cit. art. "Moral"; en M p. 315.
- 562.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 315.
- 563.- P. Kolonickij, Moral Kommunisticeskaja i moral religioznaja, Moscú 1952, p. 18; en M. p.p. 338-339 n. 147.
- 564.- H. Chambre, citado en M. Idem.
- 565.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 339 n. 150.
- 566.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 148; en B. p. 164.
- 567.- Judin y Rozental, opus cit. 409; en B. p. 164.
- 568.- Leonov; citado en B. Idem.
- 569.- Lenin, opus cit. en N. 345, p. 148; en B. Idem.
- 570.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 188.
- 571.- Engels, opus cit. en N. 278, en C. Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278, p. 382 t. II.
- 572.- Marx y Engels, opus cit. N. 503, en C. Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278, p. 27 t. I.
- 573.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 318.
- 574.- Ibidem. p.p. 318-319.
- 575.- Derisi, Octavio Nicolás: Los fundamentos metafísicos del orden moral, Ed. Instituto "Luis Vives" de Filosofía.- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2a. ed. Madrid 1951, p. 106.
- 576.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p.p. 320-321.
- 577.- El arte es una forma de conocimiento social; es también un reflejo (otrazeniye) de la realidad; la belleza del arte soviético es una imagen "de la lucha de la nación soviética", desde que la belleza del arte es el "reflejo de los ideales de

las distintas clases" (Berestnev, V. F., und Trofimov, P. S., Projekt programmy kursa "Osnovy marksistko - leninskoj estetiki" en Voprosi Filosofii 1948, 1, p.p. 322- a - b, 341b, 342, 343b, 345a.). El primer deber de la estética-soviética es "la lucha contra la estética decadente y burguesa, contra el formalismo y el naturalismo, contra el cosmopolitismo, contra el proceder rastrero (nizkopoklonstvo; literalmente: las bajas inclinaciones) frente a los no rusos, - contra la objetividad, contra el apartidismo en todos los trabajos de los críticos soviéticos" (Zadaci sovetskoj estetiki v CK KP (b) Armenii Voprosy Filosofii 2, 1947; 291 b ). Es pues, también, una estética social-utilitarista (I.M. Bochenski, opus cit. p. 194. De él son también las citas que anteceden. - Loc.cit -).

578.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 195 - 196.

579.- Kammari, M. D. opus cit. ; en B p. 192.

580.- Labriola, citado en C. Gide y C. Rist, opus cit. p. 520.

581.- C. Gide y C. Rist, opus cit. p. 520.

582.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 315, basado en G. Wetter.

583.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 103-104.

584.- Ibidem. p.p. 196-197.

585.- Ver, sobre como se controlaba a la Asamblea, la nota 30. Por otro lado, recuérdese que hasta nobles, allegados, y hasta parientes de Luis XVI, simpatizaban, sino es que hasta militaban, con la masonería, y no veían mal en ello, sino que hasta solían aprobar las ideas revolucionarias, por las cuales, más tarde, perderían hasta la cabeza. Un ejemplo típico lo tenemos en "Felipe Igualdad" (Luis Felipe José de Orleans), que votó por la muerte de su primo el Rey, y que murió, no obstante, también en el cadalso. Su hijo, Luis Felipe I de Francia, fue también gran simpatizante de las ideas de la Revolución Francesa. Hoy en día, también se ve gente de clase acomodada que simpatiza y da alientos, cuando no hasta ayuda económica, a las corrientes izquierdistas. Un caso típico se ven en los tupamaros de Uruguay, integrado este grupo por muchos jóvenes de posición alta, económicamente hablando, que serían los primeros en verse afectados en sus bienes con un triunfo del comunismo en su país.

586.- I. M. Bochenski, opus cit. p.p. 200-202.

587.- Ibidem. p. 200.

588.- Contrariamente a lo que se cree, a la Iglesia Católica, sí le ha importado, y de-

ahí que haya reglamentado para velar por ello, el buen estado del cuerpo del hombre, por esto existe mucho rigor y vigilancia sobre las ordenes religiosas - cuyos miembros hacen penitencias, por esto es que, para los seglares que desean hacer penitencias fuertes y disciplinarse en su cuerpo, hacía falta el permiso del confesor. No está por demás señalar el hecho de que San Francisco de Asís tuvo problemas con algunos monjes que exageraban en el castigo de sus carnes hasta el punto de inutilizarse para las labores cotidianas. Santa Teresa de Jesús, lo primero en que se fijaba al recibir a aspirantes, era en su aspecto, si eran sanas, ya que consideraba que la salud era la base de la vida devota, por lo cual vigilaba y se preocupaba en demasía porque sus monjas estuvieran muy bien alimentadas. Más aún Santa Teresa del Niño Jesús hace notar en su "Historia de un alma", que para poder orar devotamente el cuerpo ha de estar cómodo. No muy distinto es el pensamiento de otros santos como San Ignacio de Loyola, San Juan Baustista de la Salle, etc.. De tal manera que, quienes actúan, a nombre de la religión o de la espiritualidad, torpemente contra el cuerpo, lo hacen por ignorancia o por algún trauma que seguramente requiere atención médica.

589.- A Ramsay, para disculparlo, se le suele presentar como un franc-masón, que estaba al margen de la corriente de tipo subversivo y que más tarde fue convertido al catolicismo por el mismo Fenelón. Sin embargo, ha sido uno de los mejores instrumentos de la masonería en el arte masónico de ejercer influencia sobre tal o cual personaje a base de contacto personal con uno de sus miembros que le influye cuidadosa y disimuladamente para no levantarle, ni causar, ninguna sospecha. Una vista más profunda a la historia muestra que el caballero Ramsay, hijo de un panadero de Edimburgo, fue también amigo de Désaguliers, reformador de la masonería en el siglo XVIII, y que es considerado como el padre de la Masonería moderna y el animador de su desarrollo en el mundo durante esa época. Quizá esto no se considere suficiente argumento, pero resulta que hay más, pues Ramsay era un fiel del "Club de l'Entresol", donde se reunía con otros sectarios, y particularmente, con jefes como Boligbroke y Walpole, etc.. Por otro lado, después de su muerte se tuvo la prueba de que, aún jugando a los francotiradores, Ramsay había hecho bien el juego a la "Maconnerie Bleue" que fue la más hostil al catolicismo. De aquí que no es de extrañar una perturbadora semejanza entre el ideal masónico de Ramsay predicado en sus discursos y obras, y entre el ideal social de Fenelón; y cabe recordar que las obras póstumas de Fenelón fueron editadas bajo los cuidados de Ramsay. (J. Ousset, opus cit. en N. 14, p.p. 269-270 n. 20).

590.- Melancthon fue uno de los firmantes de la famosa Carta de Colonia de 1535, que es uno de los documentos más antiguos que se conoce de la masonería, en que se revela la actividad de grupos secretos, desde un siglo antes, trabajando contra el catolicismo y la Iglesia, de donde Mons. Delassus (opus cit. en N. 19.

p. 109) analiza la seria probabilidad de influencia de estos grupos en el Renacimiento.

Tanta confianza tenía Lutero en Melanchton que le encargó la redacción de la Confesión de Augsburgo, junto con Camerarius (político alemán que desarrolló una labor bastante importante en el protestantismo y en la política - M. de Toro y G. y otro, opus cit. p. 1433), documento en el que se contiene gran parte de la fe luterana.

Breitschneider, editor de Melanchton, señala el siguiente detalle curioso de éste: "Recibía en su intimidad a extranjeros que nunca había visto hasta entonces y que recomendaba calurosamente en todas partes por donde éstos fuesen, sufragando sus necesidades". Por otro lado, Breitschneider se vió obligado a reconocer la legitimidad de la Carta de Colonia y la filiación masónica de Melanchton.

Como otro dato curioso, aunque bastante conocido, está el siguiente: Melanchton era sobrino del famoso Reuchlin (ligado a los orígenes de los Rosacruces), introductor de la cábala en Alemania. (J. Ousset, opus cit., en N. 14, p.p. 188, 195.)

La razón, por la cual aquí hablamos de Lutero y Melanchton, se debe a la importancia que en el desarrollo del materialismo tuvo la colusión entre franc-masones y protestantes en contra del catolicismo, de lo cual ya hablamos, y por la gran significación que tuvo la reforma protestante en el cambio del mundo católico de Occidente hacia nuevas formas.

591.- J. Ousset, opus cit. en N. 14, p. 269 n. 20. ver nota 589.

592.- Koninck, Charles de, De la primacía del bien común contra los personalistas. Ediciones Fondos de Cultura Hispánica, Madrid 1952; citado por J. Ousset, opus cit. en N. 1, p. 19 n. 8.

593.- Idem.

594.- Idem.

595.- J. Ousset, opus cit. en N. 3, p. 23.

596.- Ibidem. p. 34; ahí citado.

597.- Comte, Syst. de polit. pos. t. IV, Ap., p. II.; en M. p. 360.

598.- C. Marx, Prólogo a la 1ª. ed. alemana del 1º. tomo del Capital, en C. Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278, p. 37 t. I.

599.- G. Politzer, opus cit. citado por J. Ousset, opus cit. en N. 3, p. 65.

600.- J. Ousset, opus cit. en N. 3, p. 68

601.- Ibidem. p. 69 n. 49; ahí citado.

602.- Idem.

603.- Ibidem. p. 53 n. 27.

604.- Ibidem. p.p. 55-57 n. 31.

605.- O. N. Derisi, opus cit. p. 314-315.

606.- Que el concepto de libertad marxista leninista es diferente, se puede apreciar fácilmente. Se predica que:

"En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y de personalidad".

"¡Y es la abolición de semejante estado de cosas lo que la burguesía considera como la abolición de la personalidad y de la libertad! Y con razón. Pues se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa." (Marx y Engels, opus cit. en N. 503, en Marx y F. Engels, opus cit. en N. 278, p.p. 33-34 t. 1).

Ahora bien, pese a tanto hablar en su propaganda de libertad, y de la libertad del trabajador bajo el comunismo, resulta que, por ejemplo, en Checoslovaquia, un Decreto-ley dado el 23 de agosto de 1969 suspendió ciertas libertades garantizadas por la Constitución de tal país, entre otras, la de escoger la propia residencia, la libertad de prensa, de reunión y asociación (La Revista, art. - - Restablecimiento de la censura en Checoslovaquia, Ed. Comisión Internacional de Juristas, No. 3, septiembre de 1969, p. 22), derechos que se habían venido conquistando al Estado comunista, que se negaba antes a reconocerlos, y que éste mismo había comenzado ahora a consagrar jurídicamente desde 1967 (dentro del periodo comunista), lo cual motivó la conocida invasión de este país. No se trata pues de una libertad, al menos, como ésta se entiende en Occidente, donde todas estas libertades fundamentales, inherentes a la persona, están reconocidas y garantizadas en la mayor parte de los países, lo cual no obsta para que la propaganda hable de libertad sin especificar que no se trata del concepto occidental de libertad, más aún, resulta que para Marx y Engels la libertad en los países capitalistas se reduce al chalaneo - "Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender" (C. Marx y F. Engels, Idem.) y tal concepto, que restringe tan solo a esto a la libertad, pues no puede corresponder a la realidad, pero sirve magníficamente a los intereses de los revolucionarios que fomentan y alientan el descontento.

El resto del materialismo no está muy lejos de esto, así, Voltaire, defensor de la

libertad, como ya se vió, se inclinaba por señalar luego que los animales tienen sobre nosotros la ventaja de la independencia, y que sólo viviendo como ellos puede el hombre ser feliz, y luego aboga por una "dictadura" de iluminados.

- 607.- J. Ousset, opus cit., en N. 1, p. 14 n. 3. No está por demás hacer notar, que con todo, y entendido dentro de la terminología de la escolástica, el término "toma de conciencia" no es heterodoxo, el problema está en la desvirtuación que hace del concepto el materialismo, empezando por Rousseau, y que le da otro significado muy distinto, como ya hemos visto, lo cual ocasiona que en realidad, el marxismo por ejemplo, diga una cosa, y se le entienda en realidad otra.
- 608.- Progreso, he aquí un término más cuyo sentido se suele tergiversar, y con el cual se engaña mucho.
- 609.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 322. n. 2.
- 610.- Idem.
- 611.- Judin y Rozental, opus cit. 16 (2a. ed.); 29 s.s. (4a. ed.); en B p. 230.
- 612.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 133 y J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 322 n. 2.
- 613.- Judin y Rozental, opus cit. 104b y 112b; en B p.p. 166-167.
- 614.- J. Maritain. opus cit. en N. 67, p. 237 n. 124, basado en G. Wetter.
- 615.- O. N. Derisi, opus cit. p. 452.
- 616.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 168.
- 617.- C. Marx, Tesis sobre Feuerbach; tesis II y XI; ver nota 278.
- 618.- "Ens rationis cum fundamento in re".
- 619.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p.p. 292-294.
- 620.- C. Marx, Le capital lib. I t. III, p. 203 y s.s.; y también Salaires, prix et profits, en Ausgewählte Schriften, ed. Adoratski, Zurich 1934, I p. 312; en M. p. 329 n. 40. Al respecto, este último autor da la siguiente bibliografía: Kautsky, Carl, Materialistische Geschichtsauffassung, Berlin 1927, I p.p. 133-134; Voinea, -- Serban, La morale et le socialisme, La Flamme, Grand 1953 p. 301.
- 621.- F. Engels, opus cit. en N. 504, II, p. 32 s.s.; en M. p. 329 n. 40.

- 622.- Eso fue lo que hizo Lenin al hablar de los imperialismos para explicar porque no se daba el comunismo conforme lo había predicho Marx, y al explicar porque el comunismo se daba en Rusia, que era el país menos indicado, y explicar que eso no desmentía a Marx.
- 623.- Andre Zhdanov, en su discurso a los filósofos sobre la "Historia de la Filosofía" de Aleksandrov, insiste en que, según las enseñanzas de Lenin, el materialismo dialéctico "lleva consigo, por así decirlo, el espíritu del partido obligando, en toda evaluación de los acontecimientos, a adoptar directa y abiertamente el punto de vista de un grupo social definido". (Andrei Zhdanov's, Speech to the Philosophers, en Essay in Interpretation, por J. y M. Miller, Soviet Studies, - Vol. 1, no 1, citados por M. p. 329 n. 41.
- 624.- Si aquí hemos hablado más bien de la realidad histórica, la verdad es que, en general, el tratar de aplicar la dialéctica en otros campos de la realidad, por ejemplo en el campo científico, ha sido un fracaso, pues ha resultado que la dialéctica ha sido más bien un obstáculo dentro de tales áreas, así, ya vimos lo que pasó con la teoría de la relatividad.
- 625.- Faría, J. Rafael, Curso Superior de religión.- Dogma - Moral - Culto - Apologética. Ed. Voluntad Ltda. 11a. ed. Bogotá 1961. P 44.
- 626.- Blanco García, Vicente, Diccionario Ilustrado Latino-Español Español - Latino, - Ed. Aguilar, S. A. de Ediciones, 6a. ed. Madrid 1962 p.p. 121-122.
- 627.- J. R. Faría, opus cit. p. 44.
- 628.- Tal parece, entre otras, ser la opinión de F. Zweig (opus cit. en nota 227) y también de Guide y Rist (opus cit. en nota 228.) Así, se hace ver que en muchas de sus tesis económicas, Marx, lo único que hace con las doctrinas de quienes le antecedieron, es tomarlas, darles una demostración más, sin probar los supuestos en que se basan, y añadirles el calificativo de científicas a estas doctrinas. Por otro lado, se hace ver lo objetable y débil de sus esquematizaciones de la realidad, herencia de Ricardo, y el partir, al igual que éste, de "supongamos-que". Así, se ve que para Marx la ganancia de la plusvalía que se embolsa el patrón siempre es igual, sea la empresa y el trabajo que sea; y que una cuadrilla de diez hombres produce siempre lo mismo, realice la labor que realice, etc. etc., de tal manera, que el cientificismo del marxismo-leninismo, aun en un campo que se supone, y por ellos mismos, estrictamente científicos, no es más que una más de sus balandronadas.
- 629.- Baumann, Antonie, opus cit. en nota 188.



- 630.- Clement, Marcel, art.- Causas históricas de la situación actual: las tres revoluciones, rev.- Misión Bíblica, año IV, Nos. 44 y 45, Enero y Febrero 1973, Ed. Misión Bíblica Católica y Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X. p.p. - 18-20.
- 631.- Ya no hablemos en cuanto a las relaciones entre partes contratantes civil o mercantilmente, hablemos de las injusticias que se ocasionaron en el seno de las relaciones familiares - y que se siguen ocasionando -, con los divorcios, con los incumplimientos de pago de alimentos, o de fijaciones injustas de tales obligaciones en detrimento de las partes más débiles, de la orfandad en que prácticamente quedan muchos de los hijos de matrimonios disueltos por el divorcio, etc., - Obviamente que dañándose lugar a estas injusticias hasta en el seno del hogar, - pronto trascienden, como han trascendido, estos males a toda la sociedad, que, ante tal situación irá pidiendo al Estado que obligue a la gente a ser buena.
- 632.- Preciado Hernández, Rafael, Lecciones de filosofía del derecho, Editorial Jus, 6a. ed. México, D. F., 1970, p. 85.
- 633.- Cousin, citado en Varona, Manuel Antonio de, El drama de Cuba ante América. - Ed. Organización pro-rescate democrático revolucionario, México, 1960 p. 5.
- 634.- Esta actitud del materialismo no se ha dado sólo con el comunismo, sino que ya, desde la revolución francesa, se ve esto. Efectivamente, célebre es el caso de -- Lyon, que podría estimarse en ese entonces como segunda capital de Francia. Lyon, con la sangrienta ejecución de Chalier, líder revolucionario, desafiaba a París y a sus agitadores; pero Lyon perdió su batalla el 9 de octubre de 1792, y entonces la Convención, defensora de la humanidad, da un decreto el 12 de octubre que implicaba la destrucción de la ciudad. Así, el sexto punto culminaba sentenciando: "Lyon hizo la guerra contra la libertad. Lyon no existe". - La misión de realizar esta sentencia se le confía a Couthon, pero éste no tuvo el ánimo suficiente para dar cumplimiento a tal sentencia, por lo que se mandó entonces a Collot d'Herbois, un ex-artista del que se habían mofado una vez - en Lyon, y a José Fouche, un ex-clérigo, conocido luego como el "mitrailleur de Lyon"; y el 4 de diciembre de 1792 inician la ejecución de su programa. - Stefan Zweig narra así este primer día: "De madrugada son sacados setenta jóvenes de la prisión atados de dos en dos. No se les lleva a la guillotina que, según las palabras de Fouche, trabaja ' demasiado despacio ', sino afuera, el llano de Brotteaux, al otro lado del Ródano. Dos fosas paralelas, cavadas de prisa, dejan prever ya a las víctimas su suerte. Los cañones, colocados a diez pasos de ellos, indican siniestramente el método de la matanza colectiva. Se amontona y ata a los indefensos en un pelotón de desesperación humana que chillando, se estremece, llora, enloquece y resiste inútilmente. Una voz de mando y las bocas de los cañones, tan próximas que el aliento los roza, truenan, mortífe

ras, vomitando plomo sobre la masa humana, sacudidas por el miedo. La primera descarga no acaba con todas las víctimas: a algunas sólo les ha sido arrancado un brazo o una pierna, otras enseñan los intestinos y aún quedan algunas ile<sup>u</sup>sas. Y mientras la sangre fluye en fuentes a las fosas, se oye una nueva orden y carga la caballería con sables y pistolas sobre los que quedan, entrando a tiros y sablazos en medio de este rebaño humano que se estremece, gime y grita, sin poder huir, hasta que se acaba la última voz agonizante".

El mismo día, convencidos del valor de los cañones para esta labor, el rebaño humano de sentenciados se aumenta a doscientos para cada tanda, y se dispensa a los verdugos de la faena de hacerla también de sepultureros, y se arrojan entonces los cadáveres desnudos al Ródano, para que el río los arrastre hasta Tolón, para que los ingleses, que habían invadido, supiesen de la venganza que sabe tomar la República. Lo más curioso es que más tarde, Collet d'Herbois justificó este tipo de ejecuciones como más humanitarias, en comparación a la guillotina, y la Convención así lo sancionó (S. Zweig, opus cit. p.p. 47-49, 54, 57-58, -60-61).

Otro autor nos refiere como luego se prometía a los que sobrevivieran a la primera descarga, que si lograban ponerse de pié se les perdonaba, pero en realidad el fusilamiento volvía a empezar, hasta acabarlos a todos.

En total perecieron treinta y un mil ciudadanos y 1,700 casas fueron destruidas. Escenas parecidas hubo en Tolón, donde murieron 14,625; en Vendée, el 28 de febrero de 1794 se hizo perecer a 563 víctimas, destacando los asesinados de la iglesia du Petit-Luc, entre los cuales estaban 110 niños de siete años y aún menos (actualmente en proceso de beatificación) enlazados con escapularios y rosarios. Carrier en Nantes hizo perecer a 32,924 ciudadanos, en unos cuantos meses. Hypolito Taine (La Révolution, t. III p. 456) señala que en Anjou hubo — 10,000 personas muertas sin proceso, y que en los once departamentos del Oeste hubo unos 500,000 muertos. Hoche (General de la Revolución que pacificó a la Vendée) escribió al Ministro del Interior el dos de febrero de 1796 que: "Decada veinte hombres de la población de 1789, 'no queda más que uno'. Ha habido hasta 400,000 detenidos a la vez en las prisiones" (Los datos parecen referirse sólo a la Vendée). Concluye Taine que más de 1.200,000 particulares sufrieron en sus personas (J. Ousset, opus cit. en N.14, p. 166 n. 104). Realmente, Luis XVIII, tildado de asesino junto con su monarquía, viene a ser casi un santo junto a los Robespierre y Dantonos de la revolución francesa. Y qué pensar de los comunistas, si las víctimas del 48 y las ejecuciones de la Commune — hacen quedar a Danton y Robespierre como niños. La comisión de Información de Denikin, contó, de 1918 a 1919, 1.700,000 víctimas. Según los datos rusos, en 1920, había un promedio de 5 víctimas diarias por cada tribunal. Esto no dice mucho en sí, pero resulta que los tribunales eran alrededor de mil, lo cual da cinco mil víctimas diarias, y al año más de millón y medio (Pinay Maurice, opus cit. p.p. 14-15).

Según el informe de la Comisión Nansen, dirigida de 1921 a 1923 por Fridtjof --

Nansen (premio nobel de la paz 1922), hasta 1923, murieron a consecuencia del hambre y las epidemias 30 millones de personas, lo cual, con base en la población que había en 1917, y calculando su crecimiento natural, se calcula -- que murieron asesinados o por muerte surgida directamente como consecuencia del régimen del terror, trabajos forzados y hambre provocada por el comunismo, sin contar los 30 millones de muertos de la II guerra mundial, unos 48 millones. Pero esto no fue sólo en Rusia. En la dictadura de 4 meses de Bela Kuhn en Hungría hubo 250,000 víctimas. En China, si dijéramos que hasta antes de 1952 en la provincia de Kwantung hubo más de 28,000 personas ejecutadas, estimaríamos que es poco (Kolarz, Walter, De Marx a Khrushchev, Ed. Occidentales, México, p. 4. Sólo este dato de China), pero resulta que ya en toda China, vista totalmente en la inmensidad de su territorio, había un total de 80 millones de víctimas, y 35 millones fueron asesinadas tan solo entre 1949 y 1959. Y no hay que olvidar, en 1958, la deportación y exterminación masiva del Tibet. En la guerra civil española del republicanismo se produjeron más del millón de víctimas. La aniquilación de pobladores alemanes de Checoeslovaquia, al término de la II guerra, y cuyo número se estimaba en 3 millones, lo cual se logró ya asesinando los, deportándolos a Rusia u obligándolos a huir a Alemania Occidental (por cierto, esta región del Sederland fue luego recolonizada con eslovacos católicos deportados de Eslovaquia) (Romanescu, Traian, Subversión Internacional p.p.15-31. Ed. del Autor, México 1968). Y en fin, las listas siguen en grande y ya son muy conocidas muchas de ellas. Nos preguntamos: si el capitalismo puede ser un sanguinario asesino, ¿qué será el comunismo?, ¿justiciero?. No, obviamente no, ya que dado el caso, los excesos de justicia bien pueden ser las más graves injusticias.

635.- Así, Zinoviev (Gazette 13 - XII - 1918.- Periódico oficial de Petrogrado - hoy Leningrado-) escribía: "Nosotros debemos hacer nuestros corazones crueles, salvajes, carentes de piedad, de tal manera que el perdón no penetre en ellos y que no tiemble frente a un oceano de sangre enemiga. Nosotros vamos a abrir los caminos a esa ola de sangre, Sin merced y sin piedad, nosotros vamos a matar a nuestros propios enemigos por millares. VAMOS A ANEGARLOS EN SU PROPIA SANGRE".

Del mismo Zinoviev es el siguiente párrafo (La Comuna del Norte, 18-IX-1918. Periódico comunista de Petrogrado): "Nosotros debemos ganar; de la población rusa, 90 millones de personas se encuentran ya bajo el dominio de los Soviets. NUESTROS VAMOS A EXTERMINAR AL RESTO DEL PUEBLO".

Aclaremos la importancia de esta afirmación señalando que la población de la Rusia zarista se calculaba en 160 millones de habitantes en 1917 (T. Romanescu, opus cit. p. 15), véanse los datos de la nota anterior y se verá que no estuvieron lejos de cumplir cabalmente la amenaza.

636.- Citado por J. Ousset, opus cit. en N. 14, p. 165.

637.- I. M. Bochenski, opus cit. p. 54.

638.- Hoy en día, en que muchos son educados y formados bajo los moldes impuestos por las doctrinas materialistas, es posible contemplar la hipótesis de que pueda haber quienes, sin advertencia plena quizás, embarcados en el dinamismo de tales ideas, lleguen a amar racionalmente a su prójimo, a la humanidad, haciendo de la materia, de la naturaleza, o de la energía, o de una fuerza impersonal, un dios, que justifique ante la inteligencia tal amor.

639.- El marxismo critica al individualismo porque sostiene un concepto abstracto del hombre, y se propone entonces el marxismo-leninismo, proteger y liberar al hombre real, al que se enajena con los métodos de explotación del hombre por el hombre. He aquí otro fraude del marxismo-leninismo, pues por un lado, el hombre que intenta liberar no es la persona, sino el individuo que forma parte del proletariado, en cuanto que forma parte de esta clase, en cuanto que medio; y luego, por otro lado, dejará que su bien particular sea absorbido y desaparezca ante el bien común de la clase obrera. Del aprovechamiento del hombre por el hombre, se pasa al aprovechamiento del hombre por la sociedad. Por otro lado, ya hemos hablado del pretendido cientificismo de Marx, que trabaja a base de abstracciones e hipótesis sin demostrar. Así, el hombre real, en Marx, produce siempre lo mismo en un mismo tiempo, en cualquier tipo de actividad. Véase como se trabaja a base de una abstracción. En sus manuscritos, Marx habla del hombre genérico, del hombre real, como es el trabajador, y su preocupación es liberarlo, ante todo de los capitalistas que lo explotan y esclavizan. No excluye en sentido estricto al ser humano como persona libre, así, dice proponerse que el hombre sea realmente tal, para que trabajando conforme a su vocación se realice plenamente. Pero lo que sucede aquí, como ya lo señalamos en otra parte, es que el marxismo-leninismo sabe que trata con personas, y que es a éstas a las que tiene que convencer y motivar, y por eso, como bandera política habla así de la persona. Pero cuando se trata de conceptuar lo que sea la persona, ya vimos como entonces se lanza -- contra las diferentes concepciones que haya, y como luego hace del hombre -- tan solo un instante del todo. Esto nos lleva a recordar el fondo político de todas estas doctrinas, que obliga a sus propugnadores a decir y hacer todo aquello que colabore al triunfo de su causa.

640.- Peguy, Charles, Nuestra juventud, trad. María Zoraida Villarreal, Emecé Editores, S. A. Buenos Aires 1945 p.p. 32 y 34. Citado por R. Preciado H. opus cit. p. 214.

641.- R. Preciado H., opus cit. p.p. 214-216. Las afirmaciones finales del párrafo, aun cuando no es el objeto de nuestro trabajo el demostrarlas, se entenderán mejor después de leer el capítulo que integra la tercera parte de esta tesis, sin embargo, no es posible hacer aquí una explicación más amplia de estas afirmaciones-

y sus implicaciones, por lo que remitimos al lector interesado al capítulo sobre el bien (p.p. 195-206) y sobre el bien común (p.p. 207-216) de la obra aquí citada.

642.- Idem.

643.- J. Maritain, opus cit. en N. 67, p. 429.

644.- Ibidem. p.p. 428-429.

645.- Ibidem. p. 429.

646.- Idem.

647.- Ibidem. p. 427.

648.- Daujat, Jean: Connaître le communisme, Edic. La Colombe; en J. Ousset, opus cit. en N. 1, p.p. 15-16.

649.- Idem. Se podría objetar aquí, que para el marxismo-leninismo, bueno es todo lo que sirve para destruir el orden viejo; malo es todo lo que lo conserva, De esta manera aparece una clara distinción entre el bien y el mal. Sin embargo, aquí hay un intento de engaño al sentido común, pues resulta que no se puede hablar de bien y mal en sentido absoluto, sino en atención a un valor supremo, la marcha de la dialéctica, y frente a este valor absoluto y supremo, todos los demás valores son relativos; así, por ejemplo, dentro del devenir-histórico, en atención a las clases, resulta que lo que es bueno para una no lo es para otra. Y de tal manera se da este relativismo, que de no ser por el partido que califica lo que a su parecer es bueno o malo, estos conceptos en realidad quedarían absolutamente relativizados al dejarse al capricho subjetivo. Pero recuérdese como el partido suele cambiar y dar un calificativo distinto a lo que un día calificó de otra forma, de tal manera que bueno es entonces lo que va conforme al capricho actual del partido y malo lo que va en contra de éste. Y en cuanto a lo que fué bueno o fue malo en el pasado, recuérdese que tanto Hegel como Engles (ver nota 571) hablan del papel del mal en la historia, llevando las cosas hasta el punto de que bien y mal se identifican. Estas doctrinas hablan de bien y mal, pero los contenidos, que son los que descubren el sentido común a través de la inteligencia que capta las esencias y las relaciones que se dan entre estas y entre las cosas; son contradictorios, y por esto confunden y repugnan. Al respecto, ver la nota 560.

- 650.- El término "Civilización moderna" ha sido usado por los Papas, al parecer desde Pío IX (en el Syllabus ya se usa) para designar a la civilización que encuentra sus fuentes próximas en la revolución francesa, o en la Revolución, llamada francesa, que dijera su Santidad Pío XII ("Carta erigiendo Nuestra Señora de Tables de Montpellier en Basílica menor"), de tal manera que lo que se suele concebir como la Revolución contra el orden de Dios es designado hoy en día como Civilización Moderna.
- 651.- J. Ousset, opus cit. en N 1, p.p. 15-16.
- 652.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. pp.7-9. t. V. y J. Ousset, opus cit. en N 3.p.23
- 653.- Platón, opus cit. p.p. 207-210 (Menón o de la Virtud), 285-287 (Fedón o del Alma).
- 654.- Ibidem. p.p. 302-303 (Fedón o del alma).
- 655.- Ibidem. p. 280 (Fedón o del alma).
- 656.- Ibidem. p. 289 (Fedón o del alma).
- 657.- Ibidem. p. 280 (Fedón o del alma).
- 658.- Ibidem. p.p. 280-281 (Fedón o del alma).
- 659.- Ibidem. p. 287 (Fedón o del alma).
- 660.- Idem. y también p. 210 (Menón o de la virtud).
- 661.- Ibidem. p.p. 288-290 (Fedón o del alma).
- 662.- Ibidem. p. 520 (Fedro o de la belleza).
- 663.- Ibidem. p.p. 303-306 (Fedón o del alma).
- 664.- Así, sobre la Inmortalidad del alma ver en la obra citada de Platón: p.p. 210 (Menón o de la virtud), 243, 249 (Teetetes o de la ciencia), 284 - 292, 303, 307 (Fedón o del alma), 333-334, 336 (Symposio o el banquete), 520 - 523, 525 - (Fedro o de la belleza), etc.
- 665.- Platón, opus cit. p.p. 520-521 (Fedro o de la belleza).
- 666.- Ibidem. p. 228 (Teetetes o de la ciencia).

- 667.- Ibidem. p.p. 520-523 (Fedro o de la belleza).
- 668.- En menor grado se nota lo mismo en Fedón y en Teetetes.
- 669.- Platón, opus cit. p. 291 (Fedón o del alma).
- 670.- Ibidem. p. 282 (Fedón o del alma).
- 671.- Ibidem. p.p. 332-333 (Symposio o el banquete).
- 672.- Ibidem. p. 330 (Symposio o el banquete).
- 673.- Ibidem. p. 522 (Fedro o de la belleza).
- 674.- Ibidem. p. 243 (Teetetes o de la ciencia).
- 675.- Ibidem. p. XIX-XX (La República) citado por Larroyo Francisco, Estudio preliminar a Platón, opus cit. en nota 2.
- 676.- Ibidem. p. 212 (Menón o de la virtud).
- 677.- Ibidem. p.p. 95-97 (Protágoras o los sofistas).
- 678.- Ibidem. p.p. 98-99 (Protágoras o los sofistas).
- 679.- Ibidem. p. XXV, citado en F. Larroyo, opus cit. (ver nota 675 y 2).
- 680.- Vargas Montoya, Samuel, opus cit. p.p. 72-73.
- 681.- Ibidem. p. 73.
- 682.- Diccionario enciclopédico Quillet, Editorial Argentina Arístides Quillet, S. A. W. M. Jackson, Inc. México 1972, p.p. 611-612, t. III.
- 683.- Ibidem. p. 611 t. III.
- 684.- S. Vargas M., opus cit. p. 73.
- 685.- Diccionario enciclopédico Quillet, p. 611-612 t. III.
- 686.- S. Vargas., opus cit. p. 74.- allí citado.
- 687.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 70 t. V. allí citado.

688.- Ibidem. p. 71 t. V allí citado.

689.- Ibidem. p.p. 69-72 t. V.

690.- La influencia de Descartes dentro del idealismo está muy ligada al protestantismo; así en Francia, entre los admiradores de este filósofo y su obra está la Congregación del Oratorio, de donde sale Malebranche, pero de donde salen también los filósofos de la comunidad de vida y de trabajo de la abadía de Port-Royal, que seguirán los lineamientos de la filosofía de Descartes. (A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 72 t. V.) y donde desarrolló también su filosofía Pascal, quien influirá, como veremos en otra parte, sobre Scheler.

691.- También ejerce Descartes una gran influencia sobre el movimiento iluminista de Alemania, que estuvo muy ligada a la marcha del protestantismo, hasta el punto de llegar a poner a la filosofía al servicio de éste, como se puede ver especialmente en el caso de Schleiermacher, creador del idealismo religioso, y considerado como el filósofo, más significado de la Iglesia protestante. (A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 100 t. V.)

692.- Ibidem. p. 85 t. V. allí citado. Con base en esto es que desarrolló Leibniz el cálculo infinitesimal.

693.- Ibidem. p.p. 84-86 t. V.

694.- A este avance no escapa ni la misma teología desarrollada por algunos católicos, así, en las corrientes teológicas denominadas progresistas, que han entrado en gran auge después del Concilio Vaticano II, se sostiene que en la Biblia se encuentra toda la verdad y que todos podemos tomarla de ahí sin necesidad de "ningún intermediario"; se ha atacado el celibato sacerdotal, como instituido por los hombres y no por Dios, y como contrario a la naturaleza del hombre; se impugna mucho de lo relativo a la Santísima Virgen María, a quien se le minimiza, llegando a sostener, que era una buena mujer, esposa de José, y que concibió en su seno el cuerpo que tomó el Hijo de Dios para la redención, se propugna la reducción de su culto y el de los santos; se critica la autoridad eclesial, desde la de los sacerdotes hasta la de los Papas, negándosele que tenga fundamento; se aboga por convertir a la Iglesia en una serie de comunidades democráticas donde todos, seculares y eclesiásticos, sean iguales; se insiste en ver en la Misa más a la "Asamblea del Pueblo de Dios", que la asistencia a la renovación del sacrificio (incentivo) de Nuestro Señor; respecto a la Eucaristía, se elude hablar de la transubstanciación para hablar, más ecuménicamente, de una "transfinalización"; se despreca la Tradición por no estar en la Biblia, y se despreca el magisterio de la Iglesia por considerarlo inútil; etc. etc. .  
Todas estas ideas son de origen protestante, y al cabo de varios siglos, van adelantándose a sitios que no tenían antes. Mas no sólo las ideas del protestantismo -



de los siglos XVI y XVII son las que se van infiltrando en toda la sociedad, sino también las ideas modernas del protestantismo han encontrado eco y aceptación entre teólogos católicos, así, las doctrinas de la muerte de Dios, la teología de la no violencia, el movimiento pentecostal, etc., de origen protestante, están en este caso.

695.- Maritain, opus cit. en N. 67 p. 138. La doctrina de Lutero tuvo sus inicios, propiamente, con la negación que hizo de las indulgencias y los ataques que dirigió luego al Papado y a la estructura eclesiástica y sus costumbres (R. J. Faria, opus cit. - en N. 625, p. 151). De aquí siguió después con todos sus demás postulados, so teniendo principalmente, en relación con nuestro tema, que la justificación del hombre se realiza por la fe sola, sin que se tengan en cuenta las obras y voluntad humanas (Enciclopedia Universal Herder, Ed. Herder Barcelona 2a. ed. Barcelona España 1955 p. 1442) pues la naturaleza humana está tan corrompida por el pecado original, que ha perdido la libertad y es incapaz de todo bien, aun en el orden natural, por lo que la concupiscencia arrastra al mal o la gracia al bien, de una manera fatal e irresistible, (R. J. Faria, opus cit. en N. 625 p. 351) por lo que, aunque las buenas obras surjan de la fe, no cooperan a la salvación -- eterna. (Enciclopedia Universal Herder p.p. 1917-1918).

Lutero le declaró la guerra a la razón, por lo que en su protestantismo no existió, propiamente, un cuerpo de dogmas rigurosamente definidos y su doctrina al respecto, pues en las relaciones con la divino no se da al aspecto intelectual, prácticamente, ninguna importancia, sino que hasta hay un desprecio hacia tal facultad, mientras que, con respecto a esas mismas relaciones, sí se acentúa sobre la importancia de la voluntad y de los sentimientos, lo que originó que se recalcará mucho sobre la observación de las prescripciones de la ética cristiana (no así sobre el estudio de la teoría) y que se acentuara la práctica devocional. (Diccionario Enciclopédico Quillet p. 280 t. VII). Aclaremos aquí, que la subjetivización de la religión en la fe personal, subjetivización que luego trascendió a los demás campos, entre ellos el ético, quedó aún encubierta casi dos siglos por los elementos objetivos y dogmáticos implícitos en las Sagradas Escrituras. - (Enciclopedia Universal Herder, p. 1442).

Por otro lado, con la tesis del libre examen, y sus ataques a la Iglesia Católica, Lutero sostiene en realidad, la capacidad del hombre para entrar, bajo la asistencia particular del Espíritu Santo, en contacto y conocimiento con Dios, declarando la autonomía del hombre con respecto a todo intermediario, bastándose así, en este mundo, el hombre a sí mismo.

El movimiento pietista arranea tuvo su origen con el alemán Philipp Jakob -- Spener (1635-1705), teólogo luterano y uno de los fundadores de la Universidad de Halle. Spener se proponía la reforma de la educación teológica acentuando el aspecto vital de la experiencia religiosa, en contra del aspecto racional; al dogma oponía la experiencia espiritual. (Diccionario Enciclopédico Quillet p. 98 t. VI).

Sin embargo, sucedió que, posteriormente, el pietismo tomó ciertas notas ajenas a las intenciones de su fundador, (Idem.) caracterizándose entonces por considerar que la verdadera religiosidad consistía en la libertad de conciencia, la piedad subjetiva y las obras de misericordia y porque miraba al dogma como algo secundario o relativo, (Enciclopedia Universal Herder p. 1849), aconsejando y llevando al mayor ascetismo.

He aquí algunos de los antecedentes religiosos de Kant, los cuales guardan entre sí, ciertamente, algunas contradicciones, puntos oscuros, y otros ambiguos, mas con todo, sobre ellos, como si fuesen el punteado que del dibujo original dejan sobre el muro los pintores aprendices, como se hace con los frescos, trazará -- Kant, como maestro, su obra.

- 696.- Jacques Maritain, opus cit. en N. 67, Cap. VI, passim.
- 697.- Samuel Vargas Montoya, Lógica e introducción al estudio de la filosofía, Ed. Porrúa S. A. México 1964, p.p. 68-69.
- 698.- Enciclopedia autodidáctica Quillet, Guía de Enseñanza moderna y práctica, nueva edición Ed. Aristides, Quillet, S.A. México 1960 (Colaboración de Catedráticos y Profesores), p. 10, t. IV.
- 699.- Manuel Kant, Crítica de la razón pura, trad. Manuel García Morente, y Manuel Fernández, Ed. Porrúa, S.A. México 1972. p. 14.
- 700.- Ibidem. p. 27.
- 701.- Idem.
- 702.- Idem.
- 703.- Ibidem. p. 28.
- 704.- Ibidem. p. 13.
- 705.- Idem.
- 706.- F. Larroyo, Estudio Introductivo y Análisis de la obra, en M. Kant opus cit. p.p. XIX - XX.
- 707.- M. Kant, opus cit. p.p. 29, 42-57.
- 708.- Ibidem. p. 70 El término "comunidad" se refiere a la acción recíproca entre el agente y el paciente.

- 709.- Ibidem. p. 15.
- 710.- Ibidem. p. 27.
- 711.- Ibidem. p. 37.
- 712.- Ibidem. p. 31.
- 713.- Idem.
- 714.- Idem.
- 715.- Ibidem. p. 32.
- 716.- Ibidem. p.p. 33-34.
- 717.- Ibidem. p.p. 54-57.
- 718.- Ibidem. p.p. 72-79.
- 719.- Ibidem. p.p. 91-94.
- 720.- Ibidem. p. 69.
- 721.- Ibidem. p.p. 91-94.
- 722.- Ibidem. p. 80.
- 723.- Ibidem. p.p. 80-81.
- 724.- F. Larroyo, opus cit. en N. 706 p. XXXIX
- 725.- Idem.
- 726.- M. Kan. opus cit. p. 98.
- 727.- Ibidem. p.p. 105-106.
- 728.- Ibidem. p.p. 130-131.
- 729.- Ibidem. p. 113.
- 730.- Ibidem. p. 169.

- 731.- Idem.
- 732.- Ibidem. p. 173.
- 733.- Ibidem. 176.
- 734.- García Morente, Manuel y Juan Zaragüeta, Introducción a la Filosofía, p.p. 297. 298, citado por R. Preciado Hernández, opus cit. p.p. 263-264 nota 2a.
- 735.- M. Kant. opus cit. p.p. 179-180.
- 736.- Ibidem. p. 288.
- 737.- F. Larroyo, opus cit. en N. 706 p. LII.
- 738.- M. Kant. opus cit. p.p. 361-362.
- 739.- F. Larroyo, opus cit. en N. 706 p. LII.
- 740.- M. Kant, opus cit. p. 302.
- 741.- Ibidem. p. 363.
- 742.- Ibidem. p. 345.
- 743.- Idem.
- 744.- Ibidem. p. 346.
- 745.- Idem.
- 746.- Ibidem. p. 347.
- 747.- Idem. (Nótese la influencia de Lutero sobre el uso práctico de la razón, ver Weim XLV, 621, 5-8, 1538).
- 748.- Idem.
- 749.- Idem.
- 750.- Idem.
- 751.- Scheler Max, Ética.- Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, trad. Hilario Rodríguez San Revista de Occidente, Madrid 1941, p.p.35-36.

- 752.- Idem.
- 753.- Idem.
- 754.- Ibidem. p. 37.
- 755.- M. Kant, Foundements de la metaphysique des moeurs, trad. avec introduction et notes par Victor Delbos, 8a, ed. Libraire Delagrave, París 1939.
- 756.- Ibidem. p. 89.
- 757.- Ibidem. p. 94.
- 758.- M. Kant, Crítica de la razón práctica, trad. A. García Moreno. Ed. Editora Nacional México 1969.
- 759.- M. Kant, F. M. des Moeurs. p.p. 95-96.
- 760.- M. Kant, C. de la R. práctica, p. 252.
- 761.- M. Kant, F.M. des moeurs, p.p. 96-97.
- 762.- Ibidem. p. 99. Ver nota 47 de Victor Delbos.
- 763.- Idem.
- 764.- Idem.
- 765.- Ibidem. p. 100.
- 766.- M. Kant, C.R. práctica. p.p. 250-251.
- 767.- M. Kant, F. M. des moeurs. p. 101.
- 768.- Idem. Ver nota de Kant al plé de la pagina.
- 769.- Ibidem. p.p. 101-102.
- 770.- Ibidem. p.p. 102-103. ver nota.
- 771.- Idem. - ver nota.
- 772.- Idem. - y también C.R. práctica, p. 252.
- 773.- M. Kant, C.R. práctica, p. 250.

- 774.- M. Kant, F.M. des moeurs, p. 103.
- 775.- Idem.
- 776.- M. Kant, C. R. práctica, p. 251.
- 777.- M. Kant, F.M. des moeurs, p.p. 104-105.
- 778.- Ibidem. p.p. 101-102.
- 779.- Ibidem. p.p. 122-123.
- 780.- Ibidem. p. 123.
- 781.- M. Kant. C.R. práctica, p. 145.
- 782.- M. Kant, F.M. des moeurs, p. 123.
- 783.- Ibidem. p. 125.
- 784.- Idem.
- 785.- Ibidem. p.p. 126-127.
- 786.- Idem. Ver nota 97 de Victor Delbos.
- 787.- Idem.
- 788.- Ibidem. p. 126.
- 789.- Ibidem. p. 128.
- 790.- Idem. y también C. R. práctica, p. 145.
- 791.- Ibidem. p. 137.
- 792.- Idem.
- 793.- Ibidem. p. 143.
- 794.- Idem. Ver nota 122 de Victor Delbos.
- 795.- Ibidem. p. 146.

- 796.- Ibidem. p.p. 144-145.
- 797.- Ibidem. p.p. 146-148.
- 798.- Ibidem. p. 148.
- 799.- Ibidem. p. 148-149.
- 800.- Idem.
- 801.- Ibidem. p.p. 149-150.
- 802.- Ibidem. p.p. 150-151.
- 803.- Ibidem. p. 163, nota 155 de Victor Delbos.
- 804.- Ibidem. p. 158.
- 805.- Idem.
- 806.- Ibidem. p.p. 158-159.
- 807.- Ibidem. p. 163.
- 808.- Idem.
- 809.- Ibidem. p.p. 163-164.
- 810.- Ibidem. p. 164, nota de Kant.
- 811.- Idem. Nota 158 de V. Delbos.
- 812.- Idem.
- 813.- Idem. Nota. 159 de V. Delbos.
- 814.- Ibidem. p. 170.
- 815.- Idem.
- 816.- Ibidem. p. 122-123.
- 817.- Ibidem. p. 179.

- 818.- Idem.
- 819.- Ibidem. p. 157.
- 820.- Ibidem. p.p.159-160 y en el mismo sentido p.p. 122-123.
- 821.- J. Maritain, opus cit. en N. 67 p. 161.
- 822.- M. Kant, F. M. des moeurs, p. 160.
- 823.- Ibidem, p. 159.
- 824.- M. Kant, C.R. práctica, p. 170.
- 825.- Idem.
- 826.- M. Kant, F. M. des moeurs, p.p. 186-187.
- 827.- Idem.
- 828.- Ibidem. p. 191.
- 829.- Ibidem. p. 192.
- 830.- Ibidem. p. 194.
- 831.- Ibidem. p. 206.
- 832.- Ibidem. p.p. 208-209.
- 833.- J. Maritain opus cit. en N. 67.
- 834.- M. Kant, C.R. práctica. p.p. 295-296.
- 835.- Ibidem. p.p. 296-297.
- 836.- Ibidem. p.p. 298-300.
- 837.- Ibidem. p. 149.
- 838.- Ibidem. p.p. 301-302.
- 839.- Ibidem. p. 302.



- 840.- Ibidem. p.p. 305-306.
- 841.- Ibidem. p.p. 306-307.
- 842.- Ibidem. p.p. 308-316.
- 843.- Ibidem. p.p. 336-336
- 844.- Ibidem. p. 337.
- 845.- Idem.
- 846.- Ibidem. p.p. 337-338.
- 847.- Idem.
- 848.- Idem.
- 849.- Ibidem. p. 339.
- 850.- Idem.
- 851.- M. Kant. F. M. des moeurs, p. 209.
- 852.- González Díaz Lombardo, Francisco Xavier, Etica social Ed. Porrúa, S. A. México 1968, p. 43.
- 853.- S. Vargas M. opus cit. en N. 552, p. 77.
- 854.- Enciclopedia Universal Herder, p. 1442. El subjetivismo inherente al protestantismo se vino a manifestar en su total dimensión, también hasta este siglo XVIII, - lo cual influyó en la crisis moral de esa época.  
La fe predicada por los protestantes carecía entonces de una filosofía que explicara la realidad del mundo, en tal forma que concordara con las enseñanzas de tal fe y con sus consecuencias, y fue éste otro hecho que apuntaló aún más el - subjetivismo y la crisis moral señalados.  
Pero entre las causas de tal situación tan particular de la crisis moral del siglo-XVIII no sólo estaba el protestantismo y las sectas secretas, sino también el gran relajamiento que había entre el clero católico y que trascendió a sus fieles, motivado, en mucho, por la separación, por muchos mal interpretada, que se intentaba hacer en este siglo de lo espiritual y de lo material.
- 855.- M. Kant, C. R. Práctica, p. 260.

- 856.- Enciclopedia Universal Herder, p.p. 1917-1918. Sostiene Jacques Maritain (opus cit. en N. 67, p. 160 n. 1.) que la dependencia de Kant en relación a Lutero es evidente; en efecto, basta considerar a este respecto la noción luterana de la completa corrupción de la naturaleza humana, y la gran ruptura que para Lutero hay entre la fe y la razón, como entre el Evangelio y la cultura, entre el orden moral y el orden político-jurídico; pero qué más que el desprecio que -- hace de la razón y sus actitudes anti-intelectualistas, que han ocasionado que se ubique a Lutero dentro del nominalismo, aunque sus ideas no son propiamente filosóficas sino religiosas, pero que no por eso dejan de tener un fondo nominalista. Y he aquí lo paradójico de estos anti-intelectualistas, pues Kant cae dentro del idealismo, dando estructura a lo que de suyo parecía resueltamente anti filosófico, el anti-intelectualismo, dándose así, también en cierta forma la mano, lo que también parecía irreconciliable: el nominalismo y el idealismo. Pese a lo que se suele decir, de que Kant ha laicizado en su moral los postulados de la moral cristiana, incluyéndose en esto a la protestante, en realidad, lo que hay es una base racional para los supuestos que da el protestantismo, y un ataque a los fundamentos racionales de la llamada moral católica, (que no es más que la moral natural reforzada por la religión católica), si bien, disfrazado de ataque a las morales de fines o de bienes.
- 857.- Derisi, Octavio Nicolás, La axiología y el personalismo ético de Max Scheler, Ortodoxia, revista de los  cursos de cultura católica # 6, Buenos Aires Argentina, 1944, p. 42.
- 858.- Ver algunas de las críticas de Scheler en: Scheler, Max, opus cit., p.p. 42-45, 79-82, 84-89, 90-103, 263-270, 272, 282-283, 290-291 t. I y 36, 38, 59, 100, 164-174, - 301-309 t. II. Y en O. N. Derisi, opus cit, pp. 11-13, 18, 20-23, 42.
- 859.- J. Maritain, opus cit. p. 145.
- 860.- S. Vargas M. opus cit. en N. 552, p. 77.- ahí citado.
- 861.- M. Kant C. R. Pura, p. 347.
- 862.- M. Kant. F. M. des moeurs, p. 100.
- 863.- M. Kant C. R. Practica, p. 250.
- 864.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 575, p.p. 474-475.
- 865.- Así, algunas tribus esquimales y otras polinesias se ofendían mucho porque los misioneros protestantes no les ofrecían a sus esposas en señal de amistad como ellos -- sí lo hacían.

- 866.- J. Maritain, opus cit. p. 163 n. 16.
- 867.- Preciado Hernández, Rafael, opus cit., p. 81-82.
- 868.- Ibidem. p. 89; M. Scheler, opus cit. t. II, cap. I N. 2; S. Vargas M. opus cit. en N. 552, p. 78; F. X. G. Díaz Lombardo, opus cit., p.p. 470-471.
- 869.- Carranza C., Salvador, La filosofía de lo que nos rodea, Ed. Jus, México 1971, p. 117.- ahí citado.
- 870.- Frondizi Risieri, ¿qué son los valores? Introducción a la axiología, Ed. Fondo de - Cultura Económica, 4a. ed. México 1968, R, 69.
- 871.- Francisco X. González D. L., opus cit., p. 445.
- 872.- Enciclopedia Universal Herder, p.p. 1481-1482.
- 873.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit., p.p. 48-49, T.V.
- 874.- Idem.
- 875.- Francisco X. González D. L., opus cit. p. 448.
- 876.- Idem.
- 877.- De Toro y G. M. y R. García-Pelayo y G., opus cit. p. 1379, y Enciclopedia - Universal Herder p. 1293.
- 878.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 73 t. V.
- 879.- Francisco X. González D. L., opus cit. p.p. 454-455.
- 880.- Ibidem. p.p. 471-472.
- 881.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 97 t. V.
- 882.- Ibidem. p. 98 t. V.
- 883.- Idem.
- 884.- Ibidem. p. 114 t. V.
- 885.- Idem.

- 886.- R. Frondizi, opus cit. p.p. 43-44.
- 887.- Francisco X. González D. L. opus cit. p. 56.
- 888.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p.p. 122-123 t. V.
- 889.- O. N. Derisi opus cit. en N. 857 p. 60
- 890.- R. Frondizi, opus cit. p.p. 100-101.
- 891.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 9.
- 892.- Idem.
- 893.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 136 t. V.
- 894.- Idem.
- 895.- Ibidem. p. 137 T. V.
- 896.- Idem.
- 897.- Idem.
- 898.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 47-48.
- 899.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p. 138 t. V.
- 900.- Idem.
- 901.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 10
- 902.- A. Caso y F. Larroyo, opus cit. p.p. 138-139 t. V.
- 903.- Ibidem. p. 139 t. V.
- 904.- R. Frondizi, opus cit. p.p. 42-43.
- 905.- Ibidem p. 43.
- 906.- Idem. y también p. 16.
- 907.- Ibidem. p. 45.

- 908.- Meinong, Psychologische -ethische Untersuchungen zur Werttheorie, p. 25, citado por R. Frondizi, opus cit. p. 47
- 909.- R. Frondizi, opus cit. p.p. 48-49.
- 910.- Ibidem. p.p. 47-48.
- 911.- Ibidem. p. 49.
- 912.- La presente exposición del pensamiento de Max Scheler está basada principalmente, y en general, en la "Ética" de Max Scheler, y para el efecto de una mejor sistematización, ya en particular, en cuanto a la teoría axiológica, en la obra de Risieri Frondizi: "¿Qué son los valores? Introducción a la axiología"; y en cuanto a su teoría moral y sobre su pensamiento respecto a la persona, así como para la crítica de su doctrina, en la obra de Octavio Nicolás Derisi: "La axiología y el pensamiento ético de Max Scheler".
- 913.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857 p. 11.
- 914.- Idem.
- 915.- M. Scheler, opus cit. p.p. 84, 89, t. I.
- 916.- Ibidem. p.p. 90-103 t. I.
- 917.- Ibidem. p.p. 36, 38 T. II.
- 918.- O.N. Derisi, opus cit. en N.857. p. 12.
- 919.- Idem.
- 920.- M. Scheler, opus cit. p.p. 263-270, 272 t. I.
- 921.- Ibidem. p.p. 79-82 T. I. y O. N. Derisi, opus cit. en N. 857 p.p. 12-13.
- 922.- M. Scheler, opus cit. p.p. 79, 215-261 T. I.
- 923.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857 p. 13.
- 924.- M. Scheler, opus cit. p.p. 40-44, 46, 48-50, t. I. y R. Frondizi, opus cit. p.p. 94-95.
- 925.- M. Scheler, opus cit. p. 62 t. I.

- 926.- Ibidem. p. 72 t. I. y R. Frondizi, opus cit. p. 96.
- 927.- R. Frondizi, opus cit. p.p. 96-97.
- 928.- M. Scheler, opus cit. p.p. 42-44 T. I.
- 929.- Ibidem. p. 54. T. I.
- 930.- Ibidem. p. 80. t. I.
- 931.- Ibidem. p. 39 t. II.
- 932.- Ibidem. p. 54 t. I.
- 933.- R. Frondizi, opus cit. p. 98.
- 934.- Ibidem. p. 99.
- 935.- M. Scheler, opus cit. p.p. 42-45 t. I.
- 936.- Ibidem. p. 45 t. I.
- 937.- Ibidem. p.p. 135-136 t. I. y O. Derisi. opus cit. en N 857, p.p. 14-15.
- 938.- M. Scheler, opus cit. p. 43 t. II, y en el mismo sentido, p.p. 50,54 t. I y 39 t.II.
- 939.- Ibidem. p. 50 t. II. y R. Frondizi, opus cit. p. 102.
- 940.- M. Scheler, opus cit. p. 99 t. II.
- 941.- B. Russell, Religión y ciencia, p. 162, citado por R. Frondizi, opus cit. p. 103.
- 942.- M. Scheler, opus cit. p. 101 t. II.
- 943.- Idem.
- 944.- Ibidem. p. 100 t. II.
- 945.- Ibidem. p.p. 220-235, en especial 227. t. I.
- 946.- R. Frondizi, opus cit. p.p. 104-105.
- 947.- M. Scheler, opus cit. p. 221 t. I.

- 948.- Ibidem. p.p. 217-220 t. I. y R. Frondizi, opus cit. p. 105.
- 949.- R. Frondizi, opus cit. p. 106.
- 950.- Ibidem. p.p. 106-107.
- 951.- Ibidem. p. 107.
- 952.- Idem.
- 953.- M. Scheler, opus cit. p.p. 26-28, 116-120 t. II.
- 954.- Ibidem. p.p. 27-37, 121-128 t. II.
- 955.- Ibidem. p.p. 31-32 t. II.
- 956.- Ibidem. p.p. 32 t. II y también 130-131 t. I.
- 957.- Ibidem. p.p. 31-32 t. II y también 131-133 t. I.
- 958.- Ibidem. p. 32 t. II.
- 959.- Idem.
- 960.- Ibidem. p. 33 t. II.
- 961.- Ibidem. p. 45 t. I.
- 962.- Ibidem. p.p. 129-130 t. I.
- 963.- R. Frondizi, opus cit. p. 111.
- 964.- Ibidem. p.p. 110-111.
- 965.- Ibidem. p.p. 133, 145 t. I. y R. Frondizi, opus cit. p. 111.
- 966.- M. Scheler, opus cit. p.p. 133-136. t. I.
- 967.- Ibidem. p.p. 133, 136-138, t. I.
- 968.- Ibidem. p. 140 t. I.
- 969.- Ibidem. p.p. 133, 138-140 t. I.

- 970.- Ibidem. p. 141 t. I.
- 971.- Ibidem. p.p. 140-141. t. I.
- 972.- Ibidem. p. 141 t. I.
- 973.- Ibidem. p.p. 133, 142-145 t. I.
- 974.- R. Frondizi, opus cit. p.p. 115-116.
- 975.- M. Scheler, opus cit. p.p. 151-156 t. I.
- 976.- Ibidem. p. 154 nota 34 t. I.
- 977.- R. Frondizi, opus cit. p. 117.
- 978.- Ibidem. p. 118.
- 979.- M. Scheler, opus cit. p.p. 110-128 t. II.
- 980.- Idem.
- 981.- Ibidem p.p. 44 - 72 t. II.
- 982.- Ibidem. p.p. 144-151 t. I.
- 983.- Ibidem. p.p. 53-60 t. I. y 140-145 t. II, y también O. N. Derisi opus cit. en N. 857, p. 17.
- 984.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 18.
- 985.- Idem.
- 986.- Idem.
- 987.- M. Scheler, opus cit. p.p. 73-79 t. II.
- 988.- Ibidem. p. 76 t. II.
- 989.- Ibidem. p.p. 76-79 t. II, y O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 18-19.
- 990.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 19.
- 991.- Idem.



- 992.- Ibidem, p.p. 19-20.
- 993.- M. Scheler, opus cit. p.p. 263-271 t. I.
- 994.- Ibidem, p.p. 263-296 t. I.
- 995.- Idem.
- 996.- Ibidem p. 62 t. I.
- 997.- Nótese cómo, la idea que da Scheler de deber-ser ideal, coincide en cierta manera, con la idea de "lo debido", que hemos de exponer en la siguiente parte de este trabajo, como algo objetivo que efectivamente conduce al hombre a su perfección; y como, la idea de deber-ser real, coincide con la idea que daremos de obligación o deber como algo que se da en el sujeto, a través de la formulación de la norma, algo subjetivo que se da en la conciencia del hombre presentándosele como su deber.
- 998.- M. Scheler, opus cit., p.p. 290-291 t. I.
- 999.- Ibidem, p.p. 282-283 t. I.
- 1000.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 20-21.
- 1001.- Idem.
- 1002.- Idem.
- 1003.- Idem.
- 1004.- M. Scheler, opus cit. p.p. 155-156 t. I. y 140 - 158 t. II.
- 1005.- Ibidem, p.p. 53-60 t. I y 179 - 186 t. II.
- 1006.- Ibidem, p.p. 59, 164-174 t. II, y O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 22-23.
- 1007.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 25.
- 1008.- M. Scheler, opus cit. p.p. 174-179 t. II.
- 1009.- Ibidem, p.p. 176-177 t. II.
- 1010.- Ibidem, p.p. 177-179 t. II. y passim.

- 1011.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 25-26.
- 1012.- M. Scheler, opus cit. p. 182. t. II.
- 1013.- Ibidem. p.p. 179-186 t. II, y O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 26-27,
- 1014.- M. Scheler, opus cit. p. 175 t. II.
- 1015.- Idem.
- 1016.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 27.
- 1017.- Ibidem. p.p. 27-28 y M. Scheler, opus cit. p.p. 174-179 t. II.
- 1018.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 28.
- 1019.- M. Scheler, opus cit. pp. 65-67 t. II.
- 1020.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 28.
- 1021.- M. Scheler, opus cit. p. 283 t. II.
- 1022.- Citado por O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 29.
- 1023.- M. Scheler, opus cit. p. 283. t. II.
- 1024.- Citado por O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 29.
- 1025.- M. Scheler, opus cit. pp. 281-295 t. II.
- 1026.- Ibidem. p. 285, t. II.
- 1027.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 29.
- 1028.- M. Scheler, opus cit. pp. 284-286. t. II.
- 1029.- Ibidem. p.p. 288-289 t. II.
- 1030.- Ibidem. p.p. 186-192 t. II.
- 1031.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 32.
- 1032.- Ibidem. p. 33.

- 1033.- M. Scheler, opus cit. p. 295 t. II.
- 1034.- Ibidem. p.p. 296-297 t. II.
- 1035.- O. N. Derisi, opus cit. en N.857, pp. 33-34.
- 1036.- M. Scheler, opus cit. p. 297 t. II.
- 1037.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 34.
- 1038.- Idem.
- 1039.- Ibidem. p. 35, y M. Scheler, opus cit. pp. 315-317.
- 1040.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 35-36.
- 1041.- M. Scheler, opus cit. p.p. 301-309 t. II.
- 1042.- Ibidem. p.p. 320-322 t. II.
- 1043.- Ibidem. p.p. 329-344 t. II.
- 1044.- Ibidem. p.p. 345-347 t. II.
- 1045.- Idem. y también p.p. 356-359 t. II.
- 1046.- Ibidem. p.p. 360-378 t. II.
- 1047.- Ibidem. p.p. 378-382 t. II.
- 1048.- Ibidem. p.p. 382-383 t. II.
- 1049.- Ibidem. p. 380 t. II.
- 1050.- Ibidem. p.p. 389-390 t. II, y O.N. Derisi, opus cit. en N.857, p.p.36-39.
- 1051.- M. Scheler, opus cit. p.p. 390-391, 393 -397 t. II.
- 1052.- Ibidem. p. 398. t. II.
- 1053.- Ibidem. p.p. 397-400 t. II.
- 1054.- Ibidem. p.p. 400-403 t. II.

- 1055.- Ibidem. p.p. 404- 403 t. II.
- 1056.- Idem. y también p.p. 409-412 t. II.
- 1057.- Ibidem. p.p. 406-409 t. II.
- 1058.- Ibidem. p.p. 410-419 t.II, y O.N. Derisi, opus cit. en N.857, p.p.39-41.
- 1059.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857 p. 42.
- 1060.- Idem.
- 1061.- Ibidem. p.p. 42-43.
- 1062.- Ibidem. p. 43.
- 1063.- Ibidem. p.p. 43-44.
- 1064.- Ibidem. p. 44.
- 1065.- Idem.
- 1066.- Ibidem. p. 44-45.
- 1067.- Ibidem. p. 45.
- 1068.- Idem.
- 1069.- Ibidem. p. 46.
- 1070.- Husserl. E. Philosophie als strenge Wissenschaft, en la revista Logos, Tübingen, t. I, p.p. 289 y sigs. 1911. Citado por O.N. Derisi, opus cit. en N.857, p.p. 47-48.
- 1071.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 47-49.
- 1072.- Ibidem. p.p. 47-50.
- 1073.- M. Scheler, opus cit. p. 80 t. I.
- 1074.- R. Frondizi, opus cit. p.p. 134-135.
- 1075.- Ibidem. p.p. 134-136.

- 1076.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 50.
- 1077.- Ibidem. p. 52.- Al respecto, ver M. Scheler, opus cit. p. 405 t. II, donde parece dejar el problema moral sobre la bondad o maldad de los prototipos en la aprehensión, y en donde se puede apreciar también el carácter tautológico de sus afirmaciones.
- 1078.- M. Scheler, opus cit. p.p. 144-146- t. II.
- 1079.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 53.
- 1080.- S. Tomás de Aquino, S. Theol. I-II p. 71 a f. Citados por: Salvador Carranza - Carranza, opus cit. p. 185, Dentro del pensamiento de Santo Tomás, en el mismo sentido ver: S.. Theol. I, II q. 71, a 2-3; y I-II q. 24, a. 2.
- 1081.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 54-55.
- 1082.- Ibidem. p. 55.
- 1083.- Ibidem. p. 56.
- 1084.- Ibidem. p. 54.
- 1085.- M. Scheler, opus cit. p.p. 179-186 t. II.
- 1086.- R. Preciado Hernández, opus cit. p. 86.
- 1087.- Idem.
- 1088.- M. Scheler, opus cit. p.p. 281-295 t. II.
- 1089.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857. p.p. 57-60.
- 1090.- Ibidem. p. 60
- 1091.- Idem.
- 1092.- Ibidem. p.p. 60-61.
- 1093.- Ibidem p.p. 61-62.
- 1094.- M. Scheler, opus cit. p. 32 t. II.

- 1095.- Ibidem. p.p. 27-37, 121-128 t. II.
- 1096.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p.p. 62-63.
- 1097.- Max Scheler, opus cit. p.p. 129-130 t. I; O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 64 y R. Frondizi, opus cit. p.p. 136-137.
- 1098.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 64 y R. Frondizi, opus cit. p. 137.
- 1099.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 857, p. 64.
- 1100.- Idem.
- 1101.- Diccionario Hispánico Universal, Enciclopedia Ilustrada en Lengua Española, Ed. W. M. Jackson Inc., Editores, México, D. F. 1958, p.p. 1000-1001 t. I.
- 1102.- M. de Toro y G. y R. García-Pelayo y G., opus cit. p.p. 716-717.
- 1103.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 575, p.p. 260-261.
- 1104.- R. Preciado H. opus cit. p.p. 71-73.
- 1105.- Idem.
- 1106.- Idem.
- 1107.- Idem.
- 1108.- Idem.
- 1109.- Basado en los diferentes conceptos que de conciencia da el Diccionario Hispánico Universal, p. 364 t. I.
- 1110.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 575, p.p. 238-239.
- 1111.- Ibidem. p.p. 471-473.
- 1112.- Ibidem. p. 478.
- 1113.- Ibidem. p.p. 473-474.
- 1114.- Ibidem. p. 475.
- 1115.- R. Preciado H. opus cit. p.p. 70-71; a su vez basado en Montesquieu, Del espíritu de las leyes, lib. I. cap. I.

- 1116.- R. Preciado H. opus cit. p. 70
- 1117.- Ibidem. p.p. 76-77.
- 1118.- Idem.
- 1119.- Basado en el concepto que da R. Preciado H. opus cit. p.p. 78-79.
- 1120.- Idem.
- 1121.- Idem.
- 1122.- Ibidem. p.p. 85-86.
- 1123.- Ibidem. p. 86; basado en Sortais, Vocabulaire philosophique.
- 1124.- Idem; basado en Ismael Quiles S.J. La persona humana, Ed. Espasa Calpe, Argentina, 1942, p. 94.
- 1125.- Ricardo, citado por S. Carranza C. opus cit. p. 26
- 1126.- Idem.
- 1127.- Idem. y también citado por R. Preciado H. opus cit. p. 87, y por O. N. Derisi, opus cit. en N. 575, p. 335 "Rationalis naturae individua substantia".
- 1128.- R. Preciado H. opus cit. p. 87.
- 1129.- Ibidem. p.p. 85-88.
- 1130.- S. Carranza C. opus cit. p. 26.
- 1131.- R. Preciado H. opus cit. p. 88.
- 1132.- Idem.
- 1133.- Idem. basado en O. N. Derisi, Doctrina de la inteligencia p.p. 53- y 60.
- 1134.- Ibidem. p. 89.
- 1135.- O. N. Derisi, opus cit. en N. 575 p.p. 53 y 60.
- 1136.- Brugger Walter S.J. Diccionario de filosofía, trad. José Ma. Vélez Cantarell, Ed. Herder, 3a. ed., Barcelona 1962, p. 73.

- 1137.- Idem.
- 1138.- Idem.
- 1139.- R. Preciado H. opus cit. p.p. 82-83.
- 1140.- Gaudium et Spes. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual N<sup>o</sup>. 25, en Vaticano II, Documentos Conciliares Completos, Editorial Razón y Fe, Editorial Apostolado de la Prensa, Madrid 1967 p. 969.
- 1141.- Ibidem. N<sup>o</sup>. 24, en opus cit en N. 1140, p. 969.
- 1142.- Ibidem. p. 971.
- 1143.- El Mundo del Derecho, Ed. Herder, 1963, Barcelona España, p. 77.
- 1144.- Pío XII Es Hat Unsere Besondere Aufmerksamkeit (Carta a José Schmit y José -- Gockeln, Delegados a la Federación Internacional de Movimientos Obreros Cristianos), en Rodríguez Federico y Carlos Humberto Núñez, Doctrina Pontificia III Documentos Sociales, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2a. ed. Madrid 1964.
- 1145.- El Mundo del Derecho. p. 77.
- 1146.- Ibidem. p.p. 80-81.
- 1147.- Ibidem. p. 81.
- 1148.- Aristóteles, Etica Nicomaquea, lib. V cap. 1, Aristóteles, Etica Nicomaquea - Política, Trad. Antonio Gómez Robledo. Ed. Porrúa, S. A. 4a. ed. México 1972, p. 59. En otras traducciones, el término "otro" se traduce como "próximo"
- 1149.- Idem.
- 1150.- El Mundo del Derecho, p.p. 72-73.
- 1151.- Ibidem. p. 73
- 1152.- Gaudium et Spes. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual No. 78, en opus cit. p.p. 1083-1085.



B I B L I O G R A F I A

C I T A D A

Con el objeto de facilitar la lectura de las notas, añadimos al final de cada una de las citas bibliográficas el número de la nota en que es citada la obra por primera vez.

- \*ARISTOTELES, Ética Nicomaquea • Política, Trad. Antonio Gómez Robledo. Ed. Porrúa, S. A., 4a. ed. México 1972. N. 1148.
- BABEUF, Graco, Proclama al Pueblo Francés. N. 234.
- \*BLANCO García, Vicente, Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino, Ed. Aguilar, S. A. de Ediciones, 6a. ed. Madrid 1962. N. 626.
- BAUMANN, Antoine, La Religión Positiva, 1903. N. 188.
- BERDJAEV, N. Wahrheit und Lüge des Kommunismus, 1934. N. 296.
- BERESTNEV, V. F., und Trofimov, P. S., Projekt Programmy Kursa "Osnovy Marksistsko-leninskoi Estetiki" en Voprosi Filosofii 1948, 1, p.p. 322 a - b, 341b, 342, - 343b 345a. N. 577.
- \*BOCHENSKI, I. M., El Materialismo Dialéctico, trad. Raimundo Drudis Baldrich, Ed. Ediciones Rialp, S. A. Madrid 1958. N. 223. (en B).
- \*BOLETIN Internacional de Juristas, No. 26, junio de 1966, Ed. Comisión Internacional de Juristas, Ginebra Suiza, N. 449.
- BOLSAJA Sovetskaja Enciklopedija. N. 306.
- \*BORREGO E., Salvador, Infiltración Mundial Ed. del autor N. 560.
- \*BRUGGER, Walter S. J., Diccionario de Filosofía, trad. José Ma. Vélez Cantarell, Ed. Herder, 3a. ed., Barcelona 1962, N. 1136.
- BRUHL, Levy, La Philosophie d' Auguste Comte, París Alcan. N. 100.
- \*CARRANZA C., Salvador, La Filosofía de lo que Nos Rodea, Ed. Jus, México 1971. N. 869.
- \*CASO, Antonio y Francisco Larroyo, Filosofía, Enciclopedia Práctica Jackson, Ed. W. M. Jackson, Inc. Editores, 2a. ed. México, 1958. N. 1.

- \*CLEMENT, Marcel, art. Causas Históricas de la Situación Actual: Las Tres Revoluciones, Rev. Misión Bíblica Católica y Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X. - N. 630.
- COMTE, Augusto, Catéchisme positiviste, (Cat. Posit.), N. 117.
- COMTE, Augusto, Considerations sur le pouvoir spirituel. N. 96.
- COMTE, Augusto, Correspondance inédite. N. 115.
- COMTE, Augusto, Cours, N. 81.
- COMTE Augusto, Discours sur l'esprit positif. N. 99.
- COMTE, Augusto, Lettres d'Auguste Comte a divers, publicadas por sus ejecutores testamentarios. N. 157.
- COMTE, Augusto, Lettres a divers. N. 114.
- COMTE, Augusto, Opuscules. N. 96.
- COMTE, Augusto, Plan des travaux scientifiques pour reorganizer la société, publicado en el apéndice del tomo IV de su Systeme de Politique positive. N. 91.
- COMTE, Augusto, Politique Positive, (Pol. Pos.) N. 81.
- COMTE, Augusto, Synthèse subjective, (1856) 2a. ed. París 1900, Fondo tipográfico de la ejecución testamentaria de Augusto Comte, (Synt. subj.). N. 122.
- COMTE, Augusto, Systeme de Politique Positive, (Syst. de polit. pos). N. 91.
- CRETINEAU-JOLI, J. Correspondance (1835). N. 29.
- CRETINEAU-JOLI, Jacques, La Historia de las Sectas Frente a la Iglesia Católica, N. 28.
- \*CUEVA, Mario de la, Derecho Mexicano del Trabajo, Editorial Porrúa, S.A. 10a. ed. México 1967, N. 222.
- DAUJAT, Jean, Connaître le communisme, Edic. La Colombe, N. 648.
- DELIASSUS, Henri Mons., La conjuration anti-chretienne. N. 19.
- DELIASSUS, H. Le probleme de l'heure presente. N. 234.

- \*DERISI, Octavio Nicolás, La Axiología y el Personalismo Ético de Max Scheler, Ortodoxia, revista de los cursos de cultura católica, No. 6, Buenos Aires, Argentina. N. 858.
- DERISI, Octavio Nicolás, Doctrina de la Inteligencia. N. 1133.
- \*DERISI, Octavio Nicolás, Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral, Ed. Instituto - "Luis Vives" de Filosofía.- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2a. Ed. Madrid 1951, p. 106. N. 575.
- DESCHAMPS, Nicolas, S.J. Les sociétés secrètes. No. 30.
- \*DE TORO Y GISBERT, Miguel y Ramón García-Pelayo y Gross, Pequeño Larousse Ilustrado, Ed. Larousse 4a. ed. París 1968, N. 17
- \*DICCIONARIO Enciclopédico Quillet, Editorial Argentina Aristides Quillet, S.A. W.M. Jackson, Inc. México 1972, N. 682.
- \*DICCIONARIO Hispánico Universal, Enciclopedia Ilustrada en Lengua Española, Ed. W. M. Jackson, Inc., editores, México, D. F. 1958 N. 1101.
- DUMAS, Georges, Psychologie de Deux Messies positivistes, París, Alcan. 1905. N. 77.
- \*ENCICLOPEDIA Autodidáctica Quillet, Guía de Enseñanza Moderna y Práctica, Nueva Edición (Colaboración de catedráticos y profesores) Ed. Aristides Quillet, S.A. México 1960, N. 698.
- \*ENCICLOPEDIA Universal Herder, Ed. Herder Barcelona, 2a. ed. Barcelona España, 1955. N. 695.
- ENGELS, Federico, Anti-Dühring (en Bochenski). N. 373.
- ENGELS, Federico, Anti-Dühring, trad. Bracke, Ed. Costes, 1949, N. 504.
- \*ENGELS, Federico, Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico, N. 329.
- \*ENGELS, Federico, Tesis Sobre Feuerbach. N. 278.
- \*ENGELS, Federico, Ludwing Feuerbach y el Fin de la Filosofía Alemana. N. 278.
- FABRÈGUES, Jean de, La Revolution ou la Foi, Desclee, edit. 1957. N. 264.
- \*FARIA, J. Rafael, Curso Superior de Religión.- Dogma - Moral - Culto - Apologética, Ed. Voluntad Ltda. 11a. ed. Bogotá 1961. N. 625.

- \*FOULQUIE, Paul - Raymond Saint - Jean, Dictionaire de la langue philosophique, Presses Universitaires de France, París 1962. N. 37.
- \*FRONZIZI, Risieri, ¿Qué son los valores? Introducción a la Axiología, Ed. Fondo de Cultura Económica, 4a. ed. México 1968. N. 870.
- GARAUDY, Roger, El Materialismo Histórico: "Las Leyes de la Historia", Curso de Filosofía, fascículo IV de la "Universidad Nueva", 1946, Edic. Sociales, París, N. 530.
- \*GARCIA MORENTE, Manuel y Juan Zaragueta, Introducción a la Filosofía. N. 734.
- \*GAUDIUM ET SPES. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual. N.1140.
- GOLENCENKO, Ja. P. en la revista Voprosy Filosofii, 1947, I. 314, N. 439.
- \*GONZALEZ DIAZ LOMBARDO, Francisco Xavier, Ética Social. Ed. Porrúa, S. A. México 1968. N. 852.
- GRANDS Textes du Marxisme sur la Religion, Ed. Sociales Internationales, 1936. N.464.
- GREDT, J. Elementa Philosophiae Aristotélico - Thomisticae, Friburgi. Br.1926.N. 442.
- GREGOIRE, Abate, Mémoires. N. 30.
- \*GUIDE, Carlos y Carlos Rist. Historia de las Doctrinas Económicas Desde los Fisiócratas hasta nuestros días. Trad. C. Martínez Peñalver, Ed. Instituto Editorial Reus, - 3a. ed. Madrid. N. 228.
- HEGEL, Jorge Guillermo Federico. Phänomenologie des Geistes, HRSG. J. Hoffmeister 5.A. 1949. N. 394.
- HUME, David. An Enquiry Concerning Human Understanding, sect. I. Ed. E. A. Burt, - Modern Library, 1939. N. 33.
- HUSSERL, Edmundo, Philosophie als strenge Wissenschaft, en la revista Logos, Tübingen, I. I. N. 1070.
- JANET y Séailles, Histoire de la Philosophie, Ed. Delegrave, 1921. N. 232.
- JOAD, C.E.M. Guide to the Philosophy of Morals and Politics, 1940. N. 292.
- JUDIN y Rozental, Kratkij filosofskij slovar, (1940). N. 303.

- KAMMARI, M. D. "Princip Bolševistskoj Partijnosti Vocenke Istoriceskich dejatelej, en Voprosy filosofiii 1947, 2. N. 501.
- \*KANT, Manuel, Crítica de la Razón Práctica, trad. A. García Moreno, Ed. Editora Nacional, México 1969. N. 758.
- \*KANT, Manuel, Crítica de la Razón Pura, trad. Manuel García Moreno y Manuel Fernández Núñez. ed. Porrúa, S. A., México 1972, N. 699.
- \*KANT, Manuel, Foundements de la Metaphysique des Moeurs, trad. avec introduction et notes par Victor Delbos, 8a. ed. Librairie Delagrave, París 1939. N. 755.
- KAUTSKY, Carl. Materialistische Geschichtsauffassung, Berlín 1927. N. 620.
- \*KOLARZ, Walter, De Marx a Khruschev, Ed. Occidentales, México. N. 634.
- KOLONICKIJ, P. Moral Kommunisticeskaja i moral religioznaja, Moscú 1952. N. 563.
- KONINCK, Charles de, De la Primacía del Bien Común contra los Personalistas, Ediciones Fondos de Cultura Hispánica, Madrid 1952. N. 592.
- LAFFITTE, Pierre, Appendice al Catechisme positiviste, 3a. ed. N. 164.
- LAFFITTE, Pierre, Reveu Occidentale, 1895 t. 1. N. 78.
- \*LARROYO, Francisco, Estudio Introductivo y Análisis de la Obra, (en Kant, Crítica de - la Razón Pura, N. 699). N. 706.
- \*LARROYO, Francisco, Estudio Preliminar (en Platón, Diálogos, N. 2). N. 675.
- LENIN, Vladimir Ilich (Uljanof) Cuadernos Filosóficos. N. 1.
- LENIN, Vladimir Ilich (Uljanof) Filosofskie Tetrady. N. 345.
- LENIN, Vladimir Ilich (Uljanof) La Maladie Infantile du Communisme, (1920) París, Ed. - Sociales, 1946. N. 517.
- LENIN, Vladimir Ilich (Uljanof) Materialismo Empírico-Criticismo. N. 325.
- LENIN, Vladimir Ilich (Uljanof) Materialismus und Empiriekritizismus. N. 314.
- LENIN, Vladimir Ilich (Uljanof) Obras Completas, Ed. Sociales, París, N. 497.
- LENIN, Vladimir Ilich (Uljanof) Über Die Rolle (Socinenija 18,187). N. 307.

- LENIN, Vladimir Ilich (Ulianof) Was tun? en Ausgewählte I 194 (L S W 4 (2)). 152. N. 289.
- LENIN, Vladimir Ilich (Ulianof) Obras Completas, Ed. rusa. N. 324.
- LENIN, Vladimir Ilich (Ulianof) Was Tun?, Edición WW. I. N. 523.
- LINDSEY, A. D., The Churches and Democracy, N. 20.
- LOYOLA, Ignacio San, Ejercicios Espirituales. Principio y Fundamento. N. 226.
- MAISTRE, José de, Correspondance. N. 22.
- MAO TSE TUNG, Obras Escogidas, Ediciones Sociales, París. N. 291.
- MAO TSE TUNG, On Contradiction, Pekin 1952. N. 450.
- \*MARITAIN, Jacques, Cristianismo y Democracia, Trad. Hector F. Miri. Ed. Dedalo, Buenos Aires, 1961. N. 222.
- \*MARITAIN, Jacques, Filosofía Moral (Examen Histórico-Crítico de los Grandes Sistemas), Trad. Gonzalvo Mainar, Ed. Morata, Madrid 1962. N. 67 (en M.).
- MARITAIN, Jacques, La Signification de l'athéisme contemporain. N. 518.
- MARX, Carlos, Le Capital. N. 511.
- \*MARX, Carlos y Federico Engels, La Ideología Alemana, N. 278.
- MARX, Carlos, Manifeste contre Kriege (1846). N. 464.
- \*MARX, Carlos y Federico Engels, Manifiesto del Partido Comunista. N. 503.
- MARX, Karl. Manuscripts, Economie politique et philosophie 1844, en Gesamtausgabe, I, 3. N. 506.
- \*MARX, Carlos, Federico Engels. Obras Escogidas en Dos Tomos, Ed. Editorial Progreso, Moscú 1966. N. 278.
- MARX, Carlos, Salaires, prix et profits, en Ausgewählte Schriften, ed. Adoratski, Zurich - 1934. N. 620.
- MEINONG, Alexius von, Psychologische-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. N. 908.
- \*MEINVIELLE, Julio, El Judío. La Teología en Defensa del Catolicismo, Ed. R. T. S. A. - México, N. 263.

- MICHE, G., Manuale di Filosofia bolsévica. 1945. N. 296.
- MITIN, M. B. Dialekticeski; Materializm. N. 346.
- MONTESQUIEU, Carlos de Secondat, Barón de, Del Espíritu de las Leyes. N. 1115.
- \*EL MUNDO del Derecho. Ed. Herder, Barcelona España. 1963. N. 1143.
- NOSSIG, Alfredo, Integrales Judentum, (Judaísmo integral). N. 266.
- \*OUSSET, Jean, Introducción a la Política, Ed. Iction S.R.L. Buenos Aires. 1963. N. 3.
- \*OUSSET, Jean, El Marxismo Leninismo, trad. Juan Francisco Guevara, Ed. Editorial - Iction, 2a. ed. Buenos Aires, 1963. N. 1.
- \*OUSSET, Jean, Para que El Reine, Ed. La Ciudad Católica, Speiro, S. L. Madrid, 1961. N. 14.
- PANNEKOEK, A., Marxismus und Darwinismus, Leipzig 1914. N. 511.
- PEGUY, Charles, Nuestra Juventud, trad. María Zoraida Villarroel, Emecé Editores, S. A. Buenos Aires. 1945. N. 640.
- \*PINAY, Mauricio, Complot contra la Iglesia, trad. Luis González, Caracas, 1964. N. 63.
- PIO XII, Carta Erigiendo a Nuestra Señora de Tables de Montpellier en Basílica Menor, - J. Ousset, Para que El Reine. N. 650.
- \*PIO XII Es Hat Unsere Besondere Aufmerksamkeit (Carta a José Schmit y José Gockeln, - Delegados a la Federación Internacional de Movimientos Obreros Cristianos). N. 1144.
- \*PLATON, Diálogos, Ed. Porrúa, S.A. 2a. ed. México, D. F. 1964. N. 2.
- POLITZER, Georges, Principios Fundamentales de la Filosofía, Ediciones Sociales, París, N. 393.
- \*PRECIADO Hernández, Rafael, Lecciones de Filosofía del Derecho, Editorial Jus, 6a. ed. México, D. F. 1970. N. 632.
- PROJEKT Programmy Kursa Dialekticeskogo Materijalizma (1948). N. 306.
- PROKOF'EV, V., Dve Morali, Moral' Religioznaja i Moral' Kommunisticeskaja, Moscú 1953. N. 556.

- QUILES, Ismael S.J. La Persona Humana, Ed. Espasa Calpe, Argentina, 1942, N. 1124.
- \*LA REVISTA, art.- Restablecimiento de la Censura en Checoslovaquia, Ed. Comisión Internacional de Juristas, No. 3, septiembre de 1969. N. 606.
- RODRIGUEZ, Federico y Carlos Humberto Núñez, Doctrina Pontificia III Documentos Sociales, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2a. ed. Madrid 1964. N. 1144.
- \*ROMANESCU, Traian, Subersión Internacional, Ed. del autor, México 1968, N. 634.
- ROZENTAL, M. M., Marksistkij dialkticeskij Metod. 1947 (cfr. Swiderskij).
- RUSSELL, Bertrand, Religión y Ciencia. N. 941.
- SAINT-SIMON, Suites des Travaux Ayant pour Objet de Fonder le Système Industriel. N. 91.
- \*SAN JUAN, Evangelio, tomado de la trad. de Mons. Dr. Juan Straubinger. N. 462.
- \*SAN MATEO, Evangelio, tomado de la Trad. de Mons. Dr. Juan Straubinger. N. 116.
- \*SAN PABLO, la a Corintios, Tomado de la Trad. de Mons. Dr. Juan Straubinger. N. 462.
- \*SCHELER, Max, Ética.-Nuevo Ensayo de Fundamentación de un Personalismo Ético, trad. Hilario Rodríguez San, Revista de Occidente, Madrid 1941. N. 751.
- \*SENIOR, Alberto F., Sociología, Ed. Francisco Méndez Oteo, México 1964. N. 79.
- \*SNYDER, Louis L., La Guerra Ed. Martínez Roca, 5a. ed. Barcelona, España, 1972. N. 560.
- SORTAIS, Vocabulaire Philosophique. N. 1123.
- STALIN, José, extracción de un artículo de Bolchevik, No. 14 y publicado en A Propósito del Marxismo en Lingüística. (1950). N. 221.
- STALIN, José, Principios del Leninismo. N. 498.
- STALIN, José, Über Dialektischen und Historischen Materialismus. N. 290.
- \*STRAUBINGER, Juan. El Antiguo Testamento y El Nuevo Testamento. Traducción y notas. Todas las citas a la Biblia están tomadas de estas obras.
- SVIDERSKIJ, V. L. O., Knigah M. Leonova i M. Rozentala, en Voprosy Filosofii 1947. N. 456.
- TAINÉ, Hyppolito, La Revolution. N. 634.
- TOMAS DE AQUINO.- Por no ser directas las citas, no se pueden dar los datos bibliográficos, pero en todos los casos se han puesto los datos en la forma tradicional.



- \*VARGAS MONTOYA, Samuel, Ética o Filosofía Moral, Ed. Porrúa, S.A., 2a. ed. México, 1961. N. 552.
- \*VARGAS MONTOYA, Samuel, Lógica e Introducción al Estudio de la Filosofía, Ed. Porrúa, S. A., México 1964. N. 697.
- \*VARONA, Manuel Antonio, El Drama de Cuba ante América, Ed. Organización Pro-rescate Democrático Revolucionario, México, 1960. N. 633.
- \*VATICANO II, Documentos Conciliares Completos, Editorial Razón y Fe, Editorial Apostolado de la Prensa Madrid 1967. N. 1140.
- VAVILOV, S. I. Twenty-Eight Years of Soviet Science. Synthese, (1946). N. 468.
- VOINEA, Serban, La Morale et le Socialisme, La Flamme, Grand 1953. N. 620.
- VOLFSON, M. B. und Gak, G.M., Ocerki Istoriceskogo Materializma. N. 369.
- WALTER, E. J., Der begriff der dialektik im marxismus, dialectica, 1947. N. 462.
- \*WAST, Hugo, El 666, Ed. Diana, México. N. 48.
- \*WAST, Hugo, Juana Tabor, Ed. Diana, México. N. 48.
- ZADACI Sovetjkoj Estetiki v CK KP (b) Armenii Voprosy Filosofii 2, 1947; 291 b. N. 577.
- ZDANOV A. A., Vysluplenije Discurso del 24 de junio de 1947; en Voprosy Filosofii 1. N. 500.
- ZDANOV'S, Andrei, Speech to the Philosophers, en Essay in Interpretation, par J. y M. Miller, Soviet Studies. Vol. 1, N<sup>o</sup>. 1. N. 623.
- \*ZWEIG, Ferdinand, El Pensamiento Económico y su Perspectiva Histórica, trad. Martha -- Chávez, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2a. ed. México 1961. N. 227.
- \*ZWEIG, Stefan, Fouche, Retrato de un Político, Trad. Máximo José Kah y Miguel Pérez Ferrero. Ed. Época, S. A., México 1967. N. 64.

\* Obras citadas directamente.

# I N D I C E

Pág.

## INTRODUCCION

### PRIMERA PARTE

#### ETICAS MATERIALISTAS

##### CAPITULO I.

###### ANTECEDENTES GENERALES

A.- ANTECEDENTES REMOTOS .....	5
B.- ANTECEDENTES PROXIMOS.....	7
C.- EL SIGLO DE LAS LUCES.....	11

##### C APITULO II

###### EL POSITIVISMO DE AUGUSTO COMTE

A.- CARACTERISTICAS DE ESTA OBRA.....	21
B.- RELIGION Y MORAL POSITIVISTA.....	30

##### CAPITULO III.

###### EL MARXISMO-LENINISMO.

A.- ESTRUCTURA DEL COMUNISMO.....	45
B.- FUENTES OCCIDENTALES.....	46
C.- FUENTES ORIENTALES.....	53
D.- MARX, ENGELS Y LENIN.....	57
E.- MARXISMO-LENINISMO.....	59
F.- MATERIALISMO DIALECTICO.....	62
G.- MATERIALISMO HISTORICO.....	77
H.- LA MORAL DEL MARXISMO-LENINISMO.....	81

##### CAPITULO IV.

<u>CRITICAS AL MATERIALISMO .....</u>	97
---------------------------------------	----

SEGUNDA PARTE

ETICAS IDEALISTAS.

C A P I T U L O I.

LA ETICA DE MANUEL KANT.

A.- ANTECEDENTES .....	129
B.- LA OBRA DE MANUEL KANT.....	149
C.- CRITICA A LA RAZON PURA.....	150
D.- TEORIA MORAL DE KANT.....	155
E.- CRITICA A LA OBRA DE MANUEL KANT.....	172

C A P I T U L O II.

MAX SCHELER, LOS VALORES Y LA PERSONA (ETICA AXIOLOGICA)

A.- LA AXIOLOGIA. ....	181
B.- ANTECEDENTES.....	181
C.- AXIOLOGIA DE MAX SCHELER.....	189
D.- LA MORAL AXIOLOGICA DE ESTE PENSADOR ...	202
E.- LA PERSONA EN EL PENSAMIENTO SCHELERIANO	205
F.- CRITICA DE ESTA TEORIA .....	214

TERCERA PARTE

LA PERSONA Y EL DEBER EN LA CONCEPCION A LA QUE NOS ADHERIMOS

C A P I T U L O I

A.- EL PROBLEMA DE LA CONDUCTA DEL HOMBRE...	227
B.- CONCEPTO DE NECESIDAD.....	230
C.- DIVERSOS TIPOS DE NECESIDAD .....	231
D.- LA NECESIDAD DEL DEBER .....	233
E.- CONCEPTO DE NORMA.....	235
F.- LA PERSONA.....	236
G.- LA NATURALEZA HUMANA Y EL BIEN.....	239
H.- LOS DEBERES DE JUSTICIA Y DE AMOR.....	241
CONCLUSIONES.....	247
NOTAS.....	254
BIBLIOGRAFIA.....	333