



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

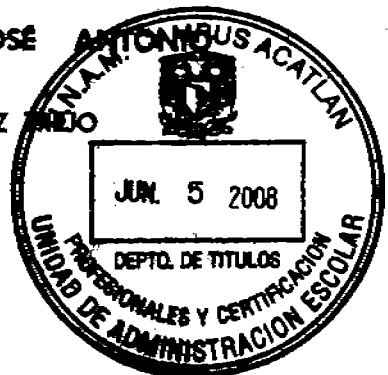
AXIOLOGIA JURÍDICA

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN DERECHO
P R E S E N T A :**

RUMOROSO RODRÍGUEZ JOSÉ

ASESOR: MARICRUZ JIMÉNEZ



JUNIO 2008.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo receptonal.

NOMBRE: EMILIO ROSA RODRIGUEZ
JOSE ANTONIO

FECHA: 05-01-2008

SIN FIRMA: [Signature]

A Dios Trino y Uno.

¿Pero qué es eso desconocido con lo que choca la razón en su pasión paradójica y que turba incluso el autoconocimiento del hombre? Es lo desconocido. No es algo humano, puesto que lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a eso desconocido (Dios) existente, apenas se le ocurre a la razón. Si Dios no existe, entonces es imposible demostrarlo, pero si existe, entonces una locura querer demostrarlo, pues en el momento en que comienzo la demostración, lo he supuesto como algo dudoso eso es lo que una suposición no puede ser, sino como algo establecido no puede ser, ya que es suposición, sino como algo establecido, porque en caso contrario no hubiera comenzado, ya que se entiende fácilmente que todo esto haría imposible si Dios no existiera. Si pienso, en cambio que con la expresión demostrar la existencia de Dios quiero demostrar que lo desconocido existe y es **Dios**.

A mis Padres Don Antonio Rumoroso Álvarez y Doña Stella Rodríguez de Rumoroso, por su amor y cariño que siempre me han brindado.

In memoriam ✝ Señor Profesor Don Miguel Rumoroso García, gran español y patriarca de la familia.

- + Don José Rumoroso Martínez.
- + Enriqueta Valdivia Gómez de Rumoroso.
- + Profesora Doña Carmen Rumoroso Martínez.
- + Don Miguel Rumoroso Álvarez.
- + Don Manuel Fagoaga Ramírez

A la Profesora Lic. Maricruz Jiménez Trejo, que con tanta paciencia revisó este trabajo.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme formado en la ciencia del Derecho.

A la Universidad la Salle, y su Facultad de Filosofía que me condujo por los caminos de la reflexión filosófica.

A San Juan Bautista de La Salle.

A la Congregación Pasionista, y a mis queridos padres Mariano Ambrosini Vizcardi C. P. Egidio Pamisari Clivio C. P. y Timoteo Pivato Didone C. P., y a todos mis hermanos religiosos que integran la Provincia Pasionista de "Cristo Rey de México".

A San Pablo de la Cruz, a quien pedí perdón de rodillas en la casa General de los Pasionistas en Roma.

A mis amigos P. Alexandro González Puente C. P., P. Juan Arellano González C.P., y Juan Martínez Martínez C.P.

A mi amigo de formación hoy P. Heriberto Monroy Camiruaga.

A la Orden de Predicadores (Dominicos) especialmente a mis queridos Frailes: Eleazar Bernal Ricardez O.P, José Barrios Varela O.P., Juan Manuel Raya Rubio O.P., Fernando Romero O.P., Ricardo Villareal Acosta O.P. y José Juan Saenz O.P.

A los Hermanos Lasallistas Rafael Martínez Cervantes fsc y Raúl Valadez García fsc.

A Doña Josefina Mayorga Gutiérrez, por su apoyo y sabios consejos.

A mis amigos de toda la vida Lic. José Luis Herrera Ruiz y Juan Carlos Álvarez.

A Daniya Garaeva, con todo mi amor y cariño.

A Paula Gabriela Pellicer Torres.

A mis queridos amigos y compañeros de la Facultad de Filosofía de la Universidad
La Salle:

Eduardo Medina Frias, Luís Claudio Gómez Kamstedt, Sergio Ramírez Morato y
Jael Teresa Ruiz García.

Al Cor. Inf. Genaro García Rivera, Cmte. del 6º B. M. G. por sus enseñanzas y
acertados consejos humanos y militares.

Cor. I.I Juan Sánchez Pérez. Comandante 2ª Cia. Regional de Materiales de Guerra,
perteneciente a la II Región Militar Mexicali Baja California, por su gran apoyo y sincera
amistad sin importar el grado.

Al Tte. Cor I.I. José Freddy Comejo, 2º Comte. de la 2ª. Cia. Regional de
Materiales de Guerra, excelente amigo, con el que compartí el dolor de un castigo,
pero descubrí que día a día la amistad es aquello que verdaderamente trasciende
en el hombre.

Al Cap. 1º de Inf. D.E.M. Álvaro Rosado Zamarripa, modelo de militar, quien me infundió el valor para enfrentar un castigo e instarme a nunca abdicar, y menos renunciar **“porque renunciar es de cobardes”**. Gracias por su apoyo como superior y amigo.

A mi amigo Mtro. Cesar Octavio Irigoyen Urdapilleta y su dulce esposa y amiga de toda la vida Cecilia Paz Camacho de Irigoyen.

A mis amigos y compañeros de la Facultad de Derecho de la FES Acahualtán:

Antonio Cabrera Solares, Fernando Fonseca Reséndiz, Luis Monroy Moreno, Edgar Salas Martínez e Israel Trujillo V.

Al los Lics. Jaime Chávez Robles, Alma Lorena Chávez Cárdenas, excelentes abogados postulantes y amigos, quienes me han enseñado la importancia y el sentido del litigio.

A mis compañeros del **Ejército Mexicano** miembros de la **“Asesoría Jurídica de la Industria Militar”** Lic. Daniel Lozano Sinecio y Lic. Alexandro Zamora Pitayo, así como a la Cap. 2º Fot. Ret. Carmen Alicia González por su apoyo y valiosas enseñanzas en la vida militar.

A mis amigos y compañeros de la 2ª Cia Regional de Materiales de Guerra pertenecientes a la II Región Militar Mexicali Baja California:

Cap. 1º I.I. ~~Guillermo~~ Beltrán Soto.

Cap. 2º M.G. Ret. Francisco Javier Lozano Tierra Fría.

Tte. de M.G. Enrique Flores Cruz.

Sub. Tte. Aux. M.G. Nazario López Rivera.

Sgto 1º M.G. José Roberto Morales Padilla, Rubén Crescencio Bazán, Miguel Ángel Coutiño González.

Sgto. 2º M.G. Arturo Israel Cabrera Castro.

Cabo de M.G. Aver Alain Tamayo Pérez.

Sld. Inf. Abraham Frederix Urrutia Pérez.

Por su amistad y el espíritu de cuerpo (Hermanos de arma) que siempre nos demostramos no importando el grado.

+ In memoriam Stte. Aux. de M.G. Julio Cesar Smith Coyoli.

Al Maestro Don Manuel Fagoaga Ramírez

Pero quien da al discípulo no meramente la verdad, sino incluso la condición, ese es un maestro. Toda enseñanza se funda, en definitiva, en que la condición esté presente. Faltando ésta, nada puede un maestro, porque en ese supuesto el maestro no tendría que transformar al discípulo, sino recrearlo antes de comenzar a enseñarle.

El maestro tuvo que ser la ocasión para que el discípulo rememora, entonces no puede contribuir ahora a que éste recuerde que en realidad ya conocía la verdad, puesto que el discípulo es la no verdad. Pero con ese convencimiento el discípulo estará más excluido de la verdad que cuando ignoraba que era la no verdad. De este modo, despertándole el recuerdo, el maestro empuja al discípulo lejos de sí, aunque el discípulo, entrando de sí mismo, no descubra que antes sabía la verdad, sino que descubra su no verdad.

Tu discípulo que te lleva en el corazón.

José Antonio Rumoroso R.....

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

Capítulo I. LA ANTIGÜEDAD.....	11
1.1. LA ANTIGÜEDAD GRIEGA.....	12
1.1.1. HERÁCLITO DE EFESO.	13
1.1.2. LOS SOFISTAS.....	14
1.2. SÓCRATES.....	15
1.3. PLATÓN.....	22
1.4. ARISTÓTELES.....	27
1.4.1. LAS VIRTUDES.....	36
1.4.2. LAS VIRTUDES ETICAS.....	38
Capítulo II. LA EDAD MEDIA.....	43
2.1. ANTECEDENTES.....	43
2.2. SAN AGUSTÍN DE HIPONA.....	51
2.2.1. LA TEORIA MORAL Y LA FELICIDAD.....	54
2.2.2. LA VOLUNTAD.....	56
2.2.3. LA IDEA DE MAL.....	57
2.2.4. EL UNIVERSO AGUSTINIANO Y SU DEFINICIÓN DE VIRTUD.....	59

2.2.4.1.	MODUS, MENSURA.....	60
2.2.4.2.	FORMA, NÚMERO.....	61
2.2.4.3.	PESO, ORDEN.....	62
2.3.	SANTO TOMAS DE AQUINO O.P.....	64
2.3.1.	EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO..	65
2.3.2	EL APETITO DEL BIEN.....	75
Capítulo III.	ÉPOCA MODERNA.....	77
3.1.	ANTECEDENTES.....	77
3.2.	IMMANUEL KANT.....	86
3.2.1.	ANTECEDENTES Y MEDIO.....	87
3.2.2.	MORAL KANTIANA.....	88
3.3.	ARTURO SCHOPENHAUER.....	98
3.4.	AXIOLOGÍA Y ETICA EN SCHOPENHAUER.....	104
Capítulo IV.	ÉPOCA CONTEMPORÁNEA	109
4.1.	ANTECEDENTES.....	109
4.2.	ORIGEN DE LA AXIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA.....	113
4.3.	MAX SCHELER	114
4.3.1.	LOS VALORES Y LA INTENCIONALIDAD EMOTIVA.....	120
4.3.2.	BIENES OBJETOS Y TENDENCIAS.....	125
4.3.3.	INMUTABILIDAD DE LOS VALORES.....	128

4.3.4.	LEYES GENERALES DE LOS VALORES.....	129
4.3.5.	VALOR Y NORMATIVIDAD.....	131
4.3.6.	JERARQUIA DE LOS VALORES EN SCHELER.....	133
4.3.7.	LOS VALORES MORALES.....	137
4.4.	NICOLAI HARTMANN.....	141
4.4.1.	INFLUENCIAS GENERALES EN SU OBRA.....	141
4.4.2.	METODO Y FILOSOFÍA.....	143
4.4.3.	LOS VALORES SE DAN EN LA CONDUCTA HUMANA.....	146
4.4.4.	BIENES Y VALORES	148
4.4.5.	RELATIVIDAD DE LOS VALORES.....	150
4.4.6.	RELATIVIDAD DE LOS VALORES MORALES.....	151
4.4.7.	EL DESCUBRIMIENTO DE LOS VALORES.....	154
Capítulo V. LOS VALORES.....		156
5.1.	LA APREHENSIÓN INTELECTUAL DE LOS VALORES.....	156
5.2.	LOS VALORES EN SENTIDO ESTRICTO.....	158
5.3.	LOS VALORES SON ESENCIAS POSIBLES.....	163
Capítulo VI. EL DERECHO Y LOS VALORES.....		167
6.1.	FILOSOFÍA DEL DERECHO Y TEORIA DE LOS VALORES.....	167
6.2.	DIFERENTES CONCEPCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.....	168

6.3.	NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA Y AXIOLOGÍA DEL DERECHO.	172
6.4.	JERARQUÍA DE LOS VALORES JURÍDICOS.....	175
6.5.	OPINIÓN DE JACQUES MARITAIN.....	178
6.6.	TESIS DE RADBRUCH.....	181
6.7.	RADBRUCH MODIFICA SU TESIS	184
	Conclusión	189
	BIBLIOGRAFÍA	192

"En general querer demostrar que algo existe es una cosa difícil y lo que resulta peor para los osados que a ello se atreven, quien se dedica a hacerlo no ha de esperar notoriedad ninguna."

Soren A. Kierkegaard

INTRODUCCIÓN.

Toda axiología convenientemente elaborada y suficientemente desarrollada implica tres partes esenciales que son otras tantas respuestas a los tres problemas fundamentales que nos podemos plantear en torno al valor:

- 1) ¿Qué son los valores?
- 2) ¿Cómo conocemos o captamos los valores?
- 3) ¿Cómo realizamos los valores?

Pues bien, a continuación nos propondremos dirigir una mirada panorámica a la forma como el Derecho y la Filosofía del Derecho han respondido a las interrogantes anteriormente planteadas a través de algunos de sus representantes.

Esta obra pretende analizar mediante un estudio filosófico y jurídico la idea de valor, a fin de establecer que dentro de la Filosofía del Derecho el concepto de valor constituye un papel determinante no sólo en la teoría filosófica de la axiología, estableciendo así su importancia en el Derecho como una forma de vida humana objetivada.

Una vez realizado tal estudio histórico por los distintos autores, y corrientes filosóficas nos encontraremos en condiciones de distinguir claramente su evolución desde el punto de vista de las tendencias filosóficas del relativismo, subjetivismo individual y general; la tendencia neokantiana y la tendencia fenomenológica objetivista.

CAPITULO I

LA ANTIGÜEDAD

1.1. LA ANTIGÜEDAD GRIEGA.

La reflexión comienza con la idea de que el problema axiológico es tan viejo como la Filosofía misma. Tan sólo basta recordar que los principales valores son: **la belleza, el bien, la justicia, y la verdad**, sólo para darse cuenta de que el pensamiento filosófico ha girado siempre en torno de dichos problemas. Diversos historiadores de la Filosofía señalan a Sócrates como el creador de la axiología, por haber inquirido sobre el valor de la vida. Otros yendo mas lejos, afirman que fueron los Sofistas los que se ocuparon por primera vez de estos asuntos. Una y otra afirmación responden a la distinción un tanto simplista de dos periodos en el proceso de formación de la Filosofía griega: el periodo cosmológico (jonios, pitagóricos, eleatas atomistas, etcétera) periodos durante los cuales la especulación filosófica se centra sobre el origen y el ser de las cosas; y el periodo antropológico (Sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles) durante el cual el hombre, su conducta y sus agrupaciones, se convierten en temas filosóficos. Se trata aquí naturalmente, de un puro esquematismo didáctico, pues no se puede afirmar que la preocupación ética, y con ella el problema axiológico, haya estado totalmente ausente en los tiempos presocráticos. Los legendarios Siete Sabios de Grecia, precursores de la Filosofía, son conocidos con el nombre de gnómicos, precisamente porque su sabiduría se expresaba en forma de sentencias morales.

Hay algo más: no es posible separar en los sistemas filosóficos de la antigüedad clásica y de la Edad Media lo que es puramente el problema del ser en cuanto ser, del problema de los valores. Tradicionalmente, las cuestiones ontológicas y axiológicas han caminado juntas, porque ninguna Filosofía es completa si no trata de contestar estas dos preguntas: ¿Qué es el ser? ¿Qué vale el ser?

La Filosofía clásica ha sido acusada de antropomorfismo a causa de que ha pretendido contestar en una misma respuesta a ambas preguntas. Dos circunstancias parecen venir en apoyo de semejante acusación: por una parte, la Filosofía clásica insistió con frecuencia en la alta jerarquía de lo bueno y extendió el concepto de bondad a toda la realidad; ser y bien llegan a identificarse, el ser realismo y el ser perfectismo, son una y la misma cosa, bondad y verdad son propiedades trascendentales del ser, por otro lado, la noción de finalidad esta siempre presente en las concepciones cosmológicas griegas y medievales, es claro, por lo demás, que en la noción teleológica va implícita a la del valor.

1.1.1. HERÁCLITO DE EFESO.

En Heráclito de Efeso (535 - 465 a.C), hay una concepción cosmológica colmada de preocupaciones axiológicas. La razón del Universo (logos) domina todo acontecer conforme a las leyes que no van más allá del justo límite. El fragmento dice: "Este Mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los

Dioses ni ninguno de los hombres, sino que fue desde siempre, es y será Fuego siempre vivo que se enciende mesuradamente y mesuradamente se apaga”¹ en otro fragmento Heráclito señala: “Si se escucha no a mi, sino a Cuenta y Razón, habrá que convenir, como puesto en razón, en que todas las cosas son una”² “Camino hacia arriba, camino hacia abajo: uno y el mismo camino”³ “Y uno son bien y mal”⁴ “ Para los despiertos hay Mundo común y uno, los dormidos se vuelven cada uno al suyo”⁵ “En la periferia del círculo principio y fin son uno”⁶ En los anteriores fragmentos relativos al hombre y a la moral, Heráclito destaca la Unidad que es de la que surge todo en todo incluyéndose los valores y los antivalores “bien y mal.”

1.1.2. LOS SOFISTAS.

Los sofistas, por determinadas causas sociales, sostuvieron puntos de vista escépticos con respecto a la posibilidad del conocimiento. La aparición de los sofistas, vendrá a ser el chispazo que desencadene la polémica y la investigación, y culmine con los grandes sistemas griegos de universalización y sistematización de la moral, el arte y la política.

El más representativo de todos los sofistas, Protágoras (489 - 410 a.C.), va a formular la tesis “El hombre es la medida de todas las cosas” frase atrevida que

¹ García Bacca Juan David, Los Presocráticos, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p.241 242

² Ibid. p. 243.

³ Ibid. p. 244.

⁴ Ibid. p. 244.

⁵ Ibid. p. 246.

⁶ Ibid. p. 247.

sonó a escándalo en los oídos griegos. La afirmación de Protágoras surge como una violenta afirmación del subjetivismo, frente a la ingenua confianza común a todos los filósofos anteriores de que el conocimiento verdadero es un hecho simple, natural y espontáneo. Las cosas están allí, parecen decirnos estos filósofos, y la inteligencia humana las conocen con verdad, sin mayor esfuerzo. Frente al dogmatismo gnoseológico, los sofistas alcanzaron la tesis escéptica de que no hay una verdad universal y de que, en última instancia, las cosas son del color del cristal con que se miran; pero para poder sostener sus puntos de vista se vieron obligados a distinguir lo que es **valioso en si mismo**, de lo que es valioso por la convención de la gente, llegando a la conclusión de **que lo valioso en si mismo no existe y que todo lo valioso es por convención**. Pero debemos reconocer que no se ha insistido bastante en la importancia del pensamiento de este sofista en la investigación de los valores, ya que su afirmación lanzó a otros en búsqueda de un fundamento absoluto del valor que desmintiese definitiva y totalmente su aserto.

1.2. SÓCRATES.

El problema de buscar en Sócrates los elementos de una Filosofía de los valores, no es sino una parcialización de un problema general, que es el de determinar la personalidad y doctrina de este ilustre filósofo.

Todo historiador de la Filosofía, todo escritor de monografías en torno a esta figura de la antigua filosofía tiene que ser, si quiere dar seriedad a su trabajo, muy cauteloso en sus afirmaciones sobre el maestro de Platón.

Entre las numerosas dificultades que al respecto surgen, podemos enunciar tres que en realidad agrupan otras muchas:

1) Sócrates nunca escribió nada.

2) Las fuentes que los diversos biógrafos y autores nos entregan datos sobre la vida, carácter y enseñanzas de este maestro y están frecuentemente en abierta contradicción.

3) En la descripción hecha por Platón, existe el problema de separar lo genuinamente socrático de las superposiciones ideológicas hechas por él a la doctrina del maestro.

Trataremos de fijar nuestra posición frente al problema de la personalidad de Sócrates para poder después abordar la cuestión de determinar el contenido de su doctrina en lo que ella pudo preludiar el estudio de los valores.

En torno a la personalidad de Sócrates encontramos en primer lugar la concepción de Aristófanes, que en una fina sátira nos lo presenta como uno de tantos sofistas, en la lucha de sus compañeros de oficio. En un cuadro de verdadera ridiculización del pensador griego.

En segundo lugar tenemos la concepción clásica de Sócrates hecha por Platón. A través de sus Diálogos, Sócrates nos es mostrado como el prototipo del hombre, del maestro, del sabio, del ciudadano, del filósofo; aparece como una

recia personalidad dotada de cuantas virtudes intelectuales y morales pudo imaginar la concepción antropológica griega: es un santo del paganismo.

Colocada en un término medio entre esta ridiculización y esta sublimación tenemos la concepción de Jenofonte, en la que Sócrates nos es presentado como un verdadero hombre de bien y amante de la sabiduría, sin alcanzar, sin embargo, las excelsitudes en saber y en virtud que le atribuye Platón.

Todos estos retratos coinciden con mostrarnos a Sócrates como un personaje excepcional, de costumbres austeras, distinto de sus contemporáneos y muy hábil, desde luego, en la ironía y en la crítica.

Para reforzar esta opinión nos apoyamos en dos puntos que nos parecen fuera de discusión:

- 1) El tipo de vida de Sócrates y sobre todo la muerte aceptada en defensa de su proceder y de su doctrina.
- 2) La situación, hecha por Platón, de sus propias doctrinas en labios de su propio maestro.

Expliquémonos un poco:

La vida de Sócrates, en oposición constante al conformismo social; su desinterés, al menos pecuniario, en el ejercicio de la mayéutica; el entusiasmo que existía hacia los hombres de las más distintas concepciones, y sobre todo, la

aceptación del supremo sacrificio de su vida con una tranquilidad de ánimo realmente sorprendente, nos hace suponer un personaje de muy altos valores morales y humanos, en suma, un personaje verdaderamente excepcional.

Se notan en Sócrates un objetivo y una finalidad claramente definidos: una aspiración que suena a vocación vital y más aún, a una misión recibida de la divinidad y que consiste en emplear la vida, la actividad, la mediación, al único fin de conocerse a sí mismo para tornarse mejor y enseñar a los demás a descubrir su propia intimidad para llevarlos al mismo fin.

Es preciso emplear la vida en “conocerse a sí mismo”, pero este conocimiento debe abarcar dos aspectos del yo real, tal cual es, y el yo ideal (idea de la trascendencia humana individual, implícito en la misma naturaleza); dicho conocimiento provocará la crisis mediante el contraste, romperá el equilibrio interno (falso y engañoso equilibrio) y fructificará en la reacción consistente en rehacer el yo personal conforme al yo ideal. Claro que esto implica también el conocimiento del “bien” y del “mal”, de la “virtud” y del “vicio” en resumen, de la regla básica y universal de la moralidad; pero esta regla y estos conceptos, se encontrarán en la meditación del yo, porque en Sócrates todos los valores son de la persona humana.

Frente al escepticismo sofístico Sócrates sostiene la tesis de que hay valores absolutos y tales valores pueden y deberán ser expresados en conceptos invariables. Hay, por tanto, un mundo de valores expresables en conceptos universales. La investigación socrática, abandonó el problema cosmológico, más bien se orienta decididamente hacia problemas axiológicos: **¿Qué es la bondad,**

la belleza y la virtud? ¿Qué vale la vida? La Filosofía misma es orientada por Sócrates hacia el fin: **“conócete a ti mismo”**.

Como se ve claramente, Sócrates busca el conocimiento de la cosa moral en sí, (no de la cosa en general) y se trata de un conocimiento de algo que es, que se da como debiendo ser.

La finalidad de este conocimiento no es la finalidad de un conocimiento teórico especulativo, sino la de un conocimiento eminentemente moral o práctico. Encaminado desde su nacimiento a generar y a dirigir la acción, para que el hombre se perfeccione. Pero este conocimiento que está constituido por ideas morales fundamentalmente dinámicas (y esta es una idea fundamental en la doctrina de Sócrates) es un conocimiento no solo impulsor sino también y sobre todo dotado de una dialéctica indefectible en el terreno de la acción ya que con la verdad vendría a nosotros el imperativo de la acción. Se trata, pues, de un verdadero determinante de la conducta.

Giovanni Reale⁷ en relación con el nuevo significado que Sócrates da a “la virtud” señala con mucha claridad lo siguiente: “En griego lo que nosotros llamamos virtud se dice **arete**, como hemos mencionado ya, y significa aquello que convierte a una cosa en buena y perfecta en aquello que es o, mejor aún, significa aquella actividad y modo de ser que perfecciona a cada cosa, haciéndola ser aquello que debe ser. (los griegos hablaban, por lo tanto, de una virtud de los distintos instrumentos, de una virtud de los animales, etc.; por ejemplo, la virtud del perro consiste en ser buen guardián, la del caballo, en correr con rapidez, y así

⁷ Reale Giovanni, Historia del pensamiento filosófico y científico, Barcelona, Herder, 1989, p.88

sucesivamente.) En consecuencia la virtud del hombre no podrá ser mas que lo que hace que el alma sea como **debe ser**, de acuerdo con su naturaleza, es decir, buena y perfecta. En esto consiste, según Sócrates, la ciencia o conocimiento, mientras que el vicio será la privación de ciencia y de conocimiento, es decir, la ignorancia.

De este modo Sócrates lleva a cabo una revolución en la tabla tradicional de valores. Los verdaderos valores no son aquellos que están ligados a las cosas exteriores, como la riqueza, el poder, la fama, y tampoco aquellos que están ligados al cuerpo, como la vida, la fuerza física, la salud o la belleza, sino exclusivamente los valores del alma que se hallan todos incluidos en el conocimiento. Por supuesto, esto no significa que todos los valores tradicionales se conviertan en antivalores, sin más; significa sencillamente que por si mismos carecen de valor. Sólo se convertirán en valores si se utilizan como lo exige el conocimiento, es decir, en función del alma y de su **arete**.

En resumen. Riqueza, poder, fama, salud, belleza y otros factores semejantes no parecen que su propia naturaleza puedan llamarse bienes en si mismos, sino que más bien nos encontramos con esto: si son dirigidos por la ignorancia, se revelan como males mayores que sus comentarios, porque se hallan mas capacitados para servir una mala dirección, en cambio si están dirigidos por el buen juicio y por la ciencia o el conocimiento, resultan bienes mayores; por si mismos, ni unos ni otros tienen valor.”⁸

⁸ Reale Giovanni, op. Cit. P. 88.

La ciencia, pues, consistirá en colocar las cosas ordenadamente en el pensamiento asignando a cada una el lugar que dignamente debe ocupar (conforme a un juicio jerárquico); ahora bien, el que ha hecho esta clasificación con su inteligencia no la puede ya contrariar ni deshacer con su voluntad sino al contrario, trata de realizarla en su vida. Por ello, para que un hombre sea bueno basta con hacerlo sabio, porque nadie es voluntariamente malo, nadie peca voluntariamente, (este es el verdadero problema Socrático), la falta de comprensión es la única fuente de la falta de moral es decir; el sabio es verdadera y necesariamente virtuoso. Seguramente en su persona Sócrates sentía lo anterior como una verdad, es decir, hallaba la suma felicidad, la paz del alma, en vivir conforme a su ideal ético, por ello el obrar contra el bien y por consiguiente contra la propia felicidad solo le parecía comprensible como efecto de la ignorancia o del error. Este conocimiento debe comprender, desde luego, la de la esencia del bien, por consiguiente el criterio supremo y universal de la moralidad, el fundamento del deber ser, que en Sócrates toma proporciones gigantescas que lo llevan al punto de rehusar la insistente suplica de Critón para evadirse de la prisión y librarse de la muerte. “Nosotros, mi querido Critón, no debemos curarnos de lo que diga el pueblo, sino sólo de lo que dirá aquel que conoce lo justo y lo injusto, y este juez único es la verdad.”⁹

⁹ Platón, Diálogos, Porrúa, México, 1981 p. 24.

1.3. PLATÓN.

La Filosofía de Platón es el brote natural del tronco Socrático, ciertamente lleno de vigor y de ricas potencialidades, que quizá ni el mismo Sócrates llegó a imaginar.

Ambos personajes viven en un ambiente de relativismo y de duda en el que las concepciones tradicionales que mantenían o fundamentaban el deber, la moral y la religión en creencias mitológicas comienzan a desmoronarse, se ven despojadas del halo de autoridad que las rodeaba, la influencia de los sofistas, crece día a día en todos los terrenos, la moral, la política la religión, la ciencia y la educación, se ven invadidas por una nueva concepción relativista y unitaria. Frente a ello aparece la figura original de Sócrates que en una apologética lucha va a triunfar intelectualmente y a sucumbir físicamente. Platón el discípulo, inmaduro aún, va primeramente a sostener la tesis del maestro, para después, poco a poco apartar de ellas, desarrollar los gérmenes contenidos en el pensamiento Socrático y enriquecerlos con todo un acervo de nuevas ideas, hasta llegar a superar ampliamente las doctrinas de su maestro.

En Sócrates había un continuo empeño por buscar la esencia de los valores morales; en este punto no lo abandona Platón quien a su vez investiga cuál es el punto de partida; de ahí sigue extendiéndose a todo lo demás. Veamos esto brevemente. Su maestro, al comunicarle la inquietud por la esencia del valor moral:

- 1) El tema del concepto universal
- 2) El tema del método válido para llegar a él.

Estos dos problemas se transforman en Platón en tres tópicos fundamentales a saber:

- 1) La búsqueda del valor.
- 2) El tema de las ideas.
- 3) La determinación del concepto de ciencia.

Alrededor de estos tres problemas, que constituyen el eje de toda su doctrina, se van formando sus concepciones acerca del amor, la educación, la belleza, el cosmos, la política y las virtudes individuales y sociales. Platón es pues, el filósofo que de una forma inequívoca sentó la tesis de la realidad ontológica de los valores. Existe un mundo suprasensible en el cual todas las cosas materiales tienen un arquetipo ideal. En este mundo, situado más allá del cielo, las formas o ideas tienden a ser inmaterial. Cada cosa material es ella misma en virtud de que participa de su respectiva forma, siendo, por tanto, ésta como un ejemplar ideal y perfecto de aquella. La Santidad, el Bien, la Justicia y la Belleza son formas, ideas con un ser realmente existente en este mundo suprasensible. Todos los objetos materiales y los actos humanos calificados de santos, buenos, justos o bellos, son tales, precisamente porque participan de

aquellas esencias ideales. El bien, la virtud, los valores en general, reciben así, una fundamentación metafísica.

Las cualidades valiosas de las cosas no son meras apreciaciones subjetivas de quien las contempla, sino cualidades reales que las cosas poseen en virtud de su participación con las formas, "**Sócrates**. Bien, Nicias, dime, te lo suplico, tomando la cuestión de su origen, si no es cierto que, desde luego, hemos mirado el valor como una parte de la virtud.

Nicias = Es cierto"¹⁰

De lo anteriormente citado podemos decir que los valores son Ideas absolutas o esencias trascendentales.

Al hombre le toca descubrir los valores remontándose por una especie de intuición mística, la cual va precedida por un trabajo intelectual que consiste principalmente en el estudio de las ciencias exactas hasta el mundo de las formas. "Un hombre valiente que sepa combatir sus pasiones, sea resistiéndolas a pie firme"¹¹ En determinadas circunstancias, el alma humana recibe una iluminación procedente del mundo trascendental y, esa iluminación capta o descubre las esencias valiosas. Platón señala que el hombre no es sólo una inteligencia pura, sino que consta de un alma unida al cuerpo material. Por lo tanto la idea de bien o valor no puede consistir en la sabiduría pura porque no sería el bien del hombre completo. Este bien, por lo tanto consistirá en una mezcla proporcionada, alimentada por dos fuentes: la del placer que puede compararse a una fuente de

¹⁰ Platón, Diálogos, Laques o del valor, Porrúa, México, 1981, p57.

¹¹ Platón, Op. Cit. p. 52.

miel, y la sabiduría, de la cual brota un agua cristalina, pura y saludable. En esa mezcla deberá entrar toda el agua, pero no toda la miel. Esto quiere decir purificar el placer y dosificar la porción en que deberá entrar en la vida feliz, para lo cual Platón establece una escala de bienes, conforme a la triple norma de la medida, la verdad y la belleza, que en la cosmovisión griega son las notas esenciales del bien los cinco grados resultantes de la escala son los siguientes:

- 1) La medida, la moderación, lo conveniente.
- 2) La proporción, la belleza, la perfección.
- 3) La mente y la inteligencia.
- 4) Las ciencias, las artes y las opiniones rectas.
- 5) Los placeres puros, sin mezcla de dolor.

De esta manera se evitarán tanto las exageraciones del hedonismo como la rigidez del intelectualismo. Y así el placer, será medido por la moderación y mezclado con la sabiduría, resulta proporcionado, bello y verdadero y constituye el bien y la felicidad de que el hombre es capaz en este mundo.

Concluida esta exposición debemos establecer sobre las aportaciones axiológicas hechas por Platón lo siguiente:

Platón es el más grande de los filósofos de la antigüedad que logró reunir dos cuestiones hasta entonces incompatibles: la interioridad y la universalidad, entidades que se reúnen en el reino de la idea, la cual se encuentra por encima del espíritu mismo, el cual se nutre de ella sin llegarla a agotarla jamás.

Intentando sistematizar todo este conjunto de concepciones nos parece que en Platón hay, independientemente de cualquier interpretación que se le asigne a su doctrina, una rica contribución al problema axiológico. En Platón se encuentran las respuestas muy claras al problema del valor, y esto sucede así porque en su Filosofía más se busca el juicio apreciativo, el juicio valorativo, que el juicio entitativo mismo.

Desde el punto de vista de la esencia del valor, la posición platónica se puede resumir en lo siguiente: hay un conjunto de entidades perfectas, interrelacionadas, que se llaman ideas, cada una de ellas es la suma perfección en su género; en ellas radica el valor, el ser y la inteligibilidad absolutos, lo que existe de parcial de dichas perfecciones en los seres concretos, solo vale por la mayor o menor participación que tiene de ellas. En ellas se unifican el orden del ser y el orden del valer, y en la cumbre de todas ellas, la Idea de Bien, en la cual está la medida primaria de todo valor.

Queda, pues con Platón desechada la tesis de Protágoras en la cual se afirma que el hombre es la medida de todas las cosas. Desde el punto de vista de la gnoseología axiológica, la doctrina de Platón es muy clara. Las ideas, especialmente la de Bien, se conocen en la etapa preexistente de nuestras almas por una visión directa de ellas, y en la presente vida se reconocen, se recuerdan, por un doble camino, que propiamente hablando no nos da el conocimiento de ellas, sino que nos da la ocasión de su recuerdo. Estos caminos son:

1) La purificación de la apariencia de ser de las cosas sensibles, para extraer de ellas esa especie de participación o imitación de la idea, que es la forma que el demiurgo se ha inmiscuado en la materia.

2) La hipótesis dialéctica. Pero hay que tener en cuenta que ambos caminos no dan propiamente el conocimiento sino que sólo sirven a modo de trampolín, como estimulantes del recuerdo que es el que debe rehacer la visión tenida en una vida anterior, de dichas ideas.

1.4. ARISTÓTELES.

El filósofo sobre el cual centramos ahora nuestra consideración es una personalidad completamente diferente a la de Platón. Tal parece que no hubiese sido un producto de la academia y un discípulo suyo.

En la formación de Aristóteles tuvo evidentemente más parte la labor inminente de maduración y formación personal que la labor transeúnte de recepción. Fue un ser rico en potencialidades, que en vez de sujetarse y supeditarse al medio, supo asimilarlo. Conservando intacta su mismidad y ejerciendo una profunda influencia sobre él. Por ello Aristóteles fue un gran revolucionario y un individuo que marcó una época fundamental en la historia del pensamiento humano. Su aportación personal a la cultura fue, y con mucho, superior a lo que él mismo recibió de la sociedad que le rodeaba.

Como casi todos los genios, Aristóteles ha sido objeto de enconados combates: en la Edad media, con efecto primeramente de la influencia árabe en

Europa y como resultante, posteriormente, de las magistrales exposiciones y comentarios hechos por San Alberto Magno O.P. y Santo Tomás de Aquino O.P. a sus doctrinas, se le sigue como a una verdadera luminaria. El iluminismo y el renacimiento, en cambio, se caracterizaran por una profunda reacción en su contra. Y aún en los tiempos modernos, sigue siendo objeto de apasionantes debates. Aristóteles, como a otros muchos pensadores, se le ha atacado, a causa de posiciones y actitudes que nunca fueron suyas. Por ejemplo se le ha inculcado de haber sido durante muchos siglos un pesado lastre para el progreso de las ciencias. El renacimiento aparece y avanza la historia del pensamiento científico, filosófico y social, repudiando de su nombre cómo representante del dogmatismo y del estancamiento. Y sin embargo, bien vistas las cosas, Aristóteles fue un espíritu positivo, un científico progresista, organizador y sistematizador de las ciencias, verdadero fundador de algunas de ellas; un espíritu independiente de todo prejuicio de escuela.

Aristóteles nace en Estagira, Macedonia, hacia el año 385 a.C.; hijo del médico rey de Macedonia; pierde muy joven a su padre (a los 17 años) llega a la Academia, para seguir durante veinte años las lecciones de Platón. Ahí se hace notar por su profundo intelecto. A la muerte de Platón permanece un tiempo en Asia menor y encontrándose en Lesbos es llamado por Filipo, su compañero de juegos durante la infancia, entonces Rey de Macedonia, para encargarse de la educación de su hijo Alejandro. Posteriormente vuelve a Atenas donde funda el Liceo y enseña en él por espacio de trece años. A la muerte de Alejandro Magno, los odios contra el conquistador envuelven también a su maestro, el cual huye de

Atenas para evitar que se repita en él la historia de Sócrates. Se retira a una finca heredada de su madre, en Calcídides (Eubea) y muere a los 63 años de edad en el verano de 322 a.C.

Desde el punto de vista científico filosófico Aristóteles hace notar dos grandes características: por una parte su cimentación en el campo de lo sensible; quiere ir siempre a la realidad concreta, lo cual lo preserva en muchas ocasiones de los mitos y de los vuelos de la fantasía de su maestro. Por otra parte Aristóteles brilla con luz propia una capacidad teórica de análisis y de deducción conducida por una disciplina lógica nada común. Esas dos características vienen a construir el sustrato extraordinariamente privilegiado para la investigación filosófica y científica.

En lo que se refiere a la epistemología, Aristóteles se caracteriza por su profunda raigambre empirista, pero de un empirismo que sólo es el punto de partida para la formación de un conceptualismo sumamente elaborado. En ella el empirismo constituye como base, pero la realidad intelectual y conceptual trasciende extraordinariamente esa base empírica hasta alcanzar universalizaciones y proyecciones verdaderamente extraordinarias en el campo del pensamiento.

En Aristóteles el objeto propio de conocimiento humano es **el ser**, pero no el **Ser en sí**, como claramente lo predica Aristóteles en la Inteligencia suprema, sino el **ser en general**. Se trata del concepto del ser que se entrega en la percepción de cualquier ser concreto y que no se identifica con el concepto específico de ese Ser concreto, porque conteniéndolo lo rebasa y llega a englobar

en sí a todos los seres. Se trata aquí, como más tarde declarara Santo Tomas de Aquino O.P., del ser inviscerado en la materia sensible. Todo lo que se conoce bajo la razón o formalidad del ser.

Pero procuremos ir paso a paso, para poder tener un acercamiento a la cuestión del **valor**, que evidentemente Aristóteles le llamó **bien**.

Aristóteles concibe al universo como un conjunto armonioso de los procesos teleológicos. Cada cosa tiene una finalidad plena y cabalmente su propia naturaleza o esencia. La realización de su naturaleza íntima significa, para cada cosa, la realización plena de su ser; pero, además, la realización su íntima esencia es para la cosa un bien: el bien ontológicamente concebido. El bien es lo que todos los seres apetecen. La idea de que el bien es la perfección del ser es el fundamento del pensamiento ético, por tanto axiológico de Aristóteles.

El nuevo concepto de la realidad con que Aristóteles sustituye la Ontología de su maestro Platón se refleja con una lógica vigorosa en su pensamiento moral, que no es más que una serie de conclusiones de orden práctico rigurosamente derivadas de los principios establecidos en las demás partes teóricas de su Filosofía.

Fray Guillermo Fraile O.P.¹² en su obra “Historia de la Filosofía” señala lo siguiente:

“Para Aristóteles existe una correlación exacta entre *ser* y *bien*. No hay un Ser único, sino muchos seres. Y tampoco hay un Bien único, sino muchos bienes particulares y analógicos. Cada sustancia tiene su propio ser y a cada una le

¹² Guillermo Fraile, O.P., Historia de la Filosofía, Tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

corresponde su propio bien, que consiste en lograr la plenitud de su propia perfección. El bien de cada cosa está en estrecha relación con su esencia. Las esencias de las cosas difieren entre sí por los elementos que entran en su composición. Hay una sola esencia. Las esencias de las cosas difieren entre sí por los elementos que entran en su composición. Hay una sola esencia simplísima que es la de Dios, acto puro, carente de toda materia y de toda potencialidad, y, por tanto de toda mutación. Pero todas las demás esencias son compuestas de acto y potencia, de forma y materia, y el grado de perfección que les corresponde de su principio formal.

En virtud de esto, hay un bien propio de Dios, otro de las sustancias celestes, otro de los hombres, otro de los animales, de las plantas y de los animales. Y así como cada sustancia tiene su propio ser incomunicable, también es cierto modo es incomunicable su propio bien. Por esto Aristóteles no plantea la cuestión del Sumo Bien absoluto, a la manera de una idea subsistente.

Por lo tanto, el objeto de la Ética consistirá en averiguar cuales son el bien, la perfección y la felicidad que corresponden al hombre, con el fin de ajustar a ellos la orientación práctica de su conducta. Para Aristóteles, el bien propio de cada ser, y del hombre en particular, está determinado por las posibilidades de su naturaleza. El hombre debe contentarse con el ser que tiene, y, por lo tanto, con el bien que le corresponde dentro del grado que ocupa en la escala ontológica, y en la medida que le es posible conseguirlo, dada la limitación esencial y temporal de su sustancia.

La Ética de Aristóteles es esencialmente finalista y eudemonista. Toda acción humana está orientada hacia la consecución de algún bien, al cual van unidos el placer y la felicidad. El bien tiene carácter de causa final, que obra en el agente por atracción extrínseca. Los principios de las acciones son los fines por los cuales se hacen. Todo arte, todo método, así como toda elección, parecen pertenecer algún bien. Por esto (los antiguos) definieron exactamente el bien como aquello que aparece en todas las cosas.

Pero ya hemos dicho que para Aristóteles no hay un Ser, sino muchos seres, y tampoco hay un Bien único, sino muchos bienes particulares. El Bien, como el Ser, no es una entidad subsistente y universal, sino una realidad que se encuentra esparcida analógicamente en todas las categorías de los seres.

<<El Bien se dice de tantas maneras como el Ser>>¹³

Con lo anteriormente citado, hay ya aquí una clara distinción entre el bien ontológico y el bien moral. Así mismo Aristóteles, distingue además, entre bien racional y el bien sensible.

Aristóteles señala que el hombre en sus diferentes acciones tiende hacia fines concretos, los cuales se configuran como bienes. Existen fines y bienes que queremos en vista de ulteriores fines y bienes, y que, por tanto, estos son relativos; pero, puesto que es impensable un proceso que conduzca de un fin a otro y de un bien a otro hasta el infinito, tal proceso destruiría precisamente los conceptos mismos de bien y de fin, los cuales implican estructuralmente un

¹³ Guillermo Fraile, O.P., Op. Cit., tomo I, p.516 -518.

término, debemos pensar que todos los fines y bienes a los que tiende el hombre existen en función de un fin último y de un bien supremo.

Pero: ¿Cuál es este bien supremo? Aristóteles no tiene duda ya que para él todos los hombres, sin distinción, consideran que tal bien es la eudaimonia, o sea la felicidad.

Así pues, la felicidad es el fin al cual tienden todos los hombres consistente explícitamente. Pero ¿qué es la felicidad? Aquí empiezan las divergencias, la multitud juzga de manera diferente que los sabios, y éstos mismos no están de acuerdo entre sí.

“La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de esclavos al elegir una vida de bestias”

“Los espíritus selectos, en cambio, y los hombres de acción identifican la felicidad con el honor éste es, puede decirse, el fin de la vida política.

El honor, sin embargo, parece ser un bien harto superficial para ser el que buscamos nosotros, pues manifiestamente esta más en quien da la honra que en el que la recibe, en tanto que, según podemos prescindir desde ahora, el verdadero bien debe ser algo propio y difícil arrancar del sujeto.”¹⁴

En realidad, el hombre busca los placeres y los honores por sí mismos, pero no así las riquezas; la vida dedicada a amasar riquezas es pues la más absurda y la más inauténtica, porque equivale a buscar cosas que, como máximo, tienen valor de medios pero nunca de fines.

¹⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, V, Porrúa, México, 1992. p. 5.

Pero el bien supremo del hombre no puede ser tampoco lo que Platón y los platónicos han señalado como tal, es decir, la idea del bien, o sea, el bien en sí trascendente, porque, en tal caso, es evidente que el hombre no lo podría realizar ni alcanzar. Por tanto, no puede tratarse de un bien trascendente, pero si de un bien inmanente, no de un bien realizado ya de una vez por todas, sino de un bien realizable y actuable por el hombre y para el hombre (para Aristóteles el bien no es una realidad única y unívoca, sino como ya hemos visto a propósito del concepto del ser, algo polívoco, diferente en las diversas categorías y distinto asimismo en diferentes realidades pertenecientes a cada una de ellas, aunque siempre unido por una relación de analogía).

Pero ¿Cuál es el bien supremo realizable por el hombre?

La respuesta de Aristóteles está en perfecta armonía con la concepción típicamente helénica de la arete, prescindiendo de la cual no es posible comprender la construcción ética global de nuestro filósofo.

El bien del hombre sólo consistirá en la obra que es peculiar de él, en la obra que él y solo él sabe desarrollar, así como, en general, el bien de cada una de las cosas consiste en la obra que es peculiar de tal cosa. La obra del ojo es ver, la del oído es oír, pero ¿Cuál es la obra del hombre? No puede ser el simple vivir, puesto que el vivir es propio asimismo de todos los seres vegetales. Tampoco puede ser el sentir, puesto que el sentir es común de todos los animales. Solo queda, pues, que la obra peculiar del hombre sea la razón y la actividad del alma según la razón. El verdadero bien del hombre, pues consiste en esta obra o actividad de la razón, y más precisamente, en la explicación y actuación perfecta

de esta actividad. Ésta es, pues, la virtud del hombre y aquí deberá buscarse la felicidad.

Por consiguiente, Aristóteles afirma, “El vivir, con toda evidencia, es algo común, aun las plantas; más nosotros buscamos lo propio del hombre. Por tanto, es preciso dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Vendría en seguida la vida sensitiva; pero es claro también que ella es común al caballo, al buey y a cualquier animal.

Resta, pues, la que puede llamarse vida activa de la parte racional del hombre, la cual a su vez tiene dos partes: una, la que obedece a la razón; otra, la que propiamente es poseedora de la razón y que piensa. Pero como esta vida racional puede asimismo entenderse en dos sentidos, hemos de declarar, en seguida, que es la vida como actividad lo que queremos significar, porque éste parece ser el más propio sentido del término.

Sí, pues, el acto del hombre es la actividad del alma según a la razón, o al menos no sin ella; y si decimos de ordinario que un acto cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente, como es el mismo, por ejemplo, el acto del citarista y del buen citarista, y en general en todos los demás casos, añadiéndose en cada uno la superioridad de la perfección al acto mismo”¹⁵

“Si todo ello es así, y puesto que declaramos que el acto propio del hombre es una cierta vida, y que ella consiste en actividad y obras del alma en consorcio

¹⁵ Aristóteles, Op. Cit., I, VII, Porrúa, México, 1992. p. 9.

con el principio racional, y que el acto de un hombre de bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta según la perfección que le es propia, de todo esto, se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y mas perfecta, y todo esto, además, en una vida completa. “Pues así como una golondrina no hace primavera, ni tampoco un día de sol, de la propia suerte ni un día ni un corto tiempo hacen a nadie bienaventurado y feliz”¹⁶. Aristóteles profesa la doctrina socraticoplatónica según la cual la esencia del hombre consiste en el alma, precisamente en la parte racional del alma, en el intelecto.

1.4.1. LAS VIRTUDES.

Aristóteles señala:

“Pero evidentemente la virtud que debemos considerar es la virtud humana, ya que el bien y la felicidad que buscamos son el bien humano y la humana felicidad”¹⁷

De lo anteriormente citado se deduce que para Aristóteles la felicidad se define, pues, como la actividad del alma según la virtud. Está claro, por tanto, que cualquier profundización ulterior del concepto de virtud depende del ahondamiento del concepto de alma. Ahora bien es conveniente señalar que, según Aristóteles,

¹⁶ Aristóteles, Op. Cit., I, VII, Porrúa, México, 1992. p. 9.

¹⁷ Aristóteles, Op. Cit., I, XIII, Porrúa, México, 1992. p. 15.

se distinguen tres partes del alma, dos irracionales, es decir, el alma vegetativa y el alma sensitiva, y otra racional, el alma intelectiva. Y, como cada una de estas partes desarrolla su actividad peculiar, así también cada una tiene una virtud o excelencia especial. Sin embargo, la virtud humana es sólo aquella en la que interviene la actividad de la razón.

1) En realidad, el alma vegetativa es común a todos los vivientes:

“En la parte irracional hay a su vez una parte que parece ser común a todos los vivientes”¹⁸

2) En cambio es diferente el razonamiento relativo al alma sensible y concupiscible, que, aún siendo por irracionalidad, participa sin embargo en cierto modo, de la razón.

Está claro, pues, que existe una virtud de esta parte del alma que es específicamente humana y que consiste en dominar, por decirlo así, estas tendencias y estos impulsos que son inmoderados por su naturaleza, a la que el Estagirita llama virtud ética.

¹⁸ Aristóteles, Op. Cit., I, XIII, Porrúa, México, 1992. p. 16.

1.4.2. LAS VIRTUDES ETICAS.

Empezamos el examen de la virtud ética o, más bien, de las virtudes éticas, puesto que son numerosas, así como son también numerosos los impulsos y los sentimientos que la razón debe moderar. Las virtudes éticas se derivan en nosotros de la costumbre. El hombre es por naturaleza potencialmente capaz de formarlas y, mediante el ejercicio, traduce esta potencialidad en actualidad. Realizando gradualmente actos justos, nos volvemos justos, o sea adquirimos la virtud de la justicia que permanece en nosotros de forma estable como un habitus, que contribuirá sucesivamente a que realicemos con facilidad ulteriores actos de justicia.

Realizando paulatinamente actos de valor nos vemos valientes, es decir, adquirimos el habitus del valor, que más tarde, nos ayudará a realizar fácilmente actos de valentía. Y así sucesivamente. En resumen, para Aristóteles las virtudes éticas se aprenden de la misma manera como se aprenden las diferentes artes, que son también habitus o hábitos.

Pero este razonamiento, aun cuando resulta clarificador, no nos conduce al centro de la cuestión planteada; toda vez que no nos dice cómo adquirimos y poseemos las virtudes. ¿Cuál es la naturaleza común a todas las virtudes éticas? Nuevamente el Estagirita responde en el sentido de que no hay virtud, si existe exceso o defecto, o sea, cuando hay demasiado o excesivamente poco; la virtud implica, en cambio, la justa proporción que es la vía media entre los excesos. Escribe el Estagirita:

Es menester, sin embargo, no sólo declarar todo esto en general, sino aplicarlo a casos particulares. En Filosofía práctica, en efecto, si es verdad que los principios universales tienen más amplia aplicación alcanzan mayor grado de verdad las proposiciones particulares, como quiera la conducta humana concierne a los hechos concretos, y con éstos deben concordar las teorías.

Con relación a los miedos y osadías, la valentía es la posición intermedia. De los que se exceden, el que lo hace por falta de temor no tiene nombre muchos de estos estados no lo tienen y el que se excede de la osadía es temerario. El que se excede en el temor o que es deficiente en la osadía es cobarde.

En los placeres y pesares no en todos, y menos aún en los pesares el medio es la templanza, el exceso, el desenfreno. Deficientes en los placeres no hay precisamente muchos, por lo que ni siquiera han recibido estos tal nombre especial; llamémosles insensibles.

En el dar y tomar bienes y dinero, el medio es la libertad, y el exceso y el defecto son la prodigalidad y la avaricia. Contrariamente proceden en estos actos los que pecan por exceso o por defecto. El pródigo se excede en la emisión y es deficiente en la percepción, en tanto que el avaro exagera en la percepción y peca por defecto en la emisión. Declarémoslo ahora así en esbozo y resumen, contentándonos con esto por el momento, a reserva de definir estos puntos con mayor precisión.

Con relación a los bienes económicos hay también otras disposiciones. El término medio es la magnificencia. El magnánimo difiere del liberal en que éste lo es en las cosas pequeñas y aquel en las grandes. El exceso en la magnificencia

es la falta de gusto y la vulgaridad, y el defecto la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que atañen a la libertad; en que difieren, más adelante se dirá.

En la honra y la afrenta el término medio es la magnanimidad, el exceso puede llamarse hinchazón, y el defecto pusilanimidad. Pero así como dijimos que al lado de la magnificencia está la liberalidad, con la diferencia de que ésta tiene por materia cosas de poco valor, así también hay otra virtud al lado de la grandeza de alma, relativa a los honores modestos, en tanto que la magnanimidad versa sobre los grandes honores. Hay por cierto una manera conveniente de desear el honor, y otra de desearlo más y otras menos de lo que conviene. El que se excede en estos deseos se llama ambicioso; el que peca por defecto, indiferente al honor; el intermedio no tiene nombre. Tampoco lo tienen las disposiciones respectivas, a no ser la del ambicioso, que se llama ambición. De aquí que los extremos reivindicuen el terreno intermedio; y así unas veces llamamos ambicioso al que ocupa el término medio, y otras declaramos despreciador de la honra, alabando de hecho alternativamente tanto al ambicioso como al indiferente. Por qué causa procedamos así, se dirá más adelante, por ahora discurremos por las otras virtudes de la manera más indicada.

En la ira hay también exceso, defecto y medio, y casi ninguna de estas posiciones tiene nombre especial. Con todo, puesto que del que ocupa el término medio decimos que es manso, llamemos mansedumbre a la posición intermedia.

De los extremos, el que excede será el irascible, y el vicio correspondiente irascibilidad, el que peca por defecto, apático, el defecto mismo será la apatía”¹⁹

Pero al analizar la anterior cita nos preguntaremos, ¿exceso, defecto y justo medio a qué se refieren? Según Aristóteles, a los sentimientos, a las pasiones y a las acciones. La virtud ética es, pues, la posición media entre dos extremos de la pasión, uno de los cuales lo es por defecto y el otro por exceso.

“Llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos.”²⁰

Hay aquí una especie de síntesis de toda la sabiduría griega había hallado su expresión típica en los poetas gnómicos y en los siete sabios, habiendo señalado muchas veces la vía media, la ausencia del exceso y la justa medida como la regla suprema de la actuación moral, regla que es como una muestra paradigmática del modo de sentir y de pensar del helénico.

Esta doctrina de la virtud como justo medio entre dos extremos es ilustrada por un amplio análisis de las principales virtudes éticas (o mejor, de las que el griego de entonces consideraba como tales), naturalmente no deducidas con arreglo a un hilo conductor preciso, sino derivadas empíricamente. La virtud y el valor es el justo medio entre los excesos de la temeridad y de la cobardía; el valor es pues, la medida que se impone al sentimiento de temor que, si está privado del

¹⁹ Aristóteles, Op. Cit., II, VII, Porrúa, México, 1992. p. 24.

²⁰ Aristóteles, Op. Cit., II, VI, Porrúa, México, 1992. p. 22.

control racional, puede degenerar, ya sea por defecto, en cobardía, ya sea por el exceso opuesto, en audacia. Y así sucesivamente.

Entre todas las virtudes éticas el Estagirita no duda en señalar la justicia como la más importante (habiendo dedicado al análisis de la misma en todo su libro quinto). En su primer sentido, la justicia es el debido respeto a la ley del Estado; puesto que esta ley (del Estado griego) abarca toda el área de la vida moral, en cierto sentido la justicia comprende toda virtud. Y por eso comenta Aristóteles anticipando de alguna forma la célebre proposición final de la Crítica de la Razón Práctica de Kant muchas veces la justicia parece ser la más importante de las virtudes, más admirable que la estrella del atardecer y la de la mañana.

CAPITULO II

LA EDAD MEDIA

2.1. ANTECEDENTES.

Durante mucho tiempo se ha afirmado como una verdad notoria que la edad media constituye el oscurantismo y la improductividad cultural, y han sido precisos los extraordinarios estudios de notables intelectuales de esa época.

Bien considerada, la aportación que el medioevo trajo temas axiológicos siendo tan fecunda, y tan amplia que es difícil reducirla a un bosquejo trazado en unas cuantas paginas.

Sería vano buscar en la Edad Media y en la Escolástica o en su máximo exponente Santo Tomas de Aquino O.P., un tratado especial de axiología, pero hay en las distintas cuestiones y tesis, bases para estructurar una teoría general de los valores que responda con claridad a todos los problemas planteados, incluso por las modernas investigaciones.

Pero, para descubrir en todo su valor esta aportación es preciso acercarse a buscarla sin prejuicios; más aún, acercarse a este largo período de la historia de la humanidad.

Para situarnos en este período es necesario tener en cuenta que el inicio de esta etapa se encuentra marcada por dos dramas que fueron el choque de los invasores bárbaros contra el Imperio Romano y la integración en un saber, único de la cultura grecorromana y del cristianismo.

En efecto, la inmortal aportación de la Filosofía griega llegó a los medievales a través de las versiones de Boetium (Boecio - Anicio Manlio Torquato Severino, 480-525), primero, y después de una serie de traducciones escalonadas a través de los siglos V a IX, y finalmente por las hechas por notables helenistas durante los siglos XI y XII.

Ahora bien, la griega y la cristiana eran dos concepciones, dos sistemas disímiles entre los cuales el hombre de esta época debía hacer su elección. Ante este estado de cosas sólo cabían tres posibilidades: o se elegía el cristianismo y se desechaba la Filosofía griega, o bien se optaba por ésta y dejaba aquél, o finalmente, buscaba una fusión entre ambos sistemas.

Si el hombre medieval sólo hubiese tenido las dos primeras posibilidades, seguro que el elemento sacrificado hubiese sido la Filosofía antigua, pero afortunadamente pronto nació para el medieval, a modo de vocación personal, la tarea de hacer un saber único de aquellas dos culturas originariamente antagónicas.

El primer cristiano que emprendió en forma seria la tarea fue San Agustín de Hipona. El africano vio abrirse el camino a la fe en Cristo a través de los escritos neoplatónicos. Siendo así, ¿cómo no iba a surgir en él deseo de establecer esa fusión una vez convertido?

A partir de San Agustín una serie de teólogos cristianos emprendieron la misma aventura: establecer una síntesis cultural entre platonismo y la doctrina del Crucificado.

Contra esta corriente se alzó otra. Durante el siglo XIII dos notables pensadores cristianos se dieron cuenta que la convivencia entre la doctrina platónica y la cristiana era poco menos que nula, y que si hasta entonces el intento persistía, esto era debido a que Platón era modificado a través de Plotino y claramente deformado por ciertos pensadores cristianos para adaptarlo al dogma.

Por otra parte, Aristóteles, recibido a través de los filósofos árabes, atrajo la simpatía de muchos pensadores de la época. Fue entonces que San Alberto Magno O.P. y su genial discípulo Santo Tomás de Aquino O.P., iniciaron una nueva aventura, aparentemente más peligrosa y atrevida que la agustiniana, pero que a la postre se vio coronada con feliz éxito: la asimilación de la doctrina aristotélica dentro del pensamiento cristiano.

De esta unión de helenismo y cristianismo surgió una cosmovisión filosófica teológica que ha producido magníficos frutos en el campo de la historia de la axiología. Desde luego que en dicha fusión, ambas doctrinas salieron beneficiadas. El helenismo recibió con la inyección del espíritu cristiano una modificación que lo convirtió de una doctrina puramente especulativa en otra que abarcaba al hombre todo entero. Inteligencia, voluntad y afectividad, con lo cual obtuvo nuevo vigor a un pensamiento que de viejo y estático casi se había trocado en estéril. A su vez el pensamiento griego pasó este beneficio ayudando a la sistematización y ordenación del pensamiento cristiano hasta entonces no estructurado en forma de ciencia teológica.

La concepción filosófica se vio enriquecida, pues, con un pensamiento eminentemente valorativo, que encerraba un mensaje para la humanidad, el de

mostrar a cada hombre su incorporación a un mundo nuevo de valores hasta entonces desconocidos.

Esta mostración de los valores sobrenaturales y el descubrimiento, a través de ellos, de ignorados valores en lo ya conocido es lo básico del mensaje cristiano. Detengámonos un poco para tratar de aclarar estas ideas:

El cristianismo nos revela un valor hasta entonces desconocido: la gracia y su floración magnífica, la visión beatífica y salvífica la raíz y fuente de felicidad.

Con él recibimos también una nueva filosofía de la historia cuyos lineamientos fundamentales podrían resumirse así: **todo es bueno, puesto que ha sido creado por Dios.**

El mal entró en el mundo por el pecado, pero el poder, la bondad y la sabiduría de Dios, hasta del pecado han sacado el bien, por lo cual el cristiano exclama jubiloso “¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde esta muerte tu aguijón?”¹ Y con el maravilloso “O felix culpa quau talem ac tantum redemptorem meruit nos habere. O certe necessarium Adae peccatum quod Christi morte deletum est”.

Con el advenimiento de Jesús y el sangriento drama del Gólgota, la redención está operada en bloque, pero falta su aplicación individual. En este sentido cada quien es responsable y artífice de su propio valor, ya que mediante su acercamiento a Cristo y el cumplimiento de su ley irá formando dentro de sí la obra de su propia perfección. De aquí surge un prodigioso dinamismo ético que desdoblándose en dos corrientes ha dado lugar a esa clasificación de la actuación

¹ I a los Corintios, 15, Biblia de Jerusalén, Desclee de Brouwe, Bilbao, 1975, p. 1651.

del hombre, célebre entre los escolásticos, de el hacer y el obrar humano. En este sentido la edad media es un perenne testimonio de productividad contra sus detractores, ya que sus grandes artistas y santos son prueba evidente de que el ideal de la personalidad no fue en esta época una vana palabra.

Como fácilmente puede verse, de todo lo anterior surge para el hombre medieval una sensación de optimismo universal, de optimismo metafísico que se percibe en los grandes pensadores y filósofos de esta época. Por lo tanto, para ellos el universo es un cosmos que responde a un plan perfecto y que se mueve tranquilamente de acuerdo con leyes eternas, las cuales, nacidas de Dios como de un primer principio, tienen también en él su referencia final. Hay una confianza apriorística de que en este mundo limitado, donde quiera reina un orden imperturbable que da nacimiento a ese optimismo metafísico que contrasta con un pensamiento moral, sumamente vivo en esa época.

Otras características importantes de la cosmovisión medieval son:

1) El espíritu supranacionalista. Es curioso observar que muchos de los grandes santos, filósofos, creadores y artistas de esos tiempos no se sienten ligados a una nación determinada; son cosmopolitas.

2) La complementación del elemento tiempo, del elemento historia por el factor eternidad. En efecto, si examinamos el pensamiento moderno nos damos cuenta que es puramente, y radicalmente histórico. El medieval, en cambio fundamentalmente metafísico y como metafísico, eterno. Es cierto que el hombre de medioevo se siente ligado a su nación y a su oficio, pero lo importante es que este sentimiento nunca es en él algo primario, ya que antes que nada piensa que

es sujeto de la gracia, es decir, algo eterno en órdenes eternos. Además, la historia misma aparecía a sus ojos como la realización temporal de un plan supratemporal en cuyo primer eslabón está el querer divino.

3) El orden ético está firmemente fundado en el orden metafísico y es ininteligible sin él. Gracias a este elevado encadenamiento, la ética de la edad media se ve libre de esa indigencia de fundamentación de que adolecen los sistemas modernos y que hace aparecer a nuestros ojos como asentados en la nada. Es que los modernos han olvidado una gran lección de la Edad Media, a saber: que la ley moral que expresa la parte del orden universal que rige al hombre no puede ser de naturaleza puramente formal, como más tarde lo sostendrá Kant, sino que ha de ser tan material, tan rica de contenido, que encierre en sí el precepto exacto para transformar en todo momento la conducta human en conducta valiosa.

4) La convicción, por lo demás ya existente entre los griegos, de que las más altas posibilidades de la persona humana se contienen en la vida contemplativa y no en la vida activa.

5) La dignificación de la persona como centro y fuente de valor. Mucho ha reclamado el pensamiento contemporáneo sobre el tema del personalismo axiológico. La filosofía, en búsqueda del valor debe ahondar en el campo de lo humano, porque el valor se da en la esfera de la cultura y ésta es el producto de la operación personal del hombre y sólo tiene sentido con relación a él.

Pues bien, es preciso reconocer que ningún otro pensamiento ha expresado con tan claros perfiles esta relación del valor en la persona como el cristianismo.

Todo el cosmos, para el filósofo medieval se ordena a la persona, existe para el hombre, el cual, a su vez, se orienta hacia Dios.

El Dios cristiano, lejos de ser la Idea hipostasiada de Bien de los platónicos y neoplatónicos o el Dios indefinido y vago del panteísmo presocrático, es un Dios personal que conoce, ama y busca hacer feliz a la humanidad. Un Dios que invita al hombre a realizar más y más plenamente la esencia de persona por la unión íntima que debe realizar con él. El mundo no es más que el medio y el escenario en el cual esta unión debe iniciarse ya que su completo acabamiento sólo tendrá lugar en la otra vida.

6) En la doctrina de la participación, que lejos de rechazar del platonismo, el cristianismo depura y perfecciona, encontramos una concepción extraordinariamente equilibrada y armónica que evita por igual los escollos de un universo ininteligible por falta de fundamento y de un absurdo panteísmo resultante de una teoría de la participación no debidamente afinada.

Esa idea de un valor que trasciende sin cesar nuestra existencia y del seno de la cual ha salido lo que poseemos y en cuya entraña se encuentra cuanto deseamos, es peculiar del cristianismo, ya que Dios es la fuente primera de donde proviene toda nuestra perfección y a donde se encauzan todas las aspiraciones de nuestro ser. Alfa y omega del universo, venimos de él, sin ser por ello divinos y retornamos a él sin anular por ello la infinita trascendencia que existe entre el Ser divino y sus criaturas.

7) El orden del ser, finalmente, se nos muestra como una inmensa jerarquía cósmica de valores que se despliega del Ser infinito y desciende hasta la nada.

Dentro de este universo el hombre tiene un puesto asignado. Pero ese puesto correspondiente a su perfección intrínseca, a diferencia de los demás seres, lo determina el mismo hombre en pleno ejercicio de su libertad.

En este orden jerárquico, en el primer escalón, el infinito, deja de ser la idea vacía, casi cercana a la nada de muchos griegos. El Dios de los cristianos se fusiona con la idea de perfección, en cuyo altísimo valor, se ven a la vez contenidas y abolidas las perfecciones diferenciales de las criaturas, siendo esto posible y explicable, gracias a la teoría de posesión eminente y análoga de las diversas perfecciones.

2.2. SAN AGUSTÍN DE HIPONA.

Aurelio Agustín, nació en Tagaste de Numidia (354), (África proconsular). Su padre fue un pagano de nombre Patricio; y su madre una ejemplar cristiana cuyo nombre era Mónica.

De personalidad multifacética, Agustín poseía una fantasía viva y exuberante; una profunda vida sentimental que va de los sentimientos más delicados hasta las pasiones más violentas, y una inteligencia penetrante y ardorosa en la búsqueda de la verdad.

Después de asistir a las clases de los dramáticos en la cercana ciudad de Madaura, y disgustarse con un estudio a base de repeticiones y monótonas lecciones aprendidas de memoria, Agustín llega a la ciudad de Cartago la más grande del imperio después de Roma y Constantinopla a la edad de dieciséis años. De sus días de estudios primarios sólo conserva el interés por la lectura de Virgilio y de Apuleyo. La gran ciudad que ofrecía todos sus placeres transforma al joven Agustín. Llega a tal grado la influencia del ambiente que Agustín confesará más tarde que en aquellos años se convirtió: *“Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est limosus limes amicitiae, sed axhalabantur nebular de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis”* “ Y qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado? Pero no guardaba modo en ello, yendo de alma a alma, como señalan los términos luminosos de la amistad, sino que del fango de mi

concupiscencia y del manantial de pubertad”². Se aleja de su fe primera y se declara discípulo de Cicerón y se dedica a la práctica de la retórica. Pero ni el placer ni los ejercicios verbales satisfacen su inquietud.

Conforme fue perfeccionando su formación filosófica, se fue desprendiendo poco a poco del maniqueísmo, hasta abandonarlo definitivamente en 383, pero fue para caer en un estado semiescepticismo a la manera de los académicos. Más aunque se dice que llegó a dudar de todos y a desesperar de alcanzar la verdad, sin embargo no cayó en el escepticismo total, sino más bien en un estado de depresión de ánimo, desengaño y desconfianza.

En 383 se traslada a Roma, donde abrió escuela. Un año más tarde por recomendación de Simmaco, obtuvo la cátedra municipal de retórica en Milán. Allí asistió a los sermones de San Ambrosio, que gran parte había de tener en su conversión. “Vilut mihi repente ovnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupisceban aestu cordis incredibili, et surgere coeperam, ut ad te redirem” *“De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a tí”*³.

Una etapa muy importante de su pensamiento la marca el conocimiento de algunos libros neoplatónicos, sin duda alguna Ennéadas de Plotino. No debió de conocer Agustín la Ennéadas completas, pero este encuentro con la filosofía neoplatónica tuvo como efecto el de sanarle de su escepticismo y de abrirle

² San Agustín, Las Confesiones, II,1, Obras de San Agustín, Custodio Vega Ángel O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, p 112.

³ San Agustín, Op. Cit. p. 137.

nuevos horizontes en la filosofía. Su entusiasmo fue extraordinario, y, aunque lo mitigó un poco al final de su vida, desde entonces estimó la filosofía platónica por encima de todas las demás: *“qui Platones caeteris pphilosophis Pentium long recteque praelatum acutius atque veratius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur,”* “Quizá a aquellos a los que ha ensalzado más la fama por haber seguido a Platón y haberle reconocido con más perspicacia y veracidad como muy por encima de los demás filósofos gentiles”⁴

Por fin, en 386 encuentra en el cristianismo la verdad que ambicionaba. Abandonó temporalmente su cátedra, y se retiró a Casiaco, en los alrededores de Milán, con un grupo selecto de amigos, para prepararse al bautismo. En aquel retiro escribió sus primeras obras, iniciando así un camino que seguirá sin vacilaciones hasta el final de su vida: *Contra Académicos* (386), *De beata vita* (386), *De ordine* (386), *Soliloquios* (387). En 387, el día de Sábado santo, a sus treinta y tres años, recibe el bautismo de manos de San Ambrosio, junto con su hijo Adeodato, Alipio y otros compañeros. En Milán escribe el *Tratado De immortalitate animae* (387). Escribió el *De gramática*, y comenzó el de *música*, escribiendo los primeros cinco libros.

En el otoño de 388 regresó a África, estableciéndose en Tagaste hasta 391. allí organizó una especie de monasterio, donde vivió en compañía de unos cuantos amigos y discípulos. Escribe. *De genesi contra Manichaeos* (390), *De magistro* (389), *De vera religione* (388).

⁴ San Agustín, *De Civitatem, Dei*, VIII,4, *Obras Completas de San Agustín*, Campanaga Victorino., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, p 488.

En 391 fue ordenado sacerdote, trasladándose a Hipona, donde organizó de nuevo su monasterio. Su actividad filosófica y literaria se orienta contra los maniqueos.

En 396 es consagrado obispo auxiliar de Hipona, estableciendo otro centro monástico en su residencia, fue aquí donde Agustín continúa su actividad filosófica prosigue sin interrupción destacándose sus dos obras cumbres: *Confessionum libri* (400), *De Civitate Dei* (413-426).

En 429, los vándalos pasaron de España a África, poniendo sitio a Hipona en el verano de 430. San Agustín muere durante el asedio de la ciudad el 28 de agosto del mismo año. Poco después cayó la ciudad en poder de los vándalos, que la incendiaron, aunque se salvaron la catedral y la biblioteca de San Agustín.

2.2.1. LA TEORIA MORAL Y LA FELICIDAD.

La ética de San Agustín tiene en común con lo que podríamos llamar ética griega típica en su carácter eudemonista, es decir, el que se propone fin para la conducta humana, la felicidad; pero esta felicidad ha de encontrarse únicamente en Dios. El ser humano es mutable e insuficiente para sí mismo, solamente encontrar su felicidad en la posesión de lo que es más que él mismo, en la posesión de un objeto inmutable. Ni siquiera la virtud puede constituir en sí misma la felicidad.

Para San Agustín el ser humano anhela la beatitud o felicidad, y que beatitud significa el logro de un objeto, y lo sabía muy bien el Santo de Hipona por

su propia experiencia, si bien encontró una confirmación de ese hecho en la filosofía; y ese objeto es Dios, lo cual también lo aprendió por su propia experiencia personal, aunque hubiese sido ayudado a descubrirlo por la filosofía de Plotino. Pero cuando San Agustín decía que la felicidad se encuentra en el logro y posesión del objeto eterno e inmutable, Dios, en lo que pensaba no era en una contemplación puramente teórica y filosófica de Dios, sino en una unión y posesión amorosa de Dios, y más exactamente, en la unión sobrenatural con Dios ofrecida a los cristianos como término de su esfuerzo ayudado por la gracia; no es posible separar bien en el pensamiento de San Agustín una ética natural y una ética sobrenatural, puesto que el santo se interesa por el hombre en concreto, y el hombre en concreto tiene una vocación sobrenatural; él consideraba que los neoplatónicos discernieron algo que fue revelado por Cristo, y que el neoplatonismo fue un reconocimiento inadecuado y parcial de la verdad.

La ética de San Agustín es, pues, primordialmente una ética de amor; es la voluntad lo que lleva al hombre hacia Dios, y por ella toma el hombre posesión de Dios y goza de Él. Luego, entonces la ética de San Agustín se centra, alrededor del dinamismo de la voluntad, que es el dinamismo del amor "*pondos deum amor meus*" "Mi peso es mi amor"⁵, aunque el logro de la beatitud y participación en el bien inmutable, no es posible para el hombre a menos de que sea ayudado por la gracia, a menos que reciba la merced gratuita del creador.

⁵ San Agustín, Las Confesiones, XIII,9, Obras de San Agustín, Custodio Vega Ángel O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, p 561.

2.2.2. LA VOLUNTAD.

La voluntad, sin embargo, es libre, y la voluntad libre es sujeta de obligación moral. Los filósofos griegos concibieron la felicidad como una finalidad de la conducta, y no puede decirse que no tuviesen idea alguna de la obligación; pero, debido a su noción más clara de Dios y de la creación divina San Agustín pudo dar a la obligación moral una base metafísica más firme de la que los griegos habían sido capaces de darle.

La base necesaria de la obligación es la libertad. La voluntad es libre de adaptarse del Bien inmutable y adherirse a bienes mutables, tomando como objetivo suyo o los bienes del alma, sin referencia Dios, o los bienes del cuerpo. La voluntad busca necesariamente la felicidad, la satisfacción, y de facto esa felicidad que únicamente puede ser encontrada en Dios, el Bien inmutable, pero el hombre no tiene la visión de Dios en esta vida, y puede volver su atención hacia los bienes mutables y adherirse a ellos en vez de a Dios y ese giro no son acciones forzadas, sino voluntarias.

La voluntad humana es, pues, libre de volverse a Dios o apartarse de Dios, pero al mismo tiempo la mente humana debe reconocer la verdad: No solamente que lo que busca, la felicidad, únicamente puede encontrarse en la posesión del Bien inmutable, Dios, sino también que la dirección de la voluntad a ese Dios está implantada por Dios mismo, y querida por Él, que es el Creador. Al apartarse de Dios la voluntad se mueve contrariando la ley divina, que tiene expresión en la naturaleza humana, hecha por Dios para sí mismo. Todos los hombres son

conscientes en cierta medida de normas y leyes morales. Las leyes eternas de la moralidad están impresas en el corazón del hombre. Hay, ciertamente, algunos hombres que están más o menos ciegos para la ley, pero incluso éstos son a veces tocados por el esplendor de la verdad omnipresente. Así, lo mismo que la mente humana percibe verdades teoréticas a la luz de Dios, percibe también, a la misma luz, verdades prácticas, o principios que deben dirigir la voluntad libre. El hombre está por naturaleza dispuesto hacia Dios; pero debe satisfacer el dinamismo de esa naturaleza observando las leyes morales que reflejan la ley eterna de Dios y de la relación del hombre a Dios. Las leyes no son caprichos arbitrarios de Dios, sino que su observancia es querida por Dios porque Él no habría creado al hombre sin querer que este fuese lo que Él quería. La voluntad es libre, pero está al mismo tiempo sujeta a obligaciones morales, y amar a Dios es un deber.

Sin embargo, la relación del hombre a Dios es la relación de una criatura finita al Ser infinito, y de ahí resulta que el abismo no puede ser franqueado sin la ayuda divina, sin la gracia: la gracia es necesaria incluso para empezar a querer a Dios. Luego entonces si la perfección moral consiste en amar a Dios, en dirigir la voluntad a Dios y en poner todas las demás potencias, en los sentidos, por ejemplo, en armonía con aquella dirección, el mal consistirá en alejar la voluntad de Dios.

2.2.3. LA IDEA DE MAL.

Pero si la perfección moral consiste en amar a Dios, ¿por qué existe el mal? ¿Qué es el mal en sí mismo? ¿Qué es el mal moral? ¿Es algo positivo? En primer lugar, no puede ser algo positivo en el sentido de algo creado por Dios: la causa del mal moral no es el Creador, sino la voluntad creada. La causa de las cosas buenas es la bondad divina, mientras que la causa del mal es la voluntad creada, que se aparta del Bien inmutable; el mal es un alejamiento de Dios por parte de la voluntad creada, un alejamiento del Bien inmutable e infinito. Pero el mal no puede ser llamado en sentido estricto una cosa, ya que esa palabra implica una realidad positiva, y si el mal moral fuese una realidad positiva tendría que ser atribuido al Creador, a menos que se quisiera atribuir a la criatura el poder de una creación positiva a partir de la nada. El mal, pues es, aquello que renuncia a la esencia y tiende al no ser, es decir tiende a hacer aquello que es cesar de ser. Todo aquello en lo que hay orden y medida de atribuirse a Dios, pero en la voluntad que se aparta de Dios hay desorden. La voluntad en sí misma es buena, pero la ausencia del recto orden, o, mejor de la privación del recto orden, de la que es responsable el agente humano, es mala. El mal moral es pues, una privación del recto orden en la voluntad creada.

Esa doctrina del mal como privación era una doctrina de Plotino, en la que San Agustín encontró una respuesta a los maniqueos. Porque si el mal es una privación y no una cosa positiva, ya no nos encontramos en el dilema de atribuir

el mal moral al Creador bueno o inventar un primer principio malo de San Agustín, y a ella se le adhirieron varios notables filósofos modernos como Leibniz.

2.2.4. EL UNIVERSO AGUSTINIANO Y SU DEFINICIÓN DE VIRTUD.

Todo el pensamiento del Númida es guiado por una cosmovisión profundamente optimista. El universo es bueno; ésta es, la verdad fundamental en el agustinismo, situación que se corrobora en su concepto de Virtud. “Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur”⁶ “Virtud es una buena cualidad de la mente, por la que se vive rectamente, de la que nadie usa para el mal y que Dios cumple en nosotros sin nosotros.”

En tal orden de ideas, el universo y su bondad está en que es una obra de Dios. Es un vestigio trinitario que canta el himno a la omnipotencia, a la sabiduría y al amor divino. Es también una cuestión trinitaria por su constitución interna de naturaleza típicamente ternaria; modo, forma y orden, son tres notas que entran en la integración metafísica de todos los seres. En función de estas tres notas se determinan los criterios axiológicos, se ajusta el grado de perfección de cada individuo y se forma la escala jerárquica de los seres.

Estas tres notas, son, pues, simultáneamente; las últimas categorías ontológicas y los supremos criterios axiológicos.

⁶ San Agustín, Del libero arbitrio Sentencias, 1.2 c 19, ML 32,1267; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, p 670.

Junto a este ternario ontológico, el pensador cristiano encuentra el ternario bíblico. Medida, número y peso. Relacionado inteligentemente ambos ternarios entre sí. San Agustín forma con cada uno de sus componentes, pares ontológicos que le permiten ofrecernos su explicación metafísica del universo.

Pasemos a continuación a tratar de explicar el ternario de Agustín, panorama único en que se encierra y se vislumbra todo lo real, es el punto en el que se agrupan todas las propiedades trascendentales y categoriales de los seres: ser, unidad, forma, distinción, hermosura, verdad, limitación, ordenación, al igual que otras muchas más.

2.2.4.1. MODUS, MENSURA.

Esta primera nota alude en primer lugar a la existencia y a la unidad. Todo ser es uno; pero el grado en que posee la unidad varía en función de la simplicidad del mismo ser. En los seres complejos la unidad se da de acuerdo con la armonía existente entre sus componentes.

A base de la unidad establece San Agustín el rasgo más saliente de su ontología: el contraste entre la perfecta unidad divina y la complejidad del ser creado.

Pero el modus significa también en segundo término perfección; ya que la finalidad de todo ser creado es obtener la propia plenitud y la perfección del universo del que forma parte. Conseguir el propio grado de excelencia por la

planificación de todas sus potencias, para que el Señor sea glorificado, en la razón del ser del universo.

Esto nos hace entrever un orden preconcebido en la constitución y existencia de las criaturas, de aquí nace una tercera connotación del modus: el orden. Pero el modus no está aislado, es el correlativo de la mensura en el primer par metafísico.

Mensura: de la intencionalidad de los seres hacia su perfeccionamiento y del orden preestablecido, inmanente a todos los individuos se desprende la relación hacia la medida. Todos los seres han sido hechos ajustados, tasados perfectos (en el sentido de acabamiento). Nada les falta y nada sobra de cuanto deben tener para el logro de su fin y para la planificación de sus capacidades; no hay ni desprecio ni carencia óptica, sino la más perfecta propiedad y adecuación.

Como puede deducirse fácilmente, aquí, al hablar de la mensura, San Agustín ha enfocado las dimensiones del ser creado, ya que el aspecto limitativo es esencial del ser contingente. El creador ha puesto sus límites y términos a los seres.

2.2.4.2. FORMA, NÚMERO.

La forma o especie (species) constituye en el ser la propiedad diferencial. La forma tiene una doble acepción: como forma inmanente a cada ser (sentido aristotélico) y como forma trascendente, ejemplar de la primera (sentido platónico),

que los individuos copian. En el primer sentido la forma es el fundamento de la distinción entre los seres individuales, en el segundo, entre las ideas.

La forma también es principio de belleza.

En tanto principio de distinción, la forma origina la multitud y por consiguiente el número (el otro término del segundo ontológico). Ahora bien, el número, intermediario entre el mundo sensible y el inteligible tiene una gran importancia en la filosofía del santo, porque nos introduce a la región de las verdades absolutas y eternas, invulnerables.

Los números son las leyes de las cosas. Y así, por ejemplo, toda la estadística de la música descansa en el ritmo, el número en la armonía. Hay pues, una íntima relación del número a la belleza, y en todo momento el número es el máximo delator de la ciencia divina.

2.2.4.3. PESO, ORDEN.

El peso significa una ley cósmica universal en el reino de los cuerpos y de los espíritus. Es una fuerza que impele a cada ser a ocupar su propio lugar, y así por ejemplo, el peso (amor cósmico) impulsa a los cuerpos hacia la tierra y el amor (que es el peso de las almas) impulsa al hombre hacia el bien.

El peso explica, pues, las gravitaciones ontológicas de todos los seres; las distintas clases de devenir, en él tienen su origen; él explica las afinidades fisicoquímicas de las cosas, los instintos de los animales, las facultades del hombre. "Tomas una piedra en la mano y sientes su peso, es que quiere volver a

su centro. ¿Quieres saber lo que busca? Suéltala. Cae en la tierra y ahí descansa. Toma una ampolla de aceite y rómpela dentro del agua, asciende a la superficie. Todos los cuerpos buscan su lugar, cuando llegan a él descansan, están en orden.

Por esto los pesos y los movimientos son como los amores de los cuerpos y a la inversa, el amor es el peso de las almas “Pondos meus amor meus”⁷.

Entre el peso y el orden hay, sino una correlación, sí una relación muy estrecha a través del lugar: el peso lleva a cada ser a su lugar y el orden resulta del descanso en el lugar correspondiente.

El peso es, pues ordenador; de esta gran verdad agustiniana saldrá una norma para la moral que comprenderá toda ética del santo. En efecto, si el peso es ordenador y conduce a cada ser a su lugar y a su reposo, y si el peso del alma es el amor, el amor tiene una dialéctica del bien que conduce al hombre a su fin último.

La visión agustiniana deja una profunda sensación de su optimismo, del optimismo metafísico, el mundo es perfecto porque es el producto de un magistral artífice y es por lo tanto bueno, porque lo ha hecho el Dios bueno. Cuando recibe la criatura de la donación divina se encuentra en tres compartimientos: ser, verdad, bondad (modus, species) y de cada una de ellas podemos remontar sucesivamente: desde el ser al Sumo Ser que ha hecho toda esencia que no es

⁷ San Agustín, Las Confesiones, XIII,9, Obras de San Agustín, Custodio Vega Ángel O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, p 563.

suma, desde la verdad hasta el Verbo eterno de Dios, Verdad suprema y desde la bondad hasta la Bondad infinita.

2.3. SANTO TOMÁS DE AQUINO O.P.

En Rocaseca, en las proximidades de Nápoles, nace en el primer cuarto del siglo XIII, el último hijo varón de los condes de Aquino.

A los quince años inició sus estudios en la Universidad de Nápoles. Ahí cursó el trivium y el quadrivium, siendo discípulo de Pedro de Hibernia, (autor de inéditos comentarios a Aristóteles) es aquí donde tuvo su primer contacto con el Estagirita.

A pesar de la oposición de sus familiares ingreso en la floreciente Orden de Predicadores y vistió el blanco hábito de Santo Domingo.

Continuó sus estudios en París, de cuya Universidad, por aquel entonces la más famosa del mundo, habría de ser luego el más célebre profesor.

Tuvo ahí como maestro a San Alberto Magno O.P., genio prodigioso y teólogo de reputación universal, con quien trabó una íntima y duradera amistad. Puede decirse que San Alberto fue el maestro por antonomasia de Santo Tomás, ya que al lado de él, los demás ocupan planos muy secundarios, en la formación de su personalidad científica. Cuando por razones especiales Alberto se separa de la Universidad de París, su fiel discípulo lo acompaña y bajo su dirección concluye sus estudios en Colonia.

En 1252 comienza Santo Tomás una brillantísima actividad magisterial en París.

Contra él y su amigo San Buenaventura O.F.M., pronto se levanta el cerrado ataque de los maestros seculares, al que logra poner fin la enérgica intervención del Papa Alejandro IV y la fuerza de San Luís, rey de Francia.

Cuando en el otoño de 1272 los superiores llamaron a Santo Tomás para dirigir los estudios de la Orden, el disgusto fue general en el claustro de profesores de la Universidad de París. Inútiles fueron las diligencias hechas por esta Universidad ante el capítulo de la Orden celebrado ese mismo año en Florencia; Tomás buscando la soledad del claustro conventual dominicano se había trasladado a Nápoles y se disponía a impartir sus enseñanzas en la Universidad que lo recibiera como alumno en la primavera de su vida.

En 1274 fue llamado por el Papa para participar en el Concilio de Lyon. Este viaje al Concilio fue para él como el viaje a la muerte, ya que antes de que llegara a Roma enfermó. El monasterio cisterciense de Fossanuova ofreció asilo al noble napolitano, y ahí murió en plena madurez de la vida, cuando apenas contaba con 48 o 49 años.

2.4.1. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Santo Tomás de Aquino es un pensador eminentemente metafísico. En el orden del ser, este lo abarca todo, porque en la naturaleza misma del ser está el ser universalmente presente en todo aquello que se diferencia de la nada. “Nec

oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huiusmodi conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit, unde per ipsam summa puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod in comento nonae propositionis libri De causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectus suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur”⁸. “Y no porque digamos que Dios es solo ser, es necesario que en el error de los que lo dijeron que Dios es aquel ser universal por el cual las cosas son formalmente. Por que este ser que es Dios es de tal condición, que no le puede añadir nada, por ello, por su misma pureza, es un ser distinto de todo otro ser. Por ello en el comentario a la proposición nona del Libro de las causas se dice que la individuación de la causa primera, que es puro ser, debida a su pura bondad. Mientras que el ser común por lo mismo que en su concepto no incluye ninguna adición, tampoco incluye en su concepto ninguna exclusión de adición, porque, en caso de ser así, no se podría concebir que exista algo que además del ser pueda tener algo añadido.

Por consiguiente, el conocimiento, que es radicalmente distinto de la nada, por consecuencia lógica se encuentra colocado dentro del ámbito del ser, y como

⁸ Thomas de Aquino, Opúsculos y Cuestiones Selectas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid , 2001 p. 67-68.

tal, sometido a las leyes generales del mismo. He aquí un gran paso en firme en el comienzo de la gnoseología tomista: el planteamiento del problema del conocimiento en su verdadero terreno: **el ser**.

Pero veamos si en realidad es compatible el conocimiento con el ser, pues tal parece que las condiciones de un conocimiento realista son necesariamente violatorias de las leyes ontológicas fundamentales.

Hay cuatro tipos de seres, nos dice Santo Tomás con su habitual claridad, refiriéndose a los seres animados. Los que se alimentan solamente, los que se alimentan y sienten los que se alimentan, sienten y se mueven (locamente) y los que piensan. El conocimiento se da en estos últimos.

Pero antes de determinar cómo es posible el conocimiento del ser humano (claramente incluido en el último grupo), es conveniente hacer una investigación general sobre las posibilidades del conocimiento mismo.

Ante este problema, el Aquinatense desarrolla una de las gnoseologías más ondas y profundas, de que tengamos noticia.

La más clara diferencia que existe entre cualquier ser cognoscente y los seres que carecen de esa perfección, es que los inteligentes sólo poseen su forma propia, mientras que el primero puede participar de la forma de otros muchos seres. Así pues, la naturaleza de los primeros y consiguientemente su riqueza ontológica es mucho más amplia que la de los últimos.

Pero surge de inmediato un primer problema: ¿cómo es posible esta penetración de un ser en otro, ya que es preciso reconocer que sin penetración no hay conocimiento? Para que éste exista se requiere una síntesis de

naturalezas, pero ¿Qué acaso no es esto imposible dadas las exigencias exclusivas de toda naturaleza en el ser individual?

Y esta comunicación de la forma es algo fundamentalmente natural, ya que de acuerdo con el pensamiento del doctor angélico, toda forma es un inteligible, hay una intrínseca ordenación de ella al pensamiento y en la medida misma de su perfección es comunicable, es abierta a la inteligibilidad. Esto encuentra su razón de ser en una doctrina cara al tomismo: el ser. En tanto bien, es difusivo de sí mismo, y en tanto forma (verdad) es el manantial donde se actualiza el conocimiento. Ante su presencia nace el apetito de adquisición de la forma **en la inteligencia, como ante el bien, la voluntad se pone en movimiento hacia el objeto que despierta su amor.**

Así pues, sujeto y objeto son dos realidades dotadas de una intencionalidad recíproca que mira a la integración de la síntesis del conocimiento.

Sentado, pues, el hecho de esta inteligibilidad por parte del objeto, y el apetito de forma por parte del sujeto, es preciso que examinemos ahora cómo es posible que esta intencionalidad se consume en la fusión.

Hablando con propiedad, el conocimiento sólo es posible en la medida misma en que un ser, (sujeto), sin dejar de ser él mismo, llega o puede llegar, sin embargo, a adquirir el ser o la forma de los otros (objetos).

Pero el ser de los otros no se puede recibir en naturaleza propia, porque el sujeto perdería la suya y entonces no habría conocimiento sino cambio de sustancia; luego la forma de los otros debe adquirirla el sujeto de un modo distinto a aquel como posee la propia forma. De aquí se deduce claramente que debe

haber dos modos de recibir el acto por parte del paciente, y también dos modos de comunicarse el acto mismo.

Y así es en efecto. Santo Tomás sostiene que hay dos clases de acto: el *actus imperfecti* (constituye al sujeto en su naturaleza propia) y el *actus perfecti* que es un acto de segundo grado que enriquece al sujeto ya constituido y no al coprincipio potencial del ser substancial.

El acto de conocimiento pertenece a la última clase y supone una naturaleza inteligente a la cual perfecciona. El primer tipo de acto es un *esse substantiale*; el segundo un *esse intentionale*.

Pero acabamos de decir, que el conocer es un modo de ser. Es preciso añadir que su actualización pertenece al orden del *fieri*. De aquí se sigue que si en el proceso cognoscitivo deben cumplirse las leyes generales del ser, también es necesario que se cumplan las leyes del devenir. Los principios de potencia y acto, de materia y de forma tendrían aplicación aquí, y tendrán de acuerdo con las leyes más generales del orden del devenir.

Es un tipo de conocimiento distinto del conocimiento del Ser infinito, en el cual el acto de pensar se identifica con el de ser, el sujeto en un primer momento es pura potencia; posteriormente la potencia pasa al acto; quien no conocía, y ahora conoce. Como se ve, se trata de un caso análogo al de una materia que recibe una forma.

Pero es un principio igualmente válido en el orden del *fieri*, que un ser sólo puede recibir entre los actos a que está ordenado, aquellos hacia los cuales está hecho en potencia. Siendo así que en el sujeto de conocimiento no existe ya

potencia en el orden de la naturaleza puesto que está ya actuado por la existencia; luego, en el sujeto no hay potencia respecto a las formas naturales de los objetos. ¿Cómo es posible, entonces, en el orden del fieri, un proceso que consiste en recibir formas hacia las cuales no se está en potencia, ya que todo lo que es real, al poseer la forma, se encuentra fijado y limitado respecto a las demás?

Así como por parte del objeto (acto), demostró Santo Tomás, mediante una distinción, la existencia de un objeto inteligible de naturaleza intencional, así también, por parte del sujeto y en el orden de la potencia, el Aquinatense hace ver como en realidad existen dos tipos de potencia: la potencia subjetiva del orden substancial y la potentia perfecti ad optimum. Esta no es un sujeto primero, actualizado por el acto o forma substancial.

Que se olvide esta fina distinción tomista del objeto como forma segunda y Essen intentionale; que se desconozca la distinción entre las dos clases de potencia, o que se pierda la conciencia, de que el orden ser es ante todo análogo, es decir, distinto y proporcionado, y surgirá en toda su crudeza el problema del conocimiento al modo idealista, en el cual se piensa, que para que un ser conozca lo subsistente, es preciso que el cognoscente carezca de toda forma y determinación y sea modo de una receptividad pura e inactual que no es otra cosa que la contradictio in terminis de la nada relativa.

De acuerdo con lo anterior, es fácil ver que el conocimiento es un modo particular del ser, que lejos de violar o contradecir las leyes generales del ser y del devenir, le da cabal cumplimiento. Entonces, la dificultad se reduce; ya no es el choque con las leyes de la posibilidad misma, sino la compatibilidad entre dos

modos del ser lo que debe solucionarse, (y esto se logra acercando sin confundirlas. En otros términos, el principio del conocimiento debe ser a la vez el sujeto y objeto, debe sintetizar el yo y el no yo, hacer un solo todo del universo y del hombre que contempla o soporta sus pasiones, sin que por otra parte, la síntesis obtenida desemboque en una especie de compuesto que no sería ni el conocedor ni lo conocido, así como sabemos acaece por la unión de la materia y de la forma en la generación corporal.

La síntesis, pues, de dos naturalezas ha de verificarse, si, en un mismo sujeto, pero en órdenes distintos y con actualización de potencias distintas, no es todo el ser sino la inteligencia que devendrá el objeto conocido (se entiende de un modo intencional, ya que de un modo natural sigue siendo inteligencia). El sujeto, en cambio, será beneficiado mediante el conocimiento sin que todo él haya tenido que devenir el objeto. Absorberá y no será absorbido.

La condición básica de la posibilidad de recibir formas va en función inversa del grado del materialidad de un individuo. La materia pura, vinculada a una forma, es enteramente incapaz, mientras permanezca en ese estado, de adquirir otra. En la materia toda recepción de una nueva forma substancial requiere un desplazamiento de la forma poseída. Hay por consiguiente repugnancia en la materia hacia la coexistencia de formas. Pero en la medida en que una substancia se desprende de la materia, se vuelve capaz de conocimiento. Por ello, una substancia totalmente inmaterial es un ser capaz de una prodigiosa actividad cognoscitiva.

Así pues, esa ruptura del círculo existencial operada por el conocimiento, esa trascendencia de la limitación natural en el orden del espíritu, para devenir en cierta forma todas las cosas, es lo que constituye la razón dinámica del apetito de Verdad que todo cognoscente lleva en sí mismo.

La cosa llega a mi inmanencia, por la forma ideal cuya encarnación es la misma cosa. La esencia de la cosa se haya en acto de cognoscibilidad, y esto es lo que la ha constituido en lo que es. Yo, a mi vez, soy; estoy en acto de ser, pero además estoy en potencia de conocer, es decir, de ser otras múltiples cosas, participando de idealidades ajenas, sin que deje de ser lo que soy y sin que ella tenga que salir de sí.

Este es el idealismo realista de Santo Tomás de Aquino O. P., en el que la objetiva subjetividad o la subjetiva objetividad son posibles sin paradoja y sin contrasentido, porque somos sujetos naturalmente y devenimos los objetos intencionalmente. Las actualizaciones aparentemente antitéticas e irreconciliables, no son en realidad porque pertenecen a planos distintos de un mismo ser. Por ello, en el Ser infinito en el cual no hay planos sino unidad perfecta que excluye toda complejidad, sólo hay un objeto directo y propio de su conocimiento, y este objeto es su propia verdad entitativa, su personal e infinito ser.

En Dios no son distintos el plano del ser y el del conocer, porque por el acto que es, o ese mismo acto se conoce. “*Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobelitates. Immo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentador in V Methaphysicae dicunt; sed habet eas*

modo excellentiori ómnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones convenient sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet”⁹. De modo semejante, aunque sea solo ser, no es necesario que le falten las restantes perfecciones o propiedades nobles; muy al contrario, él posee todas las perfecciones que se encuentran en todos los demás géneros, por lo cual es llamado simplemente perfecto, como dicen el Filósofo y el Comentador En el Libro V de la Metafísica; la verdad es que él las posee en un modo mucho más excelente que todos los otros seres, porque en él son una sola cosa, pero en los demás son diversas. Y esto se debe a que todas las perfecciones le convienen según su ser simple; como si uno con una sola cualidad pudiese realizar todas las operaciones de todas las cualidades; pues así Dios en su mismo ser posee todas las perfecciones”. En Dios, conocimiento y objeto conocido, sujeto y objeto son en realidad uno mismo; El es subjetivamente su objeto total y objetivamente su Ser total.

Los sujetos cognoscentes finitos en cambio, no poseen este lujo, esta plenitud ontológica de una identificación del sujeto con el objeto en el orden de su esencia, de su naturaleza.

A pesar de esta onda diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano, no existe una desproporción absoluta entre ambos; queda

⁹ Thomas de Aquino, Opúsculos y Cuestiones Selectas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid , 2001 p. 68

una analogía en que descubrimos en el segundo un trasunto del conocimiento infinito, de la simplicidad del Pensamiento puro. Ese parecido es el siguiente: en el hecho del conocimiento, (pero nótese bien, sólo en el hecho del conocimiento), el sujeto en acto y el objeto en acto, son idénticos. Por ello Santo Tomás apoya sin reserva la fórmula de Averroes: “son más uno que la materia y la forma en la sustancia”.

El ser es ante todo ideal, forma, acto, y esto es precisamente lo que deviene el sujeto a saber: la forma de los objetos conocidos, forma que se da en el sujeto real y en el objeto real de un modo distinto. Así pues, el modo de realización (no la forma) varía, pero el contenido queda intacto e aquí solucionada una nueva dificultad: la de una posible deformación del objeto por el sujeto, de acuerdo con los principios “quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur”, y “cognitum est in cogente per modum cognoscentis” efectivamente, hay cambio de modo pero no cambio de forma, y por consiguiente, la objetividad y la verdad del conocimiento quedan aseguradas y son posibles gracias a la inmanencia y trascendencia, realizándose así la definición perfecta de verdad: *adequatio rei et intellectus*¹⁰. (La adecuación o conformidad de la inteligencia con la realidad)

¿Qué más adecuación se requiere que una conformación inmanente del sujeto que reproduce y alcanza en la mismidad, la formalidad de lo trascendente? Por eso, y gracias a eso conocemos lo altero en cierto modo ¿la debida proporción guardada? Como nuestro yo se capta asimismo.

¹⁰ Verneaux Roger, *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*, Herder, Barcelona, p. 118

Cuando San Agustín de Hipona afirmó que todas las cosas se crean dos veces, se refería en concreto al proceso cognoscitivo en el cual el universo es recreado.

Y ahora si nos encontramos preparados para llegar al punto crítico del problema en la doctrina tomista. Sabemos que nada nos es dado sino en su idea. Por otra parte la conciencia nos muestra que el mundo nos es dado y que ese mundo es realidad.

2.4.3. EL APETITO DEL BIEN.

Santo Tomás de Aquino O. P., en relación al bien señala: “Praeterea, secundum **Boetium** in libro **De hebdomadibus**, unumquodque dicitur appetere aliquid est sibi simile; si igitur res aliqua appetit bonum oportet formam boni esse in appetente bonum; sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturae quia iam ulterius bonum non appeteret: quod enim habet quis iam non appetit ergo oportet quod in appetente bonum forma boni praeexistat per modum intentionis; sed in quodumque est aliquid per hunc modum illud est cognoscens; ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus, et sic idem quod prius”¹¹. Según **Boecio** en el libro “**De hebdomadibus**”¹², decimos que cada ente apetece algo en cuanto es semejante a sí mismo; luego, si una cosa apetece el bien, es necesario

¹¹ Thomas de Aquino, Opúsculos y Cuestiones Selectas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001 p. 302.

¹² Boetium, “De hebdomadibus”, Ed Peiper, p. 170.

que sea semejante al bien. Ahora bien, como son semejantes las cosas que tienen una misma forma o cualidad, es necesario que la forma esté en quien lo apetezca. Pero esto no puede ocurrir según el ser natural, porque entonces ya no lo apetecería toda vez que nadie apetece lo que ya tiene. Luego es necesario que, en quien lo apetece, preexista una forma intencional. Pero aquello, en lo que existe algo intencionalmente, es cognoscente. Luego el apetito del bien sólo puede darse en los seres cognoscentes. Y así igual que antes.

Así las cosas, no nos queda sino concluir que el bien es idea y por ser idea el entendimiento lo capta.

CAPITULO III

ÉPOCA MODERNA

3.1. ANTECEDENTES.

Durante este período el derecho y la filosofía experimentarán un cambio profundo, por consiguiente los valores. Es en esta época en la que surge la preocupación por la ciencia, por sus métodos y por su validez, y es precisamente en este periodo en el cual los filósofos centrarán la atención en el problema de la ciencia, el cual va a ser el foco intelectual de casi todas las especulaciones.

Ya no se trata como en la Edad Media de buscar qué lugar deba ocupar el hombre entre el conjunto de seres, y mucho menos qué valor tenga su destino natural o sobrenatural. En lugar de la vieja concepción antropo – teológica y escatológica surge ahora un nuevo problema: ¿cómo es posible adueñarse de la naturaleza y dominarla? El valor y los valores consecuentemente residirá en el dominio de la naturaleza que será obtenido en el orden teórico por conocimiento y en el orden práctico por la moral.

Durante todo este período el pensamiento oscila entre el empirismo y el idealismo.

Con el inicio de los tiempos modernos coincide un fuerte desarrollo de las ciencias experimentales, que bajo el impulso de un Bacon, de un Galileo, de un Newton; de un Descartes y de los enciclopedistas va siendo la ciencia la gran preocupación de la época. A este renacer de las ciencias experimentales

corresponde un profundo desprecio por el aristotelismo en particular, y en general por todo el pasado de la Filosofía que es visto como inútil y falso. Nuevos métodos de investigación suceden a los antiguos y una moderna concepción de la lógica va fraguando en los espíritus, que buscan independizarse, por todos los medios, de cualquier residuo de cultura greco latina. Las filosofías particulares toman el lugar de las concepciones tradicionales de los grandes sistemas.

Pues bien, en este ambiente de revolución y de reforma van apareciendo los grandes filósofos modernos. Por una parte, los empiristas: Bacon, Locke, Hume, Condillac; por otra, los idealistas y racionalistas: Descartes, Berkeley, Malebranche, Spinoza, Leibniz y Wolf; y por fin, en una tercera disección, los escépticos y los sentimentalistas: Pascal, Voltaire y Rousseau.

El pensamiento filosófico había abandonado el hogar paterno y común de la escolástica medieval de los siglos de oro y mediante múltiples tanteos buscaba un nuevo orden de cosas que ofreciese una base firme a las modernas especulaciones. Clara prueba de lo anterior fue esa multiplicidad de sistemas personales que más que una gran riqueza teórica son claro síntoma de años de inquietud y crisis.

Por fin aparece, emergiendo de este caos, entre el empirismo y el idealismo, entre el matematismo, el sentimentalismo y la ciencia experimental, entre el racionalismo, el escepticismo y el dogmatismo, una magna y vigorosa figura, que será Emmanuel Kant que reabsorbe en sí todas esas corrientes y construye el sistema esperado. Abismo de profundidad y maravilla de arquitectura su sistema se impondrá lentamente en el alto mundo filosófico, de tal modo que a

partir de Kant la gran preocupación será o refutar su sistema o interpretarlo y aplicarlo a nuevos campos.

Acerca de este pensador hablaremos detenidamente; pero, ¿qué fue de las concepciones axiológicas desde el ocaso de la escolástica medieval hasta el advenimiento de Emmanuel Kant. Trataremos de sintetizarlo en unas cuantas líneas.

En conjunto podemos decir que en Descartes, Leibniz, Melebranche, la infinitud del ser y la perfección, siempre son inseparables y por consiguiente dentro de la tesis fundamental de la axiología, no hay en ellos diferencia con los grandes escolásticos; en Dios se unifican el ser y el valor en su grado supremo.

Cosa distinta sucede ya con Spinoza quien parece afirmar que la infinitud del ser absorbe y trasciende la perfección y el valor; Dios está más allá del bien y del mal.

Sin embargo, si en la tesis fundamental a que hemos hecho referencia, Descartes y sus dos grandes discípulos coinciden con la escolástica, tienen por otra parte algunas tesis originales.

En Descartes es el valor supremo el que subyace en el fondo de todo su pensamiento, tanto porque atribuye un valor absoluto del conocimiento. Se trata en él de destruir la casa edificada sobre bases humanas, para reedificarla sobre roca inmovible de la veracidad divina, revistiéndola consecuentemente de un nuevo valor.

Pero no deja de ser muy significativa en Descartes la laguna de su moral, disimulada momentáneamente por ciertas reglas de moral provisional que más

parecen reglas de técnica (recetas empíricas) que normas fundamentales de validez plena.

Tal vez la única tesis de valor distinto del teórico que podamos recoger en Descartes sea la de un aparente primado de la voluntad sobre la inteligencia, primado que nos parece muy problemático, ya que la voluntad debe regirse por la razón y no por el sentimiento.

Por otro lado en Blas Pascal encontramos valiosas aportaciones a la concepción axiológica. De él podemos decir que no razona sino para valorar. De ahí su célebre teoría de los tres ordenes: el de los cuerpos, el de pensamientos y el de la caridad. La menor perfección del orden del espíritu es superior al valor de todo el orden de los cuerpos reunidos; y todos los valores del orden del pensamiento sumados, no alcanzan el valor más mínimo acto de caridad. Toda su filosofía no es sino una ardiente defensa del cristianismo (orden de la caridad). Se trata, pues, no del puro sentimiento, sino del orden de la caridad cristiana, del amor sobrenatural en el cual radica toda la grandeza del hombre; ese compuesto de indigencia y debilidad, por una parte, y de valor y perfección, por otra.

Tan claro es esta comparación del orden sobrenatural, que Pascal, hablando de la Filosofía, ha dicho que no vale una hora de pena. En cambio el corazón sobrepasa a la inteligencia porque tiene acceso a realidades inaccesibles a pura razón: "El corazón tiene razones que la razón no puede comprender".

En pascal se encuentra, pues clara jerarquización de los órdenes del ser: cuerpos, espíritus, realidades sobrenaturales (cristianas) y la irreductibilidad de la perfección de esos órdenes, de modo tal que nunca la cumbre de uno puede

equipararse a la base del otro. Preeminencia de la voluntad sobre la inteligencia, de la fe sobre la razón y del hombre sobre el cosmos; tal es la síntesis de la tesis axiológica del autor de "Los pensamientos". El origen de esta jerarquía y de esta preeminencia axiológica está en la gracia, en la caridad sobrenatural, cuya fuente radica a la vez en el Dios de la revelación.

Malebranche, por su parte, explica las relaciones entre el mundo natural y el sobrenatural; toda su filosofía lleva una finalidad bien definida: hacer ver cómo el único sentido de las cosas creadas es servir para la adquisición de los valores increados. Nada hay que debidamente meditado nos conduzca a Dios. Y en efecto, en el terreno del conocimiento, por medio de su célebre teoría de la visión de Dios, Malebranche afirma que Dios es nuestra única luz y que todo lo que conocemos lo conocemos en Él.

En el orden de la causalidad y mediante su no menos célebre teoría de las causas ocasionales, Malebranche redujo toda causalidad realmente eficaz, a la causalidad divina.

Y en el terreno del amor, Malebranche hace una nueva reducción a Dios: todo el amor que nosotros tenemos por el bien, no es sino la expresión del amor por el cual Dios se ama; es pues, ese amor el que da al alma todo el movimiento que ella posee hacia el bien.

La filosofía del pensador oratoriano, se reduce a eso: un maravilloso círculo que partiendo de Dios y pasando por las criaturas se cierra de nuevo en Dios, y esto en el triple orden de la causalidad, del conocimiento y del amor.

Su filosofía, pues, se antoja con una especie de vasta conversión por la que todas las cosas haciéndose transparentes al espíritu, nos permiten ver que dependemos únicamente de Dios. Esta radical vuelta a Dios, que es vuelta integral de toda persona (inteligencia, voluntad, corazón) nos enseña que el conocimiento, el ser y la realización del valor, sólo son posibles por Dios y en Dios.

Spinoza por su parte es un filósofo judío que llega a concepciones axiológicas por la aplicación del método euclidiano a los problemas morales. No intentamos defender su proceder, señalaremos simplemente el hecho. Todo el lenguaje de su ética encierra una finalidad concreta: liberar al hombre del dominio de sus pasiones.

En Spinoza hay ricos y originales matices axiológicos; el bien y el valor son algo hacia lo cual tendemos, pero ese algo no es nada extrínseco a nosotros mismos; el fin de ese movimiento interior es el desarrollo y la conservación. Por eso la sustancia (Dios es un dinamismo universal de la cual surgen todos los seres).

No deseamos las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque las deseamos.

Dios está más allá de la distinción entre el bien y el mal; éstos comienzan a tener sentido en función de lo saludable y lo perjudicial a los modos que constituyen los seres finitos. El criterio radical del juicio valorativo estará consiguientemente en el conocimiento de la propia esencia; no hay pues nada absolutamente bueno y valioso, todo lo bueno y valioso lo es relativamente a un ser para cuya naturaleza esto es bueno y aquello perjudicial. Considerar el mal y

el bien con existencia objetiva independientemente del deseo es una idolatría. Por eso lo absoluto, la sustancia no se identifica con lo bueno ni con lo valioso.

Leibniz por su parte no es menos rico que los pensadores que precedieron en su filiación cartesiana; es tan profunda, tan honda, tan esencialmente ontológica su consideración axiológica positiva, que en ningún modo resulta paradójico, dados los presupuestos de su teoría, su optimismo universal: “Este mundo es el mejor de todos los mundos”

La gran aportación de su sistema es el ahondamiento en los lazos de proximidad del ser y del valor. El resultado de este acercamiento puede sintetizarse así: es ser es porque vale.

Lleva tanta profundidad esta proposición que es preciso que nos detengamos a agotarla.

La distinción de Dios entre la voluntad y la inteligencia corresponde a la distinción entre el mundo de las existencias y el mundo de las esencias. Ahora bien, el paso de la esencia a la existencia sólo se explica por la idea del valor.

Así pues, el valor es esencialmente dinámico y realizador.

El problema del valor se plantea mediante la regresión del ser a lo posible. La voluntad creadora se rige necesariamente por el criterio de lo mejor que determina su elección. De este modo la posibilidad aparece como algo intermedio, como un mediador entre el espíritu y lo real.

El espíritu es el lugar de la posibilidad y del valor; posibilita lo real valoriza lo posible, y mediante esta operación pone en este último la exigencia de realización.

El ser es el bien común del cual todos pueden participar. La exigencia anterior del valor es la medida de nuestra libertad.

Ahora nos parece rara la afirmación primera: si lo real pasó del poder a ser, sólo fue bajo la suposición de ser lo mejor, luego el mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles.

Pero mientras en el centro de Europa se intenta, bien por caminos sentimentales, bien por rutas racionales, la construcción de sistemas que implican una concepción objetiva y absoluta del valor, en el norte en la flemática Inglaterra, unos tras otros surgen los sistemas empiristas conducentes a una concepción subjetiva y relativista y en ocasiones hasta escéptica del valor.

La confluencia de ambas corrientes se efectúa en Emmanuel Kant; los problemas surgidos al calor de ambas doctrinas le ocuparán años de ardua reelección, y finalmente da a luz en la hasta entonces irrelevante Königsberg, una nueva y revolucionaria concepción filosófica que, ganando terreno a medida del tiempo y de su desarrollo terminará por ejercer una hegemonía absoluta sobre el pensamiento europeo durante largas décadas.

Kant, dueño de un nuevo método, lo aplicó con intrepidez y seguridad a todos los problemas que llamaron su interés juvenil. Fue físico, moralista, esteta, antropólogo, psicólogo, teórico de la Historia y de la Religión. Por muchos años Kant fue el corazón viviente de la Alemania pensante. Un gran principio radica en el fondo de su pensamiento: la razón humana no reconoce otro juez que ella misma. Su racionalismo no es dogmatismo, ya que Kant señala a la razón límites inviolables, más allá de los cuales toda incursión es inválida.

A la voluntad no se puede llegar por las vías del conocimiento racional.

Pero dentro de los límites señalados ningún escepticismo le haría dudar de datos que se imponen. Kant tiene el más ferviente optimismo de que tras su radical revolución filosófica, el poder del espíritu volverá a reconciliar en una paz perpetua a todos los filósofos, a la luz de la crítica.

Podemos decir que lo revolucionario del kantismo estuvo en su método: toda su filosofía es la legislación de la razón. Se trata de ir del espíritu a las cosas, de la razón especulativa al fenómeno, de la razón práctica a la acción.

Kant repudió por consiguiente, el método empírico y trata de imponer a la materia (contenido recibido empíricamente) la ley o forma universal del sujeto. En el sistema kantiano, es el nacimiento de la autónoma y trascendental axiología legislativa.

El periodo moderno, finalmente, alumbra con sus últimos destellos el nacimiento de la Filosofía de dos singulares personajes. Uno de ellos, Shopenhauer, quien propugna una axiología radicalmente negativista que se puede compendiar en una sola máxima: aspira a que tu todo vuelva a la nada, porque nada vale sino el no **ser**. Por lo tanto, la dirección del ser es la contraria de la del valor.

El otro, F. Nietzsche, es un rabioso apologista de la vida. Es preciso vivir, vivir en todo lo que este término implica de afirmación y poderío. Este es el único y absoluto valor. Pero para vivir es necesario demoler la tabla tradicional de los valores; levantar la axiología del superhombre sobre las ruinas de la decadente cultura cristiana.

3.2. IMMANUEL KANT.

Immanuel Kant nace en la pequeña ciudad de Königsberg (Prusia). Es el cuarto hijo de una numerosa familia. Recibe de su padre una esmerada educación. Hace estudios en medio de penalidades económicas, primero en el colegio de Friedericianum y posteriormente en la Universidad de su ciudad natal.

En el colegio conoce a su protector y maestro, F. A. Schultz, y en la Universidad goza de las enseñanzas de su mentor espiritual: Knutzen, de cuya ciencia y magnífica biblioteca pudo disfrutar sin reserva. Ambos maestros ejercieron una profunda influencia sobre el espíritu del joven estudiante. De ellos recibió:

La influencia pietista.

La corriente racionalista que desde entonces empezó a deslumbrar al joven Kant. Knutzen le comunica particularmente amplios conocimientos sobre los sistemas de Leibniz, Newton y Wolf.

Poco a poco adquiere vastos conocimientos sobre física, filosofía, matemáticas, geografía, lenguas antiguas (Kant conoció a fondo los clásicos griegos y romanos cuyas obras le eran verdaderamente familiares) y en general sobre todas las materias que por entonces formaban el currículo universitario.

3.2.1. ANTECEDENTES Y MEDIO.

Es preciso trazar, siquiera ya sea a muy grandes rasgos, el cuadro de las principales corrientes culturales y especialmente filosóficas que preceden y acompañan el nacimiento, desarrollo y acabamiento de la filosofía kantiana.

El hecho es que podemos notar cuatro posiciones fundamentales en el pensamiento de Kant, cuatro posiciones que desde luego no se dan con una relimitación perfecta sin que medien entre ellas años en que el pensamiento de Kant fluctuara entre la regresión a los elementos de la posición anterior y la evolución a la nueva. Estas cuatro etapas a que hacemos referencia encierran etapas intermedias en que hay una situación de evolución en la cual se observa una mezcla de las concepciones con las ideas que comienzan a brotar y que sucesivamente van cayéndose más y más fuertes hasta llegar al desplazamiento de las ideas primeras. Esas cuatro etapas son:

1. Su estricto apego al racionalismo idealista de Leibniz y de Wolf. Esta etapa acepta la metafísica como posible y especialmente la prueba de la existencia de Dios a través del principio de causalidad. Hay un interés predominantemente científico.

2. El despertar del sueño dogmático gracias a la influencia del empirismo inglés. En este período Kant pierde sucesivamente su creencia en la metafísica y en la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios que no sea por pruebas a priori (intenta una prueba a partir de los posibles) abandona además las tesis Wolfianas y se inclina decididamente por empirismo.

3. El abandono del empirismo y preocupación por la construcción de una filosofía trascendental precedida de una severa crítica de los límites de la razón. Comienza a darse cuenta que el empirismo es incompleto y que no puede dar la explicación definitiva al problema del conocimiento ni al problema de la filosofía. En interés científico, que todavía en la etapa anterior permanecía muy vivo, poco a poco va dejando su lugar a la afirmación de una filosofía crítica.

4. La Filosofía Trascendental. Se lanza de lleno a dar realización y desarrollo a la gran idea de la elaboración de una crítica; desde ese momento su pensamiento se conservará fijo a los principios fundamentales adoptados, y el trabajo se reducirá a dar desarrollo a esos principios que aparecen claramente delineados en Moral, Teoría del Conocimiento y Estética (arte).

3.2.2. MORAL KANTIANA.

Se puede decir que hasta 1781 Kant no tuvo un conjunto de ideas precisas y sistemáticamente ordenadas respecto del método y al fondo de la ciencia moral. Hay todavía bastante confusión en las conclusiones de la Crítica de la Razón Pura y de la Razón Práctica. Pese a estas confusiones, una idea respecto a su moral está necesariamente asentada: el principio de su moral debe ser a priori y de orden racional.

Y es de notar que Kant en ningún momento duda que exista una moral y que esa moral lleve en su seno un principio primero de valorización que justifique.

A la base de toda la crítica kantiana hay dos convicciones:

1. Existe una ley moral con valor universal.
2. Esta ley o principio es enteramente independiente de la experiencia, de tal modo que ni es el resultado de la suma de los casos empíricos particulares, (inducción) ni tampoco es un sustrato desprendido por universalización de los hechos particulares. Es algo a priori, verificable independientemente de toda acción moral.

Sobre estas dos firmes bases quedan delineados los senderos y la arquitectura de su moral. Más aún, la moral está ahí, en acto de presencia, no se debe buscar crearla, la tarea está en investigar las leyes mediante las cuales ella es posible en su absoluta validez. No hay, pues, que intentar una investigación de facto, lo que se precisa es una fundamentación de jure.

Antes de entrar en materia para exponer brevemente, no el detalle de la moral kantiana, sino sólo las ideas morales del gran pensador alemán, debemos hacer notar que no se encuentra en su sistema moral aquella justicia y perfección que caracterizaba a la primera crítica; ya que mientras en ella todo se deduce con lógica a partir de los primeros principios de la epistemología la gnoseología kantiana, aquí se observa una gran laguna entre el principio fundamental primero y los contenidos concretos asignados en su **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres**.

El concepto kantiano de la vida del hombre se funda en la naturaleza finita del mismo, y especialmente en la falta de acuerdo necesario entre su inteligencia y su voluntad. Si la voluntad siempre se guiase necesariamente por la razón, no se plantearía en él el problema moral, este problema se plantea desde el momento

mismo en que es posible para esa voluntad seguir no la guía de la razón, sino el atractivo de la sensibilidad de ahí precisamente que la ley de la razón aparezca como imperativo que obliga al deber.

En nuestro actuar encontramos con frecuencia un conjunto de reglas que no son más que decisiones personales, ellas son máximas, si nuestros actos no llevasen en sí más que estas reglas domésticas, no habría moral. Pero al margen de ellas parece que existen ciertas reglas que se imponen de una manera imperativa, indican lo que debe hacerse. Su ejecución no está completamente ligada a nuestra decisión personal. Pero estos imperativos pueden ser o hipotéticos o categóricos; los hipotéticos son aquellos en que el mandato depende de una condición que, una vez querida por el sujeto, le impone la obligación de establecer los medios: los categóricos son mandatos puros incondicionales, irrecusablemente obligatorios. Es indudable que la moral únicamente podrá fundamentarse en los segundos. El único sentimiento que cabe es el de respeto a la ley, que es el único sentimiento moral. Pero vale la pena insistir algo más sobre este punto; no sólo se trata de obedecer a esta ley suprema, sino que hay que obedecerla precisa y únicamente por ser la ley, sin que nuestra conducta se guíe por fines, por esperanzas, por temores.

Este imperativo categórico tiene como notas el ser absolutamente a priori, y el ser puramente formal. Absolutamente a priori porque la experiencia no puede fundamentarse en una orden sino a base de demostrar que es provechoso el obedecerlo. Ahora bien, de seguir el sujeto esta orden sería en virtud de querer ese provecho o ese fin, con lo cual se convertiría en un mandato hipotético, que no

podría constituir la moral. Debe ser puramente formal, es decir, que debe determinar a la voluntad por la pura forma de la ley, independientemente de su contenido. De aquí se sigue que lo que moralmente es necesario no es hacer esto o aquello, sino conducirse según la ley.

“Más provisionalmente hemos de comprender lo siguiente: que el imperativo categórico es el único que expresa la ley práctica, y los demás imperativos pueden llamarse principios, pero no leyes de la voluntad”¹

De ahí la definición del principio imperativo categórico y de la Ley Moral: **“obra sólo según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”**² Es decir obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser siempre válida al mismo tiempo como principio de una legislación universal.

La ley moral es pues imperativo categórico, esto es, condicional, y la relación que con él tiene la voluntad humana es una relación de dependencia que se expresa en una obligación de adecuar la acción conforme a la ley, esta se llama **deber** **“el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley”**³.

De este modo la ley moral es el origen y el fundamento del deber del hombre.

¹ Kant Immanuel, Fundamentación Metafísica de las Costumbres, Porrúa, 1998, p. 39.

² Kant Immanuel, Fundamentación Metafísica de las Costumbres, Porrúa, 1998, Op. Cit, p. 39.

³ Kant Immanuel, Fundamentación Metafísica de las Costumbres, Porrúa, 1998, Op. cit p 26.

“Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber”⁴.

Este principio de la moralidad, esencialmente racional, es fundamentalmente autónomo y hace al hombre libre. En efecto, la naturaleza sensible del hombre lo somete a las leyes naturales determinantes de sus impulsos y lo convierte en un ser heterónomo, en cambio, por la racionalidad el hombre se sustrae a las leyes naturales y se guía por la ley de la razón que es la ley propia y autónoma, y de este modo queda condicionada su libertad; la negativa, como independiente de la naturaleza, y la positiva como una legislación autónoma.

La interrelación que establece Kant entre la voluntad y la Ley, es relación recíproca en que se determinan las notas de la una y de la otra; es ley categórica y como tal aparta y libera a la voluntad de las determinaciones e imperio de la sensibilidad, (por eso es libre) y a su vez ella es formal porque la única ley que puede imponerse a una voluntad, es la ley pura. Si no es pura, obraría llevando contenidos a través de la sensibilidad, y una voluntad que opera determinada por motivos de orden sensible, no puede ser libre.

De todo lo anterior se desprende que la moralidad es la voluntad autónoma que se da a sí misma su ley, y la voluntad autónoma es la razón pura en su

⁴ Kant Immanuel, Fundamentación Metafísica de las Costumbres, Porrúa, 1998, Op. cit p 25.

función práctica, es la forma pura de la razón imponiéndose como ley al juego de los deseos.

Por consiguiente, el concepto de bien y de mal, no puede ser establecido antes que la ley moral, sino precisamente después que ella y mediante ella.

El fin o el bien del hombre no se puede juzgar en común con el de los demás animales; su fin o bien de un ser racional, y sabiendo que el hombre puede y debe servirse de la razón para un fin superior, debe considerar el bien en sí mismo y no el bien respecto a sus necesidades; se trata pues de emitir un juicio de valor totalmente desinteresado, y que por sí solo es un juicio moral. En este juicio sobre el bien o el mal en sí, la razón determina a la voluntad inmediatamente, esto es, no mirando los objetos del deseo, y la voluntad se convierte en razón pura, práctica. De este modo, la voluntad, cuya máxima está conforme a la ley moral es buena absolutamente en cualquier aspecto y es la condición suprema de todo bien. Ni el mundo, nos dice Kant, ni tampoco en general fuera del mundo es posible considerar nada que pueda concebirse como bueno sin restricción, a no ser una buena voluntad.

Y una buena voluntad es, recuérdese, aquella que sólo obra conforme a la ley, acomodándose a la ley, y no sólo esto, sino que obra puramente por respeto a la ley, permaneciendo ajena a todo interés de egoísmo, de temor o de esperanza.

Como se ve, la vida moral es una vida no sujeta al mundo fenoménico, sino de naturaleza noumenal, y en ella rige no la legislación moral. Como naturaleza suprasensible es, pues, el producto de la voluntad conforme a la ley y en este

aspecto, el imperativo categórico puede formularse así: **“Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”**⁵ La materia de este imperativo la determina la subjetividad de los mismos seres racionales, y por lo tanto, implica el reconocimiento de los de más sujetos morales, para los cuales el imperativo debe tener valor, y para los cuales implica un sentimiento de respeto a su dignidad, por lo cual el imperativo se puede enunciar también en esta otra forma: “Procede de manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en las de las demás personas, siempre como fin, nunca como medio”⁶

Así pues, todos los hombres como sujetos morales, constituyen un reino de los fines, esto es, una unión sistemática de seres racionales de la cual todo miembro es legislador y súbdito.

Nadie en él puede aspirar a un puesto soberano, pero todos participan de él con el acto de su libertad que los constituye en personas. Y por ser cada uno de esos miembros, legislador, el imperativo categórico también puede enunciarse en una tercera fórmula: Obra de tal suerte que la voluntad pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como universal legisladora.

Por la libertad y la moralidad, el hombre se coloca en el orden de lo noumenal, pero esta colocación no le quita en lo más mínimo su pertenencia al mundo de lo sensible. En él, pues, convergen lo noumenal y lo fenoménico, y la

⁵ Kant Op.Cit, Fundamentación Metafísica de las Costumbres, Porrúa, 1998, p 40.

⁶ Kant Op.Cit, Fundamentación Metafísica de las Costumbres, Porrúa, 1998, p 23.

moralidad supone el encuentro de dos causalidades independientes. La libertad y el mecanismo natural.

La oposición entre la santidad y la moralidad es el tema dominante en la Crítica de la Razón Práctica; la santidad corresponde a Dios, el hombre sólo posee la moralidad, que implica la alteridad entre la ley y la voluntad. Es preciso huir de una confusión de la santidad y de la moralidad para no caer en el fanatismo moral que trata de divinizar a los hombres.

Pero es claro que sería algo sin sentido, hablar de buena voluntad, de deber y de imperativos absolutos o leyes categóricas si la voluntad no fuera libre. Así pues, la libertad se impone como un postulado de la moralidad. Ella es concebida por Kant como causalidad del sujeto libre y es requerida como condición primaria de posibilidad de toda vida moral.

Pero al lado de este postulado hay otros dos: la inmortalidad del alma y Dios, sin ellos sería posible dar cima al sistema kantiano.

En efecto, todo sistema moral debe coronarse con la consecución del fin último y mejor aún del bien supremo.

Es indudable que el **bien más alto es la virtud**, pero a pesar de su dignidad la virtud es todavía un bien incompleto ya que no da plena satisfacción a todas las exigencias y tendencias de la naturaleza humana; para que así fuera sería preciso que la virtud estuviese unida a la **felicidad**; esta unión constituiría el bien supremo. Pero como esta unión no es posible en el mundo sensible ya que la virtud de por sí no engendra la felicidad; ni tampoco la felicidad produce la virtud, se sigue que para hacer posible esta unión se requiere la intervención de un Dios

remunerador que otorgue la felicidad a quien lo haya merecido por su virtud. Dios, por lo tanto, se impone como postulado de la vida moral.

“Dos cosas llenan el alma de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”⁷

El kantismo representa en el **campo de los valores** una revolución análoga a la que tuvo el campo de la gnoseología: por una parte su sistema viene a apuntalar y a rehacer un mundo de valores cuyo crédito se derrumba ante los embates del escepticismo, del materialismo, y del materialismo y del empirismo subjetivista. Pero este resurgimiento, esta reivindicación solo se logran a costa de un gran precio: el destruir las concepciones tradicionales y levantar en el campo mismo de sus ruinas otras nuevas. De esta manera la ciencia moral, el arte el derecho y la religión que eran vistos poco menos que como valores de legitimidad muy dudosa, reingresan, bajo el prestigio del método crítico trascendental, al campo de la Filosofía, con un nuevo sello de legitimidad.

Por lo tanto, la revolución kantiana de los valores no consistió sólo en la reivindicación de los valores espirituales sino en un nuevo sentido y en la revolucionaria fundamentación que dió a los problemas axiológicos.

Según el pensamiento kantiano **los valores** *ya no radican en el ser ni se subordinan a él; radican en la ley viviente, universal, apriorística que constituyen la persona humana.*

⁷ Kant Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Porrúa, 1998, p. 201.

El criterio de autenticidad de todo objeto que se dé cómo valioso es el de su inclusión en la ley universal.

El valor radica en el reino de los fines; y en él "**el deber ser**" es el árbitro supremo del ser. Pero a este mundo, soporte ontológico de la voluntad moral, círculo vedado a la razón pura y al conocimiento científico, llegamos por otro camino.

De esta manera en Kant, el ser se subordina al valor, y éste tiene primacía sobre aquel al modo como la razón práctica la tiene sobre la teórica. Se trata de una **axiología** en que intervienen las concepciones de la filosofía griega; allá el rasgo fundamental de todo el pensamiento helénico era la subordinación de los valores especulativos a los valores prácticos y desde otro orden de cosas, la subordinación del valor al ser; aquí sucede lo exactamente contrario. Lo especulativo sólo es apariencia fenoménica, mundo de representación; lo práctico (reino de los fines), reino de la moral es el mundo de los valores, el mundo noumenal, que por otra parte tienen las leyes a priori de la persona humana como fundamento supremo de su posibilidad y por consiguiente de su ser: la vieja axiología ontológica se ha transformado en una novedosa teoría antropocéntrica del valor. En ella la verdad ya no significa conformidad de la inteligencia con la realidad, ya no es expresión fiel del ser, sino función teorética ajustada a las leyes universales y apriorísticas del sujeto; el bien ya no significa un término de tendencia ni un término de perfección sino el rígido acuerdo de la voluntad a la ley del imperativo categórico basado en un puro respeto a la ley, exento de otro interés o finalidad.

Y el secular conflicto ya señalado por los sofistas entre naturaleza y libertad, recibe en Kant la solución de un acuerdo por intermediación del juicio, en el reino de los fines que es el reino de los valores.

En el terreno de la gnoseología axiológica, Kant sostiene la incognoscibilidad del valor por medio de la razón pura; la seguridad que tenemos en él se funda en postulados de la razón práctica y en certezas extracientíficas.

Desde el punto de vista del ser del valor, hablando en estricto sentido, todo lo ignoramos ya que él se nos entrega como postulado, por lo tanto no teniendo un concepto de él, no podemos enunciar su esencia. Pero subjetivamente podemos afirmar que su posibilidad radica en la realización de las normas a priori del mundo moral y su fundamento esta en las leyes autónomas de la razón práctica.

3.3. ARTURO SCHOPENHAUER.

Arturo Schopenhauer nació en Dantzing, en 1788.

La obra de Schopenhauer manifiesta claramente sus conexiones con el criticismo kantiano.

En realidad, la Filosofía de Schopenhauer tuvo sus fuentes, por una parte, en el racionalismo del siglo XVIII, especialmente en Kant, y por la otra, tomó fuerza y forma de inspiración en el espíritu romántico que por entonces todo lo invadía. Esto no quiere decir que Schopenhauer no fuera original en su doctrina, pues en la Filosofía moderna no se dan comienzos nuevos absolutamente hablando, y por ello es que para el enjuiciamiento de un pensador no es lo más

decisivo la cantidad de ideas que adopta, sino la fuerza y peculiar estilo con que vuelve a vivirlas.

La Filosofía de Schopenhauer es expuesta en las siguientes obras:

La cúspide raíz del principio de razón suficiente (1813)

El mundo como voluntad y como representación (1818)

La voluntad en la Naturaleza (1836)

Los problemas fundamentales de la ética (1841)

Parerga y Paralipómena (1851)

De entre ellas podemos considerar como su obra fundamental la segunda, en la cual estudia en un primer capítulo, el mundo de la representación, es decir, como la manifestación fenoménica, y de donde expone su teoría del conocimiento, la cual permanece, con algunas alteraciones relativamente secundarias, en la gran línea del idealismo del gran filósofo de Koenisberg.

En el capítulo segundo presenta la voluntad como la cosa en sí, y efectúa una descripción detallada de los diferentes grados y formas de la voluntad en la naturaleza.

La teoría del arte ocupa todo el capítulo y su rasgo esencial es, que para el opositor de Hegel el arte es fundamentalmente un medio transitorio de la liberación.

En la exposición de su axiología y su moral es el tema del cuarto capítulo de su obra revolucionaria. He aquí las ideas centrales de su filosofía concentradas en la temática axiológica: Schopenhauer tiene una misión perfectamente definida, la de llamar la atención al mundo sobre la verdadera esencia de la cosa en sí, de ese oscuro enigma, de ese profundo interrogante que el kantismo dejó abierto a los pensadores postkantianos del romanticismo; la cosa en sí es la voluntad, esencia misma de todo el ser.

A la voluntad no se puede llegar por las vías del conocimiento racional; éste, conforme la doctrina definitiva de Kant, sólo alcanza lo en mí; lo en sí es absolutamente inaccesible al primero, un segundo mensaje para la humanidad: a la cosa en sí llegamos por un camino distinto del de la razón, llegamos por la intuición.

La intuición forma parte de la experiencia, pero la experiencia no se reduce a la intuición sensible (en esto Schopenhauer corrige a Kant); a lado de ella hay otra intuición que no pertenece al género representativo. En esta intuición se entrega un hecho que abre un camino distinto, un acceso a la cosa en sí, este hecho es la vivencia que tenemos como sujetos de ser un sujeto doble: sujeto de nuestras representaciones y sujeto de nuestro querer.

Este dato nos franquea en el camino hacia la cosa en sí.

Pero, ¿cómo se efectúa la coincidencia entre el sujeto del querer y del representar? ¿Qué explicación podemos dar de ella? No lo sabemos; es un hecho, pero un hecho inexplicable.

Así pues, desde el punto de vista gnoseológico racional, el pensamiento de Schopenhauer coincide poco más o menos con Kant; de él toma los grandes lineamientos y en conjunto acepta la crítica kantiana a las posibilidades de la razón humana en su función teórica.

El mundo como representación se inserta en el sujeto y objeto; ninguno de los dos puede existir, ni siquiera pensarse separadamente y como independiente.

Ser sujeto no significa nada distinto del hecho de formar y tener representaciones, y ser objeto sólo es ser contenido de una representación. Es un error el aplicar la causalidad al nexo entre sujeto y objeto, bien sea que esto se haga al modo del materialismo que concibe el sujeto por una modificación del objeto, o bien sea que se haga, como en Fichte, en que el objeto se produce por la actividad creadora del sujeto. No, la causalidad, como cualquier otra relación representable, sólo vale para lo pensado y dentro de lo pensado; la base de todas las relaciones están en las formas comunes del objeto que son fundamentalmente: espacio y tiempo; lo que bajo estas formas se representa lo liga el intelecto bajo la conexión de causalidad. Establecer el nexo causal entre los contenidos de la representación que es la única función del pensamiento sintético.

La causalidad es, pues, el hilo que engarza a este mundo.

La multiplicidad sólo puede ser concebida bajo la forma del tiempo y del espacio; por consiguiente ella es peculiar del mundo de la experiencia; espacio y tiempo son el verdadero principio de la individuación y sin ellos no se da ninguna existencia individual; puesto que espacio y tiempo sólo son categorías del sujeto

en la función de representación, es claro que no son comunes a lo en sí, a lo real, lo que debe hacer uno es excluir absolutamente la multiplicidad.

De toda esta concepción gnoseológica Schopenhauer deriva como se ve, de la concepción kantiana del conocimiento; pero fuera del terreno teórico el pensamiento del autor de “El mundo como voluntad y representación” es algo eminentemente personal.

Entre la voluntad de Schopenhauer y la del filósofo de las críticas, quien la voluntad, es algo eminentemente racional, hay una gran diferencia. Para aquél, la voluntad es un impulso irracional y sin meta, una pura fuerza de querer; es para éste, la voluntad que está regida por leyes racionales y universales.

La voluntad no es sólo en apariencia, sino en el fondo, un apetito de vivir una tendencia a la existencia individual, y por consiguiente es algo radicalmente inmoral y culpable. Pero como la voluntad es la esencia de la naturaleza se sigue que toda la naturaleza está corrompida, es culpable; ontológicamente pecadora y esencialmente mala. Es una voluntad absurda e irracional que siempre se objetiva en nuevas formas que se combaten mutuamente y se anulan sin compasión ¡Qué horrible es este mundo en que vivimos!

He aquí la fuente de este pesimismo, ya no psicológico sino radical y profundamente metafísico. Entonces no extraña la conclusión apreciativa: ¡ Verdaderamente este mundo es el peor de todos los mundos!

Frente a fugaces momentos de placer, hay multitud de penas y angustias; el placer mismo sólo es un estado negativo que consiste en la ausencia pasajera

del dolor. Dolor y hastío son dos extremos entre los cuales oscila el péndulo de la vida del hombre.

Ese dolor viene de su esencia misma (la voluntad) que es un querer puro, eternamente insatisfecho, un ímpetu sin descanso, permanentemente frustrado en su afán final y para el cual el sosiego y el reposo sería lo mismo que la anulación. ¡Eterna lucha, devenir perpetuo y ciego, dolor sin fin!

Así pues, la culpa por la cual se produce la entrada del individuo en la existencia, no es un acto de voluntad empírica sino de voluntad metafísica, acto que está fuera del tiempo; la voluntad empírica en vez de ser su causa es su consecuencia.

El dolor es la explicación por la autoafirmación de la voluntad, y ese dolor se multiplica y se refina en la medida misma de las objetivaciones concretas de esta universal voluntad. La muerte es pues la expiación por el nacimiento, y mientras este término llega, sólo nos queda la angustia permanente del vivir.

Esta situación desesperante, este sufrimiento sin objeto ante una vida que no tiene razón de ser, subleva e indigna a Schopenhauer y desencadena en él un profundo pesimismo que, junto con el afán de despersonalización y la piedad universal, son los únicos sentimientos lógicos y a la vez morales que puede tener el ser humano.

A la valoración particular que cada hombre hace de la vida, valoración necesariamente subjetiva y por consiguiente inválida, Schopenhauer contrapone otra, auténtica, la metafísica, que desemboca en el más absoluto pesimismo, en la más completa irracionalidad, y que en cierta forma supera al nihilismo

Heideggeriano, ya que mientras éste sólo enfoca al hombre, aquél encierra en su ámbito a todos los seres.

A la escala de objetivaciones corresponde la escala del sufrimiento; en la cumbre de ambas está el hombre, ya que mediante la conciencia, el hombre capta mucho mejor que los demás la tendencia vehemente a la existencia y además la falta de sentido de la existencia y del dolor. Aun dentro de la especie humana, entre individuo y el individuo, a mayor conciencia, más dolor.

De este modo la voluntad, tendencia ciega, avanza de grado en grado hasta objetivarse en un ser que posee la conciencia, y es mediante ella que se da cuenta de su miseria ontológica.

En Schopenhauer esta situación desesperante hace surgir a modo de resorte, los mecanismos filosóficos de la liberación, liberación que por apartarnos de esta tendencia inmoral y dolorosa, se convierte en el único proceso moral. Los mecanismos de liberación están constituidos por el arte y la moral.

3.4. AXIOLOGÍA Y ÉTICA EN SCHOPENHAUER.

Para comprender la ética de Schopenhauer necesitamos tener presente su radical determinismo fundamentado en la teoría de la primacía de la voluntad humana la cual se establece para siempre por un acto metafísico previo al nacimiento. El hombre (antes de serlo) no sólo ha querido tener el ser, sino también tener el ser del hombre. Toda su realidad fenoménica es ser la apariencia temporal de aquel acto metafísico atemporal. Sentado lo anterior, se

comprende que los motivos no son más que causas ocasionales que sólo determinan exteriorizaciones de la voluntad individual, dentro de la esencia y dirección invariables e innatas.

La voluntad humana no opera en realidad libremente, en su proceso es determinativo; colocada entre varios motivos, necesariamente se inclina por el más fuerte, al modo como la aguja fluctuante entre dos imanes se inclina fatalmente por el más fuerte.

Por eso no hace que las ideas de responsabilidad, de culpabilidad, de conciencia moral sean voces vacías, conceptos sin sentido; lo que pasa es que nosotros las desviamos de su verdadero objetivo, las extraemos de su auténtico campo que es el metafísico; valen para lo que somos y no para lo que obramos o hemos hecho; se trata por consiguiente de una responsabilidad ontológica, que tiene un significado mucho más profundo del que empíricamente le asignamos.

Así pues, estos conceptos no tienen aplicación al mundo fenoménico y por lo tanto está demás hablar de un deber universalmente obligatorio; estos no tienen sentido. Una ética empírica no puede tener más misión que describir y explicar acciones e intenciones, pero nunca mandar.

Es Schopenhauer quien ha bosquejado el primero, una ética genuinamente descriptiva. Ella debe fundarse, desde luego, en juicios de valor sobre lo descrito; juicios que no admiten otra fundamentación que la metafísica.

De estos caracteres y motivos, sólo la piedad es éticamente valiosa y su selección como único sentimiento primario, éticamente valioso, se funda en la intuición de la igualdad que existe entre las individualidades ajenas y la propia. Es

una igualdad esencial, que identifica específicamente a los individuos y los hace solidarios en los mismos dolores y en las mismas miserias; el dolor ajeno es mi dolor; la desgracia de uno, es desgracia de todos los hombres; de aquí nace el sentimiento de piedad universal. El único sentimiento moral común que debe informar con su sello es la piedad.

De tal manera, agrupando y desprendiendo las posiciones axiológicas de Schopenhauer, podemos integrar sobre las bases de su sistema una teoría del valor sumamente interesante y a la vez extraordinariamente original. Tan original que se puede afirmar que ocupa un lugar único en el pensamiento occidental, y esto no tanto por la solidez de su filosofía cuanto por la rareza de sus tesis.

En efecto, el autor del “Mundo como voluntad y como representación”, es el único exponente del pensamiento oriental, pues en contraposición de toda la Filosofía occidental que concuerda en la afirmación de la personalidad, Schopenhauer propugna una Filosofía de personalización; más aún, de supresión de toda individualidad, cualquiera que sea su naturaleza.

El rasgo común de toda su filosofía es un sentido de honda melancolía; su posición es la antípoda del optimismo cósmico y absoluto de Leibniz; el filósofo de Dantzin profesa un pésimo absoluto y metafísico.

Sus principales tesis axiológicas (no todas explícitamente afirmadas por él, pero todas explicitables lógicamente de sus principios filosóficos) son los siguientes:

El no ser, en cambio, no es ningún mal.

El no ser y el valor se identifican.

El único acceso a la cosa en sí, es el proceso intuitivo.

En todo ser que profundiza hasta llegar al conocimiento de la cosa en sí surge necesariamente un hambre de redención, de liberación del ser.

Todo aquello que contribuya a desprendernos de la vida, a disolver la individualidad y la personalidad, es relativamente valioso; todo lo que haga posible la vuelta a la totalidad pura (y consiguientemente a la nada absoluta ya que siendo la esencia de la cosa en sí la voluntad de individuación se suprime al anular ésta, la misma esencia de todo) es el valor absoluto.

Por lo tanto, en el terreno del conocimiento conocemos el valor por la intuición que nos lleva a la comprensión del contrasentido del apego a la vida y al ser. La **intuición** es, pues, el **verdadero órgano valorador**, o captador del valor.

En el terreno de la naturaleza o ser del valor, podemos decir que Schopenhauer llega a la paradoja máxima que se pueda enunciar en la axiología: el ser del valor es el no ser. (Siendo un poco benignos con su sistema y no deduciendo todas sus consecuencias, podríamos permanecer un paso antes del fundamental radicalismo y decir que, **para él el valor es la totalidad**). Así pues, Schopenhauer ha sentado en teoría del valor la tesis equivalente a la que propuso Hegel en metafísica: el ser absoluto es la nada.

La axiología Schopenhaueriana, se encuentra trazada toda ella en el campo del determinismo, ya que él no recoge ni acepta la libertad, es pioética posible por lo que ve al valor relativo, e imposible por lo que mira al valor absoluto,

el cual, como ya hemos visto, es enteramente irrealizable; lo que podemos hacer en el mejor de los casos es aproximarnos a él; estas aproximaciones dan lugar a los valores relativos.

El valor absoluto se podría lograr mediante la vuelta a la nada total, pero como esto es irrealizable, se sigue que sólo es posible el valor relativo o sea la anulación del deseo de vivir, que se logra por el arte, la compasión y la moral de la abnegación.

CAPITULO IV.

ÉPOCA CONTEMPORÁNEA.

4.1. ANTECEDENTES.

Representa la época contemporánea una verdadera proliferación de sistemas axiológicos, que desde distintos puntos de vista, y desde variadas perspectivas, buscan dar solución a un problema que siempre ha estado en el fondo de todas las grandes filosofías, pero que en épocas pretéritas era estudiado (salvo raras excepciones) de un modo teórico y hasta indiferente, mientras que en nuestros tiempos es abordado de un modo vivo y angustioso. Es el constante investigar de un espíritu arrancado por los hechos de la historia y por la crítica kantiana, a las concepciones tradicionales que llenaban de sentido la historia, el universo, la vida y el propio ser, y que ahora busca reintegrar una cosmovisión que lo vuelva a la tranquilidad del orden de la verdad.

Es, pues, una investigación de valores efectuada en carne viva y cuyos intentos de fundamentación se esconde una tentación subyacente, a la cual el hombre moderno busca sustraerse por todos los medios: la tentación del escepticismo sobre la verdad y el valor. De ahí que las dos grandes corrientes actuales (grandes, no por el rigor de su sistema ni por lo definitivo de sus conclusiones, cuando por la inquietud general a que responden y la cantidad de adeptos que ha logrado) sean la Filosofía de la existencia y la Filosofía del valor.

Una verdadera proliferación de sistemas axiológicos, decíamos, acompaña la aparición del siglo XX, haciendo acto de presencia en la cultura contemporánea. Esta floración no sólo es grande por su número sino también por su variedad de concepciones. Lamentablemente no siempre la abundancia de concepciones, es el exponente de una gran riqueza de pensamiento y de alto nivel cultural, sino que en no pocas ocasiones, como en este caso, es sólo un síntoma patente de una gran crisis del pensamiento, toda vez que falta una base firme para el espíritu y una atmósfera respirable para el ser humano.

Ahora bien, la mayoría de las concepciones axiológicas, cuya aparición ha contemplado el siglo XIX y principios del XX dan la impresión de falta de solidez.

Se han manifestado, gracias a la inquietud y a la polémica reinantes, pero se han manifestado inmaduras e inconclusas; más aún, no fundamentadas. En vez de aparecer, como los antiguos sistemas, por la fuerza intrínseca que encerraban en su seno y por el acabamiento armónico de su cuerpo doctrinal, más dan la impresión de improvisaciones que de frutos de una larga meditación y de una concepción suficientemente ajustada. Y esto refiriéndonos sólo a aquellos sistemas en cuyo seno palpita la seriedad y la sinceridad de un autor que busca contestar a un problema que le inquieta realmente, dejado de lado todo ese conjunto de novedosos de la cultura que creen hacer progresar el pensamiento filosófico a base de originalidades y extravagancias, cuyo único título de aceptación es el ser novedosas, como si la Filosofía, la ciencia y los problemas de la humanidad fuesen asuntos de moda y de creacionismo romántico.

En confirmación de lo anterior examinemos el ambiente cultural e históricos en que nacen estos sistemas: los cuales nacen en una época posterior al kantismo, precisamente cuando Kant ha logrado plasmar un sistema y ha presentado una posible solución a la gran polémica entre el empirismo y el racionalismo, respecto al problema del conocimiento.

Aquella profecía que Fichte hiciera sobre el sistema kantiano, semilla que pronto se transformaría en árbol cuyas ramas cubrirían la humanidad entera, estaba viendo su cumplimiento. Las conclusiones de las tres críticas pesaban sobre gran parte de los pensadores y filósofos postkantianos, enseñando que científicamente sólo podemos conocer los fenómenos; que en el campo de la axiología, la moral, de los fines, de la estética, pertenecen al ámbito noumenal del cual sólo estamos seguros por una fe basada en postulados indemostrables.

Cuando todavía se encuentran vigentes en el mundo filosófico las conclusiones del filósofo de Königsberg, y más aún, cuando las conclusiones de la Crítica de la Razón Pura son aceptadas por muchos de los modernos axiólogos, éstos sin darse el trabajo de fundamentar su posición, lanzan al campo del pensamiento un sistema axiológico con pretensiones de disciplina científica.

Ahora bien, ¿Cómo se puede intentar, sobre las bases de la gnoseología kantiana, hacer la construcción de una ciencia de los valores, de los cuales se afirma que no son fenómenos sino entidades noumenales. Se ha olvidado que sólo puede existir ciencia de lo fenoménico?

Pero aún hay más: hasta el advenimiento de Nietzsche se puede decir que los valores habían estado presentes en todo el pensamiento filosófico, ya que los

grandes pensadores se habían preocupado de la verdad, del bien, de la belleza, del derecho, por citar algunos, pero ninguno había emprendido el estudio de los valores y el valor, en otras palabras: muchos habían elaborado sus concepciones éticas, gnoseológicas, pero ninguno había presentado una axiología. Esta es la gran diferencia que hay entre los investigadores de los valores de la época contemporánea y sus predecesores: a saber, que actualmente se emprende la investigación del valor y no sólo la de los valores.

Pero la formulación de una ciencia de los valores requiere su fundamentación, y de esto no se preocuparon los axiólogos modernos. En efecto: ¿quién de entre ellos ha justificado teóricamente la existencia de los valores? Se sigue viviendo a la sombra del postulado kantiano, pero éste no puede alimentar una ciencia.

Por otra parte, ¿quién ha emprendido la reducción de los distintos valores a aquel concepto común que llamamos valor y que pretende ser al mismo tiempo el objeto de la axiología y el común denominador de todos los valores? La comunidad existe, sin duda alguna terminológicamente, pero ¿esa comunidad entre los valores se da realmente y es verificable? Sin embargo, de la solución a este problema depende la justificación o proscripción de toda la axiología.

Y como si todo lo anterior fuera poco, igualmente se descuido otro punto fundamental: ¿cuál es el criterio que nos permite distinguir entre los supuestos valores, los que son auténticos y los que no lo son? Y sin embargo, el punto es importantísimo para la cultura y que ha desechado el proceso abstractivo aristotélico tomista; toda vez que una vez desechado éste, no quedan sino dos

caminos para construir la ciencia, la inducción o la deducción a priori. Conforme a la primera, la integración de esta ciencia no es posible, ya que se cuenta con un criterio seguro para separar el auténtico fenómeno del valor del inauténtico, conforme a la segunda, tampoco es factible la estructuración, porque no se posee un concepto previo y apriorístico del valor que nos permita examinar por comparación, si las notas por él implicadas se dan en los valores específicos que se quieren someter a examen.

Sobre todos estos problemas pasaron los axiólogos, como si ellos no existieran; y sin embargo, su solución es condición previa para la posibilidad de una axiología válidamente establecida.

Pero dejando de lado estos problemas que miran más al estudio sistemático de una fundamentación axiológica que a una información histórica sobre la evolución de la axiología en los tiempos modernos, pasaremos a dar breve información acerca de algunas de las principales escuelas en que puedan agruparse los más notables axiólogos contemporáneos.

4.2. ORIGEN DE LA AXIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA.

El primer indicio que encontramos de la consideración axiológica en los filósofos contemporáneos consiste en que si bien es cierto que todos los autores están de acuerdo en que la axiología data apenas de las postrimerías del siglo XIX y XX no hay unanimidad en cuanto a su origen próximo. A continuación

citaremos y trataremos de comprender a los distintos autores que en sus reflexiones se han distinguido por sus aportaciones axiológicas.

4.3. MAX SCHELER.

La influencia de Max Scheler (1847-1928) en el pensamiento contemporáneo se extiende no sólo a la Filosofía sino también a la Sociología y la Religión. Su obra es tan rica y variada que nos limitaremos a exponer tan sólo la teoría de los valores y aún así tendremos que sintetizar el pensamiento del filósofo alemán.

Los trabajos que Scheler publicó antes de 1913, aparecen influidos por la Filosofía de Rodolfo Eucken, de quien fue discípulo directo. En la etapa más fecunda de su vida, comprendida entre 1913 y 1922, Scheler se muestra fenomenólogo en cuanto a método, personalista en cuanto a la moral, teísta en cuanto a la metafísica y católico en cuanto a la religión. En una tercera etapa Scheler deja de acentuar la tendencia teísta y deriva hacia el panteísmo.

En 1913 publica la "Fenomenología de los sentimientos simpáticos. De 1913 a 1916 apareció en el anuario de Husserl, la obra de Scheler: "El formalismo en la ética material de los valores". En 1919 publicó el ensayo "Acerca de la subversión de los valores". En 1921 apareció "De lo eterno del hombre". En 1923, "La esencia de las formas de la simpatía", lo mismo que los problemas de una sociología del conocimiento. En 1928 apareció "El puesto del hombre en el

Cosmos". Publicó, además otros muchos ensayos filosóficos, obras de carácter político.

En su obra, el propio Scheler ha indicado variadas y hasta contradictorias fuentes de su pensamiento, que van desde San Agustín a Husserl, pasando por Pascal, Malebranche, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Brentano y Eucken. Debido a la confluencia de tan variadas corrientes de pensamiento que desembocan en su obra, Scheler ha sido llamado como el Nietzsche católico.

A los ojos de Scheler, San Agustín y la tradición católica agustiniana a que pertenecen según él, Pascal y Malebranche, representan un concepto del amor totalmente opuesto al amor intelectualista a Platón, Plotino, Santo Tomás de Aquino O.P. y Spinoza. Según esta corriente intelectualista, el amor es el tránsito de un conocimiento débil a un conocimiento más amplio, operado por la visión de una idea preexistente: es, en suma, una tendencia o movimiento del mundo real hacia el mundo ideal, basado en el intelecto. Para los agustinianos, por el contrario, el amor constituye el plano supremo de la vida emocional y su esencia misma es supra y trasintelectual. Las cualidades que se ofrecen a la inteligencia son manifestaciones del ser o de su perfección. En cambio, al amor se ofrecen valores, no existencias. En esta otra concepción, el amor no sólo es por su objeto independiente de la inteligencia, sino que todo conocimiento por la inteligencia presupone y se funda en el amor. No es un movimiento de lo real a lo ideal, de lo más bajo a lo más alto sino un torbellino que desciende de lo más alto a lo más bajo para elevarlo hacia sí. En consecuencia con estas tesis, Scheler trata de

basar todo el conocimiento filosófico en el amor y fundamentar, siguiendo las huellas de Pascal, una lógica del corazón y un orden del corazón.

De Franz Brentano, Scheler recoge y desarrolla la teoría del amor y del odio intencionales en la que aquél basa todos los juicios de valor.

Scheler reconoce graves errores en la obra de F. Nietzsche, pero a sus ojos este autor tiene grandes méritos:

a) haber sido el primero en reconocer en nuestra época toda la falsedad de la concepción mecanicista de la vida, basada en última instancia, en la moral utilitaria; y, b) haber tenido la entereza de expresar que la moral utilitaria, según la cual la individualidad concreta debe subordinarse a la pálida abstracción de la persona en general, es una perniciosa ilusión debida al resentimiento de quienes carecen de valor frente a los que lo tienen.

En Bergson, Scheler toma en sus manos el desconocimiento de lo ideal, del acto intencional y de la intuición esencial, así como la ausencia de distinción entre intuiciones intelectuales, emotivas y volitivas. Le reprocha, en suma, no haber sido fenomenólogo antes de la fundación de la fenomenología. Sin embargo, el gran mérito de Bergson consiste, según Scheler, en haber sabido dirigir el pensamiento moderno por rumbos muy distintos a los seguidos por la Filosofía durante los tres últimos siglos.

El esfuerzo de Bergson va encaminado a transformar la hostilidad cristiana contra el mundo en un impulso de amistad y simpatía hacia la realidad. Bergson, en oposición a Kant, imagina el movimiento de una profunda confianza en todo o que se da inmediatamente, como una animosa acción de darse y de abandonarse

de su yo a la intuición y a la tendencia de amor hacia el mundo. En el fondo de la Filosofía bergsoniana no se encuentra una voluntad de dominar el mundo, sino un impulso de gozo de su existencia, de saludo a la expansión de la piedad vital. Pero, a juicio de Scheler, el mayor mérito de Bergson radica en haber puesto en un mismo plano la concepción teológica y la concepción racionalista, mostrando que ambas son producto de la disgregación que el impulso irracional ha sufrido en manos del racionalismo.

De Eucken, Scheler recibió una idea central, a saber: que la vida espiritual comprende y engloba en sí todas las especies de vitalidad y supera, por tanto, en mucho a las manifestaciones de la razón, las cuales no son sino uno de tantos medios de que ella se vale.

Estas diversas y variadas influencias condujeron a Scheler como de la mano a asumir una decidida posición en contra del logicismo trascendentalista de los kantianos y por este camino, al acercarse a la fenomenología de Husserl. Conviene, por tanto, examinar muy brevemente las principales discrepancias de Scheler con respecto al sistema kantiano que lo llevaron a buscar una ética material de los valores en contra del formalismo de Kant.

En el hombre, según Scheler, existen tres clases de saberes:

a) el saber inductivo de las ciencias positivas que tienen por objeto la realidad y se basa en el instinto de dominación; b) el saber de la estructura esencial de todo cuanto es, que radica en averiguar en qué consisten las cosas,

para lo cual prescinde de la existencia real de las cosas; este saber tiene por objeto a priori; c) el saber metafísico o saber de salvación, surge de la confluencia de los resultados obtenidos por las ciencias positivas con los obtenidos por la Filosofía de las esencias, su primera pregunta, según Scheler, debe ser, ¿qué es el hombre? Con lo cual este saber se convierte propiamente en una meta antropología.

Las discrepancias de Scheler con Kant se encuentran, propiamente, en el plano correspondiente al saber de la estructura esencial. Ambos filósofos están de acuerdo en que existe un conocimiento de lo a priori. Son a priori todas aquellas proposiciones y unidades significativas ideales que se dan en la conciencia de la experiencia sensible y de la inducción, con independencia de toda posición del sujeto que la piensa. Situados en este plano, es fácil notar tres discrepancias fundamentales entre Kant y Scheler:

a) Para el primero, los juicios constituyen primordialmente lo a priori; para el segundo, lo constituyen las esencias.

b) Para el primero sólo es evidente lo a priori formal; para el segundo hay un a priori material, constituido, como tendremos ocasión de ver en los valores.

c) Para Kant la teoría del conocimiento constituye la teoría fundamental de lo a priori al preguntar, ¿cómo es posible que se dé algo?, para Scheler, en cambio, la teoría del conocimiento no es más que una parte de la teoría que se ocupa de las conexiones objetivas entre las esencias, la cual responde a una pregunta previa a toda otra: ¿qué es lo que se da?

d) Kant sostiene en una tesis idealista subjetiva sobre la espontaneidad del pensamiento según la cual, todo lo que en la conciencia es enlace, ha tenido que ser producido por el entendimiento, con lo cual éste percibe sus leyes a la naturaleza. Scheler, por el contrario, sostiene que esta tesis es radicalmente falsa ya que el entendimiento sólo puede establecer lo que descansa en una convención, pero nunca en las leyes de la naturaleza. Y,

e) Kant equipara lo a priori con lo racional, en tanto Scheler sostiene que no sólo lo racional sino toda nuestra vida espiritual, posee un contenido a priori. Hay, por tanto, un elemento a priori en la parte emotiva del espíritu, en el sentir, en el amar, en el odiar, con la diferencia de que lo a priori emotivo es de naturaleza irracional y puede ser captado únicamente por la intuición afectiva.

Lo a priori emotivo no es formal sino material e integra el reino de los valores. Los valores son verdaderos a priori morales. El propio Scheler ha designado a su doctrina con las expresiones de apriorismo material, apriorismo emotivo e individualismo emocional. La ética material de los valores viene a ser, en realidad, la antítesis de la ética formalista de Kant, la cual se resuelve en un verdadero logiscismo moral imbuido de superstición de lo abstracto. El frío y formal imperativo categórico kantiano: de “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal”, le parece a Scheler base inadecuada de la ética. Él se rebela contra todo intento de deducir lógicamente las reglas morales, sin tener en cuenta la experiencia moral concreta. Lo cual no quiere decir que el concepto de lo valioso moral se adquiera partiendo

de la experiencia, sino que ésta sólo puede ser juzgada desde puntos de vista axiológicos.

La moral kantiana se funda en la idea del deber: el valor moral de toda acción depende de la concordancia de la conducta con el principio del deber o imperativo categórico. La ética material de los valores sostiene que el valor moral no se funda en el deber, sino al revés, todo deber encuentra su fundamento en un valor: lo que es valioso “debe ser” y sólo “debe ser” aquello que es valioso. Hay una certeza y una creencia moral específicas que nos permiten discernir lo valioso de lo antivalioso.

La ética de Scheler se desenvuelve en torno al concepto central de valor.

4.3.1. LOS VALORES Y LA INTENCIONALIDAD EMOTIVA.

Como ya hemos visto, Scheler descubre en el flujo de lo vivido cierta especie de esencias que no están directamente unidas a significaciones y que, no obstante, se descubren o aprenden mediante actos intencionales precisos, claros y comprensibles, pero estos actos intencionales desprovistos de significación (debido precisamente a esa circunstancia) no son actos intelectuales. Cuando se experimenta la belleza de una estatua, la nobleza de una acción o la bondad de una persona, no se aprehende directamente la significación de la belleza, nobleza o bondad sino una cualidad de la estatua, de la acción o de la persona: la cualidad de lo bello, lo noble o lo bueno. Las significaciones en modo alguno son necesarias para experimentar las cualidades irreductibles de lo bello,

lo noble o lo bueno. Hay aún más, en aquellos casos en que dichas cualidades irreductibles se presentan junto a las significaciones correspondientes, éstas son siempre debidas a una reflexión intelectual posterior al acto de experimentar aquellas cualidades esenciales y son, por tanto, secundarias a ellas. De donde se concluye que su noción intelectual o significación no es inherente a la cualidad esencial. Cuando experimentamos estas cualidades en las cosas, los actos o las personas, aprehendemos inmediatamente la esencia de lo bello, lo noble o lo bueno sin que el acto intencional mediante el cual son aprehendidas tales esencias exprese una significación. Ahora bien, como campo de las significaciones es el dominio particular de lo intellegible, de lo lógico, se deduce que estos actos intencionales desprovistos de significación no son actos lógicos o racionales, y, sin embargo, lo aprehendido aquí es, como en un campo racional, una esencia pura extratemporal. Las esencias no unidas a significaciones, que Scheler llama **valores**, están, pues, situadas fuera de lo intellegible, son alógicas, irracionales, pero, al igual que las esencias racionales, los valores son extratemporales y tienen carácter apriorístico.

El mundo de la inteligencia es distinto al mundo del valor.

Un prejuicio que viene desde los griegos ha identificado en el pensamiento filosófico europeo lo ideal, lo extratemporal, la esencia con lo intellegible, lógico y racional. El descubrimiento de las esencias no significativas vino a poner fin a ese prejuicio: **los valores constituyen un mundo inconmensurable de esencias ideales, extratemporales**, pero al mismo tiempo, alógicas o irracionales. Scheler

concluye que la fenomenología de los valores es un campo de investigaciones completamente autónomo y no depende del que se fundamente en la lógica.

Los valores son cualidades irreductibles y esenciales, desprovistas de significaciones directas dispuestas por gradaciones e integrantes de un orden ideal jerárquico. La irracionalidad es una característica negativa de los valores, pero éstos poseen, además, dos características generales positivas:

a) Todo valor presenta un carácter bipolar, existiendo siempre en una forma positiva y otra negativa, como lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo.

b) Los valores se presentan en forma jerarquizada, ordenándose en distintas clases y cada clase situada en un orden fijo de inferioridad o superioridad con relación a las otras clases: los valores de la vida afectiva sensible son inferiores a los valores vitales, éstos inferiores a los valores espirituales, los que, a su vez, son inferiores a los valores religiosos. Los valores, por consiguiente, forman un reino coordinado en el que rigen conexiones esenciales y leyes formales a priori.

La intuición esencial por medio de la cual se captan los valores es de un carácter completamente distinto de la intuición por medio de la cual se captan las esencias significativas. El acto intencional al que se ofrece un contenido desprovisto de significación directa puede ser caracterizado, según Scheler, como una intencionalidad emocional y más particularmente, como un sentimiento puro. La intuición de los valores- esencias se confunde con la intuición emocional pura dirigida inmediatamente sobre un dato imperceptible para toda otra clase de intuición que no sea intuición emocional.

Descartes, Spinoza, Leibniz y otros grandes racionalistas reconocieron el carácter intencional de las emociones, pero creyeron que la vida emocional se puede reducir a la vida intelectual; la emoción es, para ellos, tan sólo un grado inferior del pensamiento, o sea, un consentimiento oscuro que se aclara en la inteligencia. A partir de Kant se ha negado todo carácter intencional a las emociones, pero, por otra parte, se ha considerado a la vida emocional como irreductible a la vida intelectual. Sin embargo, se han interpretado todos los estados afectivos como simples estados sensuales y caóticos, que sólo pueden ser ordenados por la razón creadora. Según Scheler, ambas concepciones son falsas y perjudiciales para la teoría de los valores. Si bien, por una parte, lo emocional es absolutamente opaco a la inteligencia, por otra parte posee un carácter intencional completamente particular y original el cual se dirige a contenidos que son absolutamente inaccesibles a la intencionalidad intelectual. Los contenidos de la intencionalidad emocional son los valores.

Al proceder a la descripción fenomenológica de la intencionalidad emocional, Scheler comienza por establecer una rigurosa distinción entre los estados afectivos sensibles, y el acto de experimentarlos. Los estados afectivos sensibles, tales como el sufrimiento físico, no son actos intencionales, sino meros estados psicofísicos unidos casualmente a determinados estímulos. Ante un mismo estado afectivo sensible pueden variar los modos de experimentarlo. El mismo sufrimiento físico puede ser experimentado unas veces soportándolo y otras complaciéndose en él. El acto de experimentar un estado afectivo sensible es un verdadero acto intencional que determina inmediatamente en un contenido

propio, sin mediación de ninguna clase de pensamiento o de representación. En este acto es, en realidad, el sentimiento intencional o percepción emotiva. Cuando se experimenta, pongamos por caso, el sentimiento de belleza de una estatua, el contenido de ese sentimiento, la percepción emotiva de lo que hay en él en este ejemplo la cualidad de lo bello no es idéntico al objeto de la percepción sensible de la estatua.

Scheler continúa su descripción fenomenológica distinguiendo tres planos diferentes en la intencionalidad emocional mismas: a) el del sentimiento puro; b) el acto de preferencia o de repugnancia; y c) los actos de amor y de odio.

Scheler describe un primer estrato de la vida afectiva, al que llama plano de las funciones emocionales o del sentimiento puro, al cual se abre el mundo entero de los valores. El sentimiento puro es la especie más característica de la intencionalidad emocional, pero no es el plano superior de la misma. La intuición esencial de los valores se realiza mediante las funciones emocionales. El sentimiento puro aprehende toda clase de valores, pero aisladamente, sin distinguir sus relaciones de inferioridad y superioridad, ni tampoco la escala de los valores según su peculiar rango.

La escala jerárquica de los valores se distingue intuitivamente en un particular acto emocional, de especie superior al sentimiento puro: en el acto de preferir lo emocional, mediante el cual manifestamos nuestra preferencia o repugnancia. El acto de preferencia o repugnancia no es un acto de elección entre varios bienes en los que se hallen encarnados distintos valores, sino un acto pasivo en que se experimenta la superioridad de un valor sobre otros. La

preferencia emocional decide, pongamos el caso, si el valor de una persona es más alto que el de otra o si los valores vitales son interiores a los valores espirituales.

Sentada la distinción entre bienes y valores, según la cual, bienes son cosas que encarnan valores (bien es la estatua, valor es lo bello), Scheler introduce aquí otra sutil distinción entre la preferencia emocional como acto puro que se dirige a los valores, y la preferencia como acto empírico que se dirige a los bienes reales. Cuando se prefiere lo bello a lo agradable hay un acto puro de preferencias, pero cuando se prefiere una rosa a una violeta hay un acto empírico de preferencia. La primera clase de actos de preferencia admite reglas apriorísticas, la segunda clase no les admite; únicamente con respecto a éstos es que se puede afirmar aquello de que respecto a gustos nada se ha escrito. El acto puro de preferencia se realiza cuando un valor ha sido preferido a otro de una manera pasiva e inmediata: no es un acto de elección ni una tendencia o actividad; no tiene ninguna relación con la voluntad ni en general, con la realización de los valores.

4.3.2. BIENES OBJETOS Y TENDENCIAS.

Los valores son esencias emocionales puras, poseen, por tanto un riguroso carácter extratemporal y se ofrecen a la intuición emotiva con plena independencia de los bienes en que se manifiestan. Los bienes reales son cosas, en las que se encarnan los mismos, como tales están sujetas al tiempo. Los

valores no son, como piensan los positivistas, propiedades reales de las cosas, por ello no pueden ser aprehendidos mediante inducción, observando los rasgos comunes a distintos bienes en los cuales encarna un mismo valor. La circunstancia de que los valores son cualidades irreductibles que se ofrecen al sentimiento puro con plena independencia de los bienes, es un hecho particularmente visible en aquellos casos por lo demás frecuentes en que observamos un valor, sin poder indicar a qué rasgos particulares del bien en que se encarna está adscrito. De todo ello se deduce que la moral no debe apoyar sus principios en los bienes, sino en los valores que son esencias intemporales.

No basta, a juicio de Scheler, distinguir los valores de los bienes; es necesario, además, no confundir los valores con los objetivos ni con los fines aspirados. Por otra parte, es necesario distinguir los actos emocionales a que antes hemos referido, de las aspiraciones o tendencias de la voluntad.

Fue en este punto en el que Scheler trata de demostrar varias tesis, las cuales pueden ser sintetizadas de la siguiente manera: a) los valores son independientes de los fines y los fines son independientes de los objetivos; b) los objetivos se fundan en los fines y los fines en los valores; c) la voluntad en sí misma es ciega para los valores; la voluntad supone las aspiraciones previamente racionalizadas por el sujeto, por ello para hacerse moral la voluntad tiene que apoyarse en una previa aprehensión de los valores, y d) las aspiraciones suponen los actos del sentimiento puro que, por naturaleza, son irracionales. El irracionalismo de Scheler es, como se puede ver, en un tiempo anti- intelectualista y anti- voluntarista.

La tendencia o aspiración es el impulso que nos lleva a desear la realización de uno o más valores. Tiene un fin, el cual se da en el proceso mismo en que se manifiesta la tendencia. El fin es el término inmediato de una tendencia o aspiración; lo primordial, aquí, es la dirección misma de la tendencia. El fin puede o no, ir acompañado de la imagen o representación intelectual del bien en el cual encarnará los valores que se trata de realizar. El fin, en sí mismo, es independiente de tal imagen o representación. Los fines, en cuanto términos inmediatos de la dirección irracional seguida por la tendencia o aspiración, son independientes de toda representación o juicio y en general de todo acto intelectual. El objetivo supone siempre una imagen intelectual o representativa de algo que debe ser realizado por la voluntad. El objetivo es un fin representado; en otras palabras, un fin en cuanto propuesto por la inteligencia a la voluntad para ser realizado. La imagen intelectual es, aquí, un elemento esencial: el objetivo es siempre la imagen intelectual de un bien real. Un análisis posterior descubre en los fines representados dos elementos: un valor y la imagen o representación de un bien. En todo objetivo hay un valor, mejor aún: el valor es el contenido inmediato del objetivo. El hombre tiende hacia objetivos que entrañan o envuelven valores: siempre persigue valores. No es cierto que el hombre persiga siempre el placer, pues aún en los casos en que el placer se convierte en objetivo de una conducta, ello tiene lugar con la intención de que se trata de un valor. Lo anterior no quiere decir que el valor esté necesariamente unido a la aspiración o tendencia. Se pueden sentir valores sin tender hacia ellos: por un acto de comprensión moral podemos apreciar los valores morales que caracterizan a nuestros semejantes, sin

desear realizarlos en nosotros, sin tender hacia ellos. Los valores se ofrecen directamente al sentimiento puro, sin ninguna dependencia de la aspiración o tendencia, ni de los objetivos que ésta se propone. Los fines, en cambio, están fundados sobre un valor, por lo cual éste aparece siempre en la base de toda tendencia activa. El valor aparece, así, como una cualidad extratemporal, irreductible e irracional que no admite ninguna imagen representativa propia. Cuando alguien se propone el objetivo de fundar una institución con el fin de ayudar al prójimo, realiza el valor de la bondad moral, el valor fundamenta el fin, y en el fin fundamenta el objetivo. La moral, por consiguiente, se debe basar en los valores y no en los objetivos.

4.3.3. INMUTABILIDAD DE LOS VALORES.

Los valores forman un reino de esencias en el que rigen conexiones ideales y leyes formales a priori. Es un error creer que el contenido de los mismos es una relación; pertenecen, por el contrario, a la categoría de cualidad. No son relativos sino absolutos e inmutables. Scheler distingue muy claramente entre los valores, considerados en sí mismos, y el conocimiento que de ellos tenemos. Los valores, en sí, son absolutos; el conocimiento de los valores es relativo. De no hacer esta distinción provienen muchas equivocaciones. Scheler, en este punto, hace una crítica de todas las formas del relativismo ético: una tras otra va desechando las tesis del subjetivismo que retrotrae los valores al hombre, el subjetivismo que los reduce a la vida y la tesis del relativismo histórico de los valores. Ciertamente que a lo

largo de la historia humana ha habido, y seguirá habiendo, variaciones en cuanto a la manera de sentir de los valores, en cuanto al conocimiento de los valores, variaciones en los juicios sobre los valores que constituyen la ética concreta de un pueblo o de una época y, en consecuencia, variaciones de los tipos unitarios de instituciones, bienes y acciones de la moralidad práctica. Todas estas variaciones afectan al valor de la conducta humana, de las costumbres y de los usos sociales, pero ellas no afectan la inmutabilidad de los valores en cuanto a sus esencias ideales. El cambio constante de la moralidad práctica, concreta, histórica, no altera la vigencia absoluta de los valores: estos pueden ser captados, comprendidos y formulados de muy diversas maneras, expresados en juicios más o menos adecuados, pero, en sí mismos permanecen absolutos e invariables.

4.3.4. LEYES GENERALES DE LOS VALORES.

La inmutabilidad de los valores permite formular ciertas tesis generales o formales, de carácter axiomático, válidas tanto respecto a los valores de contenido universal como respecto a los valores de contenido individual y válidas también respecto a los valores que encarnan en cosas, como respecto a los que encarnan en personas. Las relaciones de los valores afirma Scheler son formales en tanto tienen un enlace que se aplica a todos los valores sin diferencia de especies y cualidades y de su relación con tal o cual soporte de valores. La división de los valores en positivos y negativos, y el estar colocados en una escala jerárquica, son ejemplos de estas leyes axiológicas.

Scheler, elabora los siguientes axiomas relativos a la existencia de los valores.

1. La existencia de un valor positivo presenta en sí misma un valor positivo particular.
2. La existencia de un valor negativo presenta en sí mismo un valor negativo especial.
3. La existencia de un valor positivo presenta en sí misma un valor negativo especial.
4. La no existencia de un valor negativo presenta en sí misma un valor positivo particular.
5. El mismo valor no puede ser positivo y negativo a la vez.
6. Todo valor no negativo es positivo y viceversa.
7. Es imposible tener por positivo y negativo al mismo valor.

Estos axiomas quieren decir que la realización, en el plano práctico, de los valores positivos aumenta en alguna forma la existencia extratemporal del bien, así como la existencia de los valores negativos o la simple ausencia de los valores positivos, aumenta la existencia extratemporal del mal. Por ejemplo: La existencia de una institución pública, muy discutible desde el punto de vista moral, como la pena capital, aumenta en algo de valor extratemporal del mal. La moral, según Scheler, tiene que apoyarse fuertemente en esos axiomas axiológicos.

Otras proposiciones formales relativas a los valores, podrían formularse de la siguiente manera:

- a) El deber ser no puede basarse más que en valores.
- b) El deber ser se basa siempre en un valor positivo.
- c) El no deber ser se basa en un valor negativo.
- d) Los valores positivos deben ser y los valores negativos deben no ser.
- e) Es justo todo ser de algo debido positivamente.
- f) Es injusto todo ser de algo no debido.
- g) Es injusto el no ser de algo indebido.
- h) Es justo el no ser de algo indebido.

4.3.5. VALOR Y NORMATIVIDAD.

No hay que confundir los valores con el deber ser. Los valores, considerados en sí mismos, son completamente independientes neutros, tanto con respecto a la existencia como con respecto al deber ser. Sólo se puede hablar de la existencia de los valores en términos analógicos. El valor, en sí, es extratemporal y hasta extraexistencial, en el sentido de que es una pura esencia y no existencia. Ahora bien, el valor puede encarnarse o realizarse, en mayor o menor medida, en un ser existencial, es entonces cuando hablamos de la existencia del valor. El deber ser hace relación a la existencia de un valor en cuanto pide que la pura esencialidad de valor en sí se realicen en una existencia.

Las tesis de Scheler, a este respecto, pueden ser brevemente enunciadas así: No hay que confundir el valor con el deber ser. Tampoco hay que confundir el deber ser ideal, que no dice relación a voluntad o aspiración alguna, con el deber ser normativo o regla imperativa, el cual es referido como exigencia, a un esfuerzo, a una conducta. El deber ser normativo está fundado en el deber ser ideal, éste, a su vez, está fundado en el valor. Es un grave error pretender construir la ética sobre el deber ser normativo, como lo hace Kant: la moral se debe basar en los valores.

El deber ser es intermediario entre el valor (esencia ideal) y la existencia (realización del valor en un bien). El deber ser supone la inexistencia del valor que le sirve de base, y exige su realización. Esta exigencia se aplica porque al no existir un valor positivo, su no existencia es un valor negativo. Ahora bien, al estar fundado el deber ser en la suposición de la no existencia de un valor positivo, apunta, necesariamente, a la supresión de un valor negativo existente. El deber ser se refiere primordialmente a la no existencia de un mal, tiene por tanto un carácter negativo y no se puede deducir de él valores positivos. Esto no lo percibió Kant, pero Nietzsche vio claramente que una moral que toma como punto de partida el deber ser está condenada a ser una moral negativa.

El carácter negativo del deber ser ideal, se acentúa todavía más en el deber normativo o regla imperativa. El deber ser ideal es, por decirlo así, abstracto, derivado de un valor en tanto no lo realiza, no está en relación con voluntad o aspiración alguna, no tiene nada de común con una regla de conducta y no se dirige a ningún sujeto. El deber ser normativo, en cambio, se condensa en

un precepto o mandato que impone una obligación a una voluntad concreta. En este caso o solamente se supone la existencia del valor positivo, sino que se supone además en el sujeto voluntario una tendencia opuesta a realizar dicho valor positivo. El deber ser normativo tiene por consiguiente, un carácter doblemente negativo, lo cual constituye el signo característico de toda moral de obligación de la fría moral del deber según la cual, la norma, el precepto, el mandato o imperativo es anterior al valor.

El deber ser ideal permanece tan inmutable como el valor en que se funda. El deber ser normativo, por el contrario, se adapta a las condiciones del sujeto a que se dirige y varía según sus tendencias positivas y repulsivas. El hecho de que las fórmulas normativas o reglas de conducta dependen, en parte, de las aspiraciones, tendencias, coyuntura vital y situación histórica del sujeto individual o colectivo a que van dirigidas, explica que de un mismo valor y de un mismo deber ser ideal se desprendan, a veces, preceptos no sólo distintos sino en ocasiones hasta contradictorias.

En resumen: es absolutamente independientes del deber ser ideal y, con mayor razón, del deber ser normativo o regla imperativa.

4.3.6. JERARQUIA DE LOS VALORES EN SCHELER.

Después de describir las relaciones formales entre los valores, Scheler procede a la descripción del orden apriorístico que reina entre los mismos. Dicho orden consiste en las relaciones de superioridad e inferioridad que se establecen

entre los valores, teniendo en cuenta las cualidades inmanentes de los mismos, su carácter exterior (duración, intensidad, unidad y dependencia recíproca) y los soportes materiales en que encarnan.

Es de la esencia de los valores el tener una jerarquía, un orden que presenta, según Scheler, el verdadero a priori material de toda intuición de los valores y constituye el fundamento de la moral. En esta jerarquía los valores se agrupan en altos y bajos, superiores e inferiores. La altura de un valor se determina conforme a las siguientes reglas: Un valor es tanto más alto cuanto más duradero; un valor es tanto más alto cuanto menor es la necesidad de fraccionarlo para que en él participen muchas personas; un valor es tanto más alto cuanto más profunda es la satisfacción ligada a la intuición del mismo; un valor es tanto más alto cuando menos fundamentado se halla por otros valores; y finalmente, un valor es tanto más alto cuanto menos relativa sea su percepción sentimental a la posición de su depositario.

Desde el punto de vista de su ordenación jerárquica, Scheler distingue cuatro grupos de modalidades en los valores; a) valores de lo agradable y lo desagradable; b) valores vitales; c) valores espirituales; y, d) valores religiosos. Distingue, además, entre valores por sí mismos y valores de preferencia, a estos últimos los llama también valores consecutivos o instrumentales porque sirven de vehículo o medio de realización de los valores primarios. Distingue, finalmente, entre los valores de cosas que encarnan siempre en bienes materiales y valores de personas, relativos a la personalidad de la conducta.

El rango inferior de la escala jerárquica está ocupado por los valores de lo agradable y lo desagradable. Estos valores, como todos los demás son captados por el sentimiento puro, pero en el plano de los estados afectivos sensibles, corresponden a estos valores los estados de dolor y placer. En este peldaño de la jerarquía se encuentran como consecutivos, los valores de civilización que se refieren a la producción de las cosas que despiertan agrado y los valores de lujo, los cuales son relativos al goce o disfrute de aquellas cosas. A ellos se refiere el axioma: lo agradable es siempre preferido a lo desagradable.

El segundo peldaño de la jerarquía de los valores, en orden ascendente, está constituido por los valores vitales. Los materialistas, y en general los mecanicistas, confunden los valores vitales a pesar de su riqueza y variedad infinitas, con los valores de lo agradable. Esta confusión tiene origen en el error de considerar la vida como un concepto que se puede derivar empírica e inductivamente de los organismos observados, siendo por el contrario, la vida una cualidad extratemporal e irreductible a cualquier otra manifestación inferior de la materia. Hay quienes, cayendo en el extremo contrario, confunden los valores vitales con los espirituales. Pertenecen a esta modalidad los valores de lo noble y lo común de lo sano y lo malsano, que son siempre valores de cosas y como valores consecutivos los de bienestar y prosperidad. A la intuición de los valores vitales corresponden los estados afectivos de la expansión vital y de su regresión, de salud y de enfermedad, de vejez y de juventud, y los de miedo, de audacia, de cólera, por citar algunos ejemplos.

Siguen en rango los valores espirituales, los cuales, por su altura, poseen el carácter especial de que pueden exigir el sacrificio de lo agradable y de lo vital. Son de tres especies: a) valores estéticos, que se desarrollan entre la polaridad de lo bello y de lo feo; **b) valores de lo justo y de lo injusto (que muy bien podemos llamar valores jurídicos) los cuales fundamentan la idea de un orden jurídico objetivo, independiente del Estado y de sus leyes;** y c) valores del conocimiento puro, los cuales se realizan plenamente en la filosofía. Como valores instrumentales, Scheler señala los de la cultura, entre los cuales menciona los valores de las ciencias positivas como consecutivos del saber puro. Resulta conveniente advertir que para Scheler la verdad no es ningún valor. Otros valores de cultura son los que encarnan en los tesoros artísticos, monumentos, instituciones, legislación positiva y tradiciones históricas.

En la cumbre de la tabla jerárquica de los valores, Scheler sitúa de los de lo santo o sagrado y lo profano, que constituyen los valores religiosos, los cuales se dan en actos de amor y de odio a la persona de Dios. Estos valores fundamentan todos los otros.

Todos los valores posibles, escribe Scheler, se basan en el valor de un espíritu infinito y personal y en el mundo de valores que a él le presentan. Los actos que aprehenden valores absolutos son posibles solamente en tanto se realizan en contacto con lo divino, en Dios, por decirlo así, y los valores son valores absolutos solamente en tanto pertenecen al mundo de los valores que se ofrecen a Dios. En cuanto a estos estados afectivos y a los valores consecutivos a los religiosos, dice Scheler lo siguiente: Corresponden a esta serie de valores,

como estados, los sentimientos de felicidad y desesperación, independientes por completo de la suerte y la desdicha en su esencia, duración y cambio, y que miden a la vez en la vivencia la proximidad o alejamiento de lo santo. Reacciones específicas a esta modalidad de valores son la fe e incredulidad, veneración, adoración y posturas análogas. Por el contrario, el acto en que captamos originariamente los valores de lo santo en el acto de una determinada clase de amor cuya dirección axiológica precede y a la vez determina todas las representaciones plásticas y todos los conceptos de los santos. Es la esencia de este acto el dirigirse a personas, es decir, hacia algo de forma de ser personal, indiferentemente de qué clase de contenido y qué concepto de personas se tenga presente. El valor por sí mismo en la esfera de valores de lo santo es, pues, esencialmente, un valor de personas. Los valores por referencia para los valores personales santos (sean técnicos o simbólicos), son las formas de adoración y las cosas de valor dadas, parte en los sacramentos.

4.3.7. LOS VALORES MORALES.

Los valores morales no aparecen en la serie jerárquica. Siguiendo en esto a Kant, Scheler considera que hay una cierta oposición entre los valores morales y todos los demás. Conviene advertir, sin embargo, que también en este punto hay profundas discrepancias entre uno y otro autor. Kant sostiene que entre los valores morales y los demás, no hay relación alguna; Scheler afirma que los valores morales, aun cuando en sí mismos son independientes de otro valor,

están en relación necesaria con los actos humanos que realizan o tienden a realizar los otros valores; los valores morales se relacionan así con los demás, manteniendo, sin embargo, su oposición a ellos. Kant niega que el bien y el mal sean valores materiales (la palabra material se usa aquí, al igual que en el título de la principal obra de Scheler, como contrapuesto a foral); en el pensamiento scheleriano, el bien y el mal son cualidades irreductibles (por ende valores) que se ofrecen inmediatamente a la intuición emocional, al sentimiento puro, al igual que los otros valores. Kant ha pretendido reducir los principios del bien y del mal a la conformidad o no conformidad de una conducta con un imperativo categórico, o, para decirlo en la terminología del autor, como un deber ser normativo; Scheler sostiene que los valores no pueden fundarse en el deber ser, ya que, por el contrario, todo deber ser o precepto imperativo supone un valor en que se basa.

Partiendo de las premisas de que la existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo y de que la existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor negativo, Scheler llega a las siguientes conclusiones: los valores morales están necesariamente relacionados con los actos que realizan o tienden a realizar la existencia o la inexistencia de todos los demás valores. El acto bueno o moral es todo acto que realiza o tiende a realizar un valor positivo o uno de sus grados en tal o cual rango cualitativo de valores. Así, para cada rango de valores, bien sea el rango de lo agradable, de lo vital, de lo espiritual o de lo sagrado, existe una moral material apriorística que le es particular y que puede establecerse de una manera evidente.

Pero un acto para ser verdaderamente moral necesita tener en cuenta no sólo los valores de un particular rango, sino toda la escala axiológica y el orden jerárquico de unos rangos con respecto a otros que ella implica. Desde este punto de vista, Scheler distingue el bien relativo y el bien absoluto: bueno, en sentido relativo es todo acto que realiza un valor positivo en tanto tiene en cuenta al mismo tiempo la realización de los valores pertenecientes a los rangos superiores; bien absoluto es el valor característico del acto que tiene en cuenta la realización de los valores más altos del rango supremo.

Los primeros principios de la axiología moral pueden ser formulados, de acuerdo con Scheler, en la siguiente forma:

1. El dominio de la voluntad. El valor del bien es el que caracteriza la realización de un valor positivo.
2. En el mismo dominio, el valor del mal es el que caracteriza la realización de un valor negativo.
3. Más precisamente el valor del bien es el que caracteriza la realización de los valores positivos perteneciente al rango supremo o a los superiores.
4. El valor del mal es el caracteriza únicamente la realización de los valores pertenecientes a los rangos inferiores, sin tener en cuenta valores más altos. Y

5. El criterio del bien y del mal se halla en la concordancia o discordancia de los valores tenidos en cuenta en el acto de realización con el valor preferido o repelido.

La tesis central de la ética scheleriana se puede enunciar diciendo que la voluntad humana se torna moral ajustándose, en la realización de sus actos, a la jerarquía apriorística de los valores que se hace presente en nuestra conciencia mediante los actos de preferencia o repugnancia de los mismos valores. Pero Scheler agrega a esta tesis un corolario: el acto moral es verdaderamente tal, únicamente en cuanto en dicho acto se manifiesta la persona. Sólo las personas son buenas o malas, los demás fenómenos pueden ser calificados de morales tan sólo en relación con las personas. De ahí que el propio Scheler diera el nombre de personalismo moral a su filosofía ética. La ha llamado también personalismo jerárquico porque ordena a las personas desde la más alta, Dios, a la más baja, la persona humana concreta, pasando por las personas colectivas.

4.4. NICOLAI HARTMANN.

Otro importante representante de la corriente fenomenológica es Nicolai Hartmann. Quien representa la evolución más radical de la fenomenología hacia el realismo. Difícil es determinar el puesto que Hartmann ocupa en el pensamiento filosófico contemporáneo. Mientras por unos es considerado como un repetidor de ideas ajenas, otros lo tienen por el maestro más ilustre de la Filosofía alemana contemporánea.

Nicolai Hartmann nace en Riga en 1882. Después de cursados sus estudios de Filosofía, fue profesor de la Universidad de Berlín, y más tarde, después de la Guerra, de la Gothinga. La primera dirección filosófica a que Hartmann se adhirió fue el neokantismo. Sus primeros trabajos reflejan la orientación idealista de su pensamiento. Pero pronto, bajo la influencia de la fenomenología husserliana, rompió con el neokantismo.

4.4.1. INFLUENCIAS GENERALES EN SU OBRA.

Sus obras principales son: “Fundamentos de una metafísica del Conocimiento” (1921). Ética (1926). “Para la Fundamentación de la Ontología” (1933), que en la versión castellana de José Gaos lleva el título de Ontología. “La Estructura del Mundo Real” (1940) y la teoría especial de las categorías.

Difícil es precisar las variadas influencias que se conjugan en el pensamiento filosófico de Hartmann, pero si nos fijamos tan sólo en la teoría

de los valores, fácil es advertir las influencias de Platón, Aristóteles, Kant, Nietzsche, Husserl y Scheler. Hartmann se formó bajo la dirección de los maestros de la escuela neokantiana de Marburgo, Hermann Cohen (1842-1918) y Pablo Matorp (1854-1924), pero después evolucionó hacia la fenomenología, y, en el plano que nos ocupa, recibió la influencia decisiva de Scheler.

En el prólogo a la primera edición de la *Ética*, el propio Hartmann señala algunas de estas influencias, al escribir: en tanto la *ética material* de Scheler abrió la puerta del reino de los valores, realizó en este hecho la síntesis de dos pensamientos básicos agudamente opuestos y originados históricamente en diversas situaciones. La doctrina kantiana de los a priori de la ley moral con la pluralidad apenas intuida a distancia, de los valores de Nietzsche.

La influencia platónica es más visible en la *Ética* que en la *Ontología*. En esta última, a nuestro juicio, tiende a preponderar el pensamiento metafísico de Aristóteles. En la *Ética* distinguió Hartmann, por encima del mundo de lo real, un mundo de las esencias y un mundo de los valores, a los que llama *Cosmos noéticos* y *cosmos axioéticos*. Los valores son para él, al igual que las ideas o formas para Platón, objetos trascendentes con realidad en sí, absoluta y perenne, esto es, poseen un ser ideal en virtud del cual lo que ellos participa es como es. Hartmann señala que no hay ninguna moral vigente (*Ética*), que no aspire a ser absoluta. Es más, la moral vigente sólo tiene vigencia en cuanto se cree en ella como algo absoluto. Es lo mismo que ocurre en otros órdenes espirituales. Todo saber positivo tiende a ser saber absoluto; todo

derecho positivo pretende ser justo o ideal. La referencia a la idea es en todo caso inherente a lo positivo.

En la Ética, Hartmann parece concebir el reino de los valores a la manera platónica, como un mundo ideal que flota es su propia expresión por encima de la realidad sensible, pero del cual ésta participa. En la Ontología, según creemos, se acerca a la concepción aristotélica.

4.4.2. METODO Y FILOSOFÍA.

Para Hartmann la filosofía se divide en dos grandes grupos: el de las filosofías sistemáticas y el de las filosofías aporéticas. La primera es constructiva; la segunda es indagadora, problemática. Los pensadores que pusieron el ideal de su especulación en las primeras dejaron sistemas cerrados, conclusos; mientras que aquellos que simpatizaron con las segundas legaron a la posteridad una serie de problemas palpitantes, motor propulsor de toda la investigación filosófica ulterior.

Para Hartmann el pensamiento aporético entiende la Filosofía como esencial problemática surgida al calor de aporías a veces insuperables, descubiertas en el seno de la misma naturaleza. Lo característico de este camino es reconocer que a veces no hay camino, de acuerdo con lo que afirmaba Aristóteles, de la significación etimológica de aporía.

Es preciso tener presente que la realidad ofrece problemas, contradicciones de las cuales algunas serán insolubles. Una Filosofía acabada, perfectamente

unitaria y coherente es claramente una traición a la realidad porque no concuerda con ella.

Una vez establecido este supuesto metodológico: el de la fidelidad inviolable a los datos, o por mejor decir, a un cosmos esencialmente aporético y la convicción de que más vale el descubrimiento de una aporía real que la construcción de un imponente sistema, los tres pasos que se abren al método hartmanniano en la investigación filosófica son: 1) el examen y la descripción fenomenológica de lo dado, 2) el método aporético y 3) el método teorético.

Hartmann, de acuerdo con Husserl, acepta el método fenomenológico método descriptivo de lo dado en la intuición como base y punto de partida de todo filosofar.

Se trata, pues, de efectuar una cuidadosa aprehensión de lo dado, una fiel descripción de lo contenido en la intuición, tal como se da en ella, procurando desprender en la totalidad de lo captado lo que realmente es dado de lo que es puesto en lo dado por el sujeto cognoscente.

Al método fenomenológico debe ser el aporético. Es decir, de la observación cuidadosa de lo dado, de lo real, hacer surgir los problemas, las antinomias que inmiscera lo real, y que deben constituir el material segundo, el material selectivo de la tarea filosófica.

En tercer lugar hay que proponer la respuesta, ofrecer la explicación teorética que debe tener como principio primario el respeto a lo real.

Llegados a este punto es conveniente detenerse un momento para equilibrar nuestras afirmaciones anteriores en la exposición de Hartmann. No

pretende en rigor criticar el sistema mismo, sino el sistema puramente hecho, el sistema hecho a priori, y el sistema hecho con desapego o traición a la realidad. Es decir, lo que se ha llamado la actitud sistematizante. Sostiene que es un contrasentido buscar los problemas y luego prescribirlos a dónde deben ir a parar. No cabe, dice Hartmann, buscar principios partiendo de principios. Hay que comenzar por ir a su encuentro. Y esto sólo se puede partiendo de lo dado secundario y dependiente de aquello, pues, que está bajo principios y los contiene. Los principios, por lo tanto, han de ser buscados pero sólo en lo dado y con posterioridad a lo dado.

Acepta, pues, Hartmann cierto sistema de lo contrario tendría que renunciar a la Filosofía fuese ciencia pero un sistema abierto y maleable a las exigencias de lo real.

Todo esto se traduce en que en la línea del devenir filosófico, la historia presentará a la filosofía como una investigación guiada por los problemas, inquieta por la línea del sistema sino por la realidad. La investigación filosófica ha de ser un muy cauto proceso de profundizaciones y de tanteos y también de rectificaciones.

Así pues, el método de la investigación hartmanniana nos lleva como de la mano a la consideración de su teoría del conocimiento.

Todo el edificio ontológico lo clasifica Hartmann en cuatro esferas:

- 1) La de la consistencia o esencia ideal de las cosas.
- 2) La de la existencia ideal,
- 3) La de la consistencia o esencia real de las cosas y

4) La existencia real.

De ellas, el conocimiento a priori alcanza a todas excepto a la existencia real de las cosas.

El conocimiento sólo alcanza dos dominios quedando fuera de su alcance las dos que se refieren al ser ideal. Y la única esfera que puede ser alcanzada simultáneamente a priori es la esencia de las cosas reales.

El ser ideal, en cambio, tanto en su esencia como en su existencia sólo es alcanzable por el conocimiento a priori. De todo el orbe de conocimientos y temas abordados por Hartmann en sus obras, vamos a seleccionar por su vinculación con nuestro tema de estudio los valores.

4.4.3. LOS VALORES SE DAN EN LA CONDUCTA HUMANA.

¿Dónde se dan los valores? La respuesta a esta pregunta está condicionada a la solución que se haya dado al problema de la naturaleza del ser ideal. En efecto, si concebimos los valores como esencias hipostasiadas, como un ser substancial a la manera platónica, sólo podrán darse en el mundo suprasensible de las formas; pero si los concebimos a la manera aristotélica, los tendremos que encontrar en la trama compleja de lo existente real que se manifiesta la riqueza infinita del ser.

En la Ética Hartmann contestó la pregunta en el sentido platónico: La afirmación de que los valores tienen un ser en sí, posee para la ética una

importancia decisiva. Significa algo más que la simple aprioridad de la intuición estimativa y que la tesis del carácter absoluto de los valores que el sujeto intuye. Significa que hay un reino de valores que existe en sí, y por sí, el cual se encuentra más allá de la realidad y de la conciencia. Trátase de una esfera ética ideal, que no ha sido construida, inventada, ni imaginada, sino que realmente existe y que puede captarse a través del fenómeno del sentido de lo valioso, esfera que existe al lado de las esferas éticas real y actual, en la misma forma en que la esfera lógica ideal existe al lado de la esfera óptica real y de la esfera gnoseológica actual.

En la Ontología la respuesta a la anterior pregunta es completamente aristotélica. Los valores se dan en el obrar humano, el cual, a su vez, se produce dentro de la determinada circunstancia en que cada hombre se halla inserto. “Toda iniciativa del hombre está condicionada por una situación, pero a la vez conformadora de situaciones. Está provocada por la situación vital, requerida por ella, digámoslo así, pero a su vez avanza dentro de la situación, dándole forma.”¹

Los valores se dan, pues, en la situación o circunstancia concreta de cada hombre, en la conducta humana, en el hacer del hombre con las cosas y con sus semejantes. En la vida real, difícilmente hay para el hombre algo que no lleve determinado acento de valor o antivalor o contravalor. Toda conducta humana, toda expresión de afectos, toda reacción es atractiva o repulsiva: se

¹ García Maynez Eduardo, *Ética*, Porrúa, México, 1949, p. 252.

siente en pro o se siente en contra. Aún allí donde permanecen inadvertidos, ahí están dichos acentos, dando a todo su coloración. Todo está acompañado de la íntima respuesta al valor. Sin duda que pueden dejarnos indiferentes muchas cosas, pero un límite tajante entre los polos valor y antivalor o contravalor no lo hay en la vida. Pero doquiera aparecen los acentos de valor, no están ahí, con posterioridad sino a la vez que la percepción de la cosa. Y justamente partiendo de estos acentos de valor, tiene lo real experimentado en la vida un peso propio, incluso, perentoriedad para nosotros, sólo el ser contrario al valor o el ser valioso algo real provoca la respuesta viva y afectiva al valor.

4.4.4. BIENES Y VALORES.

Los conceptos expuestos por Hartmann, en la Ontología, si bien modifican lo que sobre la naturaleza de los valores sostuvo en la Ética, no están en contradicción, antes bien, fundamentan mejor las demás conclusiones a que llegó el autor en su obra. El realismo moderado de la ontología deja pie, a nuestro juicio, la mayor parte del edificio de la ética, proporcionándole, inclusive, una base de sustentación más amplia. Nos referiremos aquí, brevemente, a algunas de las concepciones expuestas en la obra específicamente dedicada por Hartmann a la teoría de los valores.

Los valores, dice Hartmann en la Ética, son absolutos, en el sentido de que no son relativos a una conciencia de fenómeno, sino que subsisten

independientemente de ella y como tales fenómenos independientes de ella son mentados por la misma conciencia filosófica de fenómenos. Los valores poseen un ser subsistente por sí, independientemente de toda ideación e invención. Los valores no son creados por la conciencia, sino simplemente encontrados o descubiertos por el sujeto de valoraciones, esto significa que no es la conciencia quien los determina, sino ellos a la conciencia. De tal manera, que si por bien entendemos todo lo que conviene, aprovecha o satisface al hombre, hay que convenir que no todo valor es un bien para el sujeto. Hay valores tal como sostiene Hartmann, que se presentan en la conciencia de un hombre determinado, sin aludir para nada a la convivencia del mismo. Tales son los valores morales. Hay que distinguir, por consiguiente, entre valores de bien, en los que predomina la conveniencia del sujeto y los valores morales en los que cuenta ante todo el peso específico del valor en sí.

Ahora bien, tanto los valores de bien como los morales, tienen relación a alguien o a algo y, en ese sentido, sin perjuicio de su validez absoluta, son relativos. Cabe distinguir aquí entre relatividad y relativismo. La tesis que niega el ser en sí de los valores y afirma que éstos son creados por la conciencia individual o colectiva; en una palabra, la tesis subjetivista sobre los valores sostiene el relativismo de ellos. Hartmann niega tal relativismo al afirmar que los valores son objetos absolutos. Nada tiene que ver el concepto de relativismo, así entendido, con la afirmación de que los valores son relativos a algo o a alguien. Lo que se quiere significar con esta última expresión es que

los valores dicen relación a un objeto y mejor sería llamar relacionalidad a lo que se denomina relatividad.

4.4.5. RELATIVIDAD DE LOS VALORES.

Todo bien es un bien para alguien. Los bienes dicen, por consiguiente, relación al hombre, son relativos al hombre. Aquí hay que distinguir entre el hecho, objetivamente considerado, de que algo sea un bien y la apreciación subjetiva de que el sujeto estima o desestima el bien. El hombre puede, en determinadas circunstancias, rechazar algo que, objetivamente considerado, es un bien para él y aparecer lo que es un mal. Lo que es objetivamente un bien puede parecer a la consideración subjetiva como mal y viceversa. Hay, además, como vimos, variabilidad y mudanza en la conciencia del valor. Todo ello afecta, es verdad, a la profundidad o torpeza del sentimiento del valor, pero no al ser en sí de éste. Relacionalidad de los valores de bien a un sujeto no quiere decir relatividad del valor mismo. El sujeto no puede variar el ser bueno de un objeto para la propia persona. Este ser bueno no es relativo a la estimación, ni por tanto, a la persona en cuanto sujeto valorante, sino a la persona como tal.

El bien vale para la persona, independientemente de que ésta lo conozca o no, y aún cuando conociéndolo no lo estime. En este “para”, la persona no desempeña la función de conferir valor, sino la de punto de referencia. Ejemplo el que las verdades geométricas se lee en ética sólo valgan para lo espacial,

las leyes mecánicas para los cuerpos y las fisiológicas para los organismos, no implica un relativismo del contenido categorial de esas leyes.

No son leyes creadas por los objetos o por los hombres, sino leyes a las que el objeto para el cual valen se encuentra sometido de manera incondicional.

De lo anterior podemos concluir que el valor determina a la conciencia, y no al revés. La conciencia de los valores está sometida incondicionalmente a las leyes del ser valioso del objeto. Hartmann lo dice en una frase: el ser – para mí de los bienes, descansa ciertamente sobre el ser en sí de los valores de bien.

4.4.6. RELATIVIDAD DE LOS VALORES MORALES.

Los valores morales no están adheridos a cosas ni a relaciones objetivas entre las cosas, sino a la acción, a la voluntad y a la intención del sujeto. Son, por tanto, valores de persona y de acto. El valor moral de la persona o de sus actos no consiste en que éstos sean un bien para otro, sino que en ellos mismos tienen la cualidad de ser moralmente valiosos. El valor moral, establece Hartmann, subsiste por sí mismo como cualidad de una persona o de una conducta como tal. El ser en sí de los valores, es pues, autónomo, lo cual no impide que el análisis fenomenológico descubra en ellos una triple relacionalidad: a) todo valor moral es, de una manera mediata, un valor de bien y como tal, relativo al sujeto para quien este valor es un bien; b) todo valor moral es valor de una conducta, pero toda conducta es conducta frente a

alguien o para alguien, lo cual quiere decir que tiene un objeto término y ese objeto término es una persona o una colectividad de personas; y c) todo valor moral a un sujeto capaz de querer y obrar, capaz de proponerse fines y de realizarlos intencionalmente, es decir: el portador del valor moral es el sujeto personal.

A continuación analizaremos brevemente y por separado cada uno de estos tres tipos de relatividad del valor moral.

a) Todo valor moral es de manera mediata, un bien para alguien. La fidelidad es un bien para aquel con quien se es fiel, la amistad es un bien para aquel de quien se es amigo, la caridad es un bien para aquel a quien se socorre. Esto quiere decir que concomitantemente con el valor moral hay un valor de bien y que este último es relativo a la persona o grupo de personas a que beneficia. Pero el valor moral, en sí mismo, es distinto del valor de bien que le acompaña e independiente del beneficio, provecho o utilidad que este último representa para la persona a la cual se relaciona. El valor moral, dice Hartmann, subsiste por sí mismo como cualidad de una persona o de su conducta como tal, aunque no llegue a beneficiar a otra y aunque no sea conocido por persona alguna. De lo cual se concluye que la relacionalidad de aquí se habla no es estructura racional del valor ético propiamente dicho, sino relatividad que afecta únicamente al valor de bien concomitante.

b) Hemos dicho que todo valor moral es un bien para otra persona. Esto significa que en el valor moral hay un sujeto ético (activo) y un sujeto pasivo, que es la persona o grupo de personas beneficiadas. El amante y la persona

amada, el caritativo y los socorridos, el fiel y la persona a quien se es fiel, por citar algunos ejemplos. El hecho de que el valor moral sea un bien para persona extraña se funda en otro hecho más importante, en el hecho de que, internamente considerado, el acto moral va siempre dirigido a una persona ajena. Hay una intencionalidad especial en todo acto moral: se es fiel, se ama o se hace caridad a alguien. La fidelidad, el amor y la caridad son un bien para ese alguien en virtud de que el sujeto ético orienta intencionalmente su acto hacia la persona ajena. Repetimos que todo valor moral es concomitante con un valor de bien. Hay aquí una doble relacionalidad: el valor de bien como ya lo vimos es relativo al beneficio, pero esta relatividad del valor de bien descansa o se funda en una relatividad estructural del propio valor moral. La interna relatividad intencional en la estructura de la materia del valor moral dice Hartmann condiciona la externa relacionalidad del valor moral.

Dicho en otras palabras, todo valor moral es valor de una conducta; toda conducta es conducta para con alguien, el objeto de la conducta moral es una persona o grupo de personas (sujeto beneficiado); este objeto personal existe siempre aunque la conducta moral no llegue a traducirse en actos exteriores, porque es el objeto intencional del acto ético y radica en la actitud moral interna del sujeto ético. El sujeto moral refiere su conducta moral interna a personas y no a cosas, esta referencia intencional del acto moral constituye su relatividad o relacionalidad a la persona ajena.

c) La tercera y más importante forma de la relatividad o relacionalidad de los valores morales se refiere a su objeto portador propio. Ciertos valores se

hayan referidos a un portador especial. Así como, según S  ller, los valores est  ticos son valores de cosas, así también los valores vitales se refieren a los seres vivientes y los valores de bienes a los bienes mismos. El portador propio de los valores morales es el sujeto personal. Sólo es susceptible de conducta moral el ser capaz de querer, esto es, de proponerse intencionalmente fines y de elegir medios de realización adecuados. La persona humana llena esos requisitos. Los valores morales se refieren de tal modo a la conducta que no sólo afecta a los aislados y particulares en los que se dan, sino a toda persona. Decimos que tal o cual acción es magnánima o indigna, pero éstas no son cualidades únicamente de la acción, sino que la persona misma que las ejecuta viene a ser también magnánima o indigna. Por eso afirmamos que los valores morales son relativos a las personas.

4.4.7. EL DESCUBRIMIENTO DE LOS VALORES.

Para concluir las posturas de Hartmann en relación al valor expondremos las tesis sobre el descubrimiento de los valores.

Para Hartmann, existe un descubrimiento primario y otro secundario de los valores. El primero lo verifica la conciencia moral, y el segundo la reflexión filosófica trabajando sobre los materiales que aquélla ha encontrado.

Innumerables valores viven en el corazón del hombre sin que éste los perciba mediante su pensar investigador. La vida misma los ha acumulado all  . La conciencia moral, antes que el pensar filosófico, trabaja sin cesar en el

descubrimiento de los valores. Todo individuo, todo pueblo, toda sociedad, toda época, toda la humanidad trabaja ininterrumpidamente, sin proponérselo como fin, en el descubrimiento de los valores. La conciencia moral crece, al crecer la vida moral bajo el influjo del descubrimiento de nuevos valores, hay una corriente vital, nunca interrumpida, en este descubrimiento. Los conceptos y las palabras no pueden reproducir este fluir ininterrumpido, sólo el sentimiento del valor es capaz de seguirlo. Sucede que una generación da un nombre a determinado valor, pero a menudo la siguiente generación no da al nombre el mismo sentido. Las palabras se borran, los conceptos son toscos para expresar las variaciones de la conciencia moral. El pensamiento moral sigue a distancia, de modo trabajoso y discontinuo la vital evolución de estos.

Lo anterior quiere decir que la conciencia moral descubre los valores antes que el pensamiento reflexivo. La filosofía ética es, por tanto, sólo una visión secundaria del valor, con relación a la conciencia vital del mismo. La filosofía y ética no hacen otra cosa que aclarar, explicar y profundizar o fundamentar lo que la conciencia moral ha descubierto ya. En una palabra, con su trabajo intelectual aclara lo que era una mera forma oscura de sentimiento.

CAPITULO V.

LOS VALORES

5.1. LA APREHENSIÓN INTELECTUAL DE LOS VALORES.

El ser lo repetimos una vez más, en cuanto ser, es bueno, esto es, valioso; y en cuanto valioso, es apetecible. La bondad ontológica del ser radica en su valiosidad que lo hace apetecible.

| En otras palabras, la valiosidad del ser implica la existencia de un apetito, voluntad o entendimiento apetitivo, en cuanto supone que el ser es o puede ser querido, apetecido.

Surge aquí el discutido problema del conocimiento de los valores. ¿Es cierto, como afirma Scheler, que aprehendemos los valores por medio del sentimiento puro o, por el contrario, experimentamos la valiosidad del ser en un puro acto intelectual? Examinadas desde el punto de vista metafísico en que nos hemos situado, ninguna de esas dos afirmaciones extremas nos parece verdaderas.

La tesis de Scheler no nos parece verdadera, por las siguientes razones: a) El sentimiento, aun cuando se le llama sentimiento puro, no es el órgano adecuado del conocimiento. b) Los valores no constituyen un orden o una región ontológica suspendida en el aire por encima del ser real y, por ello, no pueden ser aprehendidos por medio de una intuición de tipo platónico o plotiniano.

c) Puesto que los valores están fundados en el ser como orden de perfección del mismo, no debo ni puede establecerse una separación insalvable entre el conocimiento del ser en general y el conocimiento de su valiosidad. Y, d) Las ideas de valor y la objetividad de los valores mismos sólo pueden fundarse en una operación intelectual por excelencia: la abstracción que extrae, por decirlo así, los conceptos esenciales de los seres y bienes concretos.

Pero, por otra parte, también nos parece insostenible la otra tesis, la tesis de que aprehendemos originariamente los valores en un *puro* acto intelectual. Ello por las siguientes razones: a) La metafísica enseña que lo que primaria y directamente se presenta a la inteligencia es el ser en cuanto ser, esto es, el ser como puro ente, no el ser en cuanto valioso. b) Ciertamente, por el hecho de que el ser es el substrato del valor, el ser debe forzosamente hallarse presente donde quiera que surja un valor y, por esa misma circunstancia, debe necesariamente intervenir la inteligencia, en virtud del principio metafísico de la inteligibilidad del ser o adecuación del ser a la inteligencia. c) Las razones anteriores se conjugan armónicamente diciendo que la inteligencia juega un papel *principal*, pero en modo alguno *exclusivo*, en la aprehensión de los valores. d) Podemos y debemos hablar de una aprehensión intelectual del valor, puesto que la inteligencia descubre los valores en el ser, el cual es intrínsecamente valioso, pero los conceptos que la inteligencia abstrae de los objetos valiosos nunca pueden constituir una respuesta total a la valiosidad del ser, porque el valor perfecciona al ser, debido a ello los conceptos de la inteligencia deben ser complementados por el sentir y el querer; dicho en otras palabras, el valor como propiedad trascendental del ser sólo

encuentra respuesta plenamente adecuada en la inteligencia auxiliada por el sentir y el querer, esto es, en el entendimiento apetitivo. e) De lo expuesto anteriormente se deduce que la aprehensión intelectual del valor siempre está impregnada de elementos sentimentales y apetitivos; esto es, propiamente, lo que a nuestro juicio, se quiere decir cuando se afirma que los valores se dan en un acto *intuitivo* de estimación o valoración: por hallarse presente el ser interviene la inteligencia, pero por el hecho de que es el aspecto valioso el que se destaca momentáneamente en el ser, el sujeto se siente *atraído* por este destacarse de la valiosidad y va hacia el ser en un acto que es intelectual, afectivo y volitivo a la vez.

Generalizando, podemos decir: el ser en cuanto ser es objeto de una intuición intelectual o eidética –acto puro de la inteligencia—; el ser en cuanto valioso es objeto de una intuición también intelectual pero teñida de apetencia, esto es, acompañada de un acto más o menos consciente de estimación o valoración, por ello ya no estamos aquí ante un acto intelectual puro. Esto no significa, sin embargo, que la estimación o valoración aparezca como un juicio formulado *a posteriori* por el entendimiento práctico. Significa, únicamente, que en el acto de aprehensión de los valores la presencialidad del ser que despierta a la inteligencia, va acompañada de la atracción característica que lo valioso ejerce sobre el apetito.

5.2. LOS VALORES EN SENTIDO ESTRICTO.

Los conceptos de valor que la inteligencia abstrae de los bienes y objetos valiosos nunca pueden constituir una respuesta total y plenamente adecuada a la valiosidad del ser, la cual es una propiedad trascendental del mismo y, por ello, de una riqueza infinita, como el propio ser. Esto significa que cada uno de nuestros conceptos abstractos de valor, formulado por la inteligencia como puro verbal, tiene un doble origen: por una parte, refleja o aspira a reflejar esa propiedad trascendental del ser que hemos llamado valiosidad; por otra, es una abstracción que la inteligencia induce a partir de los objetos valiosos.

Nuestras ideas de valor, en la medida en que reflejan la valiosidad trascendental del ser, expresan algo que no está plenamente realizado en los seres individuales realmente existentes, los cuales son objeto de nuestra intuición sensible y se nos presentan como contingentes y temporales. Ese algo que no está plenamente realizado en los objetos valiosos pero que, sin embargo, aparece como nota característica de nuestras ideas de valor, es lo que a menudo llamamos valor en sentido estricto, y representa un ideal de perfección, una idea ejemplar o paradigmática que, por ley ontológica, tienden a realizar aquellos objetos valiosos, puesto que todo ser tiende al logro de su plenitud esencial dentro del orden y especie que le son propios. De tal suerte, cada objeto valioso tiene tanta mayor plenitud o perfección ontológica cuanto más se acerca a la completa realización del valor ideal que le es propio. En otras palabras, la idea del valor es una *esencia*. Un objeto valioso que realizase totalmente el valor inscrito en lo más

íntimo de su propio ser, habría, por ello mismo, realizado la plenitud de su esencia, habría alcanzado su total perfección ontológica.

Estamos ya en condiciones de formular un concepto de valor, en sentido estricto. LOS VALORES, DIRÍAMOS, SON IDEAS EJEMPLARES QUE, POR UNA PARTE, REFLEJAN LA VALIOSIDAD TRASCENDENTAL DEL SER Y, POR OTRA, SIGNIFICAN UNA PERFECCIÓN ONTOLÓGICA PARA LOS OBJETOS QUE, EN SU ORDEN PROPIO, TIENDEN A REALIZARLAS.

Podríamos decir también que los valores son *esencias posibles*, esto es, esencias que no existen totalmente en la realidad, pero cuya realización juzgamos posible ateniéndonos a las leyes generales del ser. Más adelante volveremos sobre este tema, por el momento necesitamos preguntarnos en dónde y cómo existen tales ideas ejemplares o esencias posibles.

Siguiendo las enseñanzas de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, esto es, situándonos dentro del realismo moderado, podemos decir: *lo que las ideas de valor nos presentan en estado de universalidad, no existe fuera del espíritu de quien las piensa en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad, mejor o peor realizadas en los objetos que llamamos o estimamos valiosos, esto es, en los bienes.*

Hay más, en los objetos valiosos no solamente existe individualizada la idea del valor, sino que, como hemos visto, jamás la realizan plenamente. La idea está

en los objetos valiosos no sólo en forma individual, sino también en forma imperfecta.

La tesis aquí sentada resuelve, a nuestro entender, las dificultades que se suelen oponer a las tesis fenomenológicas de los valores. ¿Cómo es posible hablar de un ideal de justicia, de bondad o de belleza permanente, cuando sabemos que las ideas de justicia, de bondad moral y de belleza cambian de época a época y de latitud a latitud? La respuesta a esta pregunta es, conforme a la tesis que hemos expuesto, como sigue: lo que en las ideas de valor hay de eterno y permanente es precisamente aquello que tienen de puro ideal de perfección, aquello que, por ser expresión o manifestación de valiosidad trascendental del ser está llamado a reflejarse de modo constante en la mente de los hombres; lo que en las ideas de valor hay de transitorio y mudable, esto es, el contenido concreto de ellas, que cambian de época a época y de pueblo a pueblo, es aquello que la mente del hombre abstrae de los objetos valiosos, los cuales sólo imperfectamente realizan la valiosidad trascendental del ser y, por ello, están sujetos a mutaciones históricas.

La solución propuesta tiene definido fundamento metafísico. En efecto, el ser es un trascendental, al igual que la unidad, la verdad y la valiosidad. Dicho en otras palabras, el ser y cada una de sus propiedades trascendentales son conceptos de igual extensión: el ser y las propiedades trascendentales son convertibles. Si el ser es eterno; también son eternas su unidad, su verdad y su valiosidad. Estas propiedades eternas, entre ellas la valiosidad, están llamadas a reflejarse, de un modo o de otro, en la mente humana en tanto haya hombres

sobre la tierra, mejor dicho, en tanto haya seres inteligentes capaces de reaccionar ante la inteligibilidad del ser.

Como nuestras ideas de valor sólo borrosamente reflejan la riqueza infinita de la valiosidad trascendental, también sólo borrosa e imperfectamente tienen permanencia en la conciencia histórica de la humanidad. Por otra parte, como ningún ser infinito agota en su esencia las posibilidades infinitas del ser, ninguna cosa creada podrá jamás realizar en plenitud la bondad, la justicia, la belleza o la verdad. La realización histórica de los valores es, por ello, mudable y contingente; pero es de esta realización histórica de donde la mente humana se ve obligada a abstraer sus conceptos de valor, intuyendo oscuramente, dentro de lo cambiante y transitorio, la valiosidad trascendental y eterna. Así se explica, por ejemplo, que podamos hablar de la justicia como *ideal* permanente del hombre (esto es lo que en la idea del valor justicia hay de universal y perenne), en tanto que en la realidad sólo encontramos realizaciones individuales, parciales y mutables de aquel altísimo ideal. La idea del valor refleja uno y otro extremo: la valiosidad trascendental y sus realizaciones históricas. Nuestras ideas de valor marcan justamente el límite que separa el misterio insondable del ser en cuanto ser, de ese otro misterio que es la realidad tangible y contingente.

Se deduce de lo anterior, que una correcta y completa teoría de los valores tendría que anclar sus conclusiones no simplemente en el ser en general de la Ontología (ni siquiera en el Ser que es acto puro, en el Ser subsistente, en el Ser cuya esencia se confunde con la existencia, de la Teología Natural), sino en el Dios personal, providente, eterno e infinitamente bueno de la Teología Sagrada.

Sobra decir que nosotros no nos sentimos con capacidad para una empresa de semejante envergadura, bastante lejos hemos llevado ya nuestra osadía al entrar sin licencia alguna en el terreno de la Metafísica general.

5.3. LOS VALORES SON ESENCIAS POSIBLES.

En otro lugar hemos dicho que la inteligencia descubre en las cosas dos aspectos de lo real: la *existencia* que da al ser el existir y la *esencia* que da al objeto de que se trate el ser lo que es y lo diferencia de los demás seres. La inteligencia humana puede pensar las características esenciales de una cosa sin referir tales características a la existencia, esto es, sin ponerse a pensar si la cosa existe realmente o no existe. Si en tal caso, la inteligencia prescinde de la existencia, pero sin llegar a negarla expresamente, estamos ante una *esencia real*, no porque la consideremos actualmente existente, sino porque no excluimos de ella la existencia. Si, por el contrario, pensamos expresamente la esencia como no existiendo en la realidad, ya no estamos ante una esencia real. Ahora bien, si la esencia pensada como no existiendo la consideramos, sin embargo, como capaz de existir porque no contradice los primeros y supremos principios del ser, que son leyes necesarias de todo cuanto existe, estaremos no ante una esencia real, pero sí ante una *esencia posible*. En cambio, si pensamos la esencia como no existente en realidad y, al mismo tiempo, esa esencia contradice las leyes necesarias del ser, estaremos, no ante una esencia real ni ante una esencia posible, sino ante una mera fantasía.

La esencia posible reúne, por consiguiente, las notas esenciales características de una cosa a la que no atribuimos la existencia real, pero que consideramos como capaz de llegar a existir realmente, en virtud de que ninguna de esas notas contradice los primeros principios del ser, sino que se ajustan a ellos. La inteligencia toma aquí como signo de posibilidad el hecho de que todas y cada una de las notas esenciales se ajusten a los supremos principios metafísicos. De esta índole son las ideas de valor, en lo que ellas tienen de meta ideal o modelo de perfección ontológica para los actos o las cosas en que tienden a realizarse.

¿Cómo surgen en nuestra mente las esencias posibles? Una respuesta satisfactoria a esta pregunta puede aclarar, creemos nosotros, la debatida cuestión del conocimiento de los valores. La metafísica clásica enseña que las esencias posibles surgen en nuestra mente, en virtud de que la inteligencia humana posee no solamente un poder o facultad de *análisis*, sino también un poder o facultad de *síntesis*. El poder o facultad metafísico de análisis permite a la mente humana disolver o disociar aspectos o notas parciales de la realidad, a fin de pensarlas separadamente: en tanto que el poder de síntesis le permite juntar o asociar varios de aquellos aspectos o notas, a fin de componer o reunir aspectos distintos de la realidad. La operación que verifica la primera de las facultades señaladas, se llama *abstracción*. En efecto, la *abstracción* consiste, esencialmente, en un fraccionamiento de lo real por la inteligencia, con la particularidad de que tal fraccionamiento no deforma lo real, porque no pertenece al orden de la realidad sino al orden de la mente.

En virtud de la abstracción, la mente puede separar diferentes aspectos valiosos de lo real. En virtud del poder de síntesis, la inteligencia puede reunir en un solo verbo mental no únicamente aquellos aspectos que se hallan realmente unidos en determinado objeto, sino también aquellos aspectos o elementos metafísicos dados en distintos objetos. Así, por ejemplo, la abstracción puede separar o distinguir un aspecto de la belleza en determinado objeto de arte y otro aspecto o nota bella en la Naturaleza; la síntesis, a su vez, puede unir en un solo concepto varias notas esenciales de la belleza, provenientes de objetos distintos. Cuanto la mente humana compone un concepto con notas abstractas provenientes de diferentes sectores de lo real o de diferentes objetos, construye, al proceder así, una *unión hipotética*. La posibilidad de existir que tal unión tenga no la deduce la inteligencia de la experiencia de lo real, sino que, en determinados casos, llega a concluir por una especie de deducción inversa, a partir de los primeros principios del ser. Si las fundamentales leyes del ser se cumplen en la unión hipotética de los elementos abstractos de heterogéneo origen, aún cuando sólo se cumplan en el plano metafísico, podemos estar ciertos de que nos encontramos ante una *esencia posible*, ante una esencia que no existe en la realidad, pero que podría existir.

En oposición a los seres individuales, que poseen los caracteres de contingencia y temporalidad, las *esencias posibles* presentan las características de necesidad y eternidad. Los seres individuales son contingentes y temporales porque están en la existencia. En *rigor metafísico*, es la existencia la que se halla revestida de tales caracteres. En las esencias posibles estas dos características

no aparecen, precisamente porque al formularlas la inteligencia ha hecho expresa abstracción de la existencia. Al faltar las notas de contingencia y temporalidad, surgen lógicamente los caracteres de necesidad y eternidad. Estos dos caracteres no se podrían explicar en las esencias posibles si prescindiéramos del acto abstractivo de la inteligencia: ellas son fruto de una función intelectiva, son la expresión de una manera de ser del objeto en la mente. Lo posible, arraigado siempre en los supremos principios del ser, ha sido, es y será constantemente posible. Lo posible es *necesariamente* posible. He aquí la razón metafísica por la cual *las esencias posibles poseen los caracteres de necesidad y eternidad*.

Los conceptos valorales tales como los de bien, de justicia, de belleza y de verdad son de la índole de las esencias posibles: constituyen uniones hipotéticas que la inteligencia construye con notas abstraídas de diversos estratos de la realidad; uniones hipotéticas que no existen en la realidad pero cuya existencia es *posible*, a causa de que reflejan la íntima valiosidad del ser, mejor dicho, a causa de que tienden a expresar las propiedades trascendentales del ser; uniones hipotéticas que no contradicen, antes manifiestan, los supremos principios del ser. Al definir los valores (en el sentido ideal del término) como esencias posibles, hemos establecido también el fundamento metafísico de su necesidad y eternidad. Está abierto el camino para afirmar la existencia del Derecho Natural.

CAPITULO VI

EL DERECHO Y LOS VALORES

6.1. FILOSOFÍA DEL DERECHO Y TEORIA DE LOS VALORES.

Emil Lask (1875-1915) el profundo pensador alemán muerto a la edad de cuarenta años, en el frente ruso, durante la primera guerra mundial, sostiene que la Filosofía Jurídica es la consideración del *valor jurídico*; la Ciencia empírica del derecho, la consideración de la realidad jurídica, y ambas no pueden nunca entrecruzarse. Consecuente con su punto de vista, define el Derecho como la regulación exterior de la conducta humana para la consecución de una situación *valiosa* por su contenido. He aquí una tendencia bien definida a concebir la Filosofía Jurídica, y el Derecho mismo, en función de los valores.

Gustavo Radbruch (1878-1950), en un cursillo que profesó en 1947 en la Universidad de Heidelberg, lleva las cosas mucho más lejos y tiende a resumir toda la Filosofía en la Axiología. Ante el estremecimiento de nuestro sistema de los valores afirmó en aquella ocasión: “se comprende que nos sintamos, hoy, especialmente inclinados a concebir la filosofía como ciencia de los valores, como ciencia del deber ser”¹ Según este otro ilustre filósofo jurista alemán, “la filosofía del Derecho indaga las leyes valorativas, las normas que proclaman lo que debe acaecer, aunque no siempre, por desgracia, acaezca.

¹ LASK, Emil. Filosofía Jurídica. Traducción Roberto Goldschmidt, Depalma, Buenos Aires, 1942, p.236.

Según la concepción de Lask y de Radbruch, la Filosofía del Derecho es una parte o rama de la Axiología, vale decir, de aquella disciplina a la que la concepción tradicional llamó *Filosofía práctica*. También Georgio del Vecchio, no sin cierta incongruencia con su propio pensamiento, incluye toda la Filosofía jurídica dentro de la Filosofía práctica. No es ello de extrañar, pue los tres filósofos mencionados tienen una común filiación kantiana.

Para apreciar mejor la posición de Lask y de Radbruch, que por el momento nos interesan particularmente, creemos oportuno contrastarlas con otras concepciones de la Filosofía del Derecho, para luego poder poner de manifiesto la raíz kantiana de su pensamiento.

6.2. DIFERENTES CONCEPCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.

En los escritos de Cicerón aparece ya la frase "*philosophia juris*"² Es lo cierto que desde la más remota antigüedad existió entre los filósofos la convicción de que hay un conjunto de principios éticos y conceptos jurídicos universales, los cuales son por igual patrimonio de todos los pueblos y de todas las épocas, y constituyen tanto la meta ideal como el fundamento justificativo de toda realidad jurídica positiva. Esos principios y conceptos universales recibieron, desde muy temprano, el nombre de *Derecho Natural*. A la Filosofía jurídica se le asignó la misión de exponer y explicar tal Derecho.

² CICERÓN, Marco Tulio "Del sumo bien y del sumo mal" Clásicos Jackson tomo XXIV, Buenos Aires, p 58.

Hasta fines del siglo XVIII prevaleció la idea de que la Filosofía Jurídica es la esencia que estudia el Derecho Natural: *juris naturale scientia*. En esa época comienza el descrédito del Derecho Natural y con él el de la Filosofía jurídica; descrédito que duró hasta los comienzos de la actual centuria. Fue la llamada Escuela Histórica del Derecho la que, en primer término, rompió lanzas contra la Filosofía del Derecho. El positivismo jurídico continuó la tarea destructora.

Durante la época de eclipse de la Filosofía jurídica no cesan, sin embargo, de proponerse sucedáneos de la ciencia desaparecida, ni de alzarse voces patéticas que reclamaban para la Ciencia del Derecho el perdido auxilio de la Filosofía. Entre estas voces destaca por su solemnidad la de Bergbohm: “En la esfera de todo estudio científico en que la Ciencia del Derecho y la Filosofía se encuentren, sería de desear la colaboración decidida y saludable de los filósofos”³... No podemos contentarnos a la larga con la siempre afirmación, explicación y ordenamiento de la materia del Derecho positivo como tal, y prescindir de toda ciencia filosófica del Derecho. Así como la humanidad jamás puede dejar de perseguir el conocimiento de los principios más altos, asequibles, de todas las cosas y su interdependencia, tampoco la Jurisprudencia puede crecerse en el plano de la legítima condición científica, si al menos no intenta seriamente la compenetración filosófica de los resultado de las investigaciones parciales de los juristas y la armonización de ellos con las adquisiciones de todas las ciencias. Necesitamos una Filosofía del Derecho, y si los filósofos no quieren

³ BODENHEIMER, Edgardo, Teoría del Derecho, Fondo de Cultura Económica, México 1956, p 176.

o no pueden ayudarnos, sólo nos queda a nosotros, los juristas, el remedio de filosofar sobre el Derecho por nuestra cuenta y como podamos.

Puchta, uno de los juristas más conspicuos de la Escuela Histórica, siente también, al igual que Bergbohm, la necesidad de resucitar la Filosofía del Derecho, a la cual asigna las siguientes finalidades: “Ante todo, incumbe a la Filosofía del Derecho demostrar cómo este miembro del organismo del universo (el Derecho) ha nacido del Todo; por tanto, y principalmente, cómo ha surgido el Derecho, cómo la Humanidad ha llegado al Derecho. Sólo, pues, en la Filosofía del Derecho podrá tomar la Jurisprudencia el concepto del Derecho, porque tal concepto descansa en la relación con los demás miembros del organismo universal.”⁴

En la definición de Puchta está ya contenida la idea que el positivismo jurídico habría de formarse de la Filosofía del Derecho, al concebirla como una disciplina cuyo objeto se reduce a investigar y explicar lo que ha sido y es tenido como derecho por los diferentes pueblos y qué leyes presiden su desenvolvimiento. Típica es, a este respecto, la concepción de Merkel: “La Filosofía del Derecho complementa las ciencias jurídicas parciales en cuanto unifica, concentra y profundiza los conocimientos por ellos adquiridos. Debe explicar la totalidad de relaciones de las instituciones del Derecho y su interdependencia interna, comprender las manifestaciones del Derecho en la Historia de la humanidad según sus condiciones generales, en su general

⁴ FAUSTO FERNANDEZ JULIO, Los Valores y el Derecho, Ministerio de Cultura, El Salvador, 1957. p. 207.

significación, exponer lo legal en su desenvolvimiento y descubrir el proceso espiritual por el cual el Derecho se afirma y progresa, así como inferir la regla a criterio de valoración para su crítica.”⁵

Las tendencias neokantianas van a contribuir con su apriorismo formal al resurgimiento de la Filosofía del Derecho, si bien reduciéndola a pura gnoseología. Para muchos pensadores de estas tendencias, la Filosofía jurídica no es otra cosa que una “teoría del conocimiento” del Derecho. Belorzheimer, por ejemplo, la define como “La crítica del conocimiento de todo derecho positivo (pasado o futuro)”⁶. Dentro de la misma escuela, Bierling postula una *Ciencia de los principios jurídicos* – así se titula su obra principal - cuyo objeto es: la exposición sistemática de aquellos principios y conceptos jurídicos fundamentales, que esencialmente, por su naturaleza permanente, inmutable, idéntica, son independientes de las particularidades individuales de todo Derecho determinado (concreto), positivo. A ella corresponden, ante todo, el concepto del Derecho mismo y las consecuencias que del concepto necesariamente se deducen, y además todos aquellos preceptos y principios que para la teoría y la práctica del Derecho se derivan de la organización espiritual, esencialmente idéntica de todos los hombres.

En breve resumen esquemático podemos decir que, dentro de la concepción clásica, la Filosofía del Derecho tenía por objeto buscar el fundamento de todo orden jurídico en un sistema de normas anterior y superior a las leyes

⁵ Ibid p. 202.

⁶ Ibid. P. 203.

positivas, cuya validez absoluta lo pone a salvo de la arbitrariedad humana y lo erige en modelo ideal de todo lo jurídico; dentro de la Escuela Histórica, el objeto de la Filosofía jurídica se reduce a definir el Derecho en forma lógica; dentro de la concepción positivista, la Filosofía del Derecho no tiene más objeto que establecer las leyes genéticas y evolutivas de los diversos ordenamientos jurídicos; finalmente, dentro del apriorismo formal, la filosofía jurídica se convierte en un capítulo de la gnoseología. Este era, más o menos, el panorama jus-filosófico de la segunda mitad del siglo XIX.

6.3. NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA Y AXIOLOGÍA DEL DERECHO.

La Escuela de Baden, con su dualismo metodológico, considera a la Filosofía jurídica como una rama de la Axiología. Parecida es la posición de Del Vecchio que incluye a la Filosofía del Derecho en la Filosofía práctica, la cual “estudia los primeros principios del obrar”⁷. En realidad, la moderna Axiología abarca casi todos los temas de la vieja Filosofía práctica.

En el pensamiento de Del Vecchio⁸, hay cierta contradicción, pues él mismo señala tres investigaciones de la Filosofía del Derecho, que no caben totalmente en la Filosofía práctica. a) La investigación *lógica* persigue la definición plena del concepto del Derecho, y por añadidura, establecer las relaciones entre Moral y Derecho, distinguir los varios momentos constitutivos del Derecho (objetivo y

⁷ Ibid p 207.

⁸ DEL VECCHIO, Giorgio, *Filosofía del Derecho*, 2 Vols., Tribunal Superior de Justicia, México, 2003, p. 136.

subjetivo) y señalar los conceptos fundamentales de la Jurisprudencia, tales como los de norma, relación jurídica, sujeto, coercibilidad, etc. b) La investigación *fenomenológica* se propone comprender al Derecho como fenómeno universal humano y, c) La investigación deontológica se propone definir la idea de Justicia, o sea el *deber ser* jurídico. Se ve claro que sólo la última investigación es propiamente (y esto sólo en parte) del orden de la Filosofía práctica.

Recasens Siches⁹ refuta como no filosófica la investigación que Del Vecchio propone con el nombre de *fenomenológica*. A su vez, el maestro hispano propone los siguientes grandes temas de la Filosofía Jurídica: a) la determinación de la esencia de lo jurídico y de sus formas y estructuras, que corresponde a la investigación lógica de Del Vecchio; b) la *Ontología jurídica* o indagación de qué índole de realidad tenga el Derecho y de cuáles sean sus maneras de existir, esto es, investigar en qué región ontológica del universo se encuentra el Derecho; y, c) la *Estimativa jurídica* o doctrina de los valores o criterios ideales para el Derecho, que corresponde a la investigación llamada deontológica por Del Vecchio y que otros autores denominan *Axiología jurídica*.

De aquí se deduce que la Lógica, la Ontología y la Axiología tienen un equivalente o correspondencia en el plano de la Filosofía del Derecho.

Pero hay algo más; algunos autores de orientación kantiana, como el cubano Emilio Fernández Camus, y el argentino Carbone, reducen casi toda la Filosofía jurídica a Gnoseología o teoría del conocimiento. Aparte de la

⁹ RECASENS, SICHES, Luis, Tratado General de Filosofía del Derecho, Porrúa, México, 1961, p. 196.

exageración que ello implica, esta actitud nos dice que también la Gnoseología tiene aplicación dentro de la Filosofía del Derecho. En efecto, la *Gnoseología jurídica* tiene por objeto principal el estudio de los dos temas siguientes: a) El tema del método adecuado para guiar las investigaciones tanto de la propia Filosofía jurídica, como de la ciencia empírica del Derecho; b) el tema de las formas de conocimiento (intelectual, afectivo, comprensivo o intuitivo) de la realidad jurídica.

Ahora bien, si tanto la Lógica como la Ontología, como la Axiología y como la Teoría del Conocimiento, tienen aplicación directa en el campo de la Filosofía jurídica, resulta evidente que esta última disciplina no es, propiamente hablando, una rama autónoma de la Filosofía general sino que más bien es toda la Filosofía, dirigida al estudio de un problema particular, el problema del Derecho. Entre nosotros han sostenido este punto de vista los doctores José María Méndez y José Antonio Rodríguez Porth, en explicaciones de cátedra.

“Queda claro que la Axiología jurídica no es toda la Filosofía del Derecho, sino una parte de ella. La importancia que esta parte tiene dentro del conjunto, es indudable, puesto que es la Axiología jurídica la que debe darnos una justificación total del Derecho. Ella nos dirá qué cosas deben ser Derecho; ella estimará si lo que es Derecho en la actualidad debe dejar de serlo; ella, en fin, valorará todo lo jurídico conforme a un criterio ideal.

¿Cuál es este criterio? He aquí el problema fundamental de la Axiología jurídica”¹⁰.

6.4. JERARQUÍA DE LOS VALORES JURÍDICOS.

El problema relativo a saber cuál es el criterio ideal que debe seguirse para estimar si una cosa debe o no ser Derecho, nos conduce al problema de la jerarquía de los valores jurídicos. Se trata de saber, en última instancia, cuál es el valor supremo hacia el cual debe orientarse todo orden jurídico ¿es la Justicia o es el bien común o es la seguridad colectiva, el valor supremo?

El problema de la jerarquía de los valores jurídicos tiene una importancia teórica indudable, pero la tiene mayor aún en el plano puramente práctico. Un orden jurídico orientado hacia el valor Justicia subordinará a este interés supremo de toda otra consideración; un orden jurídico orientado hacia el bien común podrá, en ocasiones, sacrificar los intereses individuales en aras del interés colectivo; y, finalmente, un orden jurídico orientado hacia el valor de la seguridad podrá caer en los mayores extremos, siempre que se trate de defender el orden establecido. Entre los autores que se han preocupado por fundamentar la jerarquía de los valores jurídicos sobre una amplia base documental, podemos citar a Miguel Herrera Figueroa¹¹, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Tucumán, República Argentina, cuya obra *Justicia y Sentido*, es una investigación

¹⁰ MENDEZ, José María, Apuntes en la Clase de Introducción al Estudio del Derecho, Facultad de Jurisprudencia y Ciencias del Salvador, El Salvador, 1956, p 89.

¹¹ HERRERA FIGUEROA, Miguel. Justicia y Sentido, Universidad de Tucumán. 1955, p 118.

filosófica sobre dicho tema, a la luz de la filosofía existencialista contemporánea. Para este autor, la justicia es el valor central, en torno del cual se organiza la libertad, sinónimo de la existencia humana. Por debajo del supremo valor jurídico, se encuentran tres grupos de valores: a) valores jus-cosmológicos, que son el de orden, el de seguridad y el de poder; b) valores jus-societarios, que son la solidaridad, la cooperación y la confraternidad; y, c) los valores jus-personales, que son la paz, la prudencia y la concordia.

Según el autor citado, la justicia “es un valor que no puede ser reducido a ningún otro, cuyo ingrediente primordial reside en el respeto y dignidad de la persona humana”¹². Por otra parte, “el valor Justicia enlaza su significado con el de la igualdad en la vida comunitaria humana. Igualdad de trato entre hombres situados en idénticas circunstancias y desigualdad de soluciones para hombres ubicados desigualmente”¹³.

En otro orden de consideraciones, la justicia no está reñida sino que más bien se armoniza hasta casi llegar a confundirse con el bien común. El mismo Herrera Figueroa escribe: “La justicia ordena la convivencia y por ello se consubstancia al bien común. En último análisis como lo afirma Miguel Reale, toda axiología jurídica tiene como manantial el valor de lo justo, vale decir, coexistencia armónica y libre de las personas según proporción e igualdad o lo que es lo mismo, toda axiología parte del bien común”¹⁴.

¹² Ibid p. 176.

¹³ Ibid p. 176.

¹⁴ Ibid p. 179.

En cuanto a la relación de la Justicia con los valores jus-cosmológicos, el autor escribe: “Seguridad, orden y poder, valores de mundo por su exterioridad son llamados fuertes. Detrás de toda seguridad, orden o poder está el valor justicia dictando la medida de su presencia; sentirse inseguro significa estar viviendo una injusticia. Vivir el desorden o la impotencia es experimentar la injusticia. La *seguritas* es un algo primario en la vida humana”¹⁵.

Herrera Figueroa integra en su concepción los valores jus-societarios, en la siguiente forma: “La existencia humana, sólo logra en la comunidad la plenitud de su ser. Los valores de solidaridad, confraternidad y cooperación en tanto jus-societarios conjugan esta armonía ensayados en el ser dialógico del hombre, cuyo mundo es un mundo con otros”¹⁶. El *ser en el mundo* que alude Heidegger¹⁷, es un *ser con otros*.

“Solidaridad es vinculación de propósitos de la vida comunitaria humana. Confraternidad es compañerismo, es colaboración de hermanos. Cooperación es ayuda, participación del obrar social, hacer conjunto en alguna medida. Los tres valores tienen el cercano parentesco, de ser valores de co-existencia humana, cambiantes en sus forma, en sus modulaciones espacio-temporales y los tres

¹⁵ Ibid p. 180.

¹⁶ Ibid p. 184.

¹⁷ REALE, Giovanni, Historia del Pensamiento Filosófico y Científico, 3 Vols., Herder, Barcelona, 2004, Tomo III, p 517-529.

entroncan en la dimensión societaria del ser del hombre que se define como un *ser ahí con*¹⁸”.

En cuanto a los valores jus-personales, el autor escribe: “Todo ordenamiento jurídico que evite hasta reducir a un mínimo, las fricciones posibles, asegura el valor *paz* de tan subida importancia en el Derecho internacional. No existe otro modo de aseguramiento efectivo que mediante la realización de los valores concordia y prudencia. Estos valores eminentemente personales guardan íntimo contacto con la Política. En los fundamentos de la Ciencia Política radica la realización pacífica y concorde mediante la prudencia. La prudencia política es hermana siamesa de la jurídica”¹⁹.

6.5. OPINIÓN DE JACQUES MARITAIN.

El ilustre filósofo francés Jacques Maritain no tomó parte en este debate, sin duda porque estaba circunscrito a especialistas en Filosofía del Derecho, lo cual es una lástima. Sin embargo, conviene dejar constancia aquí que el pensamiento del gran filósofo tomista contemporáneo. Para no desfigurar el pensamiento de este filósofo tan discutido, preferimos citar *in extenso* los párrafos que, en página luminosa, dedica a esta cuestión en la obra de filosofía política titulada *El hombre y el Estado*:

¹⁸ HERRERA FIGUEROA, Miguel. Justicia y Sentido, Universidad de Tucumán. 1955, p 185-186.

¹⁹ Ibid. p 186- 187.

“Creo que desde el punto de vista filosófico, lo primero que hay que exponer son las relaciones entre la persona humana y el cuerpo político, o sea el hecho de que la persona humana es a la vez parte del cuerpo político y superior a él en tanto que participa de lo que éste tiene de eterno o supratemporal, en sus intereses espirituales y su destino final”²⁰.

“Esa misma superioridad de lo que es eterno en el hombre sobre la sociedad política, ya puede advertirse en el reino meramente natural. Sabemos que el ser humano se halla encajado en el bien común de la sociedad civil. Pero también sabemos que con respecto a las cosas *que no son del César*, tanto de la sociedad como el bien común están directamente subordinados al perfeccionamiento de la persona y sus aspiraciones supratemporales como un fin de otro orden, un fin que trasciende del cuerpo político”²¹.

“Digo que esta subordinación ya existe en el orden natural con respecto a los bienes naturales supratemporales, que se hallan relacionados al bien común de lo que podríamos llamar civilización como un todo, o sea la comunidad espiritual de las mentes; por ejemplo: el sentido de la justicia y del amor hacia todos los hombres; la vida del espíritu y todo lo que es, en nosotros, un principio natural de la contemplación; la intangible dignidad de la verdad en todos los dominios y grados, por humildes que sean del conocimiento; y la dignidad intangible de la belleza; ambas –verdad y belleza- son más nobles que los ingredientes sociales de la vida y cuando quedan sometidas por ésta, jamás dejan

²⁰ MARITAIN, Jacques, *Introducción General a la Filosofía*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1952, p. 202.

²¹ *Ibid.* p. 203.

de vengarse. En la medida en que la sociedad humana trata de liberarse de esta subordinación y proclamarse a sí misma el bien supremo, pervierte en idéntica medida su propia naturaleza y la del bien político común. El bien común de la vida civil es un fin último, pero sólo en un sentido relativo y con cierto límite, pero no el fin último absoluto. Este bien común se pierde cuando se encierra en sí mismo, pues, por su misma naturaleza, está destinado a estimular los fines superiores de la persona humana. La vocación de la persona a los bienes que trascienden del bien político común, se halla encarnada en la esencia del bien político común. Ignorar estas verdades es pecar, simultáneamente, contra la persona humana y contra el bien político común. Por consiguiente, incluso en el orden natural, el bien común del cuerpo político implica una ordenación intrínseca, aunque indirecta, hacia algo que lo trasciende”²².

“Ahora bien, el cristiano sabe que hay un orden sobrenatural y que el fin último –el fin último absoluto- de la persona humana, es Dios. Quien participa al hombre su propia vida personal y bienaventuranza eterna. La disposición directa de la persona humana hacia Dios trasciende a todo bien común creado, tanto al de la sociedad política como al bien común intrínseco del universo. Ahí está el sólido fundamento de la dignidad humana, así como los requerimientos inquebrantables del mensaje cristiano. Por tanto, la subordinación indirecta del cuerpo político –no como un mero medio, sino como un fin valioso en sí-, aunque de menor dignidad hacia los valores supratemporales a los que está ligada la humana existencia, se refiere ante todo y sobre todo al fin sobrenatural para el que

²² Ibid. p. 203-204.

está ordenada la persona humana. Para resumir todo esto en una sola expresión diremos que la ley que estamos desarrollando es la ley de la *primacía de lo espiritual*²³.

La tesis de Maritain puede resumirse, así: el hombre, en tanto que persona, está por encima del Estado, pero en tanto que individuo está subordinado al grupo político. Esto, si no estamos equivocados, quiere decir que el valor de la *persona* humana es supra-jurídico y que, en el plano puramente jurídico y político, el bien común es el valor supremo.

6.6. TESIS DE RADBRUCH.

El filósofo alemán está de acuerdo en que el bien común, la justicia y la seguridad se revelan como los fines supremos del derecho, pero afirma que estos fines no se encuentran siempre en una perfecta armonía, sino por el contrario, en un antagonismo muy acentuado.

Cree Radbruch que es peligroso exigir el bien común en fin supremo del derecho, porque caben varias interpretaciones sobre lo que se desea entender por bien común. En el brillante alegato de Radbruch nosotros hemos querido ver el deseo expreso de evitar que los nazis, los cuales a la sazón gobernaban Alemania, tomasen el bien común como antifaz de sus tropelías antijurídicas. El profesor alemán llegó al Congreso todavía aturdido por la estridente propaganda electoral de los nazis, algunas de cuyas consignas, según relato posterior hecho

²³ Ibid. p. 204.

por el propio Radbruch, decían así: “Derecho es lo que conviene al pueblo”²⁴ . “El bien común está por encima del bien propio”²⁵; “Tú no eres nada, tu pueblo lo es todo”²⁶. Por esta circunstancia, el Profesor de Heidelberg distinguió cuidadosamente tres interpretaciones diferentes de lo que debe entenderse por bien común.

El propio Radbruch expuso su punto de vista en los términos siguientes: “Se está de acuerdo generalmente en decir que el derecho debe servir al bien común. Pero a la cuestión de saber lo que es preciso entender por *bien común* las diferentes concepciones del mundo, las teorías del Estado y los programas de los partidos políticos, responden de una manera muy diferente”²⁷.

“Se puede definir el bien común confiriéndole un sentido específicamente social; es el bien de todos o, por lo menos, del mayor número de individuos posible, el bien de la mayoría, de la masa, pero el bien común puede también revestir un sentido orgánico: es el bien de una totalidad que está representada por un Estado o por una raza, y que es más que el conjunto de los individuos. Se puede, en fin, atribuir a esta noción el carácter de una *institución*; el bien común consiste entonces en la realización de valores impersonales que no responden ni solamente a los intereses de los individuos, ni a los de una totalidad cualquiera, pero cuya importancia reside en ellos mismos: esta concepción del bien común

²⁴ RADBRUCH, Gustavo. Filosofía del Derecho. Traducción José Medina Echavarría. Revista de Derecho Privado. Madrid 1933, p. 145.

²⁵ Ibid. p. 145.

²⁶ Ibid. p. 145.

²⁷ Ibid. p. 146- 147.

encuentra los ejemplos más significativos en el arte y en la ciencia considerados bajo el ángulo de su valor propio”²⁸.

Por otra parte, Radbruch sostiene que son las circunstancias puramente contingenciales de la historia las que determinan en un pueblo o en una época dada, el predominio de uno de los tres grandes fines del Derecho. En períodos de gran turbulencia social, se anhela como fin supremo el de la seguridad. En las épocas de tiranía, se suele poner por encima de todo otro fin, a la justicia. Finalmente, en los períodos constructivos que podríamos llamar normales, se adopta el bien común, esto desde luego, cuando un partido político no lo hace residir en sus propios fines partidarios.

En la parte final de su comunicación, Radbruch resume su punto de vista, en la siguiente forma: “El bien común, la justicia y la seguridad, ejercen un condominium sobre el derecho, no en una perfecta armonía, sino en una antinomia viviente. La preeminencia de uno u otro de estos valores frente a otros, no puede ser determinada por una norma superior –tal norma no existe-, sino únicamente por la decisión responsable de la época. El Estado de policía atribuía la preeminencia al bien común, el derecho natural a la justicia, y el positivismo a la seguridad. El Estado autoritario inaugura la nueva evolución haciendo pasar de nuevo el bien común al primer plano; pero la historia nos enseña que el contrgolpe dialéctico no dejará de producirse, y que nuevas épocas, al lado del bien común reconocerán a la justicia y a la seguridad un valor más grande que el

²⁸ Ibid. p. 148.

que les atribuye el tiempo presente. *Justitia omnium est domina el regina virtutum*²⁹.

6.7. RADBRUCH MODIFICA SU TESIS.

Para hacer justicia completa el ilustre profesor de Heidelberg, cabe decir aquí que los anteriores puntos de vista parecen haber sido modificados por él, en trabajos posteriores. Cuando ya los nazis habían sido barridos del poder, en un curso que Radbruch profesó en 1947 (el cual fue recogido por dos de sus alumnos y publicado en castellano bajo el título: *Introducción a la Filosofía del Derecho*), sostuvo que las tres ideas de valor (justicia, seguridad jurídica y bien común) “necesitan complementarse entre sí; que el carácter formal de la justicia requiere, para poder cobrar un contenido, la idea de fin, del mismo modo que el relativismo de esta idea reclama, a su vez, para contrarrestarlo, el carácter positivo y la seguridad del Derecho. Estas tres ideas de valor se complementan mutuamente, pero al mismo tiempo se contradicen entre sí”³⁰.

Sin embargo, el filósofo alemán sostiene que los antagonismos latentes entre la justicia, la seguridad y el bien común, reclaman una solución dentro del fin de la idea del Derecho.

Radbruch ilustra su tesis sobre los antagonismos, con los siguientes ejemplos: Desde 1933 a 1945 (nos referimos a Alemania) se proclamó en todos

²⁹ Ibid. p. 150.

³⁰ RADBRUCH, Gustavo. *Introducción a Filosofía del Derecho*. Revista de Derecho Privado. Madrid 1970, p. 182.

los tonos que era derecho cuanto convenía y beneficiaba al pueblo. Acentuábase con ello, bajo la forma más extrema, la idea supraindividualista del fin, el punto de vista intransigente del bien común y del poder, la total negación de los derechos individuales del hombre. He aquí un ejemplo de la exaltación de la idea del fin por encima de la justicia. Es ésta, en efecto, la llamada a establecer la relación de valor entre la individualidad y la colectividad. La justicia está, por tanto, o debe estar, por encima del fin. Y también debe anteponerse a éste el postulado de la seguridad jurídica. Pues no es posible fijar la adecuación a fin con validez universal. De aquí que una adecuación a fin supuesta o pretextada no puede nunca distinguirse de la arbitrariedad. Y la esencia y razón de ser de la seguridad jurídica estriban precisamente en estatuir un Derecho claro e inequívoco frente a las distintas exigencias de finalidad en pugna.

El conflicto más importante agrega que es el que media entre la justicia y la seguridad jurídica. La seguridad jurídica reclama que el Derecho positivo se aplique aun cuando sea injusto; y, por otra parte, la aplicación uniforme de un Derecho injusto, su aplicación igual lo mismo hoy que mañana, su aplicación a unos y a otros, sin distinciones, corresponde precisamente a aquella igualdad que forma la esencia de la justicia; lo que ocurre es que, en este caso –medido por el rasero de la justicia-, lo injusto se reparte justamente y por igual entre todos, por donde el restablecimiento de la justicia requiere, ahora, antes de nada, un trato desigual, es decir una injusticia. Siendo, por tanto, la seguridad jurídica una forma de la justicia, tenemos que la pugna de la justicia con la seguridad jurídica representa un conflicto de la justicia consigo misma. Por eso este conflicto no

puede ser resuelto de una manera unívoca. Trátase de una cuestión de grado: allí donde la injusticia del Derecho positivo alcance tales proporciones que la seguridad jurídica garantizada por el Derecho positivo no representa ya nada en comparación con aquel grado de injusticia, no cabe duda de que el Derecho positivo injusto deberá ceder el paso a la justicia. Sin embargo, por regla general, la seguridad jurídica que el Derecho positivo confiere justificará también, precisamente en cuanto forma menor de la justicia, la validez del Derecho positivo en cierta medida injusto: "*legis tantum interest ut certa sit, ut absque hoc nec justa esse posset* (Bacon)"³¹.

A nuestro parecer, el problema de si existe o no existe antagonismo entre la justicia, la seguridad jurídica y el bien común, se resuelve fácilmente si se toma en cuenta la distinción, puramente técnica y conceptual, entre el mundo del ser y el mundo del deber ser. No damos a esta distinción otro alcance que el puramente metódico: se trata de abstracciones que la mente humana hace dentro de la realidad total. Es evidente que en la práctica, en el desenvolvimiento histórico de los pueblos, esto es, en el mundo del ser, existen las discrepancias que Radbruch señala. Pero nos parece también evidente que en un plano más alto, en el mundo del deber ser, los tres fines del derecho, pueden conjugarse armónicamente. Es más: el derecho ideal y el ideal del derecho no pueden ser otra cosa que la conjugación armónica de la justicia y del orden, dentro del bien común.

El derecho tiende a realizar el valor de justicia o, como decían los jurisconsultos romanos, procura dar a cada uno lo suyo. Pero el derecho tiene

³¹ Para ser cierto tiene que ser según la ley, porque sin eso no puede ser justa.

también por objeto esencial hacer posible la vida en sociedad, garantizando los intereses colectivos del grupo y, en ocasiones, sometiendo o supeditando el interés individual de una o varias personas al interés del grupo, al bien común. Pero, por otra parte, el derecho debe procurar que las personas sometidas a su imperio tengan la seguridad de que sus derechos subjetivos serán respetados en todo momento y que, llegando el caso, podrán hacerlos valer, invocando para ello el auxilio de los organismos competentes del Estado.

Cuando tratamos de valorar o apreciar un orden jurídico cualquiera, tenemos presente –aún cuando no siempre nos demos cabal cuenta de ello- estas tres ideas: justicia, bien común y seguridad jurídica. Un orden jurídico puede ser justo, pero sí no es lo suficientemente eficaz para imponer en la práctica la justicia de sus normas, si no hay seguridad de que sus disposiciones serán cumplidas, tal orden jurídico no podrá ser calificado de bueno o adecuado. Un determinado orden jurídico puede igualmente garantizar determinado interés colectivo, pero si al hacerlo así sacrifica la justicia, tampoco podrá ser calificado de bueno. Finalmente, un orden jurídico podrá ser eficaz e infundir en el ánimo de los súbditos el sentimiento de seguridad, pero si no realiza la justicia ni garantiza el bien común, no será un derecho valioso. Justicia, bien común y seguridad son los tres valores jurídicos principales, los cuales están supeditados a un valor superior que es en parte jurídico y en parte metajurídico: el valor de persona.

Los intereses espirituales del hombre en cuanto persona, esto es, en cuanto portador y realizador de valores eternos, sobrepasa la esfera de lo jurídico; pero en cuanto individuo, o sea, en cuanto miembro del grupo social, está el hombre

sometido al derecho. Es en esta última esfera en donde él exige que el ordenamiento jurídico realice, o por lo menos tienda a realizar, los valores de justicia, bien común y seguridad colectiva.

Debemos advertir que, dentro de nuestra concepción del bien común, la sociedad no es un ser substancial –orgánico o psicológico- diferente de sus miembros individuales, no es un “todo uno por sí”, como dirían los escolásticos; pero tampoco es un “todo uno por accidente”, no es un simple agregado de individuos, sino más bien un conjunto de fenómenos de naturaleza especial que no es totalmente diferente de los miembros individuales que la integran, pero tampoco una simple suma de seres racionales. La multitud, decía San Agustín, no posee alma, sólo el hombre individualmente considerado posee alma, pero si entre varios hombres surgen sentimientos de simpatía, por ese hecho nace entre ellos una especie de alma colectiva, la cual tiene sus propios intereses y persigue su propio bien, pero no es igual sino análoga al alma individual, no posee todas las características de ésta, pero sí algunas que le son semejantes.

Los valores jurídicos en estricto sentido –justicia, bien común y seguridad- quedan, así, sometidos a un valor más alto: el valor de la persona humana, llamada a un destino eterno.

CONCLUSION.

Como principio general de esta breve investigación, debe quedar establecido que todas las descripciones contenidas en ella están referidas a la actitud espontánea de la conciencia activa, al mundo de lo vivido, sin que entre ellas ninguna referencia a una teoría de los valores como tal. Nunca nos interesó aquí cuál pueda ser el estatuto ontológico o deontológico del valor. Que los valores sean entidades ideales semejantes a los números o a los conceptos, o bien sólo una forma específica de la vida de la conciencia, nos tiene sin cuidado.

Lo importante es averiguar como el valor se da en la conciencia, independientemente de su cualidad ontológica o metafísica y de las relaciones a priori que puedan establecerse entre los valores mismos: jerarquía, subordinación, relación de polaridad o de fundamentación entre unos y otros. En este sentido, nos interesa poco saber si los valores son unas entidades que flotan más allá del ser o si están dotadas de un ser sui generis que sería precisamente el “valer”. Tampoco necesitamos plantearnos el problema de si los valores son algo así como entidades de un trasmundo a la manera del mundo de las ideas de Platón o el Universo Agustiniano. Semejantes a los problemas sólo pueden surgir ante la reflexión filosófica orientada hacia tales entidades, ya concebidas como cosas en sí o como unidades de sentido integradoras de una región específica de la realidad, como es el caso en la obra de Max Scheler y de de Nicolai Hartmann. Antes de semejante reflexión es evidente que los valores son algo asumido o

presupuesto en la actitud natural del hombre vuelto hacia el mundo y entregado simplemente a la tarea de “vivir”.

Lo que debe a nosotros interesar es poner en claro la manera en que el valor se da en la vida diaria y en lo jurídico, antes de cualquier especulación sobre su esencia, su jerarquía, su polaridad o bipolaridad.

Digamos, que toda la vida humana se encuentra rodeada del valor, de lo valioso. A donde quiera que volvamos la mirada, el valor da sentido y profundidad a la realidad. Los valores vividos no son esas esencias que se presentan en los libros de filosofía como perlas de significación organizadas jerárquicamente más allá del ser. El valor destaca y organiza las cosas del mundo. Es un valor la frescura del agua que bebo en un día caluroso, es un valor la gracia de esa mujer que se cruza en la calle, es un valor la suavidad y buen trazo del sillón en el cual me siento a descansar, es un valor la inteligencia de un amigo o el buen humor de aquel.

El valor es una cualidad en el mundo, e incluso cuando el valor funda para mí un deber, me parece como exigido por la realidad misma: “la Justicia” es “Justicia que debe ser realizada en y por la comunidad.”

Mi acción valiosa, cuando existe, empieza por perfilarse sobre el fondo de las condiciones de mi situación. Hay una apelación de las cosas mismas a mi acción, para que el mundo acabe de perfeccionarse y llegue a cierta plenitud: accesible o inalcanzable, poco importa.

Pero el valor puede aparecer también como una exigencia, como necesidad de llenar un hueco en el centro mismo de mi existencia. Aparece entonces como

norma de mi auto constitución, como la indicación perpetuamente huidiza de lo que debe ser mi ser. Mi personalidad en el mundo es como un precipitado que ha quedado detrás de mí, en mi perpetuo afán por llenar ese hueco.

En resumen no existe un solo acto en la vida del hombre que no esté vinculado por la exigencia del valor. Todos corremos vertiginosamente tras nosotros mismos, dirigidos siempre por estas indicaciones que prefiguran y aluden a la plenitud de nuestro propio ser. El valor nos atrae como un torbellino en cuyo centro nuestro propio ser aparece iluminado por su aura. Todos nuestros actos se ordenan hacia la realización de algún valor.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, San, Las Confesiones, II,1, Obras de San Agustín, Custodio Vega Ángel O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

AGUSTÍN, San, De Civitatem, Dei, VIII,4, Obras Completas de San Agustín, Campanaga Victorino., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987

AGUSTÍN, Las Confesiones, XIII,9, Obras de San Agustín, Custodio Vega Ángel O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

AGUSTÍN, Del Libero Arbitrio Sentencias, 1.2 C 19, ML 32,1267; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

ARISTÓTELES, Ética Nicomaquea, I, V, Porrúa, México, 1992.

BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclee de Brouwe, Bilbao, 1975.

BODENHEIMER, Edgardo, Teoría del Derecho, Fondo de Cultura Económica, México 1956.

BOETIUM, De hebdomadibus, Peiper, Barcelona, 1963.

CICERÓN, Marco Tulio "Del sumo bien y del sumo mal" Clásicos Jackson tomo XXIV, Buenos Aires.

DEL VECCHIO, Giorgio, Filosofía del Derecho, 2 Vols., Tribunal Superior de Justicia, México, 2003.

FAUSTO FERNANDEZ JULIO, Los Valores y el Derecho, Ministerio de Cultura, El Salvador, 1957.

GARCÍA BACCA, Juan David, Los Presocráticos, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

GARCIA MAYNEZ, Eduardo, Ética, Porrúa, México 1949.

GARCIA MAYNEZ, Eduardo, Filosofía del Derecho, Porrúa, México 1989.

GRENET, P.B., Ontología, Herder, Barcelona, 1977.

FRAILE, Guillermo, O.P., Historia de la Filosofía, 8 Vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

FRONDIZI, Risieri, ¿Qué son los valores?, Fondo de Cultura Económica, México 1995.

HERRERA FIGUEROA, Miguel. Justicia y Sentido, Universidad de Tucumán. 1955.

HIRSCHBERGER, Johannes, Historia de la Filosofía, 2 Vols., Herder, Barcelona, 1997.

HUISMAN, Denis, Historia de los Filósofos ilustrada por los textos, Tecnos, Madrid, 2001.

KANT, Immanuel, Metafísica de las Costumbres, Porrúa, México, 1998.

KANT, Immanuel, Crítica de la Razón Práctica, Porrúa, México, 1998.

KANT, Immanuel, Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho, UNAM, México, 1968.

LASK, Emil. Filosofía Jurídica. Traducción Roberto Goldschmidt, Depalma, Buenos Aires, 1942.

LECTURAS DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, 3 Vol., Tribunal Superior de Justicia, México, 2003.

MARITAIN, Jacques, Introducción General a la Filosofía, Club de Lectores, Buenos Aires, 1952.

MENDEZ, José María, Apuntes en la Clase de Introducción al Estudio del Derecho, Facultad de Jurisprudencia y Ciencias del Salvador, El Salvador.

PLATÓN, Diálogos, Porrúa, México, 1981

PLATÓN, Diálogos, Laques o del valor, Porrúa, México, 1981

PRECIADO HERNÁNDEZ, Rafael, Lecciones de Filosofía del Derecho, UNAM, México 1986.

RADBRUCH, Gustavo. Filosofía del Derecho. Traducción José Medina Echavarría. Revista de Derecho Privado. Madrid 1933.

RADBRUCH, Gustavo. Introducción a Filosofía del Derecho. Revista de Derecho Privado. Madrid 1970

RECASENS, SICHES, Luis, Tratado General de Filosofía del Derecho, Porrúa, México, 1961.

REALE, Giovanni, Historia del Pensamiento Filosófico y Científico, 3 Vols., Herder, Barcelona, 2004.

REALE, Giovanni, Platón en búsqueda de la sabiduría Secreta, Herder, Barcelona, 2002.

RUEDA, GUZMÁN, Basilio, F.S.C, Ser y Valor, Progreso, México, 1961.

SIMON, Rene, Moral, Herder, Barcelona, 1968.

STÖRRING, Hans Joachim, Historia Universal de la Filosofía, 2 Ed, Tecnos, 1997.

STAMMLER, Rudolf, Tratado de Filosofía del Derecho, Tribunal Superior de Justicia, México, 2003.

TOMAS DE AQUINO, Santo, Opúsculos y Cuestiones Selectas, Ed. Bilingüe, 3 Vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.

VARDY, Peter, Kierkegaard, Pensadores Cristianos, Herder, Barcelona, 1997.

VERNEAUX, Roger, Epistemología General o Crítica del Conocimiento, Herder, Barcelona, 1976.

VIVES, José, S.I., Los Padres de la Iglesia, Herder, Barcelona, 1988.