

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Sección de Filosofía



TESIS DOCTORAL

**La ética de los valores como ética jurídica : con especial
atención a Max Scheler**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José María Rodríguez Paniagua

DIRECTOR:

Luis, dir Legaz Lacambra

Madrid, 2015

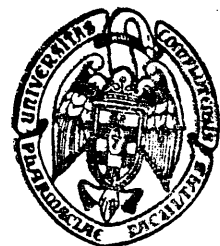
Rd. 54.243

TE
1839

José M^a Rodríguez Paniagua

LA ETICA DE LOS VALORES
COMO ETICA JURIDICA

2-VII-971 - lib. am. Corde



BIBLIOTECA
DE DERECHO

José M^º Rodríguez Paniagua

LA ÉTICA DE LOS VALORES COMO ÉTICA JURÍDICA

- Con especial atención a Max Scheler -

Trabajo para la obtención del
grado de Doctor en Filosofía y
Letras (Sección de Filosofía)
realizado bajo la dirección del
Catedrático Prof. D. Luis Legaz
Lacambra.

I N D I C E

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCION: ¿Un nuevo Derecho natural basado en la filosofía de los Valores?	2
CAPITULO I. -Entes y Valores.-Contraste de la Ética de los valores con la Ética escolástica.....	21
CAPITULO II.- El ser y los valores.-La consideración de los valores frente a la postura de Heidegger.....	31
CAPITULO III.- Ética kantiana y Ética de los Valores.....	80
CAPITULO IV.- La caracterización de la Ética de los Valores.....	104
CAPITULO V.- Fundamentación de la Ética de los Valores.....	113
CAPITULO VI.- Presupuestos de una Ética Jurídica: A) Coincidencia material.B) Diferenciación de conceptos.....	146
CAPITULO VII.- Las funciones de la Ética Jurídica-La posición respecto a ellas de la Ética de los Valores.....	169
CONCLUSIONES.....	207
NOTAS.....	209
BIBLIOGRAFIA.....	231

I N T R O D U C C I O N

"¿UN NUEVO DERECHO NATURAL BASADO EN LA FILOSOFIA DE LOS VALORES?"

En mi trabajo "Derecho natural y norma de la moralidad" (1) consideraba improcedente la ampliación de la significación del término Derecho natural hasta abarcar posturas muy dispares e incluir incluso en su seno al propio positivismo jurídico, como ocurre, p. ej., en el conocido libro de Erik Wolf "Das Problem der Naturrechtslehre" (traducción española "El Derecho natural", Barcelona, 1960). Me parece que hoy en día, desde un punto de vista sistemático, debe reducirse esa categoría de Derecho natural a una fundamentación del Derecho en la naturaleza, y, especialmente, en la humana. Desde estos supuestos me planteo aquí la cuestión de si la fundamentación y delimitación de los contenidos jurídicos que pueden extraerse de las doctrinas éticas de la filosofía de los valores cabe enmarcarlas en este último sentido del Derecho natural.

En cuanto al término filosofía de los valores está entendido en sentido restringido, y, si se quiere, histórico: para designar las doctrinas elaboradas por Franz Brentano y

por los discípulos o continuadores de Edmund Husserl -principalmente Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand y Hans Reiner-, es decir, por la filosofía de los valores fenomenológicas, o de la escuela fenomenológica. Creo que, al menos por ahora, el ambiente no es lo suficientemente propicio para hablar de la filosofía de los valores como una "filosofía general", que abarcaría a su vez tres partes "especiales": la ética, la estética y la filosofía del Derecho. Esta postura, adoptada por Karl Brinkmann (2), tiene además el inconveniente de que, al no poderse desprender todavía del sentido histórico de las doctrinas de los valores, lo que hace es referirse a ellas con sentido unitario, sin suficiente discriminación, con la consiguiente desvalorización para todas, como consecuencia de la oposición entre ellas, cuando de la común denominación cabría esperar un acuerdo. Esto, sin embargo, no quiere decir que el objetivo último de este trabajo, haya de ser predominantemente histórico. El sentido histórico se refiere más bien a la base, de los autores que sirven de punto de partida y entre los cuales cabe a su vez observar una evolución.

Por lo que hace al tema principal de esta introducción, nuestra primera tarea aquí entiendo que tiene que consistir, en mostrar si las doctrinas éticas elaboradas por la es-

cuela fenomenológica, y que han de servir de punto de arranque, se pueden considerar como basadas o apoyadas en la naturaleza, especialmente la humana. Pero ante todo creo que hemos de liberarnos de la idea de pensar que la naturaleza (humana) sea una especie de pauta, regla o patrón de la que se derive inmediatamente lo que es bueno y lo que es malo. Tal vez sea aplicable esa concepción al Derecho natural de los griegos y tal vez se aproximen a ella algunas posturas de la Neoescolástica. Pero, según creo haber mostrado en el trabajo aludido, no corresponde a esa manera de entender la moralidad y la naturaleza como su norma la doctrina clásica de la Escolástica, y en particular la de Santo Tomás de Aquino. Este entiende por naturaleza humana, para la determinación de la moralidad, sobre todo lo que constituye al hombre en su ser propio, específico, es decir, la razón. Y por eso establece Santo Tomás que "el bien del hombre es ser conforme a la razón y el mal del hombre estar fuera de la razón", y que "la virtud humana, que hace bueno al hombre y convierte en buena su acción en tanto es conforme a la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio en tanto es contra la naturaleza del hombre en cuanto es contra el orden de la razón". Esto, sin embargo, no quiere decir que la concepción iusnaturalista de la Escolástica no tenga en cuenta en absoluto el aspecto puramente óptico

u ontológico de la naturaleza, incluso la humana, para la determinación de lo que deba establecerse como Derecho. Pero este aspecto no es propiamente ético, como trataba de mostrar en el citado trabajo.

Sobre la base de estas precisiones nuestro problema aquí puede ser reducido a estos términos: 1º) la doctrina de la filosofía de los valores acerca de las relaciones entre Ética y Metafísica ¿no invalida todo intento de construcción ius-naturalista basada en esa filosofía? 2º) El procedimiento de conocimiento moral, tal como lo entiende la filosofía de los valores ¿es equiparable al tradicional en el Derecho natural cristiano, es decir, primordialmente al de la razón?

Empecemos, pues, por el primero de los dos temas señalados como esenciales. A primera vista aparece como radical, y como característica de la filosofía de los valores, la separación o escisión de la Ética con respecto a la Metafísica. Como indudable lo afirma con respecto a Brentano el más autorizado conocedor de la filosofía de éste, O. Kraus: "La independencia de los principios éticos con respecto a la Metafísica es indiscutible (3). En Max Scheler las expresiones en este sentido presentan una particular acentuación. En el prólogo a la tercera edición de su principal obra "El formalismo en la Ética", nos dice: "El autor no ha pensado ni por un momento tempo-

co en esta obra en una fundamentación de la Etica sobre ninguna clase de presupuestos acerca de la esencia o la existencia, la idea o la voluntad de Dios. La Etica le parece hoy, como entonces, importante para cualquier clase de Metafísica del Ser absoluto, pero no la Metafísica para la fundamentación de la Etica" (4). Asimismo Hartmann se expresa terminantemente: "es indiferente para la Etica la interpretación metafísica del reino de los valores, la concepción religiosa o filosófica del mundo que se esconda tras ella" (5).

Pero, por encima de esas expresiones programáticas tan absolutas, ¿cuál es la realidad en el desarrollo efectivo de las doctrinas? Con respecto a la Etica de Scheler han sido ya múltiples los autores que han señalado la penetración constante en ella de elementos metafísicos y singularmente religiosos (6). Por otra parte Scheler se aparta de las expresiones que tanto gustaban de prodigar los autores de la escuela sudoccidental alemana de que "los valores no son, sino que valen", y les asigna también la categoría de ser, un ser propio de los valores (7). Si, pues, la Metafísica es ante todo Ontología, doctrina del ser, la ética basada en los valores tiene que entroncar con esa doctrina del ser en general. Por lo que hace a N. Hartmann, junto al modo de ser real, el ser en cuanto existente en acto, coloca, como es sabido, el del ser ideal,

dentro del cual queda comprendida la esfera de las esencias, y dentro de ella, a su vez la de los valores.

A pesar de todo, algún sentido ha de tener la independencia de la Ética que hemos visto afirmada por los autores de la filosofía de los valores fenomenológica. Podríamos decir que esa independencia es sólo de prioridad temporal, de atención a los problemas éticos, sin esperar a la solución de los problemas metafísicos. Frente al programa de Heidegger, "pensar antes que todo la verdad del ser", y permanecer "también en los días venideros en el camino como peregrinos a la vecindad del ser" (8), porque "poder preguntar significa poder esperar aunque sea la vida entera" (9), la filosofía de los valores proclama la prioridad, en el orden metodológico y temporal de las cuestiones éticas planteadas a nivel fenomenológico. Esto ha de ser considerado como preciada herencia de Husserl; porque "aun cuando haya de reconocerse que la filosofía de Husserl tenía sus limitaciones en su posición con respecto a la Metafísica y que Heidegger a base de una comprensión mucho más profunda de todo el pensamiento metafísico de Occidente ha enriquecido esencialmente la filosofía fenomenológica, sin embargo hay que defender decididamente en este punto la herencia de Husserl, que puede resumirse en el lema: abstengámonos de hacer Metafísica mientras no hayan sido aclarados e interpretados

suficientemente los fenómenos" (10). Una vez satisfecha esta exigencia, vale en el terreno de la Ética, como en los demás, la aspiración a encontrar los "últimos fundamentos" y una "radical construcción metafísica" (11).

Por otra parte ya dijimos que es bastante general la apreciación de que la Ética de Scheler -el que con más acento proclama la independencia de la Ética- está penetrada de elementos metafísicos y especialmente religiosos, Lo mismo cabría decir de la de los demás fenomenólogos. Pero ¿no ocurrirá también a la inversa, que la Ética tradicional, que dice extraer sus doctrinas morales de la consideración del ser, de la naturaleza, las extraiga, al menos en gran parte, directamente de la valoración? -Si así ocurriera, ambas posturas podrían considerarse en realidad como muy próximas, por más que partieran de programas diferentes y aun contrapuestos. Esto es precisamente lo que ha afirmado Hartmann, Con respecto a Aristóteles la misma terminología empleada en la caracterización de las virtudes parece denotar la presencia de los actos dolo-rativos que le sirven de base: alabanza-reprensión, amor-odio, honra-difamación, admiración-desprecio, son términos que afloran constantemente en las denominaciones y descripciones de la Ética a Nicómaco (12). En cuanto a la Escolástica entiende Hartmann que en los juicios sobre lo que Dios considera bueno

dictamen de la razón: "el bien del hombre es ser conforme a la razón y el mal del hombre estar fuera de la razón", "la virtud humana, que hace bueno al hombre y convierte en buena su acción en tanto es conforme a la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón, y el vicio en tanto es contra la naturaleza del hombre en cuanto es contra el orden de la razón". Por lo demás, hemos de advertir que ni en esta interpretación de la escolástica, ni en la filosofía de los valores el conocer la moralidad sin pasar por la vía del ser supone privar a aquella de la consistencia de éste: siempre quedará la vía abierta para realizar el entronque entre ambos y para afianzar en virtud de ese entronque las convicciones éticas. Lo que esta posición significa únicamente es una nueva vía de acceso a la moralidad sin necesidad de pasar previamente por el ser y tampoco de esta vía hay que pensar que sea un procedimiento inconsistente de establecer la moralidad de las acciones abandonado, o expuesto, a las veleidades del arbitrio humano, variable como éste, o como las diversas disposiciones individuales, raciales o culturales de los hombres. Pero la fundamentación de estos asertos depende de todo el resto de nuestro trabajo.

El estudio del primer punto esencial que teníamos que considerar para saber si es posible hablar de un Derecho natural basado en la Ética de los valores de la escuela fenomenol

lógica, a saber, si su doctrina acerca de las relaciones entre Etica y Metafísica elimina cualquier intento de ese tipo, nos da en resumen el siguiente resultado: no es tan grande como a primera vista pudiera parecer y como ciertas exposiciones apresuradas de la filosofía de los valores dan a entender la oposición entre ésta y la doctrina tradicional del Derecho natural; decidase lo que se quiera de la terminología, que al fin y al cabo tiene no poco de arbitrario, lo que importa resaltar es que la Etica de los valores no imposibilita el entronque con la Metafísica y el afianzamiento por esta vía de las convicciones morales; si prefiere recorrer primero otro camino, esto al fin y al cabo es consecuencia de la postura hoy dominante acerca de las posibilidades y orientación de la Metafísica, incluso dentro de la dirección de la Fenomenología.

Con esto pasamos al estudio del segundo de los dos puntos fundamentales: ¿ es equiparable al tradicional el procedimiento de conocimiento moral que propone la filosofía de los valores?

Pocas doctrinas filosóficas estarán expuestas a tanta confusión y malas interpretaciones como la doctrina sobre el conocimiento de los valores que sostiene la escuela fenomenológica. Para muchos, y entre ellos está comprendido incluso el mismo Heidegger, pensar en los valores significa ante todo pensar en lo que Nietzsche ha dicho sobre ellos; en su trans-

formación, en su "desvaloración" y como consecuencia de ello en el nihilismo, ese huesped incómodo que se está imponiendo a la sociedad de hoy día. Se los sentencia inexorablemente a soportar la condena de subjetivismo -¿Qué otra cosa puede significar que su ser consista en valer, es decir, en importar, en interesar a alguien? ¿Cómo pueden ser objetivos, si se nos revelan en el dominio de la apetición, de la reacción del sujeto frente al mundo exterior? ¿Cómo puede ser objetivo y transcendente su conocimiento, si éste se encomienda a los actos de sentimiento, los más personales, volubles e imprecisos? - Si el término "valores" no designara precisamente "lo que importa", si con su estudio no se ventilara precisamente la superación del nihilismo, la contestación al porqué de la vida humana y de su actuación, si por otro camino pudiera llegarnos fácilmente la solución, valdría la pena abandonar el empeño de despejar equívocos, rechazar objeciones y solucionar dificultades, dejando incluso la terminología para los que quisieran seguir utilizándola como sinónimo de lo que el hombre puede añadir por su cuenta a la visión de la realidad.

Desde luego toda doctrina gnoseológica es complicada, difícil de sostener, delicada en su exposición; pero tal vez ninguna tan fácil de descartar, si se quieren simplificar las cosas, como la posición sustentada por la filosofía de los va-

valores fenomenológicos. Así, por ejemplo, ésta nos habla de que los valores se nos revelan en el "sentir" (intencional). Ahora bien, "¿ qué significa sentir? -No otra cosa, sino tener sentimientos. Así se dice: siento un roce, un dolor, un placer, o tengo un sentimiento de roce, de dolor, de placer... Los valores no son objetos materiales, sino espirituales, por eso no pueden ser objeto del sentimiento y mucho menos ser comprendidos por su medio" (14). Asimismo los autores de la escuela fenomenológica nos hablan de la "preferencia" de unos valores sobre otros como algo previo al movimiento de tendencia hacia ellos y, por consiguiente, como de algo que "pertenece todavía a la esfera del conocimiento" y no a la de la tendencia. Pero la preferencia puede ser interpretada como una reacción de respuesta al conocimiento previo y entonces cabe preguntar si "es comprensible que algo pueda ser preferido o postpuesto antes de ser conocidos" (15). Claro es que no siempre las posturas son tan expeditivas como la que revelan estas dos citas de Brinkmann. Pero nos ha parecido conveniente recogerlas en cuanto expresión de las fuentes más frecuentes de confusión, con respecto a lo que se considera como medio o procedimiento de conocer los valores en la escuela fenomenológica, que es lo que vamos a tratar, de esclarecer a continuación.

En primer lugar, dichos autores, no sólo distinguen entre sentimientos y sentir intencional - es decir, dirigido,

orientado a y por los objetos -, sino también diversas clases de sentimientos o de actos del sentir. Dicha distinción aparece ya como central en el breve escrito de Brentano que se considera como punto de arranque de la corriente fenomenológica: "Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis". Paralelamente a las dos clases de juicios, "ciegos" y "evidentes", distingue también allí Brentano entre actos de agrado o de desagrado que, por el estilo de los juicios ciegos pueden ser considerados "simplemente como impulsos instintivos o consuetudinarios" y "actos de agrado o de desagrado de una clase superior" que pueden ser equiparados a los juicios evidentes, en cuanto presentan en sí mismos el carácter de correctos o acertados (16). Por su parte Scheler considera el sentir (intencional) que nos revela los valores como especial: distinto, no sólo de otras clases de sentimientos, sino también de cualquier otro sentir intencional (17). Otros fenomenólogos no sólo distinguen el "sentir" de los valores de cualquier estado sentimental o de cualquier otro sentir, sino que emplean otra terminología. Del propio Husserl nos relata su discípulo Hans Reiner que en sus últimos años empleaba, tanto en sus explicaciones de cátedra como en sus reuniones de Seminario, el término específico "Wertnehmen" (18). Dietrich von Hildebrand, que recoge, al igual que Reiner el término empleado por Husserl habla también

de una vivencia del valor - "Werterlebnis" - y sólo con diversas reservas y precauciones disculpa la terminología de Scheler, que, por lo demás, reconoce expuesta a confusión (19). En cuanto a Hartmann, emplea también la terminología de Scheler; -aun cuando utilizando en general la expresión compuesta "Wertfühlen", para indicar la peculiaridad de los actos a que se refiere; - Pero además de ella emplea también las expresiones de "Schau", "Schauen" - o "Wertschau", "Wertschauen" -, "Bewusstsein" - o "Wertbewusstsein" - Y dando explícitamente al término "fühlen" o "Wertfühlen" solo el sentido de una primera aproximación, un primer conocimiento de los valores.

No parece haber, pues, duda de que hay dentro de la escuela fenomenológica diversas terminologías para designar los actos de aprehensión de los valores, y que la preferida por Brentano y Scheler (si se quiere, también Hartmann) es la que más se ha prestado a confusión. En realidad no hay sólo una diversidad de terminología, sino también de orientación, de postura: más inclinada del lado de lo emocional, de los movimientos de ánimo, en estos autores últimamente citados.

Esto se debe sin duda en gran parte a que en Brentano y en el mismo Scheler falta una clara diferenciación de las dos clases de actos provocados por los valores, que han sido distinguidas y perfiladas por los autores posteriores a ellos: los

actos de conocimiento por una parte, y, por otra, los de "comportamiento" o "relación" - "Verhalten" - según la terminología de Hartmann, o de "reacción" o "toma de postura"; -"Stellungnahme", - según ~~la~~ la terminología de W. Hildebrand, recogida también por Reiner (20). Pero aun en los autores que hemos calificado como más emocionalistas sería un error considerar los actos de aprehensión, de los valores como simplemente emocionales. Scheler parte más bien de la idea de que la actividad del hombre puede ser un producto del "hombre entero", de la "totalidad concreta del espíritu humano" (21). Por lo demás, tanto en unos como en otros, no hay que pensar que conciben por igual todos los actos de captación de los valores, sino que, como expresamente advierte Reiner, unos participarán menos y otros participarán más de la racionalidad; y especialmente estarán más próximos a la razón los actos "de la persona humana" que están en relación con los valores superiores, y esto, tanto por lo que hace a los actos de conocimiento, como por lo que hace a los actos de reacción que van unidos a ellos(22).

Para reflejar con más fidelidad el papel que atribuyen a la razón los autores a los que nos estamos refiriendo, todavía nos queda por hacer una diferenciación que aparece muy claramente en todos ellos (23). Todo lo que llevamos dicho se refiere al conocimiento de los valores que estos autores califi-

can de "primario", es decir, el inmediato, el directo, en oposición al reflejo, al científico. Con relación a este último el papel de la razón, es, naturalmente, mucho más destacado.

Si contraponemos ahora a esta postura que venimos analizando la doctrina de la Escolástica sobre el papel de la razón en el conocimiento moral, nos encontramos, en primer lugar, con que lo que aquí habría de ser calificado de conocimiento primario sería precisamente el científico o el equiparable a él, en cuanto deducido, derivado, de los primeros principios. Es natural, pues, que en esta labor de derivación, de deducción se vea la función propia de la razón. Si alguna muestra de conocimiento directo, inmediato, cabe ver en la doctrina ética de la Escolástica, sería el conocimiento proporcionado por la conciencia moral. De esta misma dice Santo Tomás que es "quodam modo dictamen rationis", est enim quedam applicatio scientiae ad actum", y repetidamente la identifica con la razón: ratio vel conscientia" (24), sin duda porque considera que también la conciencia procede por una especie de silogismo (25). Ahora bien, ¿es posible eliminar el aspecto o factor emocional de la conciencia, a la que se ha concebido siempre como un juez que reprende o alaba y de la que se dice que "remuerde" o que se la tiene tranquila"?

La primera diferencia, pues, que advertimos entre la postura escolástica y la de la escuela fenomenológica con respecto al conocimiento moral es la diversidad en el orden de la atención, en el punto de partida: mientras la Escolástica parte de los principios generales, la escuela fenomenológica parte de la percepción directa e inmediata de los valores que se refieren a una acción o a un objeto concreto. Pero esos principios generales a que se refiere la concepción escolástica de la Ética y del Derecho natural son las leyes: ley eterna, ley natural, ley humana; y la especie de silogismo que realiza la conciencia lo que hace es partir o apoyarse en esas leyes o principios generales, mientras que, en cambio, la postura fenomenológica parte de la observación directa e inmediata de los fenómenos, en este caso morales.

Pero esto nos revela que cuando comparamos el conocimiento moral de la escolástica y el de la filosofía de los valores fenomenológicos no nos referimos en realidad a la misma clase de conocimiento y, por consiguiente, la diferencia en el papel o función que se atribuye a la razón en uno y otro caso no es tan radical como a primera vista pudiera parecer: la Escolástica, por su punto de partida, viene determinada a referirse a un procedimiento deductivo, mientras que, en cambio, la escuela fenomenológica se refiere al conocimiento directo, in-

mediato, a la captación de valores en el caso concreto. Cuando el conocimiento moral, que se compara, es más similar, más aproximadamente de la misma clase, como es el caso cuando tomamos como referencia el conocimiento de la conciencia, la diversificación disminuye, aun cuando no desaparezca, naturalmente; entre otras razones, porque viene condicionada por la diversidad del punto de partida, de enfoque.

Pero hay otro motivo decisivo para explicar la diversidad de posturas, con respecto al papel de la razón en el conocimiento moral. La doctrina escolástica de las facultades reparte la actividad humana en diversas secciones o compartimientos, mientras que, en cambio, la filosofía de los valores contempla más bien la acción humana como un producto de la persona, del hombre entero, según quedó ya antes indicado. De aquí que cuando la Escolástica se decida a adscribir una actividad a la razón, la participación de ésta quede más acentuada, más marcada de lo que puede ocurrir en la filosofía de los valores.

Planteemos, pues, ya aquí de nuevo en sus propios términos la cuestión principal que venimos debatiendo: ¿el procedimiento de conocimiento moral, tal como lo entiende la filosofía de los valores, es equiparable al tradicional en el Derecho natural cristiano, es decir, primordialmente al de la

razón? - La solución dependerá fundamentalmente de los dos puntos siguientes: 1º) ¿Quién tiene razón en la teoría del conocimiento, o, en general, de la actividad humana a que acabamos de referirnos? 2º) De que la modificación que introduciría la aceptación de la visión propia de la filosofía de los valores en la categoría del Derecho natural, "se considere que excede, o no, los límites esenciales de esa categoría. En cuanto al primero, creemos que en definitiva depende de estudios psicológicos; desde este punto de vista parece que la tendencia de la psicología actual es más bien favorable a la postura de la filosofía de los valores fenomenológicas. En cuanto al segundo punto algo puede contribuir a facilitar la solución todo lo que llevamos expuesto, ya que, de aceptarse, traería consigo un mayor acercamiento, o una menor diversificación, de ambas posturas de lo que generalmente se reconoce. Claro está que en todo caso hay que aceptar que en cuestiones terminológicas hay siempre no poco de arbitrario y personal, que no hay por qué tratar de reducir o eliminar, mientras no se vea afectada por este motivo la claridad. Por este motivo nos abstentemos de querer dar una respuesta definitiva al interrogante que encabeza esta introducción: respetando la postura de los que piensen que de la ética de los valores no puede surgir ninguna nueva versión del Derecho natural propiamente dicho, hablaremos más bien de una ética jurídica basada en la filosofía de los valores.

C A P I T U L O I

ENTES Y VALORES.- CONTRASTE DE LA ETICA DE LOS

VALORES CON LA ETICA ESCOLASTICA

?Qué son los valores? Si son algo, son entes y están tratados ya por la Metafísica tradicional; si no son algo, si son nada, más vale no hablar de ellos. Así podría encararse desde la Escolástica una crítica a toda filosofía de los valores.

No faltan indicios a favor de que es la segunda parte de la alternativa la que ante todo hemos de considerar: especialmente por las afirmaciones de algunos partidarios de la filosofía de los valores, de que estos no son, sino que valen (26). Los más destacados representantes de la filosofía de los valores sin embargo no tienen inconveniente en reconocer que se puede decir de ellos que son entes. Así Max Scheler ~~les asigna~~ habla de su "ser peculiar, el ser de los valores" (27), y N.Hartmann los clasifica dentro del "ser ideal" con las esencias, al

lado de los objetos lógicos y matemáticos(28). Por otra parte, la doctrina de la analogía del ente, de la Escolástica, admite con toda comodidad esa peculiaridad del ser de los valores, de modo que no parece muy fundada cualquier polémica que pueda surgir entre la Escolástica y la filosofía de los valores a propósito de la denominación de ser o de entes aplicada a ellos.

Si convenimos, pues, en que los valores pueden ser designados como entes, nuestra atención se centra en la primera parte de la alternativa: ¿Han sido suficientemente considerados por la Metafísica tradicional? - El estudio en el que más directamente pueden verse incluidos es en el del "bonum", el bien, como propiedad transcendental del ente. Pero el bien, el "bonum", es tanto una propiedad, una cualidad, la bondad, como un sujeto, lo que tiene esa cualidad. En cambio los valores son sólo propiedades, cualidades, no sujetos de esas cualidades. Por eso se puede decir que el ente tiene valores, pero no que es valor o valores. Mientras que, en cambio, en la filosofía tradicional sí se puede decir que el ente es el bien, lo mismo que se dice que el bien es el ente: las propiedades, transcendentales de éste^{sc} convierten

con él.

No son, por consiguiente, lo mismo los valores que el bien. **N**o pueden ser lo mismo, porque el concepto de bien en la filosofía tradicional se deriva del de ente, es la perfección del ente, o el ente en cuanto perfecto(29). Mientras que, en cambio, el concepto de valor es independiente del de ente. Esto no quiere decir que los valores no sean entes; pero no son definidos o entendidos por referencia al concepto de ente: como es el caso en el concepto de bien, que, como queda indicado, es la perfección del ente o el ente en cuanto perfecto. Por tanto, aun cuando los valores son entes, su concepto no tiene por qué estar entendido en función del de ente. De hecho la filosofía de los valores lo entiende como independiente del concepto de ente y, en consecuencia, como distinto del concepto de bien.

No es nuestro propósito plantear aquí la cuestión de cuál de las dos concepciones es más acertada para el estudio de la ética. Nos basta con señalar que la postura de la filosofía de los valores abre en principio un nuevo camino para el estudio de la ética sin necesidad de pasar a través de las concepciones metafísicas.

Si logra su objetivo, no es asunto que haya que

resolver ya ahora, sino a lo largo de nuestro trabajo.

En cambio sí parece obligado tener en cuenta algunas objeciones que desde el punto de vista tomista pretenden invalidar de antemano toda posibilidad de una ética e incluso de una filosofía de los valores de orientación fenomenológica, que, como indicamos en la Introducción, es precisamente a la que nos estamos refiriendo. Así dice O. N. Derisi: "Si en nuestros actos intelectuales y volitivos se prescinde inicialmente del "ser" y del "ser" o "bien" del valor ¿cómo será posible ya reconquistarlos de nuevo por el mero análisis de nuestros actos? ¿Cómo podremos encontrar en ellos algo de lo que inicialmente se les ha despojado con esta prescindencia metodológica primera? Así, la actitud fenomenológica contiene en sí misma la solución "idealista" (30). -Me parece que esto es dramatizar excesivamente las cosas: cuando para explicar a un niño lo que es un color se lo mostramos en distintos objetos, por ejemplo, el color rojo en la fachada de un edificio, en la tela de una bandera, en un automóvil o en una puesta de sol, prescindimos no sólo de la noción de ser, sino que procuramos también prescindir de los objetos en que ese color se rea-

liza. Pero eso no nos imposibilita de "reconquistar de nuevo" aquello de que habíamos "prescindido inicialmente", a saber, la ilación entre el color y el objeto en que éste se realiza, bien sea uno de los objetos en que primeramente lo habíamos visto, bien sea que lo veamos realizado en otro distinto de aquellos en que inicialmente lo habíamos observado. Precisamente esta posibilidad de identificar el color, de reencontrarlo, dondequiera que sea, se logra gracias a esa primitiva precisión o abstracción de los objetos en que se realiza.

Creo que desde esta perspectiva es fácil de ver una clara ventaja que ofrece la ética basada en los valores, a saber la posibilidad de identificar, de encontrar los valores morales, la bondad moral, dondequiera que se encuentre, prescindiendo de la clase de seres en que se realice, aislándola así de las cualidades entitativas, naturales, o como quiera llamárselas, que acompañen a los soportes o titulares en que anteriormente la hubieramos contemplado y con las que seremos propensos a asociarla: raza, condición social, profesión, etc.

Asimismo creo que lo que llevamos dicho puede ayudarnos a resolver otra objeción que con frecuencia se

opone también a la filosofía de los valores, especialmente desde el campo de la Escolástica, a saber, la acusación de Platonismo, por el hecho de que los valores sean considerados con independencia de sus soportes o substratos (31). - Esa independencia no significa separación, distancia en la realidad, que sería lo que justificaría la equiparación al Platonismo; ni tampoco significa siquiera indiferencia respecto a la realidad, antes, al contrario, en la esfera ética, por ejemplo, pertenece a su esencia "penetrar en el fluctuante mundo de los actos morales, y, gracias a esos actos, los valores llegan incluso a configurar la realidad". Precisamente esa tendencia, esa exigencia de realización de los valores es lo que constituye el "deber ser", deber ser "ideal", que se convierte en "actual" cuando no está ya de acuerdo con él la realidad(32).

Otra objeción que los neoescolásticos han dirigido contra la filosofía de los valores es que éstos, en especial los calificados por los fenomenólogos como "absolutos", no están referidos a ningún sujeto y, por consiguiente, tampoco al hombre, siendo así que, en cuanto tienen significación ética, han de ser referidos al hombre

y en concreto a su perfeccionamiento(33).

La base para esta objeción está en la misma doctrina escolástica, tomada de la filosofía griega, del bien como perfección del ente, que se aplica también en el terreno de la ética: consiguientemente la bondad moral consistirá en la perfección del hombre, de acuerdo con su naturaleza.

Frente a esta doctrina parece representar la posición más extremadamente opuesta la idea de Scheler de que el bien moral no puede ser directamente procurado y, por lo tanto, tampoco el propio perfeccionamiento, so pena de caer en una especie de fariseísmo. "El que, por ejemplo, - nos dice Max Scheler - no pretende hacer bien a su prójimo, siendo esto lo que le importe, sino que únicamente aprovecha esta ocasión "para ser bueno" o "para hacer el bien" en realidad ni es bueno ni obra "bien", sino que es como una especie de fariseo, que lo que quiere es parecerse "bueno" a si mismo. El valor de la "bondad"... se encuentra como a la espalda del acto... y por eso no puede ser nunca el objeto de nuestra intención"(34).

Esta postura de Scheler ha sido rectificada pos-

teriormente por otros fenomenólogos. N. Hartmann ha llamado la atención sobre la posibilidad de procurar directamente la perfección moral, por ejemplo, en el caso de que se trate de educar a alguien o de formarnos a nosotros mismos(35). Y Hans Reiner ha mostrado algunos otros supuestos en que la intención de hacer el bien o evitar el mal moral puede ser el objetivo directo de nuestros actos, sin que merezcamos por eso el más mínimo reproche, sino, al contrario, comportándonos con toda corrección(36). Hartmann y Reiner difieren en que ^{el} primero considera tan sólo como un caso límite esta posibilidad de intentar directamente la perfección moral, mientras que el segundo, en cambio, lo que considera como caso límite es el del obrar moral sin ninguna referencia absolutamente a la idea de bondad o perfección. Pero tanto uno como otro están de acuerdo con Scheler en haber éste señalado el modo de obrar moral más noble y elevado, en cuanto más desinteresado.

Si comparamos ahora cuidadosamente esta postura común a la filosofía de los valores fenomenológica con la propia de la Escolástica, podemos advertir que en realidad no son entre sí incompatibles. En efecto, los auto-

res de la filosofía de los valores se refieren a la actitud, a la intención que tiene en la mente el que ejecuta el acto moral, mientras que en cambio los escolásticos se refieren a la relación que hay de hecho entre la ejecución de un acto moral y el perfeccionamiento del sujeto que lo ejecuta. Este perfeccionamiento, -según la postura escolástica-, se logrará siempre, aunque el que actúa no se lo proponga como meta: es más, en ciertos casos es obligado desprenderse de la consideración de uno mismo, hacer renuncia y entrega de uno mismo y actuar en consideración a los demás y precisamente con ese desprendimiento se verá incrementado el mérito y la perfección moral. Esta situación es la que califica Endres como "aparente paradoja" (37). Si en último término esta solución no es coherente, como pretende Reiner, con la concepción metafísica del bien, con la extensión de ésta al campo de la ética, propia de la Escolástica (38), es cuestión de que podamos prescindir aquí. En todo caso nos será fácil coincidir con Reiner en que la postura de la Etica de los valores que venimos comentando manifiesta una singular concordancia con el Ethnos del cristianismo y con la especial significación que dentro de éste corresponde al amor. Sólo

la multiplicidad de significaciones y la falta de precisión de este concepto le impide a Reiner acogerlo como un concepto ético fundamental(39).

Y con esta referencia podemos dar por terminado nuestro breve cotejo entre la Etica de la Escolástica y la de los valores, que ha podido contribuir también a ir adentrándonos en la caracterización de ésta última.

C A P I T U L O I I

EL SER Y LOS VALORES.-LA CONSIDERACION DE LOS VALORES

FRENTE A LA POSTURA DE HEIDEGGER.

La oposición de Heidegger contra la filosofía de los valores es mucho más radical que la de la Escolástica; ya que ésta se funda en considerar inútil el mero concepto de valor, por suponerlo incluido en otros conceptos tradicionales, mientras que la de Heidegger parte de condenarlo como perjudicial, al igual que los otros conceptos tradicionales con los que se puede equipararlo.

Ya en "Sein und Zeit" manifestó Heidegger su poca simpatía por la consideración de los valores. "¿Qué significa ontológicamente eso de valor?" se pregunta despectivamente(40). El ataque sube de tono cuando Heidegger se refiere a la vigencia de esa concepción, sin que aparezca, no obstante, claramente su sentido, dada la multiplicidad de sus significaciones: califica la termi-

nología ligada a los valores de "ídolo verbal"(41). Finalmente, refiriéndose al fenómeno de la culpa, dice que lo que menos se ha de hacer es acercarse a ese fenómeno existencial "valiéndose de la orientación en la idea del mal, del "malum" como "privatio boni". Pues así como el "bunum" y la "privatio" tienen el mismo origen ontológico en la ontología de lo inmediato ("Vorhandenen"), ese mismo origen corresponde a la idea del "valor" que es su derivación"(42).

El ataque contra la concepción de los "valores" es especialmente directo y claro en la famosa carta de M. Heidegger "Über den Humanismus". "El pensar contra los "valores" no afirma que todo lo que se explica como "valores", la "cultura", el "arte", la "ciencia", la "dignidad" del hombre, el "mundo, "Dios", no tenga valor. Más bien ha de comprenderse por fin, que justamente la caracterización de algo como "valor" priva de su dignidad a lo que así está valorado. Esto quiere decir: por la evaluación de algo como valor se acepta lo valorado sólo como el objeto de la valoración del hombre. Pero lo que algo es en su ser no se agota en su objetividad, mucho menos si la objetividad tiene el carácter de valor. Todo valo-

rar es, aun cuando valora positivamente, una subje-tivización. No deja al ente ser, sino que el valorar hace valer al ente únicamente como el objeto de su hacer. El raro esfuerzo por demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace, sobre todo cuando se anuncia a "Dios" como el "más alto valor" se comete entonces un rebajamiento de la esencia de Dios(43).

En su publicación del año 1950, "Holzwege", Heidegger se ocupa más extensamente con el tema de los valores. En el artículo que titula "Die Zeit des Weltbildes", expone, en una nota, como característica de la Edad Moderna, junto con la aparición de los "sistemas", la concepción de los valores, cuyo origen trata de explicar esquemáticamente: "tan pronto como el ente se convierte en objeto de la representación se queda en cierto modo sin el ser. Esta pérdida se vislumbra suficientemente, aunque de un modo un tanto oscuro e indeciso, y de consiguiente se la repara adscribiendo al objeto, y al ente así entendido, un valor y en general se mide al ente según los valores y se le convierte en fin de todo hacer y de todo impulso. Puesto que esto se concibe como cultura resultan los valores ser valores culturales y luego estos vienen

a ser expresión de los más altos fines del obrar al servicio de la propia seguridad del hombre como sujeto. De aquí ya no hay más que un paso para hacer de los valores mismos objetos en sí. El valor es la objetivación de los fines a que tienden las necesidades de la propia instalación representativa en el mundo concebido como marco. El valor parece expresar que en relación con él es como se realiza lo más valioso, y, sin embargo, no es sino la ocultación sin fuerza y deshilachada de la objetivación del ente hecha lisamente y sin segundos términos. Nadie muere por los meros valores"(44).

En el mismo libro "Holzwege" presta una atención detenida al tema de los valores en el trabajo sobre el nihilismo de Nietzsche, que titula Nietzsches Wort "Gott ist tot" (45). Con las palabras del mismo Nietzsche explica lo que este nihilismo significa: "Dass die Obersten Werte sich entwerten": Que los supremos valores pierden su valor. Resulta, por tanto, esencial saber lo que se entiende por valores. Aquí Heidegger repite su idea sobre el origen de los valores en el siglo XIX y habla de la gran difusión que esta doctrina alcanzó rápidamente, consumada por la divulgación de los escritos de Nietzsche. Consecuentemente con el espíritu que alienta todo

el trabajo, de que la obra de Nietzsche no es sino la consecuencia lógica, -y por lo tanto esencialmente idéntica- de toda la metafísica occidental, Heidegger enlaza la doctrina de los valores en general con la doctrina de Nietzsche sobre ellos y da por bueno el concepto nietzscheano del valor. Conforme a la opinión todavía corriente aún en el día de hoy: "Nach der auch jetzt noch geläufigen Meinung", dice: se comprende bajo el nombre de valores lo verdadero, lo bueno y lo bello. El concepto de Nietzsche que Heidegger recoge es: "el punto de vista del "valor" es el punto de vista de las condiciones de conservación e incremento con relación a los complejos cuadros de la vida, de duración relativa dentro del acontecer". Y Heidegger recalca: "das Wesen des Wertes beruht darin, Gesichtspunkt zu sein": la esencia del valor consiste en ser un punto de vista; y saca de aquí la consecuencia acorde con su propia concepción del valor: "como punto de vista está establecido siempre por un ver y para este ver. Este ver es de tal clase que ve en cuanto que ha visto ya; que ha visto en cuanto que se ha representado como tal lo visto y así lo ha puesto". "Los valores, pues, no son de antemano algo en sí, de tal modo que luego oca-

siñalmente puedan tomarse como puntos de vista. El valor es valor en cuanto que vale. Vale en cuanto se le pone como lo que importa. Y está puesto de esta forma en virtud de una consideración y una atención a aquello con lo que hay que contar". El elemento fundamental en que -según la idea de Nietzsche que Heidegger parece recogerse apoyan los valores y su posición, es la voluntad de dominio. La voluntad de dominio es el rasgo fundamental de la vida, "palabra que Nietzsche emplea a veces en sentido amplio, en el que, dentro de la metafísica (Cfr. Hegel), se le ha equiparado con el acontecer ("werden")." Heidegger deja bien claro: "los valores son las condiciones de sí misma puestas por la misma voluntad de dominio: "Hier wird deutlich: die Werte sind die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst".

Como se ve, lo que excita aquí la repulsa de Heidegger para los "valores" es su carácter de subjetivos, el ser de una subjetivación. Pero esta subjetivación, según Heidegger, no viene sola, sino unida a la subjetivación del concepto de verdad, y, en realidad, es un derivado de ésta. En "Platons Lehre von der Wahrheit" Heidegger las pone a ambas directamente en conexión: "la idea

del "valor", que en el siglo XIX surge como necesaria secuela del sentido moderno de "verdad", es el más tardío, y, a la vez, el más débil retoño del "agathon". A ese moderno sentido de verdad, la inversión o transplante de la verdad como algo radicado en el ser a la "perceptio" ("representación subjetiva") ya da pie Platón; pero lo consuman los modernos. Sin embargo, explica Heidegger, "Τὸ ἀγαθόν" significa, pensado a lo griego, lo que sirve para algo y lo que hace que algo sirva para algo. Cada idea, el aspecto propio de una cosa, da vistas hacia lo que un ente, cada ente es. Así que las "ideas", concebidas a lo griego, sirven precisamente para que algo pueda comparecer en lo que es, haciendo así acto de presencia lo que de constitutivo tuviere. Las ideas son lo que cada ser está siendo, lo que hace que una idea sirva de idea -dicho platónicamente la idea de todas las ideas- consistirá, según esto, en hacer posible la comparecencia de todo lo presente en plenitud de visibilidad. La esencia de una idea se cifra, pues, en posibilitar y servir para un hacer aparecer tal que asegure la visibilidad del aspecto de cada cosa. De consiguiente, la idea de las ideas es lo absolutamente servicial, τὸ ἀγαθόν. El es

él que hace comparecer lo apareciente, siendo, por eso mismo, lo propiamente apareciente, lo comparecentísimo, en su parecencia. Por lo cual Platón da a ἀγαθόν (518 c 9) el título de τοῦ ὄντος το φαρότατον "lo aparecentísimo (comparecentísimo) del ente (46).

Una explicación de la derivación del moderno sentido de verdad a partir de Platón lo encontramos en "Einführung in die Metaphisk". Aquí aparece bien claro que la interpretación platónica del ser como idea no es todavía una decadencia, ni un alejamiento de lo auténtico; sino que incluso Platón al fundamentarlo mediante la "teoría" de las ideas" lo concibe más desplegado y con mayor precisión, si bien la concepción platónica abre el campo a la decadencia posterior. De hecho, confiesa Heidegger, no se puede negar que la interpretación del ser como idea resulta de la experiencia fundamental del ser. Es una consecuencia necesaria de la esencia del ser concebida como permanecer naciente. El peligro está en que lo que es una consecuencia esencial se encubre hasta convertirse en la esencia misma y se lo ponga en lugar de ella. En tanto la esencia del ser resida en la idea, mientras ésta sea considerada el ser del ente, será lo más entitativo del mismo, o sea, el ente propiamente di-

cho. Pero entonces el ente queda menoscabado y convertido en lo que, propiamente, no "es", puesto que la idea siempre se desfigura en su realización, al configurarse con la materia. Así resulta que la idea se hace paradigma, imagen ejemplar, se convierte en ideal. En cambio lo imitado no "es" propiamente, sino que sólo participa, tiene parte del ser (μέθεξις). Con ello se abre un abismo entre la idea y la imagen copiada o imitada. Si ahora nos fijamos en lo que tiene que ser el concepto desde estos supuestos, vemos que lo que "aparece" ya no es sino el surgimiento de una copia. Y en cuanto que ésta jamás alcanza su modelo, lo que aparece es mera apariencia. Se separan lo que es y el fenómeno. La verdad, de ἀλήθεια "se convierte en ὁμοίωσις y μίμησις, en semejanza, en un dirigirse hacia... en conformidad (Richtigkeit) de la mirada, es decir, del percibir en cuanto representar" (47).

Pero con esto no sólo está apuntada la distancia entre ser y pensar, entre la verdad como ocultamiento y la verdad como representación, sino también el arranque de la diferenciación entre ser y deber ser. Según Heidegger, este proceso se completó con Kant. "Para éste el ente es la naturaleza, es decir, lo determinable y de-

terminado en el pensar físico matemático. A la naturaleza, siempre determinada por la razón y como razón, se opone el imperativo categórico. Expresamente Kant lo llama, en múltiples ocasiones, deber". En conexión con la idea del deber, del deber ser, surge la idea del valor. Heidegger no desaprovecha la ocasión para expresarnos una vez más su idea sobre el carácter subjetivo de los valores. "En el curso del siglo XIX el ente, en el sentido kantiano -lo experimentable por las ciencias, a las que se unen la Historia y la Economía, logró preeminencia decisiva. Semejante predominio del ente amenazó al papel ejemplar del deber ser. Este se tuvo que afirmar en su exigencia. Le fué necesario intentar fundamentarse a sí mismo. Lo que en sí pretende mostrar una exigencia de deber ser, tiene que justificarse desde sí mismo. Luego, el deber ser sólo puede irradiar desde lo que eleva tal pretensión desde sí mismo, desde lo que tiene un valor en sí mismo, desde lo que es un valor. Los valores en sí se constituyen ahora en fundamento del deber.ser. Pero puesto que ellos se oponen al ser del ente, en el sentido delo efectivo, no pueden ser. Por eso se dice que valen. Para todos los ámbitos del ente, es

decir, de lo materialmente existente, los valores son lo decisivo. La historia no es otra cosa que la realización de valores. Platón concibió el ser como Idea. La Idea es lo ejemplar, y, como tal, lo decisivo. ¿Qué otra cosa podía sugerir más que esto la comprensión de las Ideas de Platón como valores, y la interpretación del ser del ente a partir de lo que vale?, Los valores valen, Pero la validez recuerda con exceso al valer para un sujeto. Para asegurar una vez más el deber ser, encumbra- do a jerarquía de valor, se le atribuye cierto ser a los valores mismos. Aquí ser no significa, en realidad, sino presencia de lo materialmente existente". En los párra- fos que siguen Heidegger dará una de las muestras más drásticas de su desprecio por la concepción de los valo- res. "Claro está que no existe -añade- en un sentido ma- terial tan grosero y manual como las mesas y las sillas. Con el ser de los valores se alcanza el máximo de confu- sión y desarraigamiento. Puesto que la expresión "valor", poco a poco se va evitando por su vulgarización -toda vez que todavía desempeña un papel en la Economía- ahora los valores se llaman "totalidades". Pero con este títu- lo sólo se han cambiado las letras. En semejantes totali-

dades es más visible que antes lo que en realidad son, a saber, cosas a medias (Halbheiten). Para el ámbito de lo esencial, éstas son más funestas que la tan temida nada. En el año 1928 apareció una obra titulada "Gesamtbibliographie des Wertbegriff. I. Teil". En ella se mencionan 661 escritos sobre el concepto de valor. Es presumible que entre tanto hayan llegado al millar. Todo esto se llama filosofía(48).

Como se ve, aquí se comienza por una explicación histórica del origen del "valor" e incluso se acerca a reconocerle un cierto papel objetivador en la fundamentación del deber ser; pero Heidegger, para quien la objetivación no es sino un escalón, o, tal vez mejor, la otra cara de la subjetivación, afirma una vez más ésta con respecto a los valores y termina con expresiones de ironía y de desprecio con acentos inapelables.

Esta enemiga de Heidegger nos resultaría incomprendible si no tuviéramos en cuenta que la consideración de los valores ataca a los fundamentos mismos de la filosofía heideggeriana, y constituye el más feroz enemigo de lo que él viene considerando, desde "Ser y Tiempo" como la "cuestión fundamental"(49). Así lo piensa al menos M.

Heidegger y reiteradamente ha dado expresión a esta opinión. Por ejemplo, en la carta "Sobre el humanismo" califica el pensar en los valores como "la más grande blasfemia contra el ser". Heidegger se cuida de advertir que esto no significa tomar partido por la falta de valor y la nadería de los entes, sino que significa: "frente a la subjetivación del ser, convertido en mero objeto, traer al pensamiento la luz de la verdad del ser"(50).

Esta misma postura aparece de una manera mucho más terminante en el artículo "Nietzsches Wort "Gott ist tot", de su obra "Holzwege". Al final del trabajo Heidegger pone en relación la metafísica de los valores, que culmina en Nietzsche, pero que caracteriza toda la metafísica de la Edad Moderna, con su propia concepción de la metafísica como investigación sobre el ser: ¿qué ha sucedido entre tanto -se pregunta- con el ser? "Das sein ist zum Wert geworden": el ser se ha convertido en valor."Confirmación de la firmeza de la existencia, es una condición necesaria, puesta por la misma voluntad de dominio, de su propia seguridad. Sin embargo ¿puede apreciarse el ser de manera más digna que elevándolo precisamente a valor?. Sólo que, al dignificarlo como valor, el ser ha cai-

do ya en ser una condición puesta por la misma voluntad de dominio. Antes ya, en cuanto que es apreciado y dignificado en esa forma, el ser ha quedado privado de su propia dignidad. Si el ser de los entes queda marcado con el sello del valor y si con ello queda señalada en esa forma su esencia, entonces, dentro de esta metafísica, y esto vale tanto como decir en todo momento dentro de la verdad del ente en cuanto tal durante esta Edad, desaparece todo camino para el conocimiento del ser mismo. Por eso cuando Heidegger desde estos supuestos se enfrenta por fin directamente con el enunciado de Nietzsche que encabeza el trabajo, "Dios ha muerto", habiendo interpretado, claro está, "Dios" como el contenido de la metafísica, puede lanzar la tremenda acusación: "Dann ist das Denken in Werten das radikale Töten": de consiguiente el pensar en los valores es el matar radical. No sólo asesina al ente en cuanto tal en su ser en sí ("an-sich sein"), sino que hace desaparecer al ser por completo"(51).

Esta actitud nos obliga a considerar lo que pudiéramos llamar el programa de la filosofía de Martin Heidegger. Como hemos dicho, este programa está propuesto ya en su obra "Sein und Zeit", y por cierto polémica-

mente, desde la primera página. En ella se nos dice que la "elaboración concreta del sentido del ser" es la finalidad última, la meta del tratado. Mientras que la interpretación del tiempo como posible horizonte de cualquier comprensión del ser es un fin intermedio y pasajero. Pero Heidegger tiene que enfrentarse para ello con una opinión, que él califica nada menos que como "dogma", según la cual la consideración del ser no sólo sería superflua, sino imposible. En tres apartados escalonados estudia Heidegger los "prejuicios", que se oponen a su programa innovador. El concepto de ser, se dice en primer lugar, es el más general. Aristóteles y Tomás de Aquino entran como máximas autoridades en esta opinión. Pero esta universalidad queda relativizada por Heidegger, ya que no es la universalidad del género, sino la de la analogía; testimonio de ello lo da Aristóteles, como lo podía dar Santo Tomás. Esto le sirve a Heidegger, de punto de apoyo para mostrar que el concepto de ser, no obstante su universalidad, no es el más claro y el menos necesitado de un ulterior esclarecimiento. El concepto del ser es más bien el más oscuro.

El segundo prejuicio, dice Heidegger, se deri-

va del anterior. De su universalidad se dedujo la imposibilidad de definirlo. Se cita aquí como autoridad a Pascal, pero se podía citar a cualquier otro. El tomo de la respuesta de Heidegger nos da ya idea de lo radical de su postura. Como más tarde indicará, para la investigación sobre el ser podemos colocarnos más allá de la "Ontología" y de la "Lógica", porque estas disciplinas "surgieron sobre la base de la filosofía de Aristóteles" (52). Poco importa, pues, que la "Lógica" considere que la definición se ha de hacer por el género próximo y la última diferencia. De acuerdo en que el ser no es determinable por derivación de conceptos más altos, o explicable por otros más bajos. Pero aun cuando no le sea aplicable la definición de la "Lógica tradicional", esto no nos dispensa de preguntar por el sentido del ser, sino que precisamente nos fuerza más a ello.

Frente a su indefinibilidad, la universalidad del ser nos lleva también a admitir la comprensibilidad por sí mismo del concepto del ser. En todo conocimiento, expresión, o relación con cualquier ente o con nosotros mismos se hace aplicación del término ser y cualquiera entiende sino más lo que se quiere decir con esta expre-

sión. Pero esta comprensión de término medio" le parece a Heidegger la mejor demostración de que no se comprende al ser. Porque ella muestra que en todo ser y en toda relación con respecto a un ente en cuanto ente hay a priori un enigma. El hecho de que vivamos en una cierta comprensión del ser y que al mismo tiempo el sentido del ser se nos oculta en la oscuridad demuestra la necesidad fundamental de repetir la pregunta por el sentido del ser. Con razón añade Heidegger que el apelar a la comprensibilidad inmediata en el terreno de los conceptos filosóficos fundamentales, y en concreto en el de ser, es un procedimiento dudoso, si se tiene en cuenta que por lo demás lo así comprensible continúa, y debe continuar, siendo asunto de los filósofos.

Las respuestas de Heidegger a los "prejuicios" que él considera contra la consideración del ser, -si se prescinde de su alusión a la no aplicabilidad al ser de la Lógica tradicional-, son, desde luego, convenientes. En cuanto a esa alusión, no es esencial al razonamiento de Heidegger, ya que, aparte de la definición propiamente dicha, no cabe duda que hay otros múltiples procedimientos de esclarecer un concepto. Otra cuestión sería

la de si la consideración del ser es tan radicalmente nueva como propugna, o pretende, Heidegger, dentro del ámbito de la filosofía occidental, o si estaba ya más bien incluida en la consideración del ente en cuanto tal. Pero por lo que hace a lo que ahora nos interesa, del sentido programático de su filosofía, hay que advertir que si bien estas respuestas son convincentes en cuanto respuestas, es decir, en cuanto rebaten los prejuicios que se oponían a la consideración del ser, no lo son, en cambio, tanto en cuanto a la parte positiva que se insinúa en alguna de ellas: de probar la necesidad de la cuestión sobre el ser.

De ello es, naturalmente, consciente M. Heidegger, cuando plantea luego expresamente el tema de la preeminencia ontológica de la cuestión del ser. Aun cuando a este propósito hace alusión a que la necesidad de volver a la pregunta sobre el ser ya está probada, sobre todo por la falta de una determinada respuesta, aparece bien clara la limitación de esa necesidad demostrada cuando plantea a continuación: "Pero se podrá pretender saber para qué ha de servir dicha cuestión. ¿Está ahí simplemente, es, diríamos, tan sólo el asunto de una

especulación que se cierne en las nubes? -¿O es más bien la pregunta más fundamental al mismo tiempo que la más concreta de todas?"(53). Sin este planteamiento, pues, la necesidad de la pregunta sobre el ser sería una necesidad meramente teórica, una posibilidad de discusión; pero para nada tendríamos comprobado que interesara realmente investigarla y discutirla. Este interés, del máximo rango, es el que Heidegger pasa a mostrarnos a continuación.

Por lo pronto el ser no es sino el ser de los diversos entes. Ahora bien todos estos entes pueden estar, y de hecho están, agrupados en diferentes dominios o reinos. Estos, a su vez, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el hombre, el lenguaje, etc. pueden convertirse en el objeto de las correspondientes investigaciones científicas. La investigación científica destaca y fija ese dominio de cosas, al principio de una manera ingenua y rudimentaria. El estudio de ese dominio o reino en sus estructuras fundamentales está ya en cierto modo proporcionado por una experiencia e interpretación precientíficas del sector del ser al que se limitan estos conjuntos de cosas. Los conceptos fundamentales que

surgen de ahí proporcionan los primeros hilos conductores para el esclarecimiento de cada conjunto. Aun cuando lo fundamental de la investigación reposa en estos conocimientos positivos, sin embargo su verdadero progreso no consiste tanto en la recogida de resultados y su fijación en tratados, como en preguntar, consiguientemente a ese conocimiento progresivo, por las estructuras fundamentales; y las más de las veces este preguntar ha de tener un sentido de reacción e innovación.

De aquí pasa Heidegger a mostrar cómo su postura programática lleva a la filosofía a un remozamiento de sí misma, mejorando su categoría por el mismo estilo que lo han hecho y hacen las ciencias particulares. En efecto, el movimiento propiamente dicho de las ciencias se verifica en una revisión más o menos radical y penetrante de sus propios conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia, nos dice Heidegger, está determinado por su capacidad de someter a una crisis sus conceptos fundamentales. En tales crisis inmanentes-dice- se pone en cuestión la relación de la problemática científica con respecto a las cosas mismas. Por todas partes se despiertan hoy tendencias en diversas disciplinas que pretenden

colocar la investigación sobre nuevas bases. Heidegger ilustra esta afirmación con ejemplos de diferentes ciencias que pueden producir especial impresión: las Matemáticas, la Biología, la ciencia histórica, la Teología,

Una vez agotado el argumento que pudiéramos llamar de analogía, por el ejemplo de las diversas ciencias, Heidegger emprende también una prueba directa y, pudiéramos decir, apriorística, fundada en la noción misma de los conceptos fundamentales. Estos, en efecto, son las determinaciones en las que el conjunto de cosas que están sometidas al objeto temático de una ciencia reciben una comprensión previa y orientadora de toda investigación positiva. Por consiguiente, su verdadera demostración y fundamentación no procede sino de una investigación correspondiente del mismo conjunto de cosas. Pero en cuanto que cada uno de estos conjuntos resulta de la adecuación de un sector de los entes, esa investigación previa y creadora de los conceptos fundamentales no significa otra cosa que un esclarecimiento de estos entes por la estructura fundamental de su ser. Una investigación de este tipo tiene que ser anterior a las ciencias posi-

tivas, y puede serlo. La labor de Platón y Aristóteles es una muestra de ello. Semejante fundamentación de las ciencias se diferencia esencialmente de la Lógica rezagada que investiga el estado accidental de una ciencia de conformidad con el propio método de ésta. Se trataría, por el contrario, de una Lógica productiva, en el sentido de que ésta saltaría, como si dijéramos, por adelantado, en un determinado sector del ente, lo esclarece antes que nada en la estructura de su ser y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras obtenidas, como otras tantas indicaciones previas y penetrantes. Así, por ej., no es lo filosóficamente primario una teoría de la formación del concepto de historia, ni la teoría del conocimiento histórico, pero ni siquiera la teoría del acontecer como objeto de la historia, sino la interpretación del ente propiamente histórico en su historicidad.

Pudiera pensarse que con esto Heidegger ya hubiera probado su aserto. Sin embargo no ha hecho sino dejarnos a las puertas. Lo dicho hasta aquí se refiere a la Ontología tal como Heidegger la encuentra; o, al menos, tal como la debería encontrar, tal como ha de conce-

birse prescindiendo de su derivación a determinadas direcciones y tendencias. Sólo que con esto Heidegger nos ha puesto ya en la línea, en una dirección en que la conclusión resulta inevitable. "El preguntar ontológico -nos dice, por fin- es sin duda anterior al preguntar óptico de las ciencias positivas. Pero resulta ingenuo y falto de penetración, si sus indagaciones sobre el ser de los entes dejan por indagar el sentido del ser en general... La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que investigan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose ya en todo caso en una cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan. Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental"(54).

Heidegger concluye, en consecuencia, que la misma investigación ontológica rectamente entendida atribuye

a la cuestión del ser su preeminencia ontológica, por encima de una mera reposición de una venerable tradición y de la atención debida a un problema que hasta el presente no ha sido esclarecido.

No cabe duda que esta postura, programática y de proyecto, de Martin Heidegger resulta no sólo sugestiva, sino también convincente, en ese orden programático. Pero el mismo aire innovador con que se nos presenta nos lleva de nuevo al tema de los "prejuicios", al temor de si efectivamente será posible llevarla a cabo o si habrá de permanecer en el mero orden de "proyecto". De hecho la obra "Ser y Tiempo" no lo realiza; y aun cuando se publicó en un principio con la acotación "Erste Hälfte", ésta ha sido borrada de las últimas ediciones; puesto que, como el propio Heidegger nos confiesa, no tendría sentido después de un cuarto de siglo. La primera parte de "Ser y Tiempo", u, hoy en día ya, la obra "Ser y Tiempo" se agota en el análisis del ente humano, "Dasein", o, si se prefiere, en el análisis del ser propio del ente humano, al que Heidegger llama "Existenz". Claro está que esto no está falto de una justificación. Porque el "Dasein" no es sólo un ente que se detaca entre los demás, sino que es un ente que se señala entre los demás, por el hecho de

que le va o le importa algo por su ser. Por consiguiente, a la estructura del ser del "Dasein" corresponde que él en su ser tenga una relación con el ser. Esto significa a su vez que el "Dasein" se comprende de una manera más o menos expresa en su ser. A este ente le es propio el que con su ser y a través de su ser éste se le manifieste. "La comprensión del ser es, pues, una característica del "Dasein"(55). Por consiguiente, la caracterización óntica misma del "Dasein" reside, para Heidegger, en que es ontológico.

Pero Heidegger se da cuenta de la posible identificación de este concepto de ontológico con el concepto de ontología que él propugna y preconiza y por eso se apresura a advertir que ésta no se parará simplemente en eso. Por consiguiente, es más exacto calificar esa cualidad del "Dasein" de ser ontológico como "ser preontológico". Esto en modo alguno se ha de considerar como algo irrelevante, como una simple manera de ser ónticamente, sino de ser "en la forma de una comprensión del ser".

Heidegger, no obstante, distingue como una especie de dos estratos en la cuestión o problema de la existencia: uno más íntimo y de carácter más predominantemente óntico, que él llama "existenzielle"; y otro más próxi-

mo a lo ontológico, que consiste en imponer en claro, en separar o destacar lo que en último término constituye la existencia. El conjunto de las estructuras de ésta así descubiertas recibe el nombre de "Existenzialität", y su analítica tiene el carácter de una comprensión que Heidegger llama "existenzial" (en contraposición a "existenziell").

Ahora bien, el análisis propiamente ontológico del "Dasein" necesita, de consiguiente, una previa mirada a la "Existenzialität", ya que la existencia, -estudiada por ella- es la que determina al "Dasein". Pero la "Existenzialität" es la que se entiende, -ya lo hemos dicho- como la constitución o estructura del ente que "existe" (del "Dasein"). He aquí, pues, justificada por una parte la necesidad del estudio del "Dasein".

¿Quiere esto, decir que haya de eliminarse cualquiera consideración que no sea directamente la del "Dasein"? No; las ciencias mismas son "formas de ser del "Dasein" en las que éste se relaciona también con los otros entes. Pero al "Dasein" le es propio esencialmente el ser en un mundo ("sein in seiner Welt"). Resulta, por consiguiente, que la comprensión del ser que corresponde al "Da-

sein" abarca igual de originariamente la comprensión de lo que llamamos mundo y la comprensión de los entes que son accesibles, -o están a mano dentro de ese mundo:- todo ello es reductible, asimilable, a la consideración del "Dasein", Por eso puede concluir Heidegger que "la ontología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás, tiene que buscarse en la analítica existencial ("existenzial") del "Dasein".

"Pero a su vez, por otra parte, la analítica existencial ("existenzial") -nos dice Heidegger- está en último término radicada de un modo "existenziell", es decir, ónticamente. Solo tomando el preguntar mismo de la investigación filosófica de un modo "existentiell", como una posibilidad del ser de todo "Dasein" existente hay la posibilidad de un esclarecimiento de la existencialidad ("Existenzialität") de la existencia y con ello la posibilidad en general de acometer una problemática ontológica suficientemente fundada"(56).

Pero con esto se ha probado ya no sólo la preeminencia o primacía ontológica del "Dasein", sino su misma preeminencia óntica. Según Heidegger, esa preeminencia óntico-ontológica fué ya conocida de antiguo; pero, sin embargo, no se comprendió su genuina estructura ontológica,

ni siquiera se vió en ello un problema orientador. Resulta sugestivo ver los dos testimonios que Heidegger aduce en favor de su aserto, de que el primado óntico-ontológico fué de antiguo conocido. Son dos textos paralelos: uno de Aristóteles y otro de Santo Tomás. Y aun cuando en ambos casos la interpretación parece un poco forzada, conforme suele ocurrir en las interpretaciones heideggerianas, no cabe duda que, sobre todo el texto aristotélico, tiene una impresionante similitud con lo que Heidegger viene sosteniendo. Santo Tomás afirma del alma: "ens quod natum est convenire cum omni ente". Indudablemente la conveniencia que aquí afirma Santo Tomás es la asimilación de que es susceptible el alma, el entendimiento, con respecto a otros seres por medio del conocimiento. Pero Aristóteles dice de un modo más valiente y más próximo al carácter óntico ontológico que afirma Heidegger: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, el alma es en cierto modo los entes.

Con esto, no cabe duda, queda aclarado el carácter introductorio y preparatorio de los estudios sobre la existencia humana y justificados los análisis sobre el "Dasein", su ser en el mundo y su temporalidad, de la anteriormente llamada "primera parte" de "Sein und

Zeit". Pero asimismo es indudable que el retraso con que esperamos todavía la aparición de la "segunda" justifica las dudas e inquietudes que a este propósito se expresan en los siguientes párrafos de A. De Waelhens: "Répétons encore, a propos de ces conclusions, que l'analytique de l'existence humaine n'est pas -ou n'était pas primitivement; selon Heidegger, l'objectif final de sa philosophie. Le but ultime et principal est l'edification d'une métaphysique générale, que l'analytique existentielle a pour mission d'introduire (S.Z.p. 183). Telles sont les intentions de Heidegger. C'est une autre question encore de savoir si, en fait, cette analytique, de simple introduction qu'elle devait être, n'a pas fini par absorber la majeure partie ou la totalité de l'attention de son auteur. Et c'est une autre question encore de décider si les résultats acquis par cette analytique existentielle ne sont pas de nature à interdire définitivement toute thèse touchant l'être en général rendant impossible toute métaphysique au sens usuel de ce mot. Une telle aventure n'est pas sans précédent. Chez Kant aussi les "prolégomènes à toute métaphysique future" aboutirent à la condamnation de cette ontologie qu'ils prétendaient fonder et introduire" (57).

Sin embargo, el dudar de que el propósito de Heidegger siga siendo el llegar a la comprensión del ser no parece justificado, ya que tanto en las obras que proceden de su primera época como en las de la segunda se ha manifestado siempre fiel a su primitivo propósito. Así, por ejemplo, en "Kant und das Problem der Metaphysik" se explica como finalidad última de la ontología fundamental "el problema del ser como tal" (58). Asimismo en "Einführung in die Metaphysik" insiste Heidegger en la identidad de su punto de vista con relación a "Sein und Zeit". La "pregunta ontológica" -dice- "pensada a partir de "Sein und Zeit" quiere decir preguntar por el ser como tal. De acuerdo con el punto de partida de "Sein und Zeit" en estas lecciones preguntamos por lo abierto del ser" (59).

El comienzo mismo de la obra es ya una afirmación decidida de esta postura. "Por qué es en general el ente y no más bien la nada? Tal es la pregunta. Quizá no se trate, en modo alguno, de una interrogación cualquiera. ¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada"? -He aquí, como es manifiesto, la primera de todas las preguntas". Y en otra parte nos aclara que en "dicha interrogación radical ya se agita la pregunta previa ¿qué pasa con el

ser?" (60). Por lo que se refiere a sus obras de los últimos años ya hemos recogido su actitud a este respecto en "Brief über den Humanismus" y en la obra "Holzwege", cuando rechaza precisamente la consideración de los valores fundándose en que éstos nos apartan de la consideración del ser (61). Especialmente significativo al efecto que nos ocupa es que desde la quinta edición de "Was ist Metaphysik" (1949), a esta obra le precede una introducción, que precisamente se titula "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik", en la que insiste en la meta propuesta en "Sein und Zeit" (62). Por lo que hace a "Was heisst Denken", que recoge las lecciones profesadas por Heidegger en Friburgo de Brisgovia durante el curso 1951-52, la obra se termina afirmando categóricamente: "La esencia del pensar se determina por lo que hay que meditar"; por el existir de lo presente, por el ser del ente" (63). Finalmente, está claro que sigue en la misma línea el opúsculo "Zur Seinsfrage", que acomete la tarea del esclarecimiento de la esencia del nihilismo partiendo del estado en que se halla la cuestión del ser (64).

La insistencia y la constancia con que Heidegger se ha manifestado fiel a sus primeros puntos de vista

programáticos, a su proyecto de esclarecer la pregunta sobre el ser, parecen, pues indiscutibles. Otra cosa son los resultados hasta ahora logrados. Fuera de algunos destellos que se desprenden, por ejemplo, de "Brief über den Humanismus", y de "Holzwege", la obra en que Heidegger ha acometido de una manera más directa y sistemática al esclarecimiento de la cuestión del ser es "Einführung in die Metaphysik". Esto se intenta sobre todo a través de dos capítulos que son los fundamentales: uno "sobre la gramática y la etimología del verbo "ser", y otro sobre "las delimitaciones del ser". Los resultados obtenidos en el primero de los dos capítulos aludidos se resumen así por el propio Heidegger: "1) La consideración gramatical del vocablo daba como resultado el siguiente: los modos significativos y determinados de la palabra no alcanzan a tener validez en el infinitivo, puesto que se borran. La substantivización fija y objetiva esa confusión. La palabra se convierte en un nombre que designa algo indeterminado. 2) De la consideración etimológica del significado de la palabra resulta esto: lo que hoy, y desde hace mucho tiempo, nombramos con el sustantivo "el ser" es, conforme a su significado, la mezcla niveladora de tres significaciones

que tienen raíces diferentes. En sentido propio y determinante, ninguna de ellas alcanza supremacía dentro de la significación del nombre. Esta mezcla y aquella confusión se salen al encuentro mutuamente. En el desdoblamiento de esos dos procesos encontramos una explicación suficiente para el hecho de que habíamos partido, es decir, de que el verbo "ser" es vacío y de flotante significación" (65).

Más interés y transcendencia tiene el otro capítulo, de "Las delimitaciones del ser", en el que por la contraposición emparejada de una serie de conceptos; ser-devenir, ser-apariencia, ser-pensar, ser-deber ser, se trata de delimitar en lo posible el sentido del ser. Pero las conclusiones no pasan de ser también en este caso bastante modestas. El ser en oposición al devenir resulta ser lo permanente. En oposición a la apariencia es el modelo permanente, lo eterno. En oposición al pensar es lo que fundamenta, lo que existe materialmente. Y en oposición al deber ser es lo que en cada caso será allí, entendido como lo todavía no debido o como lo debido ya realizado. "Permanencia, eternidad, existencia material, hallarse allí, -concluye Heidegger- todo es -radicalmente dicho- lo mismo: presencia constante: *ἄν* como *ἄν* " (66).

Al llegar aquí ya es hora de preguntarnos si, a la luz de tan modestos resultados en el esclarecimiento de la cuestión del ser, resulta adecuado y razonable oponerse en nombre de ésta a la consideración de los valores, debido a que estos nos apartan de la debida atención a la cuestión del ser. Pero antes es conveniente tener en cuenta que no sólo los valores, sino, en realidad, los entes mismos, el ente en cuanto tal, según lo viene entendiendo corrientemente la metafísica, nos apartan de la consideración del ser (67). ¿Dónde está en obra el nihilismo propiamente dicho? Allí donde se está adherido al ente corriente y se piensa que basta, como ocurre hoy, con tomarlo como el ente que es ahora. Con eso se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada (nihil) que, en cierto modo, al presentarse, también "es". Aspirar tan sólo al ente por olvido del ser: he aquí el nihilismo(68). El mismo lenguaje y representación metafísicos nos apartan de ella, de tal modo que "la cuestión de la esencia del ser fenece, si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la cuestión de la esencia del ser"(69).

A prueba de dificultades y de escasez de éxitos,

Heidegger mantiene erguida su postura a la busca del ser: "Poder preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera. Pero una época para la cual sólo es real lo que pasa rápidamente y se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es "ajeno a la realidad", y no lo tendrá en cuenta. Más lo esencial no es el número, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa duración". Y termina "Einführung in die Metaphysik" con unos versos de Hölderlin: "Pues odia -el dios caviloso- la madurez intempestiva".

No obstante el aire minoritario que adopta, no se puede negar, -como afirma Karl Löwith- que "Heidegger entiende del arte de excitar; también él ha querido arrabarnos de nuestras convicciones hasta ahora vigentes; y también se ha conducido en todo ello tan proféticamente como un pensador religioso que se dispone a salvar la indigencia de estos tiempos, volviéndose hacia el ser como si fuera el dominio de un posible Dios" (70).

Pero Karl Löwith entiende que ese empeño apasionado de Heidegger por dar expresión al ser no obedece a ninguna otra ley sino "a la indigencia y a la "necesidad" interpretada históricamente en relación con la

indigencia del mundo". Pero así la fuerza de su programa no quedaría afirmada, sino de rechazo y negativamente: "no se puede saber, ni, por tanto, afirmar, que se pueda remediar esa indigencia o de qué modo es posible conseguirlo". Por eso concluye Löwith: "la pretensión de Heidegger de que su pensamiento responde a una necesidad sólo puede convencer a quienes crean con él que ese pensamiento procede del Ser mismo y habla al dictado de la Verdad del Ser"(71).

Tal vez se pueda intentar una interpretación y valoración más positivas de este empeño de Heidegger, poniendolo en conexión con la propia concepción que +él tiene de la filosofía, tal como nos ha quedado plasmada en el opúsculo "Was ist das -die Philosophie?"(72). En conexión con la frase de André Gide "C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature", Heidegger estudia el papel que tienen en filosofía los sentimientos, el temple, la actitud.

La filosofía -explica-, se entiende aquí como una correspondencia ("Entsprechen"), que habla("spricht") en cuanto que atiende al habla del ser del ente. Esta correspondencia escucha la voz ("Stimme") del habla. Pe-

ro lo que, "como voz del ser, nos habla, dispone ("bestimmt") nuestra correspondencia. "Correspondencia" significa, por tanto: estar dispuesto, être disposé, precisamente por el ser del ente. Dis-posé significa aquí al pie de la letra dis-puesto, iluminado y, por consiguiente, transpuesto en relación con lo que es. El ente en cuanto tal dispone ("bestimmt") el habla, de tal modo, que el decir sintoniza ("abstimmt" - "accorder") con el ser del ente. La correspondencia es necesariamente y siempre, no sólo casual y ocasionalmente, algo puesto a tono ("ein gestimmtes"). Está en un determinado tono ("Gestimmtheit"). Y sólo en base de ese determinado tono recibe el decir de la correspondencia su precisión, su temple.

Tras este maravilloso juego de vocablos y conceptos ya está Heidegger en condiciones de poder afirmar taxativamente el condicionamiento sentimental de la filosofía: "Como en-tonada y dis-puesta, nuestra correspondencia está esencialmente en un determinado talante ("Stimmung"). En virtud de él está en todo caso preparado nuestro comportamiento de una o de otra manera". Pero el talante así entendido, -se cuida de decir Heidegger-,

no es una especie de música de los sentimientos que afloran casualmente y que simplemente acompañen a esa correspondencia. El hecho de calificar a la filosofía como una correspondencia entonada no quiere decir, advierte Heidegger, someter al pensamiento a los casuales movimientos y vacilaciones de los estados emocionales. Más bien de lo que se trata únicamente es de llamar la atención sobre el condicionamiento de toda precisión en el decir con respecto a una determinada disposición. Este condicionamiento le parece a Heidegger inevitable y general: "Frecuentemente, -dice-, vistas las cosas desde lejos, parece como que el pensamiento estuviera, conforme al estilo de la representación y el cálculo racionales, completamente libre de cualquier afección. Pero aun la frialdad de los cálculos y la sobriedad del planear son muestras de una disposición. No sólo esto; incluso la razón que se tiene por libre de todo influjo de las pasiones está afectada como razón por la confianza unilateral en sus principios y reglas lógico-matemáticas."

Heidegger pone gran empeño en mantener esta concepción de la filosofía, que, -afirma-, no es ningún invento de la época moderna. En aval de ella aduce nada

menos que la autoridad de Platón y de Aristóteles. El texto de Platón, tomado del "Theetetos" (115 d). dice así: *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη* : puesto que en absoluto el πάθος del filósofo es éste: el admirarse, porque no hay otro principio constitutivo de la filosofía que este. Este ἀρχὴ de la admiración, dice Heidegger, en modo alguno se ha de entender como que se diese al comienzo de la filosofía, y nada más, por el estilo que el lavarse las manos precede a una operación quirúrgica. Por el contrario, se ha de entender que la admiración es un elemento patético que constituye y penetra todo el filosofar (sentido auténtico de ἀρχὴ). Amparado en el indiscutible paralelismo, Heidegger interpreta en sentido coincidente el famoso texto de Aristóteles: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν* porque la admiración ha sido el principio del filosofar tanto ahora como en sus comienzos.

Partiendo de esta concepción de la filosofía como actitud, como una puesta a tono, como un temple de ánimo determinado por la situación de escuchar la voz del ser, se explica que Heidegger se pueda afectar poco

por los resultados conseguidos en la búsqueda del ser y pueda perseverar sin desmayo en esa búsqueda, dispuesto a "esperar aunque fuese la vida entera".

Desde esta interpretación es asimismo más explicable la aversión y la oposición a la consideración misma de los valores. Ellos, en efecto, nos apartan de la consideración del ser más aún que los simples entes tal como los entiende corrientemente la metafísica: no sólo porque participan menos de la idea del ser, (al afirmarse de ellos simplemente que "valen"), sino porque además tienen un matiz practicista y de aplicabilidad. Está a tono esta aversión con la que a Heidegger le inspira la técnica en el sentido moderno, la concepción actual de la ciencia, convertida en "una cuestión técnico-práctica, encaminada a lograr y comunicar conocimientos" (73). Arranca esta situación de la transformación del espíritu en inteligencia, "degradado" así "hasta desempeñar el papel de instrumento puesto al servicio de otra cosa"(74). Todo esto lleva consigo el "oscurecimiento mundial" que "implica el debilitamiento del espíritu en sí mismo, su disolución, consumición, desalojo y falsa interpretación"(75).

Desde estos supuestos se nos aclara por qué Heidegger pone en conexión la cuestión del ser con la decadencia del destino de Occidente: "Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a si misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América, por el otro. Rusia y América, metafísicamente vistos, son la misma cosa, la misma prisa desesperada por el desencadenamiento de la técnica y la organización abstracta del hombre normal"(76). Esa decadencia venía ya preparada desde antes, pero se determinó definitivamente en la primera mitad del siglo XIX, coincidiendo con el derrumbe del idealismo alemán. "La existencia comenzó a deslizarse hacia un mundo que carecía de aquella profundidad, a partir de la cual acaso salga y retorne a lo esencial del hombre, pues ella es lo que constriñe a llegar a la superioridad y le permite obrar conforme con una jerarquía. Todas las cosas cayeron sobre un mismo plano, sobre una superficie que, semejante a la de un espejo ciego, ya no refleja, no se deja atravesar. La dimensión predominante fué la de la extensión y el número"(77).

Contemplando ahora desde un punto de vista crí-

tico la concepción de la filosofía de Heidegger como una pregunta por el ser, se nos presenta indudablemente dotada de una impresionante grandiosidad. Incluso se nos ha manifestado con una cierta implicación de consecuencias prácticas que nos hace relacionarla con la concepción de Platón, según la cual, como sabemos, solo la contemplación de las ideas, de la belleza y de la verdad, podría poner a los políticos al abrigo de buscar su simple satisfacción personal en las pequeñas cosas(78).

Pero para que esto bastara a satisfacernos con respecto a la exclusión de los valores del ámbito de la filosofía habría que demostrar también que la consideración de esos valores, especialmente en una época de crisis, como Heidegger afirma que es la nuestra, no desempeña ningún papel apreciable. Pero mientras se siga pensando que los valores pueden jugar un papel importante en la ética y en la estética, por ejemplo, no podemos desentendernos de ellos y de los problemas que ellos nos resuelven o esperamos que nos resuelvan, para quedarnos simplemente esperando, "aunque fuese la vida entera", la revelación del ser (79).

En realidad la exclusión que Heidegger realiza de los valores del ámbito de la filosofía está apoyada

en la crítica directa que de ellos hace en virtud del carácter subjetivo que les atribuye. La crítica en este sentido hecha por Heidegger a la teoría de los valores comprende una parte histórica y otra sistemática. Pero ambas nos parecen afectadas de una profunda parcialidad.

Es indudable que las apreciaciones históricas de Heidegger contienen valiosas intuiciones. Así, por ejemplo, lo que se refiere a la progresiva subjetivización del concepto de la verdad. Pero ya aquí se manifiesta su parcialidad. Heidegger no solo presta una atención prevalente con mucho a la filosofía moderna, sino que violenta y raquitiza la doctrina de la Escolástica: "Para la Escolástica medieval -dice- vale la sentencia de Tomás de Aquino: "veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino". (Quest. de ver q. I., art. 4, resp.). En el entendimiento tiene, pues, la verdad su propio y esencial lugar. Verdad no es aquí ἀλήθεια, sino *ἁρμοσύνη* (adaequatio)" (80). El sentido del "propie" tomístico queda ^{la}totalizado en esta interpretación de Heidegger: no trata Santo Tomás de decir que el entendimiento sea el lugar "esencial" de la verdad, sino de contraponer la verdad que está en el entendimiento a otra clase de verdad. ¿Qué

sería, si no, de toda la doctrina tomista sobre la verdad ontológica como transcendental del ser?(81). Pero además Heidegger pasa por alto el valor de la disyuntiva: "in intellectu humano vel divino". Precisamente Santo Tomás de Aquino dice que la cosa, en cuanto verdadera, se refiere, "habet ordinem", "per se", "ad intellectum a quo dependet secundum suum esse"; es decir, las cosas artificiales se refieren al entendimiento humano, las naturales al entendimiento divino, del que "dependen en cuanto a su ser"(82). Ahora bien, esto está muy lejos de la concepción de verdad como simple "perceptio" que Heidegger ha puesto a la base de su disquisición sobre el cambio en el concepto de verdad. No está, pues, justificada con relación a la Escolástica la afirmación de Heidegger: "este carácter de la esencia de la verdad: rectitud de la representación enunciativa, regirá todo el pensamiento occidental"(83).

Asimismo resulta inadecuada la caracterización que Heidegger nos hace del origen histórico del concepto de valor: "la idea del "valor" que en el siglo XIX surge como necesaria secuela del sentido moderno de "verdad" es el más tardío, y, a la vez, el más débil retoño del

"agathon". Los minuciosos análisis que Hans Reiner ha dedicado al tema parecen suficientes no sólo para negar esta derivación, sino también para probar el origen del concepto filosófico de valor, antes del siglo XIX, en la filosofía ética de Kant. "Más de ochenta veces -afirma Reiner- utiliza Kant en sus escritos y fragmentos éticos el concepto de valor en el sentido de un valor incondicionado, absoluto, interior o auténticamente moral" (84). Una y otra vez echa mano Kant de este concepto cuando trata de caracterizar la esencia especial del bien moral, que corresponde, según Kant a la buena voluntad. Ese valor "de la buena voluntad no es un valor de algún fin que se haya impuesto el hombre (y que, en consecuencia, sólo podría ser para Kant un valor relativo), sino que es un valor del "sujeto de todos los fines", que en cuanto tal está por encima de todos los fines libremente impuestos, siendo un "fin en si mismo" o un "último fin". En el mismo sentido de estas formulaciones que le sirven a Kant para proponer en la "Fundamentación" la segunda expresión de su imperativo categórico, habla también expresamente en la "Crítica del juicio" de un "valor personal", que es la base para que el hombre y su destino pueda ser el

último fin. Sólo muy de paso, en pocos pasajes, y siempre contraponiéndolo a ese valor absoluto de la personalidad moral, habla Kant del valor condicionado que corresponde a los objetos de nuestra inclinación. Lo que no puede mencionar de ningún otro modo más que valiéndose del concepto de valor es el valor absoluto de la buena voluntad y de la personalidad moral⁽⁸⁵⁾. También se preocupa Reiner de mostrar el tránsito del concepto de valor desde Kant a la filosofía del siglo XIX, y, en concreto, a la de Lotze⁽⁸⁶⁾. El bien moral, en el que Kant ve un valor absoluto, procura el sentimiento de complacencia, calificado así por el propio Kant, como un sentimiento, aun cuando sea de un carácter especial. De este modo queda ya establecida en Kant una relación esencial entre el sentimiento y el valor (del bien moral), en cuanto que éste da lugar a un sentimiento, a través del cual se manifiesta. "Este es el puente, (o, al menos, uno de los puentes) por los que Lotze llega a la utilización filosófica del concepto de valor. En efecto, para Lotze el sentimiento es "preceptor de valores" y lo que se manifiesta en el sentimiento son los valores".

Este origen histórico de la filosofía de los va-

lores no parece favorecer ninguna de las dos tesis fundamentales de Heidegger: que los valores son algo relativo y subjetivo y que son el producto de nuestra actividad misma de valorar. Puesto que si en Kant queda bien marcado su carácter absoluto, su conexión con el sentimiento los relaciona con una actitud pasiva del hombre y no con una actividad creadora. El papel receptivo, meramente receptor de los valores que se atribuye al sentimiento se acentúa aun más en la filosofía de los valores de la escuela fenomenológica; de tal modo, que sólo prescindiendo de ésta y fijándose sobre todo en las ideas sobre los valores de Nietzsche, se explica el modo como Heidegger se expresa sobre ellos.- En efecto, "ya Franz Brentano llamó expresamente la atención sobre este carácter receptivo del origen de los valores al caracterizar los actos en que los conocemos como un "encontrar bien o mal" una cosa. Husserl para indicar ese mismo carácter receptivo acuñó precisamente el término "Wertnehmen" (percepción de valores), por analogía con el término "Wahrnehmen" (percepción). También en la expresión utilizada por Scheler, "sentir los valores", se manifiesta esta idea de recepción. Nicolai Hartmann describió y

caracterizó expresamente los actos a que nos venimos refiriendo como "receptivos" (87), e insistió en el carácter "absoluto" o "en sí" de los valores.

Como consecuencia de todas estas observaciones, las tesis de Heidegger sobre los valores sólo tendrán en cuanto tales consistencia, si vinieran avaladas por alguna prueba o contuvieran la negación de las pruebas de la postura opuesta. Lejos de ello, las afirmaciones en que Heidegger las desarrolla no hacen sino confirmar que la idea de los valores a que Heidegger se refiere es muy distinta de la concepción que sobre ellos sostiene la filosofía de los valores fenomenológicos. Así cuando dice que los valores son "la objetivación de los fines a que tienden las necesidades" o que son "el punto de vista de las condiciones de conservación e incremento con relación a los complejos cuadros de la vida" o la afirmación de que "los valores son las condiciones de la propia voluntad de dominio puestas por ella misma".

Si alguna fuerza tiene, pues, la postura de Heidegger sobre los valores es la que deriva de la misma orientación fundamental de su filosofía. Por ese motivo lo hemos considerado con algún detenimiento. Pero,

por muy sugestiva que resulte, ni su programa ni sus logros hasta la fecha, parecen suficientes, como ya queda indicado más arriba, para eliminar de antemano toda filosofía sobre los valores. Lo que ésta sea capaz de lograr es cosa que todavía nos queda por ver y en la medida de nuestras modestas fuerzas y dentro del marco del tema que tenemos entre manos es lo que trataremos de exponer. Pero todavía, antes de esa exposición propiamente dicha, hemos de confrontar la filosofía de los valores con otra postura ética de la que, si bien le unen con ella ciertos lazos de dependencia, también la separan diferencias muy notables.

C A P I T U L O I I I

ETICA KANTIANA Y ETICA DE LOS VALORES

Uno de los aspectos más significativos de la Etica de los valores es la revisión y rectificación de la Etica Kantiana, que ha corrido a cargo principalmente de Max Scheler. Esta rectificación se lleva a cabo, sin embargo, desde una coincidencia fundamental, a saber, la caracterización de la ética, del acto moral, por la disposición de ánimo, por la actitud, o, para decirlo con la palabra alemana que utilizan ambas tendencias, por la "Gesinnung". Tal como se expresa Scheler en el prólogo a la tercera edición de su Etica, hay que partir del derribo llevado a cabo por Kant de las Eticas de los bienes y de los fines. A él no se le ocurre ni por un momento que la solución esté en volver a saltar detrás de Kant, acogiendo de nuevo el antiguo objetivismo ético, en hacerse antikantiano, sino en ir más allá de Kant(88). La importancia que para Scheler cobra, no obstante, la crítica a la

Ética de Kant está justificada por ser ésta "la expresión más perfecta de la ética científica." Y, a su vez, por la convicción de que "este coloso de bronce y acero cierra el camino de la filosofía hacia una doctrina concreta y clara, al mismo tiempo que independiente de toda experiencia positiva, sea psicológica o histórica, de los valores morales, de su jerarquía y de las normas sobre ésta fundadas... Toda mirada a la plenitud del mundo moral y sus cualidades, toda convicción de poder constituir sobre ese mundo y sus relaciones algo vinculante continuará lejos de nosotros en tanto que siga alzándose ante nosotros como el único resultado estricto e inequívoco de toda Ética filosófica esa fórmula terrible en su vaciedad "(89).

Scheler se refiere aquí al formalismo ético kantiano. En la caracterización de este formalismo va a veces sin duda demasiado lejos. No es verdad así simplemente, como Scheler afirma, que en la doctrina de Kant sea "lo mismo exactamente para la bondad o maldad de los actos de nuestra voluntad el que intentemos realizar algo noble o vulgar, agradable o molesto, útil o perjudicial, puesto que la significación de las palabras "bueno" y "ma-

lo" se agota por completo en la forma conforme a la ley o contraria a ella, con la que vamos enlazando una a otra la posición de una materia valiosa"(90). Indudablemente toda la ética Kantiana está penetrada de una firme convicción: que la obligación moral tiene un carácter absoluto, necesario, que no permite excepciones en virtud de motivos extramorales(91). Esto, unido a su idea fundamental de que la moralidad consiste esencialmente en la "Gesinnung", en la motivación de las acciones(92), le lleva a buscar en una ley que sirva de fundamento al obrar moral, el principio general de la moralidad. Pero en su análisis del deber moral parte de las acciones que son conformes a él. Las que no son conformes a ese deber moral no pueden ofrecer los elementos del auténtico obrar "moral".

Dos son, según Kant, los principios que pueden fundamentar el obrar conforme al deber moral. Uno es la conformidad misma de la acción con ese deber, con la ley moral, otro la inclinación natural, que lleva coincidentemente a esa acción. Este segundo puede actuar de dos maneras: o bien indirectamente, la acción se ejecuta como medio para otra que satisface una inclinación natural, o bien directamente; la acción que es objeto del deber lo

es a la vez de una inclinación. En el primer caso es más fácil identificar el motivo de la acción, puesto que media un cálculo y una previsibilidad del resultado. Pero no lo es tan fácil en el segundo, cuando inclinación y deber coinciden directamente en la misma acción. Sin embargo, por muy difícil que sea identificar en concreto el motivo determinante, una cosa es clara para Kant: que los conceptos se distinguen, y que sólo hay propiamente acción moral en cuanto está determinada por un principio moral. En otro caso habrá coincidencia casual con la acción moral, pero no un auténtico obrar moral.

Kant da un paso más, mucho más decisivo para caracterizar su pensamiento, cuando distingue el principio, o motivo del obrar moral, de la intención: "la acción moral no tiene su valor en la intención de lo que se haya de obtener con ella, sino en la máxima (o principio concreto del obrar) por la que esa acción se decide; depende, por tanto, no de la realidad del objeto de la acción, sino simplemente del principio del querer"(93). Al llegar a este punto ya no es fácil seguir la exposición kantiana del concepto de la moralidad sin tener en cuenta las implicaciones de esta doctrina con el resto de su filosofía.

Kant nos dice que por lo expuesto anteriormente está ya claro que las intenciones que se puedan tener en las acciones y los efectos de ellas no pueden proporcionar a las acciones ningún valor "incondicionado y moral". Pero, aparte de la equivalencia establecida entre incondicionado y moral, aun cuando expresada aquí por la partícula ilativa (sinonimia), la afirmación de que ni las acciones, ni las intenciones referentes a éstas pueden proporcionar un valor moral, resulta indudablemente grave y llamativa, y no se puede uno conformar para admitirla simplemente con lo anteriormente dicho, como parece querer expresarse Kant. Ni siquiera resulta suficiente tener en cuenta el idealismo kantiano, su doctrina de la imposibilidad de conocer las cosas en sí y el papel decisivo de la razón, -y en general del sujeto- en la configuración del conocimiento. ("Crítica de la razón pura"). Más decisivo parece aquí otro supuesto fundamental kantiano: el de la imposibilidad de extraer un conocimiento universalmente válido de la experiencia y que, por consiguiente, para que ese conocimiento se logre y sea "a priori" ha de buscarse simplemente en los conceptos de la pura razón.

Este es claramente el sentido que tiene la cuestión cuando se plantea más detenidamente en la "Crítica de la razón práctica". "Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad de desear, como fundamento de determinación de la voluntad, son empíricos y no pueden proporcionar ninguna ley práctica"(94). Como materia de la facultad de desear comprende Kant cualquier objeto cuya "realidad" se desea, por consiguiente, cualquier acción concreta considerada como tal, como algo que ha de pasar a la existencia. Si el deseo de esa realidad o existencia precede a la regla práctica, de tal modo que se convierta en condicionante de la misma, entonces, dice Kant, el principio del obrar es en todo caso empírico. Porque el fundamento de la determinación de la voluntad es en ese caso la representación de un objeto y la relación de la misma para con el sujeto. lo que determina a la facultad de desear para la realización del objeto. Ahora bien, ese tipo de relación con el sujeto, se llama la "gana" o "gusto" ("Lust") por la realidad de un objeto. Por consiguiente, ha de concebirse como presupuesto de la determinación de la voluntad. "Pero es imposible -afirma Kant- con respecto a nin-

guna representación de un objeto, cualquiera que ella sea, el conocer "a priori" si va a estar unida a una gana o a una desgana, o va a ser indiferente"(95). Por consiguiente, ha de ser la experiencia la que decida, y de ahí que el fundamento de la determinación de la voluntad y el principio del obrar, siempre que éste sea material, ha de ser empírico. De aquí deduce Kant como consecuencia natural que no puede convertirse en ley, con la necesidad objetiva que ésta presupone y que es -ya lo hemos visto- requisito indispensable de la personalidad.

Podría uno preguntarse aquí si los principios materiales del obrar que se excluyen como fundamento de la moralidad son sólo los que hacen referencia a la "gana" o "gusto por" una cosa, derivados del placer que proporciona la existencia de ésta. Cabría, por ejemplo, suponer que se moviera uno a obrar no por el placer o gusto que una cosa le sugiera, sino que la percepción de esa cosa le determina a obrar de cierta manera, sin que el motivo impulsivo sea el gusto o placer que de ella se espera: que el motivo material del obrar fuera no obstante moralmente bueno, altruista, por ejemplo. Pero Kant elimina toda duda al equiparar decididamente los principios del obrar

en general y colocarlos bajo el principio general del amor a sí mismo o de la propia felicidad(96).

Asimismo cabría plantearse la cuestión de si la experiencia a que se refiere Kant como base del conocimiento de la materia, objeto, determinante del obrar no podría ser de diversos tipos, y, por consiguiente, dar lugar a otra clase de principios del obrar distintos de los señalados por Kant: carentes de necesidad y objetividad. Pero, puesto que de lo que ha de atestiguar esa experiencia es de la existencia real del objeto, Kant adscribe esa experiencia a los sentidos ("Sinne") equiparando a ellos el sentimiento ("Gefühl")(97), Kant no puede referir ese conocimiento a la razón ("Vernunft"), ya que, según la "Crítica de la razón pura", ésta no contiene sino los elementos "a priori" del conocimiento, las categorías; pero tampoco al entendimiento ("Verstand"), ya que éste relaciona al objeto con las categorías, pero no con los sentimientos del sujeto. De aquí resulta también que la facultad de desear mentada por Kant es la facultad inferior, lo que en lenguaje escolástico se llama el apetito sensitivo. Es más: Kant no conoce ningún otro apetito que se base en la representación de un objeto. Por-

que la distinción que algunos quieren establecer entre apetito inferior y superior basándose en que las representaciones ligadas al sentimiento del "gusto por" derivan de los sentidos o del entendimiento le parece injustificada. "Pues cuando se trata de los fundamentos de la determinación del deseo y se pone dichos fundamentos en el agrado que se espera de algo, no importa en absoluto de dónde procede la representación de este objeto placentero, sino solamente hasta qué punto resulta placentero"(98).

Apunta aquí la concepción dualista del hombre, la división de éste en dos mundos, establecida ya por la "Crítica de la razón pura". Conforme a ésta, el hombre pertenece por una parte al mundo de los sentidos y le corresponde un carácter empírico del lado de su "naturaleza inanimada & simplemente animada por el estilo de las bestias"(99); de modo que está sujeto a la casualidad de la naturaleza y, por consiguiente, a las leyes empíricas. Pero por otra parte el hombre es un ser racional que "considera sus objetos conforme a ideas simplemente"(100). "Los fundamentos de la naturaleza, ya pueden ser todos los que se quiera los que me impulsan a querer, ya pueden

ser todos los que se quiera los atractivos de los sentidos, de nada de esto puede brotar el deber ser... que únicamente formula la razón"(101). Como ser empírico, el hombre engraga en el orden de las cosas tal como se manifiesta en la apariencia; como razón "se constituye un orden propio con plena espontaneidad conforme a ideas, a las que acomoda las condiciones empíricas y conforme a las que incluso llega a interpretar como necesarias acciones que, sin embargo, no han acontecido y que tal vez no acontezcan nunca"(102).

Volviendo ahora a la caracterización de la moralidad, si ésta ha de consistir en la conformidad con una ley necesaria y a priori, que, por consiguiente, ha de estar del lado del mundo de la razón, y el motivo para este obrar en modo alguno puede radicar en el mundo de los sentidos, en un objeto conocido empíricamente, ¿cuál es el impulso determinante de la acción moral?. No queda otro recurso que el que sea el motivo de la ley misma; y el modo del impulso es una actitud del sujeto que Kant caracteriza como respeto ("Achtung") por la ley. Y así puede caracterizar el deber moral como "necesidad de una acción originada por respeto hacia la ley"(103).

No deja de resultar un poco sorprendente el término empleado por Kant para denominar la actitud impulsiva del cumplimiento de la ley moral: "Achtung", respecto. El mismo se hace cargo de que pudiera producir la impresión de que tras palabras extrañas se quiera ocultar la poca claridad de una explicación(104). Por otra parte reconoce que esa actitud de respeto es asimilable a un sentimiento(105), o la califica directamente como sentimiento(106). Pero en todo caso se trataría de un sentimiento especialísimo, distinto esencialmente de todos los otros sentimientos, que son reductibles a la inclinación natural o al temor. La actitud de respeto hacia la ley no es otra cosa que "la inmediata determinación de la voluntad por medio de la ley, y la conciencia de ello, de tal manera que este respeto está visto como un efecto de la ley en el sujeto y no como una causa de ésta". "Propiamente -prosigue Kant- el respeto es la representación de un valor que rompe con el amor a mí mismo"(107). "Por lo tanto, el respeto por la ley moral es un sentimiento producido por un fundamento intelectual, y este sentimiento es el único que podemos reconocer plenamente a priori e intuir su necesidad"(108).

El análisis de este sentimiento de "respeto" es de la máxima importancia para nuestro tema de la caracterización de la Moral según Kant, porque, como éste llega a decir, "es la moralidad misma, considerada como impulso desde el punto de vista subjetivo" (109), es decir, el elemento constitutivo de la moralidad que viene a distinguirla como diferencia última de cualquier otra forma del obrar que sea conforme a la ley moral. En efecto, el concepto de deber exige dos cosas: "objetivamente que la acción sea conforme con la ley, subjetivamente, en el principio práctico inmediato de la misma, respeto hacia la ley". Lo primero puede ser común a diversos tipos de conducta, p.ej., al Derecho; y Kant lo designa con el término de "legalidad"; mientras que lo segundo es exclusivo y característico de la "moralidad" (110). La distinción entre Moral y Derecho no ofrece, por tanto, dificultad conceptual alguna para Kant, y radica en el motivo impulsivo de la acción. No surge ésta de un motivo moral, del respeto a la ley moral, no puede entonces calificarse de auténticamente, puramente moral, o sólo en la medida en que la acción surja del motivo moral participará de esta categoría. Pero este motivo moral, si

del lado objetivo es la ley, del lado subjetivo es una actitud ante esa ley moral; para decirlo con la palabra alemana, la "Gesinnung". Y la Etica de Kant queda por eso caracterizada como una "Gensinnungsethik", como pudiéramos decir para conservar toda la virtualidad de la palabra alemana "Gesinnung", que sólo aproximadamente podemos traducir. por actitud, o por disposición de ánimo.

Sin embargo, esta caracterización se logra a costa del más acentuado "formalismo". "¿Qué clase de ley puede ser esa -se pregunta Kant-, que, aun sin tener en cuenta el efecto que de ella se espera tiene que determinar la voluntad para que ésta se pueda llamar buena en absoluto y sin limitaciones" (para que sea posible el acto plenamente moral)? Y se responde, con razón: "Puesto que he privado a la voluntad de todos los estímulos que se le podrían originar de seguir una determinada ley, resulta que no queda otra cosa que la legalidad general de las acciones, que debe ser el principio exclusivo para la voluntad; es decir, que nunca he de proceder sino de modo que pueda querer que mi máxima (principio subjetivo del obrar) deba convertirse en una ley general. Es, pues, la mera conformidad a la ley en general (sin que se pon-

ga como fundamento una determinada ley orientada a determinadas acciones) lo que sirve de principio a la voluntad"(111). Kant hace una primera corroboración de esta postura, en la "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", apoyándose en el general consentimiento de la razón humana en sus juicios prácticos. Pero luego recibe esa postura una ulterior confirmación con la doctrina de la autonomía de la voluntad, que en definitiva tiene su apoyo en la doctrina dualística de la "Crítica de la razón pura", a la que ya nos hemos referido. En la "Crítica de la razón práctica" se combinan todos estos elementos, junto, naturalmente, con las consideraciones que han precedido a la conclusión en la "Fundamentación de la Metafísica de las costumbres": la imposibilidad de llegar de otro modo a una verdadera universalidad y generalidad (112).

Pero en esta última obra se explana una distinción fundamental entre materia u objeto de la voluntad y materia como fundamento de determinación de la voluntad. Lo primero no sólo puede admitirse, sino que no hay más remedio que admitirlo. Pero no así lo segundo, porque si se pone la materia como determinante y condición de la máxima del obrar, ésta no podría entonces elevarse a una

forma que legisla con generalidad, "porque la espera de la existencia del objeto se convertiría entonces en la causa determinante de la voluntad y tendría que ponerse como fundamento del querer la dependencia de la facultad de desear de la existencia de alguna cosa, que solamente puede buscarse en las condiciones empíricas y que por consiguiente nunca puede proporcionar una regla general y necesaria"(113).

No obstante que el acto de la voluntad tenga un objeto, por ejemplo, el bien o la felicidad de los demás, este objeto no tiene que determinar la voluntad, sino que el único determinante de ésta tiene que ser la ley moral, que es meramente formal, y, por consiguiente, abstrae de la consideración de aquel objeto(114). Esto no quiere decir que la aplicación de la ley moral no tenga buenas consecuencias. En el caso de que el acto de la voluntad verse sobre mi propia felicidad, si quiero elevarme a una ley práctica objetiva, no tengo más remedio que extender la máxima de mi obrar a la felicidad de los demás, ya que puedo presuponer con razón en todos los demás seres finitos la misma aspiración. Pero "la ley de procurar la felicidad de los demás no surge, pues, del supuesto de que

esto sea un objeto para la voluntad de cada uno, sino únicamente de que la forma de la universalidad, que la razón necesita como condición para dar a una máxima del amor a sí mismo la validez objetiva de una ley, se convierte en el fundamento de la determinación de la voluntad"(115).

Scheler que, como hemos dicho, comparte con Kant la caracterización de la ética por la "Gesinnung" ataca por todos los medios su formalismo. No se conforma con atacarlo directamente, sino que lo persigue también en sus supuestos, tanto los expresamente formulados por Kant como los implícitos. Así recoge uno de los párrafos en que Kant afirma que de no ser la ley la determinante del concepto del bien, éste no podría ser sino el de algá cuya existencia asegura gusto por ello ("Lust") (116). Con razón sostiene Scheler que "sólo la presuposición de que todos los valores materiales se reducen a las relaciones causales de las cosas sobre nuestros estados de ánimo, por añadidura sensibles, es lo que hace posible la afirmación de esta alternativa"(117). Porque, en efecto, Kant lo que hace es convertir a todo determinante del obrar que no proviene de la razón, -la ley misma moral-, en objeto

de la facultad de desear, que además, como hemos visto, en cuanto está afectada por estímulos exteriores queda reducida al apetito sensitivo, o, al menos, a una sola clase de apetito, ya que es irrelevante el origen del conocimiento de las cosas que le afectan. Ahora bien, nada más opuesto a la concepción de Scheler que reducir los valores a meros objetos de la facultad de desear; y, sin embargo, los valores, si algo son, son **determinantes** materiales del obrar. Por esto Scheler se encara decididamente con Kant, a quien achaca ~~de~~ compartir aquí el supuesto fundamental del hedonismo; "que el hombre tiende originariamente al placer ("Lust") (o aun más: al propio placer)". "De hecho -prosigue Scheler- ninguna tendencia es originariamente más extraña y nada es más tardío que esto. Una ~~extraña~~ (en el fondo patológica) perversión y extravío de la tendencia (que bien puede ser que se haya convertido incluso a veces en una corriente psíquico-social) en la que todas las cosas, bienes, personas, etc., se nos presentan solamente como posibles "objetos de placer" indiferentes a su valor en sí mismos, no ha de convertirse en una "ley fundamental" de las tendencias humanas. Pero prescindamos aquí de este error: aun allí donde el placer

se convierte en objetivo de la tendencia, sucede esto bajo el punto de vista de que es un valor positivo o negativo"(118).

Aparte de esta última observación que hace M. Scheler, no deja de ofrecer dificultades el decidir si es él el que tiene la razón, porque la tendencia que él califica de patológica, hacia el placer, se entiende el propio placer, resulta a veces tan general, que parece un procedimiento injustificado el quererla descartar, o quitarle importancia, calificándola de "patológica". Indudablemente Scheler es consciente de este predominio actual de tal actitud, cuando habla de que se puede convertir en "corriente psíquico social". Pero el apelativo de "patológica" tiene un fundamento indudable, si dicha tendencia la consideramos en relación no con cosas, sino con personas. Claro está que Kant no defiende la postura de considerar a las personas como objetos o motivos de placer: nadie menos que él, que establece como una de las formulaciones del imperativo categórico el considerar la humanidad, tanto la propia como la de los demás, "siempre como fin al mismo tiempo y nunca como mero medio"(119). Pero esto es en virtud de la ley moral (imperativo categórico),

que se sobrepone a las tendencias: y por eso Scheler le puede reprochar el concebir al hombre como originariamente tendente al placer, al gusto que encuentra en las cosas ("Lust"). Y de aquí también que le pueda echar en cara su propia doctrina, de que "si el concepto del bien no se derivase de una ley práctica que le preceda, sino que más bien le debiera servir a ésta de fundamento, entonces ese concepto sólo podría ser el de algo cuya existencia nos prometa placer y que así determine la causalidad del sujeto para que ese placer se suscite, es decir, que determine a la facultad de desear"(120).

Ya se ve por aquí que lo que late en el fondo de esta postura kantiana es la concepción acentuadamente dualista del hombre, -con la consiguiente desvalorización de lo que pudiéramos llamar la parte inferior-, que es común a las obras éticas de Kant y a la "Crítica de la razón pura", como veíamos en páginas anteriores. Por eso Scheler puede decir que en la doctrina kantiana comienza por quedar el mundo pulverizado en una amalgama de percepciones y, paralelamente, el hombre es un caos de movimientos impulsivos, de donde surge en uno y otro caso la necesidad de un principio activo de organización. En otros términos: la

naturaleza concebida al estilo de Hume necesitaba para existir el entendimiento concebido al estilo de Kant; y el hombre hobbesiano necesitaba de una razón práctica kantiana para poder así aproximarse de nuevo a lo que nos ofrece la experiencia natural(121).

Frente a esta posición dualística, la concepción del hombre de M. Scheler es decididamente unitaria. Para él no tiene sentido la división del hombre en diversos mundos, ni la radical diferenciación de facultades o de operaciones humanas independientes, sino que quien esencialmente actúa en cada caso es el hombre entero. Esta concepción unitaria del hombre se revela de una manera destacada en su modo mismo de entender la filosofía como producto del hombre entero. Max Scheler busca el entronque de su posición con concepciones de la más rancia estirpe filosófica, y especialmente la de Platón. Pero para él esta postura no se deriva de determinadas peculiaridades psicológicas, sino que es una exigencia de la filosofía misma. "La antigua exigencia platónica de que el hombre entero -no sólo su razón aislada o su ánimo aislado, etc.- tiene que buscar la participación en lo esencial por medio de la filosofía, no es, por lo tanto, como admiten muchos puerilmente, un

rasgo meramente psicológico del carácter de Platón: es una exigencia de la posibilidad cognoscitiva por parte de su objeto mismo, que reside en la unidad esencial y en la problemática material de la filosofía. Es una exigencia fundada, no psicológicamente ni tampoco filosófico-gnoseo-lógicamente, sino ónticamente"(122).

La clave, pues, para la solución de la cuestión planteada por Scheler, el reproche hecho por él a Kant de concebir al hombre como originariamente tendente a las cosas como objetos de placer, me parece que no está tanto en determinar hasta qué grado sea esto verdad, qué número de acciones surjan determinadas por esta motivación, sino en el contraste de las concepciones radicales del hombre de Kant y de M. Scheler, que sirven de sustrato a sus diversas posturas en la ética. Y esto no tanto en la dimensión de pesimismo-optimismo, como Scheler a veces parece querer dar a entender(123), sino más bien en el aspecto de dualidad-unidad. Y cualquiera que sea el juicio que la posición, tal vez excesivamente unitaria, de Scheler nos merezca, no cabe duda que la dualista de Kant resulta concordemente inaceptable para las tendencias hoy vigentes en Psicología y en Filosofía.

Las consecuencias de esta interpretación dualística del hombre, kantiana, no se agotan en el decisivo papel que hemos visto juega para convertir a la ley moral en único principio de la moralidad. Otra consecuencia, unida con la anterior, es la descalificación moral de todas las inclinaciones o tendencias naturales, incluido entre ellas el amor. El rigor metodológico de Kant le lleva aquí también a expresiones terminantes: "Está muy bien hacer el bien a los hombres por amor y por benevolencia compasiva, o ser justo por amor al orden; pero ésta no es todavía la legítima máxima moral de nuestra conducta, adecuada a nuestra situación como hombre entre seres racionales, si tenemos la pretensión de alzarnos, a modo de soldados voluntarios, con orgullosas imaginaciones por encima del pensamiento del deber, y de querer hacer independientemente de todo mandato, sólo por propia gana de hacerlo, aquello para lo que no sería necesario ningún mandato. Estamos bajo la disciplina de la razón y no nos tenemos que olvidar de esta sumisión en ninguna de nuestras máximas, ni sustraerle nada"(124).

Por esta vía del descarte del amor de la vida moral -se entiende directamente moral, no que para Kant no

tenga algún valor por encima del odio- llega Kant a expresiones que no es extraño susciten la calificación que Scheler les da de "sorprendentes contrasentidos". En su afán por no dejar nada sin someter a su punto de vista, Kant explica el mandato divino: "ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a tí mismo", como un precepto que exige no el amor mismo, sino "respeto a una ley que preceptúa el amor"(125). Scheler y Kant son coincidentes, por otra parte, en que ^{el} amor propiamente no puede ser mandado. Pero las explicaciones de uno y otro difieren esencialmente. En la de Kant, se pone de manifiesto una vez más lo que venimos sosteniendo, de la descalificación moral del amor, por no estar comprendido del lado de la razón, sino de la sensibilidad: "el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque no es ningún objeto de los sentidos"(126). Con razón dice Scheler que se manifiesta aquí la consecuencia de un concepto del amor doblemente equivocado: en primer lugar, en cuanto que se le concibe como un derivado de los "sentimientos sensibles"; en segundo lugar, en cuanto se le considera como un simple "estado de ánimo", es decir, como una especie de gusto producido por un objeto(127).

Scheler explana ampliamente su propia concepción del amor, (128) que, no es necesario decir, es muy distinta de la de Kant y lleva a consecuencias muy distintas en el ámbito de la ética. Por lo que hace a las expresiones de Kant que acabamos de exponer, si se consideran bajo un punto de vista cristiano, no parece que se puedan conciliar fácilmente con el sentido y la significación que el amor tiene en los Evangelios y en los escritos de los Apóstoles. Si se toman en un sentido meramente filosófico, como aquí se deben tomar, no parece que se puedan mantener, si no es desde los supuestos kantianos a que antes nos hemos referido y que, como hemos dicho, nos parecen insostenibles desde el punto de vista de la filosofía y de la Psicología de hoy.

Pudiéramos continuar con la crítica de Scheler a Kant; en realidad a través de esta crítica se podría exponer toda la doctrina ética de Scheler. Pero con lo expuesto creo que basta para apreciar el sentido de los fallos fundamentales achacados por Scheler al formalismo ético kantiano y asimismo para iniciar una orientación del contraste que frente a ese formalismo quiere significar la Ética material de los valores. sostenida por la escuela fenomenológica (129).

C A P I T U L O I V

LA CARACTERIZACION DE LA ETICA DE LOS VALORES

No obstante, oponerse decididamente, como hemos visto, al formalismo kantiano, y restablecer una ética material, en la que quepa admitir determinantes materiales del obrar y señalar objetivamente qué acciones sean buenas o malas, la ética de los valores continúa siendo una ética de "Gesinnung".

La novedad de la solución consiste en que, a pesar de volverse a una ética material, de contenido, señala como determinante del obrar no el éxito de la acción o simplemente la intención de lo que se espera conseguir con ella, sino los valores; y en virtud de esto siguen siendo el constitutivo esencial de la calificación moral del acto los sentimientos o actitud ("Gesinnung") frente a estos valores(130).

Ya se comprenderá por esto el papel fundamental que representa la existencia de los valores en cuanto ta-

les, como distintos de otras categorías, y su relación con la percepción y con el apetecer humanos. En especial se han de distinguir los valores de los bienes, con los que es más fácil confundirlos, Según M. Scheler, así como los nombres de los colores no se reducen a meras propiedades de las cosas corpóreas, así tampoco los valores se reducen a los nombres de los valores, a las meras propiedades de las unidades que se dan en las cosas y que llamamos bienes. Así como un color rojo puede serme dado como una mera cualidad extensiva, p. ej. en un puro color espectral, sin necesidad de concebirlo como cubierta de una superficie corporal, ni siquiera como una superficie en sí o como algo de tipo espacial, así también me son accesibles en principio los valores, como agradable, atrayente, gracioso, o bien amistoso, distinguido, noble, sin necesidad de representármelos como propiedades de cosas o de personas(131).

Esta caracterización independiente de los valores, con su respectiva percepción, les corresponde en todas sus esferas o escalas. Así en la de lo agradable

existe un determinado buen sabor de una fruta o de un vino. Podrá ser difícil identificarlos en concreto y podrán estar tan ligados a los objetos que los sustentan, que se les llegue a designar en conexión con ellos: lo agradable del olor de la rosa; lo agradable del dulce, etc. Pero aun entonces se los concibe como distintos de sus objetos portadores.

Lo mismo se manifiesta en la esfera de los valores estéticos. Gracioso, atrayente, distinguido, bello, etc. no son significaciones que se identifiquen por determinadas cualidades comunes a las cosas en que se realizan. Sólo después de observar las cosas en que se encuentran tales significaciones podemos deducir las cualidades que les son comunes.

Con más claridad aun se percibe esto en los valores pertenecientes a la esfera de lo ético. Que un hombre, -o una acción-, sea distinguido o vulgar, animoso o perezoso, puro o culpable, bueno o malo, no se nos hace patente gracias a señales constantes que podamos señalar en ellos, ni consiste en absoluto en tales señales. Nos basta en determinadas circunstancias una sola acción o un solo hombre para poder comprender la esen-

cia de estos valores. Por el contrario, todo intento de señalar una característica general para los buenos, o para los malos, p.ej., desde fuera de la esfera de los valores mismos, no sólo lleva a un error del conocimiento en el sentido teórico, sino también a un engaño moral de la peor clase. "Dondequiera que se imaginó la idea de unir las categorías de bueno y malo a una característica de este tipo, situada fuera del ámbito de los valores, ya fueran determinadas cualidades o propiedades humanas, corporales o anímicas, que se pudieran mostrar, o bien la pertenencia a una clase o a un partido, y, consiguientemente, se habló de los "buenos y justos" o de "malos e injustos" como de una especie que se pudiera determinar y definir objetivamente, allí se incurrió necesariamente en una especie de fariseísmo, que tomaba a los posibles depositarios del bien y las características comunes a los mismos (como simples depositarios) por los valores mismos y por la esencia de los valores, a los que aquellos no servían, sin embargo más que de depositarios"(132).

De la misma manera, pues, que no tendría senti-

do preguntar por las cualidades comunes de todas las cosas azules o rojas, porque la única respuesta consistiría precisamente en que son azules o rojas, así también carecería de sentido preguntar por las cualidades comunes de las acciones, de las actitudes y de los hombres buenos o malos.

De todo lo cual deduce Scheler "que hay auténticas y verdaderas cualidades de valor, que constituyen un campo propio de objetos, que tienen sus especiales relaciones y conexiones y que ya como cualidades de valor pueden ser, p.ej., más altas y más bajas. Pero si esto es así, puede regir también entre ellas un orden y una jerarquía, que es independiente de la existencia de un mundo de bienes, en el que se manifiesta, y asimismo del movimiento y de las variaciones históricas de este mundo de bienes, y que es a priori con respecto a la experiencia de estos"(133).

Por lo que hace a N. Hartmann, esa independencia de los valores respecto a las cosas no es sino uno de los casos de la que establece ya la filosofía teórica. En efecto, ésta, según Hartmann, "distingue dos clases diferentes de ser en sí: uno real y otro ideal.

El primero corresponde a todas las cosas y acontecimientos, a todo lo "real", a todo lo que tiene existencia; el último, en cambio, a las ideas de la Matemática y de la Lógica y además a las esencias de todo tipo, que subsisten por encima de los cambios de la existencia individual y que con independencia de ésta pueden ser conocidas a priori"(134). Pues bien, según afirma repetidamente Hartmann, "los valores son esencias". Y, en consecuencia, "los valores no proceden de las cosas (o de las relaciones reales) como tampoco del sujeto". Pero esto no quiere decir que vayan a existir en otro mundo real, sino que "constituyen una específica cualidad en las cosas, relaciones o personas"(135).

Esta trabazón de los valores con las cosas -matiza Max Scheler,- puede ser meramente accidental: la de la cosa que tiene un valor, en cuanto que es portadora o depositaria de un valor. Pero la relación puede ser más íntima: tal sucede, p. ej., en las llamadas con toda propiedad "cosas-valor" ("Wertdinge"). En ellas no es que primero sea la cosa y luego se añada el valor, sino que la esencia misma de las cosas está constituida por el valor, que es lo que les da unidad y sentido. Más

bien que cosas, son unidades de cualidades valiosas o de relaciones de valor que se fundan en un determinado valor fundamental. Tales son los "bienes". Naturalmente los bienes tienen una cierta cosidad; pero no es desde esta cosidad, no es como cosas, como se les comprende, sino, a lo sumo, como cosas valiosas, cosas-valor(136).

El problema de la independencia de los valores no tiene nada que ver con el de la sustantividad o inherencia, ni con el de una metarealidad. Es sencillamente el de un modo distinto de ser la realidad. Precisamente por eso, porque los valores son una manera distinta de realidad, pueden los valores desempeñar un papel distinto que las simples cosas, -sin que su realidad consista en desempeñar un papel distinto- y pueden ser percibidos con independencia de los otros modos de realidad. Así "conocemos un estadio en la captación de los valores en el que nos es dado ya clara y evidentemente el valor de una cosa, sin que nos estén dados aún los depositarios de ese valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar en qué consiste eso; así también comprendemos un poema o cualquier obra de arte durante

largo tiempo como bella, odiosa, distinguida o vulgar, sin que ni por asomo sepamos en qué propiedades del contenido representativo en cuestión reside esto. Del mismo modo que un lugar o una habitación resulta amigable o pesada, así como la permanencia en un paraje, sin que nos sean conocidos los depositarios de esos valores. Esto es aplicable en igual medida a lo real físico y a lo real psíquico. Ni la experiencia del valor, ni el grado de la adecuación, ni la evidencia (adecuación en sentido pleno más evidencia en el estar dado en sí mismo de aquel valor) se muestra dependiente de la experiencia de los depositarios de aquellos valores"(137).

La misma diferenciación de bienes y de cosas se manifiesta en el hecho de que varíen independientemente, o al menos de manera diferente. Así, p.ej., un cuadro, una obra de arte, puede dividirse como cosa y, en cambio, en cuanto bien o aniquilarse por esa división o permanecer sin variación esencial.

No basta, sin embargo, con admitir la existencia de los valores y su peculiaridad. Es necesario además admitir su perceptibilidad. Y que esos valores tengan una relación con las categorías éticas y determinen el obrar moral.

Estos dos puntos son los que van a ser objeto de un desarrollo más amplio en el próximo capítulo.

C A P I T U L O V

FUNDAMENTACION DE LA ETICA DE LOS VALORES

Como hemos visto, es un principio compartido por todos los grandes representantes de la filosofía de los valores, que estos constituyen una clase peculiar de seres que se nos presentan como independientes de las cosas que los sustentan o son sus portadores: pueden desaparecer, aunque persistan las cosas, varían independientemente de ellas e incluso se dan independientemente de la existencia de cosas reales que los sustentan. Pero, como ya hemos indicado repetidamente, esto no quiere decir que sean indiferentes a su realización. Precisamente en la relación entre valor y realidad, en el sentido de la existencia, se funda la posibilidad del "deber ser": de un valor ya realizado no tiene sentido decir que "debe ser", sino en cuanto se le conciba que podía no ser, no estar realizado(138).

Los dos puntos centrales para la fundamentación de la ética de los valores consistirán, pues, según hemos dicho,¹² en el conocimiento objetivo e independien-

te de los valores y 2º/ en que esos valores indiquen realmente lo que se ha de hacer, lo que se ha de realizar.

El desarrollo del primer punto ya se ha iniciado en la Introducción; pero de lo que se trata ahora es de saber si nos podemos fiar de ese conocimiento de que nos habla la filosofía de los valores, si es objetivo. Naturalmente la objetividad no puede ser entendida aquí en el sentido opuesto al idealismo, lo que nos sumergiría en los problemas más graves de la Fenomenología y de la Metafísica. De lo único que se puede tratar aquí es de la objetividad del conocimiento moral, en el mismo sentido que se reconoce objetividad a la coherencia lógica o a los conocimientos que se pueden comprobar intersubjetivamente por medio de la experiencia. Es decir, se trata de objetividad en el sentido de fiabilidad de nuestro conocimiento, de poder asentar sobre él sólidamente, no sólo nuestra actuación práctica, sino también una construcción doctrinal o teórica (en este sentido, científica).

Una vez más ha sido M. Scheler el que a este propósito nos ha suministrado puntos de vista y elementos

más valiosos. Desde luego, no podemos hacernos la ilusión de que el conocimiento moral se nos va a presentar de pronto completo en su perfección.

Frente a las doctrinas subjetivistas Scheler propone, más bien una inversión de posiciones. No hay por qué comenzar por afirmar la subjetividad de nuestros conocimientos morales. Si así lo hacemos, es posible que nunca lleguemos a descubrir las realidades objetivas que les sirven de fundamento, es decir, según su concepción, los valores y las relaciones entre estos; pero eso no quiere decir que no existan: "Tampoco se hubiera llegado nunca a distinguir el cielo y su desenvolvimiento de la serie de conocimientos sobre él, e incluso, no se hubiera llegado nunca a cultivar la astronomía, si se hubieran considerado los reflejos de las estrellas como meros complejos de impresiones subjetivas"(139). Es más, hay buenas razones para pensar que la postura objetivista ha de ser el punto de partida, el primer postulado de una teoría sobre el conocimiento moral, como de toda la teoría del conocimiento en general. En efecto, la dirección de nuestra percepción, e incluso la de nuestros engaños, no es precisamente la de dentro a fuera,

del sujeto al objeto, para colocar en éste las impresiones que percibimos en nosotros mismos; esto puede ocurrir en algunos casos, como los de autoerotismo, pero no es lo "normal", no es lo "natural" y ni siquiera lo habitual en el orden de las confusiones o engaños: estos consisten más bien en tener por propio lo que en realidad tomamos del exterior. Así, por ejemplo, muchas veces pensamos que estamos tristes porque asistimos a un entierro, o que estamos alegres porque somos invitados a una fiesta importante, o porque se nos da una comida costosa o porque se nos hace un regalo valioso; y, sin embargo, si reflexionamos un poco más seriamente es posible que descubramos que no es más que una sombra de tristeza o de alegría lo que nos encubre nuestro verdadero estado de ánimo: y eso porque pensamos que en esas circunstancias exteriores era tristeza o alegría lo que nos correspondía tener en nuestro interior(140).

Claro está que este tipo de argumentos no pueden darse por definitivos; pero al menos son suficientes para obligar a la posición contraria a utilizar los suyos propios, a una prueba positiva. Ahora bien, aquí es donde precisamente esa postura muestra toda su fla-

queza: para convencernos plenamente y forzarnos a abandonar nuestra postura tendría que mostrarnos no ya que muchos de nuestros conocimientos morales son erróneos, sino que lo son todos, porque sólo entonces tendríamos razón suficiente para no partir de la posición que en principio hemos establecido como normal y natural. Semblante prueba no sólo es que sea imposible, sino que además queda invalidada en su aparente fuerza por dos series de contraargumentos que Scheler esgrime contra ella. En primer lugar, muchos de los errores que se atribuyen al conocimiento moral no son más que errores aparentes: son percepciones o visiones determinadas por una perspectiva y dentro de esa perspectiva se revelan como correctas, como correctas; si pueden parecer erróneas es porque se las juzga con la perspectiva de hoy. Esta serie de consideraciones ocupa buen número de páginas en la obra fundamental de Scheler "El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores". La otra serie de contraargumentos consiste en afirmar que así como las cualidades valiosas de los objetos y de las acciones, los valores, que sirven de fundamento al conocimiento moral son algo a priori y objetivo, y nuestros conocimientos serán ob-

jetivos en cuanto se acomoden a ellas, así también hay ciertas leyes que presiden las perturbaciones o deformaciones en la captación de esos valores: si esas leyes nos son conocidas, no será preciso, sino tenerlas en cuenta, para introducir la correspondiente corrección de medida y obtener, en consecuencia, un conocimiento correcto, objetivo.

Voy a referirme a continuación a esta segunda serie, ya que la consideración de la primera nos llevaría a una discusión detallada de casos, sin poder llegar a conclusiones generales.

Scheler no presume de conocer las leyes que presiden nuestras perturbaciones del conocimiento moral. Dice tan sólo que pueden conocerse y que incluso él ha comenzado a levantar el velo que las oculta, pudiendo ofrecer algunas muestras de ese conocimiento.

Una primera ley que rige nuestro conocimiento, y que en el moral ~~ha~~ de mostrar una particular influencia, es la de que en la selección misma de los datos actúa nuestro particular interés, que nos lleva a fijarnos sobre todo en aquello que puede dar por resultado una acción útil o perjudicial. Esto no es todavía

una perturbación en el conocimiento mismo, pero puede provocarlas. Otra ley también de tipo general, en conexión con la anterior, es que nuestras representaciones de los objetos y de los valores tienden a plasmar en "símbolos y medios de identificación de los que orientan los impulsos más elementales, generales e imperiosos de la vida"(141).

En cambio, constituye ya un auténtico tipo de autoengaños el dar como motivo de nuestras acciones el más elevado y noble. Responde esto al mismo principio de buscar la utilidad, aun a costa de la verdad, ya que "resulta útil aparecer a los propios ojos y a los de los demás como actuando por motivos morales"(142). En el mismo sentido explica Scheler la "represión", sobre la que tanto ha llamado la atención la escuela psicoanalista, no porque comparta las teorías de ésta, sino, en cuanto puede considerarse la "represión" efectivamente como un "hecho" (143).

Mayor precisión adquieren los análisis de Scheler sobre las formas de falsificación de los juicios morales en su estudio sobre "El Resentimiento y la Moral". Aquí se refiere Scheler a otra "ley psicológica"

más concreta. Según esta "ley", "en los casos en que un fuerte impulso a la realización de un determinado valor va acompañado del sentimiento de impotencia para su plena consecución, p.ej., la obtención de un bien, se introduce una tendencia de la conciencia a solucionar ese estado inquietante de tensión entre el impulso y la impotencia rebajando el valor positivo del bien correspondiente, negándolo, o, cuando esto es posible, considerando como positivamente valioso algo que sea de alguna manera contrario a ese bien" (144). En las primeras manifestaciones de este proceso se llega sólo a una crítica de los sujetos o depositarios de los valores que son objeto del impulso: a negarles, o rebajarles, o discutirles sus cualidades. Pero en los casos de resentimiento más condensado se llega a una auténtica "falsificación de las tablas de valores", según la expresión que Scheler toma de Nietzsche: no se critica ya a los sujetos depositarios de los valores, sino los valores mismos (145).

La misma ley que en los fenómenos de resentimiento se observa en los procesos que pueden conducir a él: los de la venganza, o los de la envidia, por ejemplo. Cuando estas tendencias pueden satisfacerse o eliminarse, así cuando se ha ejercitado la venganza, o cuando

se ha conseguido el bien que dió lugar a la envidia, no hay lugar para ninguna alteración de los juicios de valor. Pero si eso no se consigue, surge el estado de tensión, que, si se prolonga y llega incluso a apagar las ansias de venganza o la lucha por la obtención de los bienes deseados, desemboca en un rebajamiento de los valores de los otros, con lo que se restablece el sentimiento del propio valor, aun cuando sea a costa de una ilusión(146).

La contemplación de estas perturbaciones, perversiones o errores, no deben llevarnos a pensar en admitirlas como naturales o normales, porque en definitiva es el deseo o necesidad psíquica lo que determina los juicios de valor. En realidad, no tendría sentido hablar de perversiones y de errores, si no se presupone que es otra la postura normal y que existe la posibilidad de llegar al conocimiento de la verdad independiente de nuestras condiciones psíquicas(147). Pero además estos mismos casos a que nos venimos refiriendo permiten contraponer a ellos la visión objetiva de la verdad. Porque, a pesar de todas las ilusiones, de todas las detracciones y falsificaciones, persiste como una adivinación de la verdad

de los valores. Estos se "transparentan" a través de esas ilusiones. "Esa transparencia de los valores verdaderos, objetivos, a través de los aparentes que les pone la ilusión del resentimiento, esa obscura conciencia de vivir en un mundo de apariencia e inauténtico, sin poder para penetrar a través de él y ver lo que de verdad hay, constituye un resultado irrenunciable de todo el conjunto de experiencias"(148).

Naturalmente con esto no basta: no tenemos ya una especie de fórmula mágica por medio de la cual puedan descubrirse todos los valores que hayan de orientar nuestra conducta. Pero lo importante es el planteamiento, el punto de partida: si hemos de aceptar ya de antemano la resignación al subjetivismo moral o hemos de luchar más bien para reducir en la medida de lo posible los errores, buscando la verdad objetiva por encima de las diferencias de opiniones.

Esta postura es también mantenida expresamente, en esencial coincidencia con M.Scheler, por N.Hartmann: "Quien dude, pues, del ser en sí ideal tiene que dudar también del ser real. El escepticismo universal a que esto conduce es cierto que no se le puede extirpar nunca del todo. Pero se queda en el aire, es la más atrevida de

todas las hipótesis. Y puesto que es ella la que contradice a la concepción natural, ella es la que tendría que demostrar sus derechos". E igualmente Hans Reiner se manifiesta en principio seguro con los resultados de la observación y análisis de los fenómenos, que, tanto en el campo de la ética como de la filosofía en general, "conservan la validez de sus derechos, mientras no se demuestres el error que contienen (por medio de argumentos metafísicos o de otro tipo)"(149).

Otra ayuda además nos sale aquí al encuentro: la doctrina de la sociología del conocimiento en cuyo desarrollo corresponde precisamente a Max Scheler un papel primordial. Desde luego Scheler se dedicó a estos estudios principalmente en los últimos años de su vida. Pero esto no quiere decir que no sean aplicables a sus doctrinas éticas fundamentales, expuestas muchos años antes: de hecho ya en éstas se insinúan los puntos de vista de la sociología del conocimiento y al tratar esta última hay múltiples referencias a las doctrinas éticas. Por nuestra parte sólo en este aspecto, en cuanto ayuda para el logro de la objetividad en el conocimiento moral, vamos a ocuparnos de la sociología del conocimiento, y no en sus

diversas vertientes o manifestaciones, sino tan sólo en la que se desenvuelve dentro del ámbito de la filosofía de los valores, en concreto por Max Scheler, aun cuando prestando especial atención a aquellos puntos de vista que se pueden considerar aun hoy día válidos.

Por lo pronto puede considerarse un mérito de Scheler el haber tenido una conciencia clara de la multiplicidad de factores que se implican en el condicionamiento sociológico del conocimiento. Empieza por distinguir dos grandes ramas: los factores culturales o espirituales, que integran lo que Scheler llama la sociologíafacultural, y los factores reales, que constituyen el objeto de lo que llama la sociología real. Pero a su vez rechaza decididamente la unilateralidad o el exclusivismo que se ha pretendido atribuir a cada uno de estos factores reales: el étnico, el político o el económico. Por lo demás, ninguno de ellos, ni tampoco todos juntos, determinan de una manera definitiva el contenido de las producciones del espíritu, es decir, por lo que hace a nuestro propósito, el contenido de los actos de conocimiento. Se limitan, según la expresión de M.Scheler, a "abrir y cerrar de cierto modo y en un determinado orden las esclusas de la corriente

del espíritu"(150). Explican más bien la diferencia entre lo que es y lo que pudo haber sido, por qué lo que en sí era lógico y realizable no se realizó, es decir, no plasmó en una realidad en un acto o una serie de actos espirituales. Claro está que esto al mismo tiempo nos da una explicación, aun cuando no sea adecuada y completa, de lo que plasmó en una realidad, de lo que llegó a una realización en el orden espiritual-cultural: si se realizó, si llegó a tener vigencia, fué porque atravesó unas determinadas puertas, unas determinadas aberturas, con las que, por consiguiente, tiene que tener una determinada relación y adecuación. Esta fórmula, esta confrontación o adecuación, es mucho más aplicable a los casos de realización o vigencia social, es decir, de grupos humanos: en ese caso puede reconocerse como con caracteres ampliados. Pero a su vez entra aquí en juego también otro principio, que es básico en la sociología del conocimiento y abiertamente expresado repetidas veces por M.Scheler: "Todo conocimiento es finalmente a su vez determinado de manera inversa por la sociedad y su estructura". "La época de la Ilustración -añade M.Scheler- había visto de manera unilateral el condicionamiento de la sociedad por las ideas. Ha sido un valioso descubrimiento del siglo XIX y de lo que va

del XX el comprender también el condicionamiento ~~en-~~
~~tre~~ de las ideas por la sociedad" (151).

Esta ~~mutua~~ conexión y remisión de la so-
ciedad al individuo y del individuo a la sociedad le
lleva a Scheler también a entroncar la sociología del
conocimiento con la antropología. Aun cuando, por des-
gracia, no tuvo tiempo de dar remate a la elaboración
de esta última, múltiples muestras de lo que hubiera
sido aparecen en las repetidas referencias a ella a
lo largo de su obra. Así, por ejemplo, en el entronque
que establece entre los factores sociológicos-reales
y los impulsos fundamentales del hombre: el sexual y
de reproducción, el de poder o dominación y el de sus-
tento o alimentación. Así como ninguno de estos es ex-
clusivo en el hombre, sino más o menos prevalente, así
tampoco se ha de pensar que ninguno de los factores
sociológicos-reales ha de ser exclusivo, sino tan sólo
más o menos prevalente. Scheler llega incluso a insi-
nuar, que, así como la edad biológica es decisiva en
el predominio de una u otra clase de instintos, quizás
también de manera análoga pueda explicarse el predomi-
nio de uno u otro factor real en las diversas fases
de la historia. En todo caso este entronque de la so-

ciología con la antropología permite ver un paralelismo entre las leyes que presiden la formación del conocimiento en el orden social y en el psicológico individual. Del mismo modo que en el conocimiento del individuo el interés desempeña un papel de selección, así también en el orden social "la selección de los datos viene condicionada por la perspectiva de los intereses socialmente prevalentes"(152). Y lo mismo que el individuo tiende a hacerse inconscientes los motivos innobles de su acción, así también los que Scheler llama "prejuicios" de posición social, profesión, clase o partido tienen como característica la falta de conciencia de su raíz en los intereses colectivos e incluso de su carácter de grupo y de lo decisivo que esto resulta(153).

Como muestra y aplicación de sus principios, Scheler puede llegar incluso a establecer no sólo "prejuicios", sino incluso "leyes formales de formación de los prejuicios", es decir, de los modos de pensar condicionados por la situación social, por ejemplo, la de pertenencia a una clase. Se trata de disposiciones habituales, de "inclinaciones inconscientes, condicionadas por la clase social, a ver el mundo predominantemente de una o de otra manera". Son las siguientes: 1) La clase social inferior atribuye

el máximo valor a los tiempos que han de venir -la superior a los que ya han pasado. 2) La clase inferior tiene preferencia por la consideración dinámica de las cosas - la superior por la estática. 3) Por la visión mecánica del mundo -por la visión teleológica. 4) Por el realismo (el mundo ante todo como algo que se resiste) - por el idealismo (el mundo ante todo como reino de las ideas) 5) Por el materialismo -por el espiritualismo. 6) Por la inducción y el empirismo - por el saber a priori y el racionalismo. 7) Por el pragmatismo - por el intelectualismo. 8) Por la visión optimista de lo que le espera y pesimista de lo que ya pasó - a la inversa por la visión pesimista del futuro y optimista del pasado ("los buenos tiempos").) Por un modo de pensar que busca las contradicciones, o modo de pensar "dialéctico"- por un modo de pensar que busca la coincidencia .10) Por un pensamiento que conecta la teoría con el medio ambiente -por un pensamiento que la deriva de las condiciones naturales(154).

Claro está que todas estas tendencias no se refieren a cada uno de los individuos de modo que estos no tuvieran más remedio que seguirlas y, por supuesto, no se refieren a teorías o doctrinas filosóficas, sino a modos

de pensar espontáneos, irreflexivos, que predominan en el conjunto de los individuos de una u otra clase, en comparación con la otra. Por lo demás en la identificación de las clases puede ser más decisiva su conciencia de estar "en ascenso" o "en retroceso" que la misma pertenencia real (155).

A pesar de todas estas precisiones no cabe duda que los análisis de Scheler no tienen todavía el carácter pormenorizado y matizado que van a tener otros estudios posteriores de sociología del conocimiento, por ejemplo, los de Lipset, sobre la relación entre las ideas políticas y la clase económica social a que se pertenece (156). Pero no se puede negar a Scheler haber tenido conciencia clara del camino a seguir y de sus posibilidades. Por lo que hace a nuestro propósito lo que interesa ante todo destacar es, que quien se enfrente al conocimiento moral con la conciencia previa de estas implicaciones no está ya en la misma condición que quien carezca de ella, dado el carácter originariamente irreflexivo de dichas implicaciones y su tendencia a permanecer inconscientes. Se refuta así una fácil objeción a la sociología del conocimiento: que ella a su vez tendría que

estar sometida a un análisis de su condicionamiento sociológico y este a su vez a otro y así hasta el infinito. Semejante proceso al infinito no tiene verdadera razón de ser, por el mero hecho de que los análisis de sociología del conocimiento no son homogéneos con el conocimiento primitivo que se somete a ellos y aun ese mismo queda transformado por la mera aplicación de estos métodos. Con tal de que efectivamente se tenga conciencia de esa transformación y del propio condicionamiento sociológico del que realiza el análisis. Sin que, por lo demás, eso tampoco signifique una garantía de infalibilidad, sino simplemente una mejor disposición para descubrir los errores. Lo cual, una vez más, en el espíritu de Max Scheler(157), no tendría sentido si el conocimiento humano fuera constitutivamente un error. Ni siquiera los cambios y diversidades de estructuras que Scheler admite en el espíritu humano implican esa conclusión, sino que, al contrario, los diversos resultados así logrados desde distintas perspectivas se integran en un conjunto que representan el máximo de conocimiento de que es capaz el hombre. Sólo acercarse en el mayor grado posible a este máximo de verdad es lo que puede constituir la meta

de nuestros actos de conocimiento.

Conviene, desde luego, seleccionar el sector, la parcela de esa verdad que ha de constituir el objeto de nuestros esfuerzos. Por todo lo que llevamos dicho parece que no puede considerarse de antemano como vano, como condenado al fracaso, el esfuerzo que se dedique al conocimiento de los valores. Veamos ahora si de ese conocimiento podemos extraer las bases para una teoría de la acción moral, es decir, para la ética. Estudiado, pues, ya el primero, hemos de considerar ^{al hom} ~~ya~~ el segundo de los dos puntos fundamentales que nos habíamos propuesto estudiar en este capítulo: el de la determinación del influjo de los valores en la realización del obrar moral.

En la doctrina aristotélica el determinante del obrar humano es el fin. Según Scheler, esto no sólo daría la razón a Kant en el sentido de que toda Ética que no fuera formalista sería una Ética del éxito, orientada a la realización de ciertos fines, sino que además no es verdad. El aserto escolástico dice: "todo ser inteligente obra por un fin". Pero con esto no está resuelta la cuestión de si de hecho el hombre obra siempre así. La dificultad se resuelve reduciendo el principio: "todo ser inteligente en cuanto inteligente obra por un fin". ¿Qué

ocurre entonces con aquellos actos en que el hombre no actúa en cuanto inteligente? Podría contestarse que en esos casos no se da un fin propiamente dicho: ■■ contenido de alguna manera conocido cuya realización se intenta. Pero se podría hablar, no obstante, de fin en sentido lato, sobre todo si se parte de una concepción finalista del universo, y entender que en todo caso el acto tiene una finalidad, aun cuando ésta sea desconocida para su agente, tal vez prevista por otro ser superior. En realidad es lo que hace Scheler, pero sin acudir a ninguna fundamentación de tipo metafísico, al distinguir entre "Zweck" (fin propiamente dicho) y "Ziel" (objetivo, término, meta)(158).

La representación del fin, el conocimiento en alguna forma del mismo ("Zweck"), no se da necesariamente en todo acto, ni, aun menos, en toda tendencia. En cambio el "Ziel" (objetivo) se da ya en toda tendencia. No está condicionado por algún acto representativo, sino que es inmanente a la tendencia, de la misma manera que el contenido lo es a la representación. Encontremos ya de antemano la tendencia a un objetivo como orientada a dicho objetivo, sin necesidad de derivarla de alguna mane-

ra del querer (o el desear) central, que proceda del centro del yo. Esa tendencia a un objetivo, es decir, esa apetencia, puede a su vez considerarse como conforme o no a un fin, como sucede, p.ej., con los movimientos instintivos (cuando, p.ej., los juzgamos como "encaminados a la conservación de la especie", etc.). Pero esta "finalidad" es entonces una finalidad objetiva, la misma que puede tener el órgano de un animal para conservación de la especie o del individuo. Sin que por eso se trate de una actividad final(159).

Un objetivo se da, pues, en toda tendencia, y es indudablemente el determinante de ella: la tendencia existe en cuanto que tiende a un objetivo; y está especificada, caracterizada por él. Pero ¿cómo se relacionan los valores con el objetivo? Este está constituido por ellos: no en el sentido de que valor consiste en ser apetecido (valor positivo) o rechazado (valor negativo), ni tampoco en el de que el objetivo se agote en su contenido valioso: el objetivo puede tener también un componente que pueda ser imaginado, representado. Pero el contenido valioso es el elemento esencial, ya que es posible que el objetivo no sea conocido de ninguna manera por medio de

imagen o representación, o que no lo sea con toda claridad, mientras que, en cambio, el componente valioso está dado con toda claridad. Scheler pone ejemplos de experiencia en este sentido: el hecho de que podamos notar el atractivo de una persona que nos contempla, sin llegar nosotros a verla (caso de absoluta ausencia del contenido representativo); o de que podamos sentirnos dispuestos a sacrificarnos por los demás o procurar hacerles bien sin que tengamos delante los objetos en que pensamos realizarlo, ni contar con la imagen de los sacrificios o de las acciones bienhechoras (caso de falta de claridad). Por otra parte el componente representativo está siempre fundado en el valioso, es decir, "el contenido representativo está seleccionado conforme a la medida de su posible capacidad para realizar el contenido valioso" (160).

A la vista de estas explicaciones de M. Scheler no es necesario esforzarse mucho por demostrar que el hombre tiende a la realización de valores, ya que estos de antemano son descritos así: como el elemento esencial del objetivo de la tendencia. Esto no tiene nada de sorprendente: Aristóteles había definido de manera semejante el

bien, como el término de todas las tendencias: ὅῦ πάντ' ἐφίεται (161). Este procedimiento no sería válido si se identificaran el objetivo y la tendencia, pero esto no sucede, como hemos visto más arriba. E incluso los valores pueden ser percibidos fuera e independientemente de las tendencias, no, claro está, los valores de la tendencia misma, sino los que son apetecidos en ella: así, p.ej., podemos percibir los valores morales al comprender moralmente a otra persona.

Sin embargo, la postura de Scheler podría quedar todavía invalidada por un doble motivo. O porque de hecho no exista ninguna tendencia sin una previa representación de un objeto, es decir, que no serían los valores, sino el componente representativo del objetivo de la tendencia el que constituiría el elemento esencial de éste; o bien porque las tendencias surgidas sin estar determinadas por el componente representativo fueran irrelevantes moralmente. Procuraremos resolver ambos problemas, siguiendo asimismo las líneas fundamentales del pensamiento de Scheler.

Para comprender la postura de Scheler con respecto al primer punto, tal vez pueda ayudar tener en cuenta que de aplicar al pensamiento filosófico, como algunos

le aplican, la categoría de división intelectualismo-voluntarismo, Scheler caería del lado del segundo miembro, o, mejor, no caería del lado del primero, porque en realidad lo que hace es reaccionar frente al intelectualismo que él considera dominante en la historia de la filosofía y que no puede hacer sino imposibilitar la recta comprensión de la vida apetitiva. Quien parta de esta postura, no puede menos de desconocer la originalidad propia de la vida apetitiva, y le ocurrirá como a Brentano, "que, al fundamentar todo acto apetitivo en un acto de representación, intelectualiza la vida apetitiva, edificando equivocadamente sobre la analogía del querer finalístico (propiamente dicho)"(162). La intención de Scheler no es suplantarse este intelectualismo por el predominio de otra facultad -no tendría sentido en él, que mantiene una interpretación unitaria de la actividad humana- sino estudiar originariamente la fenomenología de cada actividad humana.

Pues bien, desde este punto de vista, libre de suposiciones previas, le parece a Scheler indudable la existencia de tendencias sin contenido representativo. Así cuando la tendencia recae sobre la actividad misma,

por ejemplo, el moverse, pero sin que a su vez haya una representación de esa actividad. O, a la inversa, cuando la tendencia es a escapar, a separarse de algo, sin que nos representemos a dónde, ni conozcamos tampoco el porqué. A veces partiendo de la tendencia podemos llegar a determinar los objetos que la motivan; pero la tendencia es anterior a este conocimiento. Asimismo se da esta falta de contenido representativo en aquellas tendencias que percibimos no como saliendo del yo, sino como llegando a él desde fuera. Tal, por ejemplo, las que acostumbramos a vestir con una forma impersonal, dice Scheler, refiriéndose a la lengua alemana, como: "es hungert mich", "es dürstet mich". No se podría argumentar en contra por la inexistencia de estas expresiones en otras lenguas, por ejemplo, en castellano, ya que se podrían señalar otras que vendrían a señalar la misma caracterización de las tendencias. Así las expresiones: "algo que me impulsa", "algo que no me deja", en que "algo" como sujeto expresa la falta de contenido representativo.

No sólo en la existencia de tendencias sin contenido representativo, también en la diferente forma

con que varían con respecto a éste se muestra su independencia de él. "La plenitud, extensión y diferenciación de nuestra vida apetitiva no es nunca proporcional a la plenitud, extensión y diferenciación de nuestra vida representativa e intelectual. Sino que tiene su propio origen y su propia altura de significación"(163).

Con esto queda ya resuelto el primer problema, en el sentido de que no es el contenido representativo, sino el valioso, el que resulta esencial en las tendencias. Pero con esto están ya puestas las bases para la solución del segundo problema: si esas tendencias son relevantes para la vida moral, o es más bien sólo el querer conforme a un fin (propiamente dicho) el que importa para la vida moral. Para Scheler ese querer no es más que una tendencia, cuyo objetivo es representado. Y no surge ese querer inmediatamente sobre el contenido representativo, sino que surge sobre la tendencia, al convertirse el objetivo de ésta en objetivo representado, es decir, en fin (propiamente dicho). "Todo lo que se llama fin de la voluntad presupone, pues, de antemano la representación de un objetivo. Nada que no sea antes objetivo se puede convertir en fin. El fin se funda sobre

el objetivo. Los objetivos se pueden dar sin que haya fines, nunca en cambio fines sin objetivos previos" (164).

A mi modo de ver, falta en Scheler un argumento contundente a favor de esta prioridad de la tendencia sobre el querer, y del objetivo sobre el fin. Se podría decir que siendo el querer una tendencia y siendo el fin un objetivo representado, tendrá que seguir la regla establecida anteriormente para toda tendencia sobre la prioridad del elemento valioso sobre el representativo. Pero en ese caso habrá que restar a los datos de experiencia allí aludidos los que se refieran simplemente a las tendencias que nunca llegan a convertir sus objetivos en representados, es decir, en fines. Tal vez lo que en última instancia determina la postura de Scheler y le hace dar ~~por~~ probada la prioridad de las tendencias y el surgir del querer por una adición de representación a los objetivos de ellas sea una convicción más general: la de que el conocimiento tiene un carácter subordinado a los intereses del sujeto, condicionado por estos y de consiguiente por las tendencias. Esto explicaría sin más las expresiones de Scheler sobre la fundamentación del contenido representativo en el valioso, dent-

tro del objetivo de la tendencia, en el sentido de que "el contenido representativo está seleccionado conforme a la medida de su posible capacidad para realizar el contenido valioso" (165).

En todo caso, se apoye o no el fin sobre el objetivo y surja o no el querer de la voluntad de una tendencia previa, tienen razón las expresiones de M. Scheler, si las reducimos en el sentido de que esas tendencias proporcionan materias valiosas entre las que hay que elegir y decidir si el fin de la voluntad ha de seguir la dirección de alguna de ellas; que esas materias valiosas constituyen un posible "terreno de juego" para la posición de fines (166).

Desde este punto de vista se nos abre una nueva perspectiva sobre la relevancia moral de las tendencias e inclinaciones naturales. El rechazarlas le llevaba a Kant a expresiones rayanas en el ridículo, cuando trataba de caracterizar el papel del amor y someterlo a la disciplina del "respeto" a la ley moral. Ahora vemos positivamente cómo las tendencias condicionan el comportamiento moral. Porque "el querer no se dirige a una ley formal que le sea inmanente, sino que se dirige

al conocimiento dado en el acto de preferir del ser más alto de las materias valiosas dadas en las inclinaciones"(167). O, al menos, tiene que dirigirse también a este conocimiento, tenerlo en cuenta.

Ya se comprende por esto que aun cuando Scheler comparta con Kant la afirmación de que la "Gesinnung" es el "depositario original de las calificaciones de bueno o malo"(168), sin embargo no comparta con él la manera de interpretar esa "Gesinnung" ni la localización de la misma solamente en los actos de la voluntad. Para Scheler "hay que rechazar decididamente la afirmación de Kant de que lo bueno y lo malo estén vinculados originariamente a los actos de la voluntad"(169). Para él más bien lo único que puede llamarse originariamente bueno o malo es la persona, el ser de la persona misma, independientemente de cualquier acto concreto de la voluntad, de tal modo que para él los valores bueno y malo son ante todo "valores personales". En segundo lugar son portadores de los valores específicamente morales "las "direcciones" de su capacidad moral, -la capacidad de realización de las diversas regiones del deber ser

ideal, diferenciadas por las diversas clases de cualidades valiosas- que en cuanto vinculadas con los valores morales se llaman "virtudes" y vicios"(170). "Sólo en tercera línea son depositarios de lo "bueno" y de lo "malo" los actos de una persona, entre los que están los actos del querer y del obrar"(171).

Pues bien, tanto la persona, como las direcciones del obrar, como los actos, reciben, según Scheler, su calificación moral de los valores. Scheler parte del supuesto, luego repetidamente puesto de manifiesto por Hartmann, de que el hombre es el mediador entre los valores y la realidad, que sólo él es el que puede ser movido por ellos, para hacerlos venir al mundo de la realidad, incorporarlos a ésta. Desde estos supuestos la relación entre los valores y los diversos depositarios de la cualidad moral -persona, direcciones del obrar y actos humanos- le parece a Scheler axiomática y cree que se puede formular mediante los siguientes principios, señalados ya anteriormente en parte por Brentano.

" I. 1. La existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo.

2. La no existencia de un valor positivo es ella misma un valor negativo.

3. La existencia de un valor negativo es ella misma un valor negativo.

4. La no existencia de un valor negativo es ella misma un valor positivo.

II. 1. En la esfera de la voluntad es bueno el valor que va vinculado a la realización de un valor positivo.

2. En la esfera de la voluntad es malo el valor que va vinculado a la realización de un valor negativo.

3. En la esfera de la voluntad es bueno el valor que va vinculado a la realización de un valor más alto (o el más alto).

4. En la esfera de la voluntad es malo el valor que va vinculado a la realización de un valor más bajo.

III. En esta esfera el criterio de lo "bueno" (o de lo "malo") consiste en la coincidencia (u oposición) del valor que se intenta realizar con el que ha sido dado como preferible, o, respectivamente, en la opo-

sición (o coincidencia) con el que ha sido dado como valor que ha de ser postergado"(172).

Estos axiomas desde luego son compartidos por los demás autores representantes de la ética de los valores. Pero la relación entre los valores y la actuación humana en general, así como entre los valores y la calificación moral, fué expuesta por Hartmann de una manera mucho más sencilla.

Por lo pronto, sin necesidad de una especial terminología ni de complicadas distinciones, asigna a los valores el papel de motivo determinante de todos los actos de apetición o de tendencia: "Sólo por razón de un valor que haya sido visto (o sentido) primariamente se ama, se realiza un esfuerzo, o se desea"(173). Y por lo que hace al fin, que, desde luego, es asignado sólo como objetivo al querer de la voluntad, establece directamente N. Hartmann, que "en la naturaleza del fin está implicado que su contenido sea valioso o al menos sea tenido por tal"(174).

En cuanto a la vinculación entre la ética, o doctrina del obrar moral, y los valores está asimismo establecido de manera directa y clara: "Sólo viendo lo

que es valioso en la vida puedo conocer lo que debo hacer"(175). Y aun de manera más terminante: "el valor es lo que formula el precepto, la luz moral, es lo que debe ser"(176). Si bien es cierto que el deber ser no es todo valor, "el deber ser no agota el sentido de lo valioso"(177). Señala también expresamente N.Hartmann la correspondencia entre bondad moral y valor positivo, maldad moral y valor negativo: "la orientación hacia un valor negativo es "mala", hacia un valor positivo buena"(178); así como la correspondencia entre la bondad moral y "la preferencia de los valores más altos sobre los más bajos" (179).

La vinculación entre los valores y la moralidad se hace en Hartmann tanto más estrecha, más íntima, cuanto que según él, no obstante poseer aquellos en sí mismos la "tendencia a la realidad", no tienen fuerza para pasar de por sí a determinarla, si no es a través de un mediador capaz de captarlos y de tender a ellos, a través de "un sujeto capaz de una acción autónoma", es decir, a través del sujeto de la moralidad: "el sujeto moral es el representante del deber ser en el mundo del ser real"(180). Ese representante, ese defensor de los

derechos de lo que debe ser, no es precisamente un representante, un administrador incondicionalmente fiel: precisamente porque es capaz de una acción autónoma, de una acción libre, y sólo en cuanto tal tiene ese título de representante, de administrador de lo que debe ser. Pero la dificultad de los valores para llegar por este medio a la realidad, a determinar la realidad, se acentúa aún más, porque sólo tienen un camino para influir en esa libertad, que es la conciencia, el conocimiento de ellos que ha de tener el sujeto moral para moverse a obrar(181).

En las posibilidades de esa conciencia, de ese conocimiento tiene N. Hartmann una confianza fundamental aun más firme que la de Scheler. Pero es una confianza que se mantiene en medio de las dificultades: más en detalle analizadas por Scheler, pero también reconocidas por Hartmann. Por eso no es extraño que también éste se apoye como último reducto en esa inversión de posiciones que vemos anteriormente: en todo caso la postura fundamental ha de ser la de aceptación de la posibilidad del conocimiento, no la de un universal escepticismo. Luego la cuestión estará en la determinación caso por caso

de lo que se puede saber y en la lucha por ampliar los límites de ese conocimiento, tanto por lo que se refiere a los valores mismos, como a sus consecuencias, para la ética. Pero estas consideraciones más concretas, las estudiaremos luego en referencia con las funciones de la ética jurídica.

C A P I T U L O VI

PRESUPUESTOS DE UNA ETICA JURIDICA: A) COINCIDENCIA

MATERIAL.B) DIFERENCIACION DE CONCEPTOS

Para poder hablar con propiedad de una ética jurídica parecen imprescindibles estos dos supuestos. En primer lugar, que la materia, el contenido sobre el que versa el Derecho sea el mismo, o al menos pueda ser el mismo, sobre el que recaen los dictámenes o la valoración de la Etica. En segundo lugar, que no haya una plena identificación de los conceptos, sino que estos se diferencien entre sí en cuanto tales, es decir, formalmente: de lo contrario la expresión "ética jurídica" se convertiría en tautológica y sin sentido.

Desde el punto de vista de la ética de los valores parece que con respecto al primer supuesto, la relación material de lo moral con el Derecho, tenemos que reconocer que a éste tiene que escapársele de su control precisamente lo que es más específicamente moral y

en especial esos aspectos que son incluso anteriores al acto de voluntad. En efecto, esa actitud o disposición de ánimo, esas tendencias o inclinaciones, son previas a la acción y no pueden modificarse por el resultado de ésta. Y este resultado es lo único que puede controlar directamente el Derecho(182). Influyendo sobre él, puede lograr un cambio en las acciones; pero no en las actitudes y disposiciones, que son previas. De éstas lo único que podrá lograr será su ocultamiento, es decir, el disimulo de la disposición moral (183). Esto no quiere decir que esta disposición moral sea irrelevante para el Derecho. Esta es accesible no sólo a la experiencia interna, sino también a la externa, y a través de ésta última, el Derecho no sólo puede, sino que debe tenerla en cuenta, para reducir al mínimo posible los casos de contradicción entre las acciones forzadas o provocadas por el Derecho y las inspiradas por la disposición moral ("Gesinnung"). No sólo porque pueda ser más o menos inmoral el disimulo continuado de la propia disposición moral, sino, sobre todo, porque puede ser abiertamente inmoral actuar por motivos de coacción o de conveniencia externa en contra de la disposi-

ción moral que se considera a sí misma buena.

Este punto de vista no sólo es insoslayable y vinculante desde la concepción de subordinación del Derecho a la Moral -inevitable en toda doctrina que ponga como supremos los valores de la persona-, sino que es directamente importante y decisivo para la conservación del mismo orden jurídico. Trataremos de explicar esto luego desde los supuestos de la misma doctrina de la ética de los valores.

No obstante esta segregación o liberación de lo moral del control exterior, y, de consiguiente, del Derecho, que, en los aspectos que acabamos de considerar, va incluso más allá de la postura de Kant, hay, sin embargo, en la ética de los valores un restablecimiento de la unidad de objeto de la Moral y del Derecho. Esto es una consecuencia de su carácter de ética material. Queremos decir: puesto que en la ética de los valores la "Gesinnung", constitutivo fundamental de lo moral, no es, como en Kant, una actitud frente a la ley moral, sino una actitud frente a los valores, está restablecida la unidad de objeto, en el sentido aquí de objeto determinante, entre Moral y Derecho, ya que los valores que interesan al Derecho pueden ser tenidos en

cuenta por la Moral.

Así dentro de las escalas de valores, entre las que adquiere singular relieve la serie escalonada en orden ascendente de valores de lo agradable, de lo vital y los valores espirituales, Scheler enmarca los valores jurídicos. En efecto, en la esfera de los valores espirituales, después de señalar los valores estéticos (bello, feo), coloca Scheler los valores de justo e injusto como base de un orden jurídico objetivo, del que derivan su valor ("Konsekutiwwerte") la ley y en general los ordenamientos de jueces y legisladores(184). Los valores jurídicos, pues, forman un sector, o se derivan de un sector dentro del círculo total de los valores morales, quiero decir, de los valores que han de tener en cuenta el comportamiento moral.

Si bien no de manera tan sistemática y general, también N. Hartmann se refiere a los valores del Derecho dentro del campo de la ética. Se trata de valores mínimos: "la juridicidad es lo mínimo dentro de la moralidad", pero se trata de un mínimo que "ha de ir por delante de toda moralidad desarrollada"; porque el Derecho es un valor básico, una "instancia protectora", y

no sólo de los valores inferiores, "sino también de los valores superiores y más elevados que no están afectados directamente por su orden (el jurídico). Ningún valor espiritual más elevado, ningún valor cultural propiamente dicho puede florecer mientras no estén seguros el cuerpo y la vida, la propiedad, la libertad personal, etc." (185).

Y el modo de lograr esa seguridad y esa protección es "la igualdad de todas las personas ante la ley", una igualdad que es "objetiva", sin atender suficientemente a las peculiaridades de las personas, sino quedándose más bien en "la pluralidad de las formas de vida exteriores". Por eso se comprende que los valores jurídicos no sean los más profundos, los que más penetren y participen en la plenitud de los valores; sin embargo "esa igualdad misma es valiosa", no corresponde sólo a un "utilitarista modus vivendi, sino también a una exigencia primordial de deber ser" (186).

Pero la confluencia material entre la Moral y el Derecho no se agota en lo dicho, es decir, en que los valores jurídicos sean una parte de los valores a cuya realización tiene que atender la Moral, y que, por

lo tanto, ésta puede ser una fuente de realización de estos valores. Por lo hasta aquí dicho no sabemos todavía si la Moral podría quedarse en un mero juego de "Gesinnung", es decir, en la mera orientación hacia la realización de valores, en otras palabras, no sabemos si la acción misma pertenece también a la Moral o si escapa ya de su dominio. Al sostener la ética de los valores que, no obstante ser la "Gesinnung" el depositario más originario, y el único imprescindible, del valor moral, éste corresponde también no sólo a los diversos grados del acto de la voluntad, sino también a la acción(187), señala un nuevo punto de confluencia material entre la Moral y el Derecho.

Naturalmente la acción había sido considerada sin dificultad, con anterioridad a Kant, como enmarcada dentro del terreno moral. La originalidad de la ética de los valores consiste en que, no obstante mantener como Kant, la "Gesinnung" como el constitutivo formal de la moralidad, extiende ésta también a la acción, en virtud de que la "Gesinnung" "penetra" con su materia valiosa todos los grados de la acción hasta su resultado"(188).

De aquí se deduce en primer lugar que a la acción le corresponde un valor simbólico con respecto a la "Gesinnung", que constituye "un cuadro en el que podemos observar la "Gesinnung"(189).

Pero esto no excluye que a la acción le corresponda a su vez un "valor propio en cuanto acción"(190). Para expresar su pensamiento Scheler se sirve de un ejemplo. Se ve a alguien al agua y lo contempla un tullido. En cuanto que éste tiene la voluntad de salvar al que se está ahogando, se da aquí el mismo estado de cosas que en el caso de que un no tullido quiera lo mismo y saque de hecho al hombre del agua. Es, pues, indudable que la "Gesinnung" que se manifiesta en ambos casos puede ser la misma y poseer el mismo valor moral. Sin embargo, sería mucho decir que se dé en el caso del tullido el mismo acto de voluntad con el mismo valor moral. Esto no es posible, porque sencillamente en el caso del tullido no se puede llegar al hecho del "querer hacer". El tullido puede tener un deseo todo lo fuerte que se quiera de estar en la situación de realizar la acción salvadora, pero no la puede querer. Se encuentra, pues, frente al suceso, por lo que respecta al querer ha-

cer y el valor de éste, en la misma situación que un ausente del lugar del suceso que aliente la misma "Gesinnung" que él y que tenga ante sí la misma representación de que hay que salvar al que se está ahogando. Por lo tanto, no sería correcto mantener, que estamos en ambos casos ante el mismo estado de cosas moral. Naturalmente no hay por qué hacer el más mínimo reproche al hecho de estar tullido; pero una parte del eocomio moral que corresponde al que realiza la acción no le puede corresponder a él igualmente. Un punto de vista que, contrariamente a esto, dice M. Scheler, pusiera en la "Gesinnung" exclusivamente todo el valor moral, habría que relacionarlo con el resentimiento de los "imposibilitados" (191).

En relación con este ejemplo hace todavía Scheler una precisión importante. Si el tullido se diera cuenta por primera vez de serlo en el intento de salvar al que se está ahogando, en ese caso estaríamos ante una tentativa de la acción, que en realidad sería equivalente en valor a la acción misma (al menos por lo que se refiere al juicio moral)" (192). Ya se ve por esto que lo que verdaderamente constituye el valor de

la acción no es la acción misma, sino el auténtico querer real de la acción. Por eso Scheler refiriéndose al caso anterior, cuando el tullido no puede contar con el mérito moral de la acción de salvar al que está en peligro de ahogarse, subraya que en realidad no quiere la acción: no llega a la situación de querer el salvamento del hombre, porque no está en la situación de (poder) quererlo"(193).

Scheler viene, por tanto, a reconocer como equivalente a la acción misma el querer real de la acción y, sin embargo, había empezado por afirmar que no le bastaba al tullido el tener voluntad de salvar al hombre caído al agua para que se le pudiera atribuir el mérito moral de la acción, por más deseos que tuviera de poder realizarla. La explicación está en la distinción de "querer" simplemente, "querer hacer" y simple "deseo". El querer algo no implica que esto haya de realizarse precisamente por medio de nuestra acción, mientras que eso es lo característico del "querer hacer"; el "deseo", en cambio, supone la exclusión de que pueda realizarse por medio de nuestra acción. Sólo el "querer hacer" tiene un valor moral equivalente a la acción;

pero es que "querer hacer" es equivalente a hacer. Podrá haber casos en que la acción intentada de hecho no se realice, como en el caso de que el tullido descubra por primera vez su enfermedad en el acto de intentar salvar al que se está ahogando; pero en todo caso se realiza una acción. El tullido al quererlo salvar y creer que puede hacerlo realizará una acción: los esfuerzos por moverse, en que descubrirá la imposibilidad de hacerlo. Por lo demás, no será esto lo corriente, ya que, como Scheler destaca, independientemente de que los hayamos realizado o no, tenemos conciencia con respecto a ciertos contenidos de que podemos realizarlos(194).

Hay que tener en cuenta que, aun cuando sea la acción o el "querer hacer" los que aquí se consideran como depositarios del valor moral, sin embargo la intención de querer no se dirige primeramente a ellos, sino a la realización de un determinado contenido de cosas o de valores, y sólo en segundo término se añade la intención del "querer hacer". "Si quiero tener un candelero en esta mesa en lugar de la otra, es esta situación lo querido primeramente, "que este candelero esté aquí", no el "traerlo" o las intenciones o impulsos de movimiento que

son necesarios para esto... No quiero hacer un movimiento cuando tomo el sombrero del perchero y me lo pongo, sino que lo que quiero es "tener el sombrero en la cabeza"... el que golpea a otro, "quiere golpearlo", no mover de una manera determinada los brazos y el palo que tiene agarrado"(195).

Ya se nos revela por aquí la posibilidad de que la "Gesinnung" como orientación ante los valores, que Scheler ha considerado como el "depositario más originario del valor moral", "penetre" de hecho también la acción misma y que, por consiguiente, explique sin más la calificación moral de ésta dentro de una Ética de la "Gesinnung", "Gesinnungstheik", como es la de los valores.

Una dificultad que se nos podría presentar aquí es que los determinantes de ese querer, en cuanto no residieran en la autonomía de la voluntad, la ley misma moral, sino que fueran materiales, habrían de consistir necesariamente en las sensaciones de gusto o placer producidas por las cosas: lo cual destruiría, naturalmente, -tanto para Scheler como para Kant- la esencia misma de la moralidad. Ya vimos en el apartado correspondiente a la crítica de la doctrina de Kant la oposición de Sche-

ler a esta postura, que únicamente se puede explicar por una errónea concepción de la naturaleza humana. Como ya señalábamos también allí, no es necesario excluir en todo caso esta determinación de obrar o del querer humano por las sensaciones de gusto o, placer que se esperan de las cosas. Tampoco consideramos necesario discutir el grado o tanto por ciento a que se extienda el querer u obrar determinados de este modo -en una interpretación más optimista o pesimista de la naturaleza humana-. Nos basta con saber que no siempre el querer u obrar humanos están determinados de ese modo: cuando lo estén, o en la medida en que lo estén, no estaremos ante un proceder moral; aun cuando lo que Scheler sostiene es que aun cuando se aspira al placer es considerándolo como valor.

Que de hecho no siempre sea así, que los contenidos materiales del querer no siempre sean las sensaciones de gusto o placer que se esperan de las cosas -lo que, según Kant recalca, sólo se podría derivar de la experiencia de qué objetos van unidos con placer, cuáles otros no-, parece comprobarse claramente en la observación de cómo surgen esos contenidos. Estos no se van am-

pliando a medida que nuevas experiencias nos van descubriendo nuevas fuentes de placer, sino, al contrario, se van reduciendo y seleccionando. "Los pretenciosos planes del niño y del adolescente, los sueños fantásticos (que, sin embargo, en ese tiempo no se nos presentan como sueños) los va dando de lado el varón adulto; en lugar del fanatismo de la voluntad va penetrando en medida cada vez mayor el compromiso. El mismo fenómeno se muestra también en la historia de todo partido político, religioso o social. Y toda la historia de la humanidad muestra en cualquier campo de la vida práctica cómo los primitivos objetivos de la voluntad se van seleccionando poco a poco en esa especie de "umbral" que es la esfera de lo hacedero, y cómo las aspiraciones se van haciendo más modestas" (196). Esto no quiere decir que todos los contenidos posteriores del querer estén ya contenidos en los anteriores. Como Scheler dice, "la fuente del primitivo querer continúa siempre manando" (197). Se

Se trata simplemente de "una ley del origen de los actos y una ley de fundamentación de los contenidos", (198) que prueba indiscutiblemente que éstos no surgen al compás del descubrimiento de las fuentes de placer,

aunque éste pueda determinar el origen o el reforzamiento de algunos de ellos.

Nos queda por comprobar si lo que llevamos dicho sobre el querer en general es aplicable al "querer hacer" y a la acción, que es su ejecución. Pero esto no ofrece especial dificultad, dado que, como dijimos anteriormente, el contenido primario de este querer hacer o de esta acción no es el hacer mismo, sino la realización de cosas o de valores. Ciertamente puede ser el objetivo primario • también un determinado hacer, por ejemplo, en el aprendizaje de la gimnasia realizar un movimiento de tal modo o con tal perfección. Pero entonces es esta cosa o estos valores los que se pretende realizar, y el resultado final, a que se aspira, es en todo caso distinto del hacer en cuanto conduce a él. Este contenido primario, que se da en el querer^{en} general, es el mismo que se conserva o se da en el querer hacer, ya que éste surge como una especificación de aquel. Cuando comprobamos o sabemos de antemano que el contenido del querer es realizable por nuestra acción y lo seguimos queriendo, surge el querer hacer; si nos parece irrealizable, inalcanzable por nosotros, se convierte en objeto del "deseo"(199).

La dificultad que se nos puede ocurrir ahora es si esa acción que estamos considerando como cargada, o portadora de valor moral en cuanto "penetrada" por la "Gesinnung" es la misma acción que es objeto del Derecho. Podría, en efecto pensarse que la "Gesinnung" fuera un elemento real, inherente a la acción, que la constituyera ya de antemano como una categoría distinta de la acción aparentemente igual pero que careciera de ese elemento real. En la doctrina de Kant no podía plantearse siquiera ese problema, porque la moral y lo jurídico no eran más que aspectos de una misma acción; pero no se podía hablar de una acción propiamente moral, ya que en su pureza es posible que no se haya dado nunca ni se haya de dar jamás. La acción misma no era portadora de valor moral, sino sólo el acto de la voluntad. Pero en cualquier sistema ético que reconozca el valor moral de la acción misma tiene sentido esta pregunta de si la acción moral es la misma que la jurídica en los casos de confluencia material, es decir, cuando el sujeto tenga que cumplir a la vez con ambos ordenamientos.

Si la acción moral exigiera una "Gesinnung" específicamente moral como elemento que "penetrara" (informara, podríamos decir en terminología escolástica) esa

acción moral, ésta no sería la misma que la jurídica. Queremos decir, si la acción moral tuviera que surgir con la intención de ser buena moralmente, esa acción sería desde su comienzo distinta de cualquier otra que no surgiera con esa intención, aun cuando exteriormente parecieran lo mismo. Pero la "Gesinnung" moral no tiene que ser así. Es sencillamente, -ya queda señalado más arriba- una orientación, una actitud ante los valores. Si tiende a la realización de valores y dentro de ellos a la realización del que en cada caso se ha de preferir, la acción por ella "penetrada" será buena"; en el caso inverso será mala. Por tanto la acción moral no nace diferenciada de cualquier otra, y en concreto de la jurídica. Siendo los jurídicos una clase de valores, la acción que surja orientada por ellos será moral, aun cuando sea a la vez jurídica. Por lo demás, ya vimos más arriba(200) que para Scheler el valor moral nunca puede ser el objeto directo de la voluntad en el acto moral, mientras que, en cambio, Hartmann y Reiner lo aceptaban como posible, pero todos ellos están muy lejos de exigirlo. La acción moral, pues, no sólo puede ser la misma que la jurídica en cuanto que tienda a realizar los mismos valores y en cuanto exteriormente no

tenga que aparecer ninguna diferencia entre una acción moral y una jurídica, sino también en cuanto que no tienen que surgir por motivaciones psicológicas distintas.

En cuanto a la identificación de la acción moral y la jurídica la postura de Hartmann es terminante, tal vez excesivamente terminante: "El punto de vista jurídico no puede diferenciar entre legalidad y moralidad. Esa diferenciación no reside en la acción, sino que en cuanto a ésta son ~~ambos~~ conceptos (legalidad y moralidad) indiferenciables"(201).

Esto no quiere decir que esos conceptos sean para Hartmann indiferenciables en absoluto. Antes al contrario ya hemos visto insinuada por Hartmann la raíz de la diferenciación entre el punto de vista de la ética propiamente dicha y el del Derecho. Este se conforma con una generalidad objetivada, que no penetra en las peculiaridades individuales. Por eso mismo "el Derecho puede quedar plasmado en fórmulas fijas, puede codificarse", e incluso "dentro de ciertos límites puede ser impuesto por la coacción de un poder público que vigile su cumplimiento"(202). Pero no es en estas características exte-

riores en lo que consiste propiamente la diferenciación de la Moral y el Derecho. Esas características son más bien derivadas. La raíz de la diferenciación está, en cambio, en el carácter objetivo del Derecho, que le permite afectar o referirse a las colectividades(203), a una institución o a un orden existente(204). Mientras que la moralidad no puede ser nunca objetiva en ese sentido, y por eso aun cuando coincida materialmente, por referirse al cumplimiento del Derecho, se diferencia de él, porque no está esencialmente determinada por esos "contenidos objetivos -privados o públicos-", sino por "su valor como actitud moral de la persona"(205).

Por lo que hace a Max Scheler, afirma directamente que "la esfera jurídica es fundamentalmente distinta de la moral"(206). O contrapone ambos aspectos: "en sentido moral, no en el jurídico", dice en una ocasión(207). O bien: "la responsabilidad jurídica, por no hablar de la moral"(208). Y en otra ocasión dice abiertamente que "el Derecho no tiene que realizar la moralidad, sino sólo hacerla posible"(209).

Si se tratara de establecer la diferenciación entre Moral y Derecho positivo solamente, sería mucho

más fácil resolver esa diferenciación porque se podría buscar en que el Derecho positivo cuenta con un poder más o menos organizado para imponerlo, en el Estado, o en los otros grupos sociales con capacidad de crearlo(210). Pero Scheler parece tener en cuenta además otro Derecho al que, sin grandes exigencias terminológicas, podemos designar como "natural", o mejor, siguiendo la misma terminología de Scheler, "moral".

En efecto, ya hemos citado anteriormente un pasaje en el que Scheler habla de un "orden jurídico objetivo" fundamento de cualquier legislación positiva: "La ley es simplemente un valor consiguiente al valor propio del orden jurídico; la ley positiva (de un Estado, p.ej.) el valor consiguiente al orden jurídico (objetivo) válido para él, que legisladores y jueces tienen que realizar conjuntamente" (211). En otro lugar expresa que "la muerte de Sócrates, por muy "legalmente" que fuera tratado el juicio y dictada la sentencia por el pueblo griego, siempre será un asesinato hecho por la justicia"(212). Asimismo Scheler contrapone al "Derecho positivo" un Derecho moral, y llega a llamar al sistema penal que esté en contradicción con este Derecho "sistema penal de apariencia"(213).

Es precisamente esta concepción "iusnaturalista" de Scheler la que hace interesantes sus expresiones en que distingue o cóntrapone el orden de la moral y el del Derecho. Sin embargo, la cuestión de la diferenciación de Moral y Derecho no está tratada en él "ex profeso", sino sólo incidentalmente, y en unos términos que no aparecen del todo satisfactorios. Conforme a la doctrina que hemos expuesto anteriormente, Scheler considera como "tátotalmente equivocada" la opinión de que "el Derecho no tenga que ver más que con las acciones, la Etica, en cambio, con la "Gesinnung" de la persona. También la Etica tiene que ver no sólo con la "Gesinnung" (así como con las acciones como expresión de la "Gesinnung"), sino también con las acciones mismas. Y a su vez el Derecho no sólo tiene que ver con las acciones, sino también con la diversidad de "Gesinnung" que alcanza una expresión en aquellas. La diferencia está -prosigue Scheler- en que el Derecho (en sí) sólo tiene que ver en primer término con la "Gesinnung" social y con la acción social de la persona social - no con las de las personas relativa a absolutamente íntimas-, y sólo con la diversidad relativa todavía subsistente del valor de la "Gesinnung" y del valor de la acción entre los sujetos de De-

recho que siempre "valen como iguales" (no que lo sean) en relación a cualquier ley por la que se contribuya a realizar el orden jurídico"(214).

No cabe duda que la raíz de la diferenciación entre Derecho y Moral la coloca Scheler en el carácter social del Derecho, Pero ¿es esto correcto? ¿O es que Scheler no admite una ética social y por eso le parece suficiente con señalar esta dimensión en el Derecho para distinguirlo adecuadamente de la Moral? Sin embargo, en su estudio sobre la persona íntima y la persona social, que está directamente aludido en el texto citado, reconoce expresamente a la persona social como portadora de valores morales, y, por lo tanto, la dimensión social de la ética(215). El carácter incidental y la brevedad del pasaje de Scheler sobre la distinción de Moral y Derecho autorizan a tratar de completarlo, ya que es de presumir que no llegue a expresar cumplidamente su idea. En todo caso, se coincida o no con la mente de Scheler, ese texto necesita un complemento, ya que tal como está formulado no expresa adecuadamente la diferenciación entre Derecho y Moral.

La caracterización del Derecho por la "Gesinde-

ning" social, la acción social y la persona social no es suficiente para diferenciarlo de la Moral, mientras exista una Moral social. Pero nuestra opinión es que bastaría para esa diferenciación añadir una precisión, tal vez ya pensada por Scheler: "Gesinnung" social, acción social, persona social, consideradas en cuanto sociales, vistas sólo a través de su carácter social. Esta precisión no puede aplicarse a la Moral social, porque la Moral, en tanto que permanezca Moral no puede abandonar la consideración a través de la persona, en cuanto la persona es la raíz de la moralidad. Los valores éticos son "valores personales". En cambio el Derecho puede abandonar esa consideración a través y en función de la persona, y debe abandonarla, a nuestro entender, si quiere constituirse en concepto distinto y en objeto de una consideración científica distinta. Sus valores deben ser considerados como "valores sociales". Naturalmente, esto no tiene por qué llevar consigo la exclusión de la consideración de la persona humana: esto, aparte de imposible, sería pernicioso. Pero las acciones y actitudes de la persona pueden y deben considerarse también a través de y en función de los valores

sociales.

Pero al decir que el Derecho considera las actitudes y acciones humanas en cuanto sociales, quiere decirse que esa consideración es objetiva. Por lo tanto, estaríamos ante el mismo punto de vista que es decisivo para Hartmann. Y al igual que para éste el Derecho no es indiferente ante la moralidad, ya que ésta puede ser el motivo determinante de su cumplimiento y, por tanto, coincidir materialmente con él, así también en Scheler pueden coincidir materialmente la acción moral y la acción jurídica. Pero se diferenciarían formalmente, ya que la acción jurídica atiende objetivamente a la relevancia social, mientras que, en cambio, para la Moral la actitud personal, en este sentido subjetiva, habría de ser siempre el elemento primordial, y sólo a través de él lo objetivo cobraría su sentido moral: las acciones son morales en cuanto penetradas por la "Gesinnung".

C A P I T U L O V I I

LAS FUNCIONES DE LA ETICA JURIDICA.-LA POSICION RESPECTO A ELLAS DE LA ETICA DE LOS VALORES

La primera de las funciones que tiene que desempeñar de modo imprescindible una ética jurídica es la de fundamentación del Derecho.

Se opone ya a esta primera función y, por consiguiente, a toda posibilidad de una ética jurídica el positivismo jurídico, que por lo que hace a esta cuestión que nos ocupa se presenta en dos vertientes. La una elimina deliberadamente esta cuestión de la fundamentación última del Derecho, por considerarla fuera del ámbito de la ciencia y del método jurídico. Tal sería la "teoría pura" del Derecho de Hans Kelsen. Porque la "norma hipotética fundamental", que se coloca como clave del orden jurídico, denota en su misma calificación de "hipotética", que renuncia a ser una auténtica fundamentación. Los actos del Derecho podrán estar sometidos

a la Ética en cuanto que el hombre que los ejecuta o dispone esté sometido al orden ético, pero no en cuanto "jurídicos". El estudio del Derecho tiene que despreocuparse, "purificarse", de todos los elementos extrajurídicos. El orden jurídico y el orden ético no se tocan, porque los objetos están delimitados, pudiéramos decir constituidos, por sus métodos, y el método jurídico y el moral o ético no se interfieren. La Ética, por consiguiente, no tendrá, ni le ha de estar permitido señalar, límites ni contenidos del obrar del Derecho, sino, a lo más, al hombre que está sometido al Derecho.

La otra vertiente del positivismo jurídico trata de dar una explicación, una fundamentación, de la vinculación que supone el Derecho. Un primer escalón por esta vía puede ser la autoridad del Estado: el Derecho vale, porque se impone, pero se impone en cuanto proviene del Estado. Las dificultades surgen en cuanto se trata de determinar las relaciones entre el Derecho y el Estado. Si se los identifica, no se resuelve nada en el orden que aquí nos interesa. Y si no se los identifica habrá que explicar cuál es lo primordial: si el Derecho o el Estado. Si lo es el Derecho, nos encon-

tramos como antes; y si el Estado habrá que explicar por qué le corresponde ese carácter primordial, por qué puede imponer el Derecho. En definitiva la concepción positivista parece tener que incidir en una tautología, como califica acertadamente C. Schmitt la doctrina de Jellinek de "la fuerza normativa de lo fáctico", o desembocar en un mero hecho de fuerza. El Estado impone el Derecho por el mismo motivo que él mismo se ha exigido como poder de imponerlo: por la fuerza; no puede tener otro, puesto que también él está constituido de esa manera. El desplazar la fuerza y el poder vinculante, del Estado a la sociedad, no altera la calidad de la solución: continúa siendo substancialmente la misma. Naturalmente, los autores positivistas procuran disimular en lo posible esta íntima estructura de su concepción. Pero en realidad no tienen más remedio que admitirla. En cuanto acudan a principios de justicia, de bien general con fuerza vinculante, se mueven fuera de sus propios supuestos. No les queda más que un recurso: seguir en su explicación por el orden de los hechos: en la lucha destructiva, por la existencia, de unos contra otros, se impone el más

fuerte y dicta su ley a los demás (Hobbes); o bien, en la lucha incesante por los intereses materiales, se imponen los mejor situados y convierten en norma de Derecho su propia conveniencia, personal o de clase (Marx). En definitiva lo que hace el Derecho, según esta concepción, es poner fin, o una pausa, a esa lucha incesante.

En realidad el positivismo jurídico en esta segunda dimensión ni siquiera pretende tampoco dar una verdadera fundamentación de la vinculación del Derecho, de su obligatoriedad. Renuncia en último término a ella por considerar esa obligatoriedad inexistente. Pero precisamente por eso falla, a nuestro entender, no sólo en la fundamentación, sino en la explicación misma de la realidad. El presentar al Derecho como algo que se impone y sólo en cuanto se impone no responde a la observación fenomenológica exacta y completa de la realidad. En efecto: eso equivaldría a presentar el Derecho como la simple posición de victoria en la lucha del más fuerte con el más débil. Ahora bien, la lucha de suyo es ilimitada y no termina sino con la muerte o la total y absoluta sumisión del que sucumbe en ella. En cuanto

a las fieras hay una limitación bien clara por parte de los medios de que disponen y por parte de los fines por los que luchan: su subsistencia, o la subsistencia de los hijos. Pero en el hombre no se dan estas limitaciones; la técnica pone en sus manos posibilidades ilimitadas y su voluntad de dominio, en que se transforman los motivos de cualquier lucha humana por muy limitados y materializados que estén en un principio, es insaciable. Sin embargo, es claro que, por lo general, cualquier vencedor humano, por muy dolorosas que sean las excepciones y por monstruosos que sean los términos a que a veces se llega, se autolimita en las consecuencias de su victoria. De otro modo se hubiera llegado ya probablemente al exterminio de la especie, o al menos tendría que haber quedado reducida al bando vencedor. Nunca como hoy ha podido esta consecuencia cobrar tales proporciones de una claridad impresionante.

La concepción del Derecho como victoria en la lucha, es decir, la concepción del Derecho como fuerza, se complementa a veces con otras ideas. Así en Hobbes mismo el estado primitivo de lucha "omnium contra omnes"

desemboca en un "pactum societatis" que es equivalente a un "pactum subiectionis". Por él el individuo se entrega al Estado, poder absoluto, Leviathan, para que éste garantice su existencia. Pero este pacto no sólo es una ficción, sino que es una ficción insostenible. ¿Cómo mantenerla, en efecto, frente al individuo que no se somete, incumpliendo el Derecho? Por esto G. Radbruch afirma con toda razón no sólo que la teoría de la fuerza desemboca en la teoría del reconocimiento, -"die Machttheorie hat sich also unter unsern Händen in die Anerkennungstheorie verwandelt"-, sino que este reconocimiento no se ha de concebir como una función de la voluntad, ni como algo que "reside en el dominio de la espontaneidad del alma, sino en el de la pasividad". Por consiguiente, prosigue Radbruch, "está igualmente lejos de nuestra voluntad el encontrar algo como justo o injusto que el encontrar algo como bello o como feo, bueno o malo, verdadero o falso". Y "como no podemos eliminar a capricho el gusto, la conciencia y la razón, el mismo criminal resulta que no se puede sacudir sin más el sentimiento jurídico que le une a una norma por el hecho de infringirla"(216). Tenemos, pues, aquí descubierto lo que detiene al fuerte en la imposición de su mis-

ma victoria: algo que no está sometido a la voluntad, y que frente a su fuerza física o material, presenta una indiscutible fuerza moral.

No basta, pues, con el reconocimiento como mero hecho, psicológico o sociológico, sino que para fundamentar el Derecho es preciso atender a esa instancia objetiva que se abre paso y se nos manifiesta a través del reconocimiento. De lo contrario sería preciso encontrar un reconocimiento unánime por parte de todos los afectados por el Derecho, si se quiere que éste valga como orden colectivo de la conducta humana. Puesto que, como repetidamente ha señalado Welzel, "¿Por qué debe valer respecto a mí una norma en virtud de que otros la acaten?"(217). Es más, como mero hecho el reconocimiento, por muy unánime que sea, no puede fundamentar ninguna obligación, un deber ser, ya que éste no se puede derivar sino de otro deber ser, nunca de un simple ser. Si no se quiere, pues, dejar reducido el Derecho a mera facticidad, a mera realidad natural, parece ineludible tener que conectarlo con la ética, al menos por esta dimensión de su fundamentación.

Pero con esta primera función creo que debe

ir inexorablemente unida otra función de la ética jurídica: señalar de alguna manera el contenido del Derecho. Desde luego, este contenido no puede ser fijado en exclusiva por la ética: hay muchos preceptos de Derecho que vienen impuestos por razones de oportunidad o conveniencia, y especialmente por razones de certeza o seguridad jurídica. Pero no puede quedar reducido su papel al que le designa la frase de Radbruch: "firma, por decirlo así, en blanco la aceptación de un deber, cuyo contenido ha de fijarse luego en otro dominio de normas"(218). Si la ética se resigna así a dar por buenas todas las prescripciones que quiera echarle encima la autoridad encargada de crear el Derecho, no cabe duda de que tendrá que aceptar y aprobar contenidos profundamente injustos. Sólo una concepción extremadamente pesimista y desesperada de la naturaleza humana podría forzar a semejante concesión, por el estilo de lo que acontece en Hobbes. Pero, en ese caso ¿podría hablarse ya en realidad de una fundamentación ética del Derecho? Parece que más bien de lo que se podría hablar a lo sumo en ese caso sería de una fundamentación en la necesidad. Pero en el reinado

absoluto de la necesidad no hay cabida para la ética.—

No cualquier tipo de Etica es igualmente apropiado, para convertirse en Etica jurídica. Así la Etica de Kant ofrece, al menos, graves dificultades para la determinación de los contenidos materiales del obrar, y por lo mismo no resulta tampoco muy apropiada según hemos dicho, para una adecuada fundamentación etica del Derecho.

Esta impresión se confirma, si se atiende a la fundamentación ética del Derecho que Kant hace en los "Principios elementales de la doctrina jurídica", en la "Metafísica de las costumbres". El fundamento ético del Derecho está indudablemente afirmado con toda claridad por Kant: "Es una exigencia de la ética, el convertir en máxima de mi obrar el obrar conforme a Derecho"(219). Pero aquí se pudiera decir que acaba el dominio de la ética. Porque el principio general fundamental del Derecho dice simplemente: "Es conforme a Derecho toda acción que, o conforme a cuya máxima (principio subjetivo del obrar), la libertad de la voluntad de cada uno puede coexistir con la libertad de los demás según una ley general(220). Ahora bien, de este principio deduce el propio Kant: "que no se puede

pretender, que este principio de todas las máximas sea a su vez mi máxima él mismo, es decir, que lo convierta en máxima de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aun cuando su libertad me fuera totalmente indiferente, o yo quisiera con gusto en mi interior ir contra ella, con tal de que no la ataque por medio de mi acción exterior"(221). La realización del Derecho está substraída, pues, al dominio de la ética, que actúa únicamente en el orden de la motivación. Si siquiera aquel principio fundamental del Derecho fuera más concreto, más repleto de contenido, su sentido ético penetraría en el campo del Derecho; pero ese principio es tan formal como el de la moralidad, del que es una réplica. Si no obstante en esta obra, de la "Metafísica de las costumbres", Kant señala numerosas aplicaciones del principio, esto no se debe sino al método peculiar de esta obra de Kant, que toma en cuenta la concreta naturaleza humana tal como nos la revela la experiencia, e incluso abre la puerta a la consideración de las instituciones jurídicas concretas.

La postura de la Ética de los valores es profun-

damente distinta a este respecto. De una manera semejante a como ocurre en la Ética de la Escolástica por medio de la doctrina de la sociabilidad natural del hombre, los "valores sociales" del Derecho quedan directamente acogidos en el campo de la Ética. No quiere esto decir que la Ética determine directamente los contenidos del obrar jurídico: esto es más bien competencia del Derecho positivo; pero éste al determinarlos está cumpliendo con las exigencias de esos "valores sociales", y, por consiguiente, esos contenidos jurídicos adquieren un sentido y una valoración ética. Esto no quiere decir a su vez que esos contenidos hayan de cumplirse siempre necesariamente por una motivación directamente ética: aún cuando ésta falte, han de cumplirse por su valor en cuanto sociales, en cuanto garantía del orden social establecido como jurídico, es decir, objetivamente. Este cumplimiento es un mínimo con respecto al cumplimiento por motivos éticos. Y precisamente que éste sea así, que aun a falta de motivos directamente éticos se deban cumplir en todo caso, radica, en su calidad de "valores sociales", que traen consigo una continuada exigencia de un comportamiento

proporcionado al orden social. Pero siempre dentro del marco de la ética en su totalidad.

Las dos cuestiones que he considerado como esenciales en una ética jurídica se presentan, pues, como íntimamente compenetradas entre sí, al menos con respecto a la ética de los valores. La primera de ellas, la fundamentación del Derecho, no plantea por sí misma una dificultad considerable. En efecto, según uno de los supuestos fundamentales de la ética de los valores, estos llevan de por sí ya consigo la exigencia de deber ser. Además, según afirmación expresa de Hartmann, implícita de Scheler, según hemos visto(222), los valores sociales que constituyen la base del Derecho tienen un carácter de exigencia objetiva u objetivada, que permite y aconseja una formulación precisa de sus prescripciones y una imposición de los mismos que puede ser coactiva. No hace falta más para considerar fundamentado el Derecho y su obligatoriedad, (sino) probar que efectivamente nos constan, nos son conocidos esos valores que fundan la exigencia de deber ser. Pero con esto la primera cuestión, la fundamentación del Derecho, se re-

suelve o desemboca en la segunda, determinación de su contenido, porque tanto una como otra dependen del conocimiento de los valores y del orden de su preferencia; ya que esto es no sólo lo que funda la obligatoriedad, sino también lo que señala los límites del contenido del Derecho.

Pero terminábamos el capítulo V refiriéndonos como último reducto de la fundamentación a su vez de la ética de los valores a que en todo caso el punto de partida con respecto al conocimiento de los mismos ha de ser más bien el de la aceptación de la posibilidad de ese conocimiento, no el de un universal escepticismo, y dejando para más adelante la determinación de lo que se puede conseguir en el campo de ese conocimiento. Creo llegado ahora el momento de hacerlo.

Aun cuando algo esté ya avanzado en la Introducción, será preciso empezar por referirnos de nuevo a la clase de actos en que se nos hacen accesibles los valores. No cabe duda que el carácter emocional que se atribuye a esos actos de conocimiento puede continuar constituyendo un obstáculo, no obstante lo que ya allí

dijimos, para la fiabilidad o confianza en ese conocimiento. Dada la orientación última de este trabajo, no me parece conveniente hacer, de ese tema o problema una cuestión fundamental. Tampoco me parece necesario. Como indicaba en la Introducción, los autores de la ética de los valores de la escuela fenomenológica hablan sólo del conocimiento emocional de los valores por referencia a la primera aprehensión o captación de los mismos, al conocimiento primario de ellos, que es por el estilo del conocimiento moral que se nos manifiesta en la conciencia. Probablemente esta última suscite mucho menos recelos, puesto que no se puede prescindir de ella en la vida moral. Por lo tanto, parece que al menos como una primera aproximación al conocimiento de los valores y de sus consecuencias, ética se puede partir de la propia conciencia moral individual, lo que nos permitiría poder prescindir de la peculiaridad emocional que generalmente se atribuye en la ética de los valores a los actos de captación de los mismos.

Pues bien, esto es lo que propone expresamente el último cronológicamente de los autores que sirven

de base a este estudio: H. Reiner(223). Claro que partir de la propia conciencia no quiere decir quedarse definitivamente en ella como supremo juez inapelable. Esto le es sólo la conciencia como último juicio práctico, cuando se trata de una decisión inaplazable sobre el caso concreto, pero no cuando se trata de lograr conocimientos morales objetivos, generalmente válidos, que es a lo que aquí nos estamos refiriendo. Un primer paso para abrir la perspectiva y ensanchar las posibilidades de la propia conciencia es comparar sus juicios o dictámenes con los de otras conciencias(224). Desde luego, no es que la validez de los dictámenes de la conciencia dependa de la vigencia de las convicciones, de modo que un estudio empírico de éstas pudiera darnos por inducción el contenido de las leyes morales. No, la validez de los preceptos morales es incondicional e independiente de su reconocimiento o vigencia. Pero el supuesto de que partimos, de la validez objetiva, al menos en el sentido de fiabilidad, del conocimiento moral, en cuanto basado en una instancia independiente de nuestras apreciaciones, que son los valores, puede confirmarse por esa vía. En efecto,

parece que por encima de los intereses encontrados de los diversos sujetos, por encima de las diferencias de clase, de profesión, de posesión... aparecen ciertas coincidencias en las apreciaciones morales, que parecen confirmar la existencia objetiva de algo que es base o fuente explicativa de esas coincidencias.

Si esas coincidencias se producen con sentido, si están entre sí correlacionadas de acuerdo a ciertas estructuras, será posible descubrirlas y formularlas; y, una vez descubiertas y formuladas esas estructuras, en su aceptación, en confrontación con ellas, será más fácil comprobar el hecho y la amplitud de las mencionadas coincidencias. Este papel puede asignarse a las diversas formulaciones de las éticas científicas, y en particular a las que se han basado en la filosofía de los valores. Lejos de manifestarse como contradictorias e irreconciliables entre sí, dichas formulaciones han ido dando expresión a ciertos principios que, a la vez que reconocidos por la conciencia individual, se han ido acercando a la evidencia de lo que se considera universalmente aceptado, al menos en el ámbito de la experiencia moral que nos es más accesible, que

indudablemente es ante todo la de la cultura cristiano-occidental.

Ya vimos anteriormente los principios que M. Scheler, en conexión con Brentano, propone como fundamentales para una ética material de los valores. Juegan, pues, para Scheler dos criterios fundamentales para la determinación de lo que se ha de hacer, o de la bondad moral. El primero es el de la positividad del valor frente a la negación o negatividad del mismo. Este criterio le parece a Scheler tan seguro, que incluso en el orden de los hechos podemos estar seguros, por ejemplo, con respecto a la contraposición agradable, desagradable, de que es lo primero lo que se prefiere; de tal modo, nos dice Scheler, que "si un viajero, un historiador o un zoólogo nos hablara de una variedad de hombres o de animales en que ocurriera lo contrario, no le daríamos de antemano ningún crédito, ni tendríamos por qué dárselo" (225). Naturalmente en el orden moral no se trata de lo que ocurre en la realidad, sino de lo que debe ocurrir y más que la contraposición entre agradable y desagradable interesa la contraposición, por ejemplo, entre beneficioso y perjudicial para la

salud, verdadero y falso... Pero en estos pares de conceptos, sería igualmente clara la preferencia a favor del primero y sobre todo en el orden no de los hechos, sino del deber ser, de lo que es digno de preferencia.

El otro criterio fundamental que Scheler maneja para orientar la conducta es el de la preferencia del valor más alto o elevado sobre el que sea más bajo. - Entendido correctamente, es decir, en sí, o a circunstancias iguales, no cabe duda que este criterio se nos presenta asimismo como evidente. Podrá ocurrir otra cosa en el orden de los hechos, por ejemplo, que se prefiera lo agradable a lo beneficioso para la salud, pero por muy generalizado que esté en la práctica, no nos hará dudar de que en sí, de suyo, lo bueno, lo correcto, es lo otro: conservar la salud aun a costa de la pérdida de sensaciones agradables. Podremos dispensar de toda culpabilidad moral a quienes no sigan este criterio, incluso achacar la responsabilidad a quienes hayan provocado o dado lugar a esos hechos, pero que de suyo son esos hechos los que están mal y que hay que

procurar volver las cosas a su cauce, ponerlas en su sitio, es decir, que lo bueno, lo correcto es lo otro, resulta indudable. Pero por encima de los valores de la mera salud hay otros. Y así resulta igualmente evidente, que no aprobaríamos a quien se dedica exclusivamente al cultivo del cuerpo, si pudiera dedicarse a ocupaciones más elevadas, por ejemplo, a la creación de obras artísticas. Pero tampoco este cultivo del arte puede erigirse en valor supremo, con sacrificio de los valores de la justicia, de la verdad o de la religión que uno mismo profesa. Tendremos comprensión para quien entusiasmado con su arte posponga a él valores más altos; pero trataremos de explicarnoslo como una deformación profesional que le impide ver los otros valores conculcados o el orden de preferencia que debe atribuirles; o tal vez tengamos que reprocharle su egoísmo, su orgullo o su poco respeto por la moral, lo que nos lleva a tener que negarle o disminuirle la grandeza de ánimo que con gusto le atribuíamos por sus cualidades artísticas. Tenemos, pues, comprobada una vez más la evidencia del principio de que los valores más altos han de realizarse de suyo con preferen-

cia a los menos elevados.

La escala de elevación de los valores que Scheler propone es en substancia la misma que nos ha servido de pauta para la serie de ejemplos propuestos: 1). Valores de lo agradable y desagradable. 2) Valores vitales. 3) Valores espirituales que comprenderían. a) los artísticos; b) de justicia (jurídicos); c) de conocimiento de la verdad; 4) Valores religiosos(226).

En esta escala de valores formulada por Scheler no aparecen los valores morales. Esto se debe a la opinión peculiar de Scheler a que ya nos hemos referido anteriormente(227), de que los valores morales no pueden ser realizados directamente, sino sólo a través de la realización de los otros valores en su orden correcto: entonces es cuando aparecen como "la espalda" de esa realización de otros valores.

A veces se presenta la postura de Hartmann como si fuera opuesta a esos criterios fundamentales de Scheler y en especial al criterio de preferencia de los valores por su altura o elevación(228). En realidad ya hemos visto(229), que Hartmann recoge expresamente esos dos criterios fundamentales de Scheler: el de la posi-

tividad y el de la altura del valor. Dificilmente podría, por tanto, oponerse a ninguno de ellos, de no ser incurriendo en una contradicción manifiesta. Pero no es este el caso. Hartmann propone expresamente el criterio de la fortaleza del valor como añadido al de la altura, como "igualmente decisivo" que aquel; "sólo que de otro tipo". Ambos criterios son "contrapuestos", "caminan en distinta dirección"(230); pero esto no quiere decir que sean contradictorios o se anulen entre sí. Son contrapuestos, porque precisamente "los valores más fuertes en el sentido de más elementales y menos condicionados son los más bajos"(231), según la doctrina metafísica de Hartmann de los estratos de la realidad, que se aplica con ciertas limitaciones o modificaciones también a los valores. Pero lejos de contradecirse o anularse entre sí ambos criterios, Hartmann los presenta más bien como complementarios. Porque el argumento a favor de la preferencia de los valores más bajos es que "su realización es la condición para la realización también de los más altos. La realización del valor más bajo tiene preferencia, porque, en caso de que se le quebran-

te, ese quebranto afectará también a los más altos. El que está hambriento o sufre en su cuerpo carece de sensibilidad para los disfrutes espirituales"(232). No es, pues, que los valores más bajos tengan preferencia sobre los más altos, antes al contrario estos son "los más valiosos" y, por lo tanto, en si preferentes. Se trata únicamente de que la realización de estos últimos en el hombre está condicionada por la de los inferiores. Y así se explica que la aplicación del criterio de la fuerza o fortaleza no anule la del criterio de la altura del valor. Una vez realizadas o atendidos los valores inferiores pasa a primer término la exigencia de atender a la realización de los superiores. Ambos criterios son a la vez aplicables. Solo que "la auténtica moralidad tiene que construirse de abajo a arriba y trabajar mucho tiempo en los cimientos; y tanto más, cuanto más alto se quiera edificar, porque tanto más tendrán que aguantar los cimientos"(233).

Para la correcta aplicación de esta ley de la mayor fuerza y urgencia de los valores inferiores distingue Hartmann dos esferas: la de los valores de bienes y la de los valores de virtud o morales. Esa ley

en cambio no atraviesa la frontera divisoria entre ambas esferas, no rige sin interrupción de una a otra, aun cuando hay una cierta proporcionalidad en cuanto a la fuerza de los valores de una con los de la otra. Los ejemplos que dentro de cada una de esas dos esferas aduce Hartmann pueden servirnos para comprobar si efectivamente este criterio de preferencia de realización de los valores inferiores goza de verdadera evidencia y puede considerarse como indudable y generalmente aceptado, al menos en el ambito de cultura que nos es más conocido, el de nuestra cultura cristiano-occidental.

Dentro de la esfera de los bienes son los espirituales los más elevados, y, sin embargo, resulta evidente "que la pérdida de los bienes materiales en general es más grave". Precisamente, porque estos son más fundamentales, más imprescindibles para la vida. El peligro o amenaza en cuanto a la vida del cuerpo es la amenaza más grave; y sin embargo no puede decirse que sea el simple vivir el bien más elevado. Asimismo la propiedad material, de los bienes materiales, tiene más peso, más fuerza que la espiritual, de modo que la culpa-

bilidad en cuanto a la promesa es moralmente más grave, más deshonrosa, más denigrante(234).

En la esfera de los bienes morales nos encontramos con que el asesinato, el robo y todos los "crímenes" propiamente dichos se consideran también como las más graves faltas morales, precisamente porque la virtud que se quebranta es la Justicia, es decir, la virtud que protege los valores más fundamentales: la vida, la propiedad, etc. De aquí su peso, su fuerza, no su altura como valor. Por el contrario el amor personal, mucho más elevado, ni siquiera puede ser propiamente objeto de una infracción; quien no sea capaz de él no es por eso ya un malvado, debido precisamente a que su conducta no amenaza directamente a nadie. Que de hecho son los valores más bajos de la vida moral los que se presentan como más urgentes se manifiesta en la forma de imperative que adopta su exigencia; mientras que esa forma carecería de sentido con respecto a los más altos; y precisamente cuanto más inferiores son los valores protegidos, tanto más los mandatos que se refieren a ellos revisten el carácter de un mandato negativo.

es decir, de una prohibición: no matar, no robar, no decir falso testimonio...(235).

Tal vez pueda comprenderse ahora con más facilidad la compatibilidad o simultaneidad de los dos principios o criterios de la vida moral: el de la fuerza y el de la altura del valor. Plasma en lo que Hartmann llama el doble rostro de la moral: en un doble deber, en una doble exigencia, a saber, "no lesionar los valores inferiores y simultáneamente dar realidad a los más altos". El símbolo de la moralidad podría ser la cabeza de Jano, con un doble cara mirando hacia adelante y hacia atrás, es decir, hacia arriba y hacia abajo de la escala de los valores. Si pudiéramos estar seguros de que los valores más bajos no han de quedar desatendidos podríamos dirigir nuestra mirada tan sólo hacia arriba, hacia los valores más altos. Pero esa seguridad no se puede dar nunca en el hombre. Por eso debemos mantener atenta la mirada a ambos lados, sin incurrir en ninguna de las dos unilateralidades, ni de una ni de otra dirección. No se puede despreciar los valores inferiores en atención a los superiores, ni prescindir de estos últimos por atender a los inferior-

res. La antítesis de los dos criterios es, pues, tan sólo una antítesis de dirección, de orientación, que ha de terminar en una síntesis: en la atención simultánea a ambos lados. Pero el orden en la construcción de esa síntesis es el mismo que en la construcción de los edificios: de abajo hacia arriba. Un edificio no se puede quedar en los cimientos, porque lo que le da sentido y utilidad son las plantas, que se elevan sobre ellos; pero sin cimientos no se podrían sostener esas plantas. Así tampoco la moralidad puede quedarse en el cumplimiento de las exigencias más primordiales; pero peligra y carece de consistencia si sólo se alimenta de grandes aspiraciones(236).

Cabe, pues, integrar la aplicación del criterio de la fuerza del valor con la del de altura. Ambos se complementan. Pero ¿bastan para dirigir toda la construcción de la vida moral? Fácil es ver que no, que no son suficientes. H. Reiner, que acepta estos dos criterios, el de la altura y el de la fuerza del valor -al que Reiner prefirió llamar de la "urgencia del valor" -añade otros nueve criterios, con lo que resulta un conjunto de nada menos que once criterios o principios orientado-

res de la actuación o conducta moral desde el punto de vista de la ética filosófica de los valores. Se trata más bien de normas de prudencia o de sabiduría práctica que de criterios directamente morales, y están extraídos fundamentalmente bien de convicciones pre-filosóficas bien de doctrinas filosóficas anteriores: pero tienen una indudable transcendencia para la determinación de cómo ha de ser la actuación moral y están integrados por Reiner dentro de la ética filosófica de los valores(237).

El primero de los criterios añadidos por Reiner es el de la urgencia temporal de la realización o conservación del valor. Frente al criterio destacado, por Hartmann, de la fuerza o urgencia del valor, que se refiere a este en sí mismo, el de Reiner se refiere a los casos en que la actuación no se puede demorar, porque más tarde sería imposible o carecería de sentido. Esto puede determinar que se postergue la realización de otros valores, incluso si son más elevados y en sí más fuertes. Por ejemplo, puede ser obligatorio prestar auxilio a uno que se esté ahogando, aun cuando nos dirigiéramos a prestárselo a nuestra propia familia, si el pe-

ligro en que ésta se encuentra no es tan apremiante y la ayuda se puede demorar.

Otro principio es el de la cantidad; que hay que admitir sin más como evidente, partiendo del supuesto de que todos los demás datos sean iguales, para dar la preferencia a la actuación que realice cuantitativamente más valor. En los casos en que los demás datos no se presenten como iguales, podrá este criterio entrar como un factor más a tener en cuenta entre los otros.

El tercer criterio añadido es el de la probabilidad del éxito. Es igualmente evidente, suponiendo todas las demás circunstancias iguales; y, por lo tanto, le ha de corresponder también un determinado peso, aun en los casos en que no sean iguales.

Un cuarto criterio es el de la seguridad o probabilidad de la necesidad. Si se trata, por ejemplo, de adjudicar una vivienda por razones de necesidad familiar, por el número de hijos, habrá que preferir el que ya los tenga al que los pueda tener; si hay que enviar un medicamento, una vacuna, a diversas poblaciones, habrá que preferir las que se encuentren en mayor peligro de ser afectadas por la enfermedad(238).

El quinto criterio es el de la preferencia de los valores ya realizados sobre los que están por realizar. Las razones o fundamentos son múltiples: entre otros, el peligro de que con la realización de los nuevos valores vengan inconvenientes imprevistos. Por ejemplo, no se puede tratar de ayudar a un obrero colocándole en el lugar de otro que ya está trabajando, o de realizar una obra o una reforma en lugar de lo que ya existe, de no ser por motivos importantes a favor de la modificación.

Todos estos principios se refieren a la situación o circunstancias en que se han de realizar los valores. Los tres que Reiner propone a continuación, en cambio, se refieren a la relación que hay entre los valores, o, más exactamente, entre la posibilidad de realización de valores y la persona o sujeto que se encuentra ante esa posibilidad. Así el siguiente que se refiere a la probabilidad de que la acción valiosa pueda ser realizada por otras personas. Cuanto menor sea el número de éstas dispuestas a realizarla, tanto mayor, a circunstancias iguales, será nuestra obligación de intervenir. Si un accidentado se ve rodeado de personas

que le atienden solicitamente, no es necesario que nos empeñemos en engrosar el grupo; si los donantes de sangre para una transfusión urgente forman una cola mucho mayor que el número de los que se necesitan, no hace falta que la hagamos aún; pero si la víctima de un accidente de automovil se desamgra sola en la carretera, o no hay suficientes donantes de sangre para la transfusión urgente, nuestra obligación se hace imperiosa.

Otro principio, también referente a la persona o sujeto que puede realizar la acción tiene en cuenta la capacidad o facultades personales. Cuanto más apropiadas sean éstas para la acción, tanto más llamada estará la persona que las posea a realizarla. Así no bastará ver que un accidentado es atendido por los transeuntes, si el que lo contempla es un médico y no le consta que haya ya un médico que le está atendiendo con la misma eficacia que lo podría hacer él.

Pero por otro principio, que también ha de ser tenido en cuenta, entre varias actuaciones posibles de un mismo individuo debe ser preferida la que guarde mayor la correspondencia con sus facultades. Así un mé-

dico deberá atender de preferencia a la cura urgente de los heridos, aun cuando también pudiera ayudar a transportarlos.

Un último criterio que menciona H. Reiner es más bien de carácter irracional y puede ser admitido a título excepcional y extremo. Sería el de una llamada interior especialmente intensa e irresistible que se percibe como la voz de un poder superior bueno. -La psicología de estos últimos años nos ha enseñado bastante como para guardar respeto ante posibles manifestaciones misteriosas, y a admitir la posibilidad de la aparición de una especie de instinto en circunstancias excepcionales en que al hombre no le basta con los medios controlados por la razón de que habitualmente se vale.

Sobre estas bases, y con ese título excepcional que antes decíamos, podría admitirse también este criterio.

En cuanto a los demás principios propuestos por H. Reiner, puede decirse de ellos en substancia lo mismo que de los dos destacados por Scheler y Hartmann: que en su misma exposición y en los ejemplos que los aclaran se nos presentan como evidentes e indudables.

Ofrecen, por consiguiente, esa certeza en el sentido de fiabilidad, comparable a la científica, que, como decíamos en el capítulo V, es la que nos hemos propuesto conseguir en los límites de este trabajo.

Es posible, desde luego, que su modo de aplicación y su sentido tengan que modificarse, corregirse, al descubrirse, al tener en cuenta nuevos aspectos. Pero ocurrirá como con el contenido de la altura del valor presentado por Scheler: que continuarán siendo válidos, porque ~~se~~ resplandor de evidencia se desprende de un fondo incuestionable de verdad; que persiste aun cuando cambie, porque lo que cambia es su perspectiva, al quedar incluido entre otras nuevas verdades, es decir, en un conjunto de verdades que en definitiva es distinto, por contener elementos nuevos.

Y con esto se ha adelantado ya la respuesta a otra cuestión que se puede plantear a propósito de estos criterios, a saber, si son suficientes para dirigir nuestra vida moral, si, por seguir con la metáfora de Hartmann, pueden considerarse como unos auténticos planos, suficientemente completos que no hubiera más que seguir para la construcción del edificio de la vi-

da moral. -La respuesta no puede ser más que negativa, a no ser que estemos convencidos de conocer ya completamente todo el mundo de los valores que debe de orientar nuestra conducta y ^{de} que conocemos también completamente ésta, para saber cómo se adapta de la manera mejor a la realización de esos valores.

El problema que surge entonces es: ¿cómo podemos obrar bien moralmente si carecemos siempre de un conocimiento suficiente? A esto responde la doctrina tradicional distinguiendo entre el conocimiento objetivo y el subjetivo y, por lo tanto, entre la acción buena objetiva y subjetivamente. Donde resulta que lo decisivo es el segundo término: el lado subjetivo, es decir, la expresión que tiene una connotación más peyorativa. Por esta razón, aun cuando no sólo por ésta, prefiera H.Reiner diferenciar entre bueno y malo moralmente, por una parte, y moralmente correcto y moralmente falso, por otra.

Según la concepción de Reiner, la bondad moral surge de la orientación y disposición del sujeto moral a realizar valores, dejando a un lado los propios intereses personales, es decir, los valores del "mero

disfrute propio" o "condicionados solamente por las propias necesidades". La maldad moral, en cambio, consiste en dar la preferencia dentro de los valores a los del "disfrute propio" o "condicionados por las propias necesidades", o bien, caso menos frecuente, pero no imposible, en la "satánica" preferencia por los valores negativos y por la destrucción de los positivos.

Esta postura es la más característico de la doctrina ética de H.Reiner, aun cuando inspirada en sugerencias de otros autores de la escuela fenomenológica, especialmente de D. von Hildebrand(239). Reiner insiste en ella una y otra vez a través de sus obras principales(240). Pero lo que ante todo nos interesa aquí es que los criterios de preferencia del valor dados por Scheler, Hartmann y el propio Reiner pertenecen al campo de la distinción entre lo "moralmente correcto" y lo "moralmente falso", es decir, del lado "objetivo" de la moralidad(241). Precisamente por eso piensa Reiner que en la determinación del principio de la moralidad por Scheler y Hartmann se ha perdido de nuevo la distinción entre moralidad y legalidad, a lo que, sin embargo, corresponde un fondo de acierto esencial, aun

cuando no exactamente en el sentido de Kant. Ese fondo de acierto es el que él quiere salvar y explicar con su concepción y su terminología, distinta de la tradicional(242).

Es decir, en la evolución misma de la ética de los valores dentro de la escuela fenomenológica se termina reconociendo, por boca su último gran representante, -hasta ahora-, que al menos una parte considerable de su doctrina se refiere a una ética "objetiva", de la "legalidad", de lo "moralmente correcto o falso".

No cabe duda que este tipo de doctrina ética es el apropiado para una "ética jurídica". Pero de nuevo surge ante nosotros el problema ¿será suficiente? Desde luego, plenamente suficiente ya hemos visto que no. La adquisición de una doctrina ética plenamente suficiente es una tarea infinita desde el punto de vista filosófica. Podría convertirsela en suficiente al menos como ética jurídica, mediante una convención, conviniendo en servirse como ética jurídica de la que está ya elaborada en un determinado momento o escuela. Pero esto es lo que en substancia hace el Derecho positivo, por razones de certeza y seguridad jurídica. Ampliar este

procedimiento a la misma ética filosófica que le sirve o le debe servir de base sería lo mismo que cerrase al progreso. Por eso afirmaba Kant: "El jurista que no es filósofo al mismo tiempo -ni en cuanto a la moralidad-, siente una irresistible inclinación, muy propia de su empleo, a aplicar las leyes vigentes, sin investigar si estas leyes no serían acaso susceptibles de algún perfeccionamiento" (243). Por esa vía de "dar" por suficiente como ética jurídica la de un determinado momento, una determinada escuela, un determinado grupo - y a eso equivale también la supresión de la consideración filosófica de la ética que sirve de base al Derecho - lo que se hace es, pues, tomar una opción a favor del estancamiento, es decir, a favor de la deshumanización y del despotismo.

Pero hay otro modo de hacer frente a esa insuficiencia de la ética filosófica en su dimensión "objetiva" o de la "legalidad" o de la "corrección moral": no por la vía del desmoche o de la eliminación, sino de la ampliación. Desde su primera obra importante viene H. Reiner proclamando la necesidad de que en el campo de lo "moralmente correcto" o falso" la ética filosófica se entronque con el trabajo de otras ciencias.

Como especialmente íntimas considerables entonces Reiner las relaciones de la ética con la ciencia jurídica. Por la descripción que hace de ésta como "elaboradora del Derecho positivo" y por las referencias que hace a este propósito a las "concepciones ético-políticas", parece que a lo que él alude es más bien a la filosofía del Derecho, y, si es caso, también a las consideraciones "de lege ferenda" que se unen a la ciencia jurídica propiamente dicha(244). En sus obras posteriores, en que más que de colaboración con las otras ciencias habla Reiner de que la ética filosófica debe apoyarse en los datos de ellas e incorporárelos como ayuda para sus conclusiones, sigue mencionando la economía y la medicina(245), así como la psicología, la pedagogía y añade la sociología(246).

Por mi parte, y con la vista puesta ante todo en la elaboración de una ética jurídica, me parece que tanto la ciencia como la sociología del Derecho deben ser tenidas en cuenta como punto de partida para conocer los valores sociales que forman la base del Derecho vigente o del que aspira a entrar en vigor. Pero habrá que atender también al aspecto de sociología del cono-

cimiento, ya que no se trata de una simple aceptación de las convicciones vigentes en la sociedad, sino más bien de un análisis de las mismas y de su justificación. Por otro lado, la realización de los valores depende de las condiciones materiales, que deberán darnos a conocer la misma sociología y la economía. Por lo que hace a la sociología del conocimiento, deberá entroncar a su vez con la psicología, especialmente en los aspectos más relacionados con el conocimiento y el comportamiento moral -prestando, por consiguiente, atención a la psicología profunda- desembocando por último esa psicología en un conocimiento general del hombre, es decir, una antropología, pero ésta a su vez se desarrolla en la historia. Las razones de esta postura son fáciles de comprender, después de todo lo que llevamos expuesto. La ética jurídica ha de estar abierta en primer lugar a la sociología, porque los valores sociales los descubre el hombre ante todo a través de su vida social: su práctica y sus convicciones sociales. Pero para descubrir los valores que informan el ordenamiento jurídico vigente, el mejor punto de partida es la propia ciencia jurídica. Por otro lado la ética jurídica

tiene que estar abierta a las ciencias experimentadas, porque no le puede ser indiferente el éxito o el fracaso, sino que tiene que ser una ética eficaz; y el éxito o el fracaso no pasan por las coordenadas de los valores. Estos pertenecen al nivel de la finalidad, mientras que el éxito depende de la relación de medios a fin, que obedece a las leyes de la realidad. Y no se trata sólo de éxito o de fracaso: los valores están "llamados" a incorporarse a la realidad, el Derecho no es sólo valores, sino realidad valiosa, y así como esa realidad no es comprensible sin los valores, tampoco estos pueden ser comprendidos sin la comprensión de la realidad; pero esta es la tarea de esas otras ciencias, de las ciencias experimentales.

C O N C L U S I O N E S

Las conclusiones de este trabajo resultan fáciles de resumir.

1) La ética de los valores resulta sólidamente fundada en cuanto proporciona un conocimiento objetivo en el sentido de una fiabilidad similar a la del conocimiento científico, aun cuando, como éste, no excluya, sino más bien este abierta al progreso.

2) Reune las condiciones imprescindibles para desempeñar las funciones de una ética jurídica.

3) No es una doctrina ética suficiente en el sentido de poder eliminar el riesgo de una decisión "moralmente incorrecta" o "falsa".

4) En último término la raíz de esa insuficiencia es su imperfección como obra humana que no ha concluido su tarea.

5) Esa insuficiencia puede reducirse al mínimo con la ayuda de los datos suministrados por otras ciencias.

6) Completada de esta forma la ética filosó-

fica se convierte en un guía insoslayable de la legislación y de la adecuada interpretación jurídica.

7) La modalidad de la ética de los valores resulta especialmente apropiada para esta progresividad y esta posibilidad de integración de los datos de otras ciencias, incluso experimentales o técnicas.

N O T A S

Introducción:

- (1) Publicado en "Anuario de Filosofía del Derecho", XIII(1967-1968), pp. 149 ss.
- (2) K.BRINKMANN: "Grundlegung der Rechtsphilosophie" "Allgemeine Wertphilosophie" -Bonn, 1960.
- (3) O. KRAUS: en la introducción a la edición de "Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis", Hamburg, 1955,XIV.
- (4) M.SCHELER: "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Bern. 1954, p.17.
- (5) N. HARTMANN: "Ethik", Berlin, 1949, p. 137.
- (6) Cfr. H.FRIES: "Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart", Heidelberg, 1949, pp.48-9; M.DUPUY: "La Philosophie de Max Scheler", II, Paris,1959,pp. 537 ss.; y, en general, la obra de este mismo autor: "La Philosophie de la Religion chez Max Scheler", Paris, 1959.
- (7) M.SCHELER: "Formalismus", p. 202.
- (8) M.HEIDEGGER: Ober den Humanismus", edic. esp.Madrid, 1959, p. 54 y p.43.

- (9) M. HEIDEGGER: "Einführung in die Metaphysik", final.
- (10) M. REINER: "Pflicht und Neigung", Meisenheim Glan, 1951, p. 110.
- (11) H. REINER: o.c. p.111.
- (12) N. HARTMANN: Ethik, pp. 282 ss. Cfr. también p.136.
- (13) N. HARTMANN: "Ethik", p. 137.
- (14) K. BRINKMANN: "Grundlegung der Rechtsphilosophie", Bonn, 1960, pp. 309-310.
- (15) K. BRINKMANN: o.c. p.311.
- (16) F. BRENTANO: "Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis", Hamburg, 1955, pp. 22 ss.
- (17) M. SCHELER: "Formalismus", pp. 169 ss.
- (18) H. REINER: "Pflicht und Neigung", Meisenheim Glan, 1951, pp. 135-6.
- (19) D. v. HILDEBRAND: "Die Idee der sittlichen Handlung", Halle a.d.S. 1930, pp. 202 ss.
- (20) N. HARTMANN: "Ethik", Berlin, 1949, p. 150; D.v. HILDEBRAND: "Die Idee der sittlichen Handlung", Halle, 1930, passim; H. REINER: "Pflicht und Neigung", 1951, pp. 126 ss.
- (21) Cfr. M. SCHELER: "Vom Wesen der Philosophie", trad.

esp. de E. Tabernig, Buenos Aires, 1958, pp. 36-37.

- (22) H. REINER: "Pflicht und Neigung", p. 136.
- (23) Cfr. F. BRENTANO: "Grundlegung und Aufbau der Ethik", Bern, 1952, pp. 42 ss.; M. SCHELER: "Formalismus", Bern, 1954, pp. 321-2; N. HARTMANN: "Ethik" Berlin, 1949, pp. 47 ss.
- (24) 1-2, q. 19, aa. 5 y 6.
- (25) 1-2, q. 76, a. 1.

Capitulo I.

- (26) Así, por ejemplo, entre nosotros ha recalcado estas expresiones M. García Morente: "para esta variedad ontológica de los valores que consiste en que no son, descubrió a mediados del siglo pasado el filósofo alemán Lotze la palabra exacta, al término exacto: los valores no son, sino que valen. Una cosa es valer y otra cosa es ser". M. GARCIA MORENTE, - J. ZARAGOETA: "Introducción a la Filosofía", Madrid, 1943, p. 365.
- (27) M. SCHELER: "Formalismus"... p. 202.
- (28) Cfr., p. ej., N. HARTMANN: "Ethik" (cit.), pp. 150-1.
- (29) "Algo es bueno -dice Santo Tomás- en cuanto que es ente". - S.Th. 1, q. 5, a. 1.

- (30) O.N. DERISI: "La Axiología y el personalismo Ético de Max SCHELER", -en "Ortodoxia", 6(1944), cit. por A.RUBIO: "La filosofía de los Valores y el Derecho", México, 1945, p. 169.
- (31) Cfr. M.L.L. ARANGUREN: "Ética", Madrid, 1959, p. 100. En cuanto a la expresa confesión hecha por Hartmann de platonismo o de acercamiento al platonismo, hay que tener en cuenta que presupone una interpretación de la doctrina de Platón muy distinta de la que es habitual en la Escolástica, Cfr. "Ethik", (cit.), pp. 120-1.
- (32) Cfr. N. HARTMANN: "Ethik", (cit.), pp. 160 ss.; M. SCHELER: "Formalismus"... (cit.) pp. 200 ss.
- (33) "Die sittlichen Werte sind, ihrem Wertsein nach oder axiologisch betrachtet, wesentlich auf den Menschen oder auf ein menschenähnliches Wesen hingordnet und zwar, zum ihn zu vervollkommen".
- J.ENDRES: "Zum Ursprung der Sittlichkeit", - en "Zeitschrift für philosophische Forschung", XIV/2 (1960), p.240.
- (34) M.SCHELER: "Formalismus",... p.49.
- (35) N.HARTMANN: "Ethik", pp. 261 ss.
- (36) H.REINER: "Das Prinzip von Gut und Böse", Freiburg, 1949, pp. 24 ss. "Pflicht und Neigung", Meisenheim/Glan, 1951, pp. 165-6.

- (37) J.ENDRES: O.,cit. p. 237.
- (38) H.REINER: "Vieja y nueva Etica", traducción de L. G.San Miguel, Madrid, 1944, pp. 146 ss.
- (39) Cfr. H. REINER: "Das Prinzip von Gut und Böse", Freiburg, 1949, p. 14, y "Der Ursprung der Sittlichkeit", -en "Zeitschrift für philosophische Forschung",XIII/2 (1952) pp. 282 ss.

Capítulo II.

- (40) M. HEIDEGGER: "Sein und Zeit", Tübingen, 1957, p. 68; en el mismo sentido, pp. 99-100.
- (41) M.HEIDEGGER: "Sein und Zeit" (cit.) pp.155-6.
- (42) M.HEIDEGGER: "Sein und Zeit", p. 286.
- (43) M.HEIDEGGER: "Über den Humanismus", "Lettre sur l'Humanisme", Paris, 1957, p.124; versión esp.,de la que nos hemos apartado levemente-,de R. Gutiérrez Girardot, Madrid, 1959, pp. 48-9.
- (44) M.HEIDEGGER: "Holzwege",Frankfurt a M.,1950, pp. 93-94.
- (45) M.HEIDEGGER: "Holzwege", pp. 193 ss.
- (46) M.HEIDEGGER: "Platons Lehre von der Wahrheit", trad. esp.de J. D.García Bacca, Universidad de Chile, 1953, pp. 141-42.

- (47) M.HEIDEGGER: "Einführung in die Methaphysik", ed. esp. Buenos Aires, 1956, pp. 212 ss.
- (48) M.HEIDEGGER: "Einführung in die Metaphysik", edic. esp. cit. pp. 227-228.
- (49) En el mismo sentido F. BATTAGLIA: "Heidegger e la filosofia dei valori", Bologna, 1967.
- (50) M.HEIDEGGER: "Über den Humanismus", "lettre sur l'Humanisme", Paris, 1957, p.124.
- (51) M.HEIDEGGER: "Holzwege", Frankfurt, a. M., 1950, pp. 193, ss.
- (52) Cfr. "Einführung in die Metaphysik", ed. esp. cit. p.217.
- (53) M.HEIDEGGER: "Sein und Zeit", pp. 8-9.
- (54) M.HEIDEGGER: "Sein und Zeit", p. 11.
- (55) M.HEIDEGGER: "Sein und Zeit", p. 12.
- (56) M.HEIDEGGER: "Sein und Zeit", p. 13.
- (57) A.DE WAELHENS: "La Philosophie de Martin Heidegger", Louvain, 1948, p.9.
- (58) Cfr. "Kant und des Problem der Metaphysik", edic. esp. Méjico, 1954, pp. 198 ss.
- (59) Cfr. "Einführung in die Metaphysik", ed. cit.pp. 54 y 55.

- (60) Cfr. pp. 37 ss. y p. 108.
- (61) Cfr. notas (43) y (44) de este trabajo.
- (62) M. HEIDEGGER: "Was ist Metaphysik", Frankfurt a. M. 1955, pp. 7 ss.
- (63) M. HEIDEGGER: "Was heisst Denken", edic. esp. Buenos Aires, 1958, p. 234.
- (64) M. HEIDEGGER: "Zur Seinsfrage", Frankfurt, a. M. 1959.
- (65) M. HEIDEGGER: "Einführung in die Metaphysik", edic. cit. p. 108.
- (66) Cfr. O.c. pp. 127 ss.
- (67) Cfr. O.C. pp. 54 ss.
- (68) O.c. p., 232.
- (69) M. HEIDEGGER: "Zur Seinsfrage", Frankfurt, a.M. 1959, p. 26.
- (70) K. LÖWITZ: "Heidegger, pensador de un tiempo indigente", vers. cast. de F. Montero, Madrid, 1956, p. 151.
- (71) K. LÖWITZ: o.c. pp. 151-52.
- (72) M. HEIDEGGER: "Was ist das-die Philosophie", Pfullingen, 1956.

- (73) M. HEIDEGGER: "Einführung in die Metaphysik", edic. cit. p. 84.
- (74) O.C. p. 82.
- (75) O.C. p. 80.
- (76) O.C. p. 73.
- (77) O.C. p. 81.
- (78) Cfr. PLATON: "Repubblica", l. VI.
- (79) Cfr. en el mismo sentido E. ROTHACKER: "Schellers Durchbruch in die Wirklichkeit", Bonn, 1949, p. 24. También esencialmente coincidente F. BATAGGLIA: "Heidegger e la filosofia dei valori", (cit.) pp. 97 ss.
- (80) M. HEIDEGGER: "Platons Lehre von der Wahrheit", trad. esp. de J.D. García Bacca, (cit.) p. 150.
- (81) Cfr. S.Th. 1, q. 16, especialmente a. 3.
- (82) S.Th.: 1, q. 16 a. 1; en cuanto a la diversificación del orden que tienen al entendimiento, humano o divino, las cosas artificiales o naturales, expresamente en 1, q. 17, a. 1.
- (83) M. HEIDEGGER: "Platons Lehre von der Wahrheit", tr. esp. de J. D. García Bacca, (Cit.) p. 150.
- (84) H. REINER: "Pflicht und Meßung", Meisenheim/Glan, 1951, p. 153. En realidad ya hemos visto que el

propio Heidegger se refiere alguna vez a esta base Kantiana del concepto de valor.

- (85) H. REINER: O. cit. ibid.
- (86) A quien se refiere con reiteración Heidegger al hablar de los valores.
- (87) Cfr. H. REINER: O. cit. pp. 152-4, y 148. En cuanto a las expresas afirmaciones de Hoytmann Cfr., entre otros, los siguientes pasajes de su "Øthik" (cit.); pp. 52, 124, 140-1, 150, 344, 389.

Capítulo III.

- (88) M. SCHELER: "Formalismus", p. 20.
- (89) M. SCHELER: O. cit. p. 30.
- (90) M. SCHELER: O. cit. p. 47.
- (91) Cfr. I. KANT: "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", -edix. de Vorländer, en "Philosophische Bibliothek", T. 41 -Leipzig, 1947, (Citada en adelante G.M.S.), Vorrede, p. 5.
- (92) Cfr. I. KANT: G.M.S., pp. 26-8.
- (93) I. KANT: G.M.S., pp. 17-8.

- (94) I.KANT: "Kritik"der praktischen Vernunft" -edic.
de Vörländer en "Philosophische Bibliothek, T.38.
Leipzig, 1951 (Citada en adelante K.p.V.) p. 23.
- (95) I.KANT: K.p.V., p. 24.
- (96) I.KANT: K.p.V., ibid.
- (97) Ya que el hombre "solamente conoce la naturaleza
a través de los sentidos" I.KANT: "Kritik der reinen
Vernunft", T. 37 a -Hamburg, 1956, (Citada en adelan-
te K.r.V.), p. 533.
- (98) I.KANT: K.p.V., p. 25.
- (99) I.KANT: K.r.V., p.533.
- (100) I.KANT: K.r.V., ibid.
- (101) I.KANT: K.r.V., p. 534.
- (102) I.KANT: K.r.V., pp. 534-35.
- (103) I.KANT: G.M.S., p. 18.
- (104) I.KANT: G.M.S., p. 19, nota.
- (105) I.KANT: G.M.S., ibid.
- (106) I.KANT: K.p.V., pp. 86 ss.
- (107) I.KANT: G.M.S., pp. 19-20, nota.

- (108) I.KANT: K.p.V., p. 86.
- (109) I.KANT: K.p.V., p.85.
- (110) I.KANT: K.p.V., p.95.
- (111) I.KANT: G.M.S., p.20.
- (112) Cfr. I.KANT: K.p.V., pp. 31, 33, 39.
- (113) I.KANT: K.p.V., p.40.
- (114) Cfr. I.KANT: K.p.V., p. 126.
- (115) I.KANT: K.p.V., pp. 40-41.
- (116) Cfr. I.KANT: K.p.V., p.69. En Scheler: Formalismus, p.51.
- (117) M.SCHELER: "Formalismus", p.52.
- (118) M.SCHELER: "Formalismus", p.57.
- (119) I.KANT: G.M.S., p.54.
- (120) M.SCHELER: "Formalismus", p.52.
- (121) M.SCHELER: "Formalismus", p.87.
- (122) M.SCHELER: "Vom Ewigen im Menschen", Berlin, 1933, p.98.
- (123) Cfr. p.e., en "Formalismus", pp. 87-88, la correlación entre la postura kantiana y las de Hobbes y

del puritanismo protestante.

(124) I.KANT: K.p.V., p. 96.

(125) I. KANT: K.p.V., p.97.

(126) I.KANT: K.p.V., ibid.

(127) M.SCHELER: "Formalismus", pp. 237.

(128) Especialmente en su obra "Wesen und Formen der Sympathie", Frankfurt a. M., 1948, pp. 164 ss.

(129) En cuanto a la discusión de la ética Kantiana por parte de N.HARTMANN se centra, por una parte, en el problema metafísico de la libertad y, por otra, en cuanto se relaciona más directamente con los problemas éticos, se adhiere en lo esencial a la crítica llevada a cabo por Scheler. En consecuencia aun cuando contiene apreciaciones interesantes entiendo que puede prescindirse aquí de ella, por no referirse en cuanto independiente de la de Scheler, ^{a la} confrontación fundamental entre la ética kantiana y la de los valores.

Capítulo IV.

(130) Aún cuando Hartmann utiliza también al lado del de "Gegensung" el término latino de "Intention", nunca el término alemán habitual para designar intención o propósito ("Absicht") no parece tener sino el sen-

tido esencialmente coincidente con el de "Gesinnung" de orientación, ~~reacción~~, actitud. Por lo demás, el sentido que para la determinación de la "Gesinnung" tiene el propósito o intención -"Absicht"- es muy distinto en la filosofía de los valores que en Kant. Cfr. sobre esto H. REINER: "Pflicht und Neigung", Meisenheim/Glan, 1951; p.234; también p. 73 (a propósito de Kant); asimismo "Gesinnungsethik und Erfolgsethik", -en Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, XL (1954) -incluido en el volumen "Vieja y nueva Ética", Madrid, 1964, pp. 13 ss.; pero el traductor español traduce ambos términos, "Gesinnung" y "Absicht", por "intención", con lo que hace imposible la acertada comprensión de la relación entre ellos.

- (131) M. SCHELER: "Formalismus", p. 35.
- (132) M. SCHELER: "Formalismus", p. 37.
- (133) M. SCHELER: "Formalismus", pp. 37-8.
- (134) N. HARTMANN: "Ethik", p. 150.
- (135) N. HARTMANN: "Ethik", p. 121.
- (136) Cfr. M. SCHELER: "Formalismus", p. 81.
- (137) M. SCHELER: "Formalismus", p. 40.

Capítulo V.

- (138) Cfr. más arriba, Cap. I.
- (139) M. SCHELER: "Formalismus", p. 350.
- (140) M. SCHELER: "Die Idole der Selbsterkenntnis",
en "Vom Umsturz der Werte", Bern, 1955, pp. 263 ss.
- (141) M. SCHELER: "Die Idole der Selbsterkenntnis",
(cit.) p. 274.
- (142) O. cit. pp. 277-8.
- (143) O. cit. pp. 281 ss.
- (144) M. SCHELER: "Das Ressentiment im Aufbau der Mo-
ranen", en "Vom Umsturz der Werte", Bern, 1955, p. 63.
- (145) Cfr. O. cit. pp. 63, ss.
- (146) O. cit. pp. 38 ss.
- (147) O. cit. p. 63.
- (148) O. cit. p. 51.
- (149) N. HARTMANN: "Ethik", p. 154.
H. REINER: "Pflicht und Neigung", pp. 108-9.
- (150) M. SCHELER: "Die Wissensformen und die Gesel-
lschaft", Bern, 1960, p. 40.
- (151) M. SCHELER: "Die Wissensformen...", (cit.) p. 52.
Cfr. también, p. 426 y pp. 57 ss.

- (152) M. SCHELER: "Die Wissensformen...", (cit)p.58.
- (153) M. SCHELER: "Die Wissensformen...", p. 32.
- (154) M. SCHELER: "Die Wissensformen...", pp. 171 ss.
- (155) Sabido es que también el marxismo ha llamado la atención sobre esa posible distorsión o falta de coincidencia con su substrato real de las clases sociales.
- (156) Cfr. S.M. LIPSET: "El hombre político", Traduc. cast. de E. Mendelievich, Buenos Aires, 1963.
- (157) Como hemos visto, también en el de N. Hartmann y de H. Reiner: V. nota 149).
- (158) En cambio Hartmann rechaza toda actuación finalista cuando no se trate de una actividad propiamente humana, es decir, consciente.
- Cfr. p. ej., N. HARTMANN: "Ethik", pp. 199 ss.
- (159) M. SCHELER: "Formalismus", pp. 55-6.
- (160) M. SCHELER: "Formalismus", p. 56.
- (161) ARISTÓTELES: Ethik. Nicom., A., 1.
- (162) M. SCHELER: "Formalismus", p. 60, nota.
- (163) M. SCHELER: "Formalismus", p. 61.
- (164) M. SCHELER: "Formalismus", p. 61.

- (165) Cfr. Supra, p. 118.
- (166) Cfr. M. SCHELER: "Formalismus", p. 63.
- (167) M. SCHELER: "Formalismus", ibid.
- (168) M. SCHELER: "Formalismus", p. 132.
- (169) M. SCHELER: "Formalismus", p. 50.
- (170) M. SCHELER: "Formalismus", ~~p~~ibid.
- (171) M. SCHELER: "Formalismus", p. 51.
- (172) M. SCHELER: "Formalismus", pp. 48-9.
- (173) N. HARTMANN: "Ethik", p. 124.
- (174) N. HARTMANN: "Ethik", p. 128.
- (175) N. HARTMANN: "Ethik", p. 18.
- (176) N. HARTMANN: "Ethik", p. 98.
- (177) N. HARTMANN: "Ethik", p. 220.
- (178) N. HARTMANN: "Ethik", p. 384.
- (179) N. HARTMANN: "Ethik", p. 386.
- (180) N. HARTMANN: "Ethik", pp. 171 y 180-1.
- (181) "Los valores determinan de manera distinta que las categorías del ser: cuando lo hacen no es

sino a través de la conciencia del valor".-
N. HARTMANN: "Ethik", pp. 33-4.

Capítulo VI.

- (182) Entendemos aquí el Derecho simplemente como el orden de la sociedad impuesto y mantenido con posibilidad de coacción por parte de una autoridad. Si en él se ha de entender también comprendido el Derecho natural es cuestión que hemos de tocar más adelante.
- (183) Cfr. M. SCHELER: "Formalismus", pp. 136-7.
- (184) M. SCHELER: "Formalismus", p. 128.
- (185) N. HARTMANN: "Ethik", p. 422.
- (186) N. HARTMANN: "Ethik", pp. 315 ss.
- (187) Cfr. M. SCHELER: "Formalismus", p. 133.
- (188) M. SCHELER: "Formalismus", p. 135.
- (189) M. SCHELER: "Formalismus", p. 138.
- (190) M. SCHELER: "Formalismus", ibid.
- (191) M. SCHELER: "Formalismus", p. 139.
- (192) M. SCHELER: "Formalismus", p. 140.
- (193) M. SCHELER: "Formalismus", p. 140.

- (194) Cfr. M. SCHELER: "Formalismus", pp. 148-9.
- (195) M. SCHELER: "Formalismus", p. 156.
- (196) M. SCHELER: "Formalismus", p. 145.
- (197) M. SCHELER: "Formalismus", p. 147.
- (198) F. ~~Ibid.~~ M. SCHELER: "Formalismus", *ibid.*
- (199) Cfr. M. SCHELER: "Formalismus", pp. 143-4.
- (200) Cfr. Cap. I. pp. 27 ss.
- (201) N. HARTMANN: "Ethik", p. 424.
- (202) N. HARTMANN: "Ethik", p. 422.
- (203) N. HARTMANN: "Ethik", p. 323.
- (204) N. HARTMANN: "Ethik", p. 420.
- (205) N. HARTMANN: "Ethik", p. 423.
- (206) M. SCHELER: "Formalismus", p. 372.
- (207) M. SCHELER: "Formalismus", p. 374.
- (208) M. SCHELER: "Formalismus", p. 546.
- (209) M. SCHELER: "Formalismus", p. 573.
- (210) Scheler considera que la opinión "de que el Estado sea la única fuente de Derecho positivo, de que todo derecho a dar leyes en las *corporaciones*,

la Iglesia, etc., ha de considerarse únicamente como derivado, es simplemente un principio partidista, al que ni filosófica ni históricamente corresponde ninguna importancia". -M.SCHELER: "Formalismus", p. 547, nota.

(211) M. SCHELER: "Formalismus", p. 128.

(212) M. SCHELER: "Fòrmalismus", p. 313.

(213) M. SCHELER: "Formalismus", p. 377.

(214) M. SCHELER: "Formalismus", p. 592, nota.

(215) Cfr. M. SCHELER: "Formalismus", pp. 563, en especial p. 572.

Capítulo VII

(216) G. RADBRUCH: "Rechtsphilosophie -Stuttgart, 1956, pp. 177-178.

(217) H. WELZEL: "Die Frage nach der Rechtsgeltung", Köln u. Opladen, 1966.

(218) G. RADBRUCH: "Rechtsphilosophie", Stuttgart, 1956, p. 139 -edic. esp. de 1952, p. 62.

(219) I. KANT: M.d.S., p. 35.

(220) I. KANT: M.d.S., ibid.

(221) I. KANT: M.d.S., ibid.

(222) Cfr. más arriba, Cap. VI.

- (223) H. REINER: "Pflicht und Neigung", Meisenheim-Glan, 1951, pp. 93 ss.
- (224) H. REINER: "Pflicht und Neigung", pp. 97 ss.
- (225) M. SCHELER: "Formalismus", p. 126.
- (226) Cfr. M. SCHELER: "Formalismus", pp. 125 ss.
- (227) Cap. I.
- (228) Tal es el caso del libro de H. WETZEL: "Derecho natural y justicia material", al menos en su traducción española: "Frente a la vieja ley escolástica de preferencia, fundada en la altura del valor, que es la utilizada por Scheler, Hartmann opone, en efecto, la ley opuesta de la fuerza de los valores, de acuerdo con la cual el valor inferior exige, como más fundamental, la preferencia frente al valor superior". P.235 de la edic. de 1957.
- (229) Cap. V, p. 143.
- (230) N. HARTMANN: "Ethik", p. 607.
- (231) N. HARTMANN: "Ethik", p. 602.
- (232) N. HARTMANN: "Ethik", p. 604.
- (233) N. HARTMANN: "Ethik", p. 611.
- (234) N. HARTMANN: "Ethik", p. 603.

- (235) N.HARTMANN: "Ethik", pp. 605-6.
- (236) N.HARTMANN: "Ethik", pp. 607 ss.
- (237) Cfr. H. REINER: "Pflicht und Neigung", pp. 168 ss.
Cfr. también del mismo: "Das Princip von Gut und Böse", Freiburg i. Br., 1949, pp. 18 ss. y "Die Philosophische Ethik", Heidelberg, 1964, p.218.
- (238) Me he apartado de H. Reiner en la exposición de este criterio, y, por tanto, en la de los ejemplos, que son míos. Lo mismo haré en la explicación de los siguientes.
- (239) D.von HILDEBRAND: "Die Idee der sittlichen Handlung", Halle, 1930.
- (240) Cfr. especialmente "Das Princip von Gut und Böse", "Pflicht und Neigung", especialmente a partir de la página 140, y "Die philosophische Ethik", pp. 217 ss.
- (241) H.REINER: "Philosophische Ethik", p. 218; ya en "Das Princip von Gut und Böse", p.18.
- (242) H.REINER: "Die Philosophische Ethik", p.216; "Gesinnungsethik und Erfolgsethik"; - en "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", XL (1954) p. 529.
- (243) I. KANT: "Zum ewigen Frieden", edic. de la Col. Austral, Madrid, 1964, p. 130.

- (244) H.REINER: "Das Princip von Gut und Böse", pp. 19 y nota 20 en p. 35.
- (245) Así en "Pflicht und Neigung", p. 93.
- (246) Esta última enumeración, que comprende también la economía y la medicina, es igual a la primera, con la sola sustitución de la "ciencia jurídica" por la sociología; sin duda, porque comprende que en cuanto a ayuda es más bien la "ciencia jurídica" la que debe apoyarse en la ética filosófica y no a la inversa.- Así en "Die philosophische Ethik", Heidelberg, 1964, p. 221.

F U E N T E S

- BRENTANO, Franz: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis
(Philosophische Bibliothek, B. 55), Hamburg, 1955.
- BRENTANO, Franz: Grundlegung und Aufbau der Ethik (A.
Francke AG. Verlag) Bern, 1952.
- SCHELER, Max: Gesammelte Werke (Francke Verlag) Bern,
1954 y ss.
- HARTMANN, Nicolai: Ethik (Walter de Gruyter) Berlin, 1949.
- HILDEBRAND, Dietrich von-: Die Idee der sittlichen
Handlung (Max Niemeyer) Halle a.d.S., 1930
- HILDEBRAND, D. von-: Christian Ethics (Traducción esp.
de S. Gómez Nogales, S.J., Herder, Barcelona, 1962).
- REINER, Hans: Das Princip von Gut und Böse (Karl Alber),
Freiburg, 1949.
- REINER, Hans: Pflicht und Neigung - Die Grundlagen der
Sittlichkeit- (Westkultur V. Anton Hain) Meisen-
heim-Glan, 1951.
- REINER, Hans: "Der Ursprung der Sittlichkeit dargestellt
auf Grund der phenomenologischen Methode", - en
Zeitschrift für philosophische Forschung, XIII/2
(1959) 263 ss.
- REINER, Hans: "Thomistische und phänomenologische Ethik", -
en Zeitschrift für philosophische Forschung,
XIV/2 (1960) 247 ss.

REINER, Hans: Vieja y nueva ética, Trad. esp. de Luis G^o San Miguel (Revista de Occidente), Madrid, 1964.

REINER, Hans: Die philosophische Ethik, (Quelle & Meyer) Heidelberg, 1964.

REINER, Hans: Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts (Karl Alber) Freiburg/München, 1964.

B I B L I O G R A F I A

- ALTMANN, Alexander: "Die Grundlagen der Wertethik: Wesen, Wert, Person", Berlin, 1931.
- ASTER, Ernst: "Zur Kritik der Materialen Wertethik".
en "Kantstudien" (1928).
- BATTAGLIA, Felice: "Heidegger e la filosofia dei valori".
Bologna, 1967.
- BRINKMANN, Karl: "Grundlegung der Rechtsphilosophie".
"Allgemeine Wertphilosophie". Bonn, 1960.
- DUPUY, Maurice: "La Philosophie de Max Scheler" -Son évolution et son unité- Paris, 1959.
- DUPUY, Maurice: "La Philosophie de la Religion chez Max Scheler". Paris, 1959.
- EKLUND, H.: "Evangelisches und Katholisches in M. Schelers Ethik". Upsala, 1932.
- ELSENHAUS, Theodor: "Phänomenologie. Psychologie, Erkenntnistheorie" - en "Kantstudien" (1915).
- ENDRES, Josef: "Diskussion" "Zum Ursprung der Sttlichkeit"
-en "Zeitscherift für philosophische Forschung"
B. XIV, H. 2 (1960) pp. 234-246.
- FRIES, Heinrich: "Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart" - "Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten". Heidelberg, 1949.

- ESCHWEILER, K.: "Max Scheler et sa philosophie de l'homme" - en "La vie intellectuelle", octobre (1928).
- FINSCHER, Helmut: "Das Problem der Existenz objektiver Werte" - en "Kantstudien" (1925).
- FRICK, P.: "Der weltanschauliche Hintergrund der materialen Wertethik Max Schelers". Tübingen, 1933.
- GABRIEL, H.: "Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler" - en "Philos. Hefte" Heft 2, (1928).
- GEYSER, Joseph: "Max Schelers Phänomenologie der Religion". - Freiburg im Br. 1924.
- GRUNWALD, E.: "Das Problem der Soziologie des Wissens", Wien-Leipzig, 1934.
- HAECKER, Th.: "Geist und Leben - Zum Problem Max Scheler" - en "Hochland" XXIII (1925-26).
- HARMS, Gerda: "Der Begriff des materialen in Max Schelers Ethik". Leipzig, 1922.
- HEBER, J.: "Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religions-philosophie Max Schelers", Leipzig, 1931.
- HEIDEMANN, Ingeborg: "Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers", 1955.
- HERZFELD, H.: "Begriff und Theorie vom Geist bei Scheler". Breslau, 1928.

- HESSEN, J.: "Max Scheler. Eine Kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes". Essen, 1948.
- HUGELMANN, H.: "Schelers Persönlichkeitsidee unter Berücksichtigung der Gemeinschaftsprobleme". Leipzig, 1927.
- KANTHACK, Katharina: "Max Scheler" - "Zur Krisis der Ehrfurcht". Berlin-Hanover, 1948.
- LANDSBERG, P.L.: "L'acte philosophique de Max Scheler" - en "Recherches philosophiques" VI (1936-37).
- PAUPICHLER, Max: "Die Grundzüge der materialen Ethik Kants". Berlin, 1931.
- LEHNER, M.: "Das Substanzproblem im Personalismus Schelers". Freiburg, 1926.
- LORSCHIED, Bernhard: "Max Scheler phänomenologie des psychischen". Bonn, 1957.
- LUTZELER, H.: "Der Philosoph Max Scheler". Bonn, 1947.
- MERLEAU-PONTY, M.: "Christianisme et ressentiment" - en "La vie intellectuelle", junio (1935).
- MESSER, A.: "Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart". Leipzig, 1926.
- MEYER, Eduard: "Sein und Sollen in der Wertphilosophie" en "Kantstudien", 1929.

- MÜLLER, Aloys: "Seinsethik und Wertethik" - en Archiv für Philosophie 4/3, julio (1952) pp.243-52.
- MÜLLER, Ph.: "De la psychologie à l'antropologie. A travers l'oeuvre de Max Scheler". Neuchâtel, 1946.
- DATES, Whitney J.: "Aristotle and the problem of value", Princeton New Jersey, 1963.
- DESTERREICHER, J.M.: "Sept philosophes juifs devant le Christ" - traduit de l'américain - Paris, 1955.
- ORTEGA Y GASSET, J.: "¿Qué son los valores?" - en "Obras completas", VI. pp. 315-335. Madrid, 1958.
- PASSWEG, S.: "Phänomenologie und Ontologie. Husserl, Scheler, Heidegger", Biele, 1939.
- PRZYWARA, K.: "Religionsbegründung. Max Scheler - J.H. Newmann". Freiburg, 1923.
- ROMANO, Pietro: "Ontologia del valore. Studio storico-critico sulla filosofia dei valori", Padova, 1948.
- ROTHACKER, Erick: "Schellers Durchbruch in die Wirklichkeit", Bonn, 1949.
- SCHMUCKER, Josef: "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants" - en "Kant und die Scholastik heute". Pullach, 1955.
- SCHMUCKER, Josef: "Die Ursprünge der Ethik Kants in sei-

nen vorkritischen Schriften und Reflektionen".
Meisenheim am Glan, 1961.

WISSER, Richard (Edit.): Sinn und Sein -Ein philoso-
phisches symposion - Tübingen, 1960.

WITTMANN, M.: "Max Scheler als Ethiker". Düsseldorf,
1923.