

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

SER Y VALOR

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFIA
DE LA U. N. A. M. PRESENTA
BASILIO RUEDA GUZMAN

C E N T R O U N I V E R S I T A R I O M E X I C O
MEXICO, D. F. — 1961



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Al DR. OSWALDO ROBLES

*en sus veinticinco años de docencia universitaria,
como testimonio de intelectual admiración
y de estimación y gratitud.*

AL ING. D. RAMÓN MARTÍNEZ
*con cordial afecto y gratitud
por sus inapreciables consejos.*

*A la memoria del Maestro JOSÉ EYME R.
que dejó en mi persona la huella indele-
ble de sus enseñanzas.*

INTRODUCCION

El siglo XVIII marca un cambio profundo en los derroteros del pensamiento universal. La aparición de Kant señala el comienzo de una influencia enorme en el campo de la Filosofía.

Podemos decir que las doctrinas de los pensadores y de las escuelas posteriores son siempre, en alguna forma, una respuesta, expresa o tácita, al kantismo.

Respuesta especialísima es la que nace en Brentano, se continúa en Husserl y plenifica en Scheler, Hartmann y Müller.

La Axiología, pues, nace en nuestros tiempos de un modo sistemático, y nace con una pujanza tal vez sólo superada por la de las filosofías de la existencia.

Desgraciadamente esta axiología nace escindida de su tronco natural, pues nace separada de la metafísica. Colocada, como luego se dirá, en una esfera distinta de la del ser y ajena a él. Se presenta desde sus primeros balbuceos, desde sus albores de disciplina independiente, como una axiología ametafísica.

Ahora bien, creemos que uno de los peores absurdos que se puedan sostener en el terreno axiológico es el de afirmar el valor como vacío de ser, o a la inversa, el ser como ausente de valor.

Es un deseo nuestro el reaccionar contra esta concepción, enfrentando a ella otra en que se sostenga un valor tan íntimo al ser que se identifica con él, y consecuentemente se extiende por todo el ámbito del ser, adquiriendo la misma generalidad y amplitud que él.

La exposición de esta concepción axiológica la proyectamos en tres partes distintas: 1) una visión panorámica del pensamiento en torno al valor y al ser y a las relaciones existentes entre ambos, extractada de las principales corrientes filosóficas, a partir de la filosofía socrática hasta nuestros días, 2) un estudio crítico sobre el problema del conocimiento del valor, incluido dentro de otro más amplio del problema general del conocimiento, y 3) una exposición personal, fundada en los dos estudios anteriores, acerca de la naturaleza del valor, de las relaciones que guarda con el ser, y de la fundamentación del valor en la plenitud del ser.

El primero de estos trabajos corresponde a esta tesis para optar al grado de maestría en la carrera de Filosofía; el segundo está casi terminado y aparecerá en otro volumen aparte (segundo tomo de la obra total), y el tercero lo tenemos investigado sólo en forma de amplias reflexiones filosóficas hechas personalmente y que esperamos poner por escrito, una vez completadas, maduradas y ordenadas en un tercer volumen que completará la serie.

En la parte primera, presentada en este volumen, hemos querido exponer la evolución del concepto del valor y de la temática por él implicada en las filosofías antigua, medieval, moderna y contemporánea. En esta misma parte

hemos llamado la atención sobre lo que, a nuestro parecer, son los temas implicados en toda axiología seria; es decir, los problemas del conocimiento, fundamentación y naturaleza axiológicas y el problema de la realización del valor, estudiados sucesivamente en la noética, ontología y poética axiológicas.

En el volumen segundo enfrentamos precisamente el problema del valor desde el ángulo de su captación o conocimiento. Tratamos de centrarlo dentro del gran marco general del conocimiento y hacemos referencia especial a las grandes concepciones que en torno a este punto se han venido elaborando.

No dejará de causar cierta extrañeza el gran desarrollo que daremos a la justificación del realismo por lo que mira al problema crítico fundamental. La razón de ese desproporcionado desenvolvimiento es la consideración de que sin esa fundamentación realista todo el resto de la exposición carecería de fundamento y adolecería de una burda petición de principio. Consideramos, pues, indispensable para la posibilidad de una axiología metafísica que tenga pretensiones de validez y universalidad, la fundamentación en el terreno cognoscitivo, en un realismo establecido por vía intelectual.

El interés máximo que tenemos al presentar esta tesis no es precisamente el de cubrir un requisito de la carrera y obtener una promoción, sino más bien sujetar al examen de la crítica nuestro punto de vista sobre temas hacia los cuales tenemos profunda simpatía y sobre los cuales descansa nuestra cultura occidental: la verdad, la justicia, el bien y la belleza.

CAPITULO I

PANORAMICA HISTORICA

DE LA TEMATICA AXIOLOGICA

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

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

Respuesta a cada una de las preguntas serán las tres partes fundamentales en toda axiología:

- 1) Metafísica Axiológica.
- 2) Gnoseología Axiológica.
- 3) Poiética Axiológica.

Pues bien, como lo hemos anunciado en la introducción, nos proponemos en este capítulo primero, dirigir una mirada panorámica a la forma como la filosofía ha respondido en algunos de sus representantes principales, (1) en algunas de sus figuras cumbres, a cada una de esas preguntas.

Por consiguiente, procuraremos hacer una revisión sobre los pensadores más importantes de la Filosofía Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, señalando lo que a nuestro parecer ha sido su contribución esencial, su aportación personal a la Filosofía de los Valores.

LA ANTIGÜEDAD GRIEGA

Al estudiar la antigüedad Griega, L. Lavelle comienza el capítulo corres-

(1) El adjetivo "algunas" no significa el que supongamos en los filósofos no citados en estas páginas la carencia de elementos axiológicos y de aportaciones auténticas a la teoría del valor, sino que sólo quiere significar que entre los filósofos notables hemos escogido los que a nuestro modo de ver han tenido mayor importancia y repercusión desde el punto de vista que nos ocupa.

Los filósofos que nos proponemos estudiar son:

Epoca Antigua:	SÓCRATES, PLATÓN, ARISTÓTELES, PLOTINO.
Epoca Medioeval:	SAN AGUSTÍN, SAN BUENAVENTURA, SANTO TOMÁS.
Epoca Moderna:	KANT, SHOPENHAUER, NIETCHE.
Epoca Contemporánea:	Una visión de las principales escuelas axiológicas y especialmente en su individualidad doctrinal: BRETANO, HUSSERL, SCHELER, HARTMANN, MÜLLER. (La doctrina de estos pensadores está expuesta en el capítulo tercero.)

pondiente a ella con estas palabras que nos parecen muy oportunas para abrir a la vez este capítulo: "La reflexión comienza con la conciencia de un valor implícitamente reconocido; pero que es puesto a crítica, a fin de hacerlo nuestro, justificarlo, y convertirlo, no en una exigencia de la naturaleza y de la sociedad, ni en una revelación que nos viene de lo alto, sino en un descubrimiento de nuestro espíritu, que lo saca de su fondo por un acto libre. Respecto a esto, el pensamiento griego posee una especie de privilegio; él es el padre de todo el pensamiento occidental; los antiguos sabios, los poetas gnómicos, los primeros trágicos, son los iniciadores. Ellos aíslan y fijan en máximas los valores tradicionales tales como fueron elaborados poco a poco, en el curso de la historia, por la colaboración de las leyes, de los mitos y de la experiencia adquirida. La Filosofía no aparece sino más tarde, en el momento preciso en que las tradiciones ya no se miran como sagradas y en que surgen las preguntas sobre el fundamento de ellas, y se les oponen máximas diferentes, de las cuales la conciencia viene a ser juez único." (Tratado de los Valores. p. 42).

"La desdivinización de la naturaleza por la ciencia, nos dice W. Windelband (Historia de la Filosofía Antigua p. 113), impulsaba cada vez más a una interpretación ético-alegórica de los personajes divinos, permitiendo por otra parte a la comedia (Epicarmo, Cratino, Eupolis), caricaturizar con ingeniosas burlas el antropomorfismo que había sido vencido en serio, y cuanto más se tambaleaba la fe, tanto mayor se tornaba la necesidad de suplirla con la ciencia".

Y así sucedió en la realidad. No vamos a ponernos, de momento, a observar y discutir el problema de si en la historia antigua griega los valores reconocidos tradicionalmente provenían únicamente de los mitos, leyes y experiencias o si había algunas otras fuentes originales, y que al lado de las anteriormente nombradas, habían colaborado en la formación de esos valores.

Lo que sí es cierto es que esos valores existían y eran tomados como tales por poetas, trágicos, etc., etc. (2). Es curioso ver cómo en ellos empiezan a

(2) En los Poemas homéricos se nota una aspiración hacia la unidad, pero en sus dioses, lejos de advertirse un elemento de providencia benéfica se perciben unos dioses que asechan a los hombres a cada vuelta del camino de la vida pero cuya complicidad se puede comprar.

En TEOGNIS notamos el miedo de vivir. A su juicio, lo que vale más, a falta de una muerte prematura, es no haber nacido.

Pero no es éste el único sentimiento de los antiguos, pues en Solón encontramos la confianza de que los mortales pueden esperar justicia de los dioses.

A pesar de su carácter fragmentario y desorganizado entre las máximas de los siete sabios encontramos una que hace ver el carácter de búsqueda de un principio de universalidad: "El más grande de los bienes es la moderación, "Nada en demasía."

En HESÍODO hay una excepción a este modo empírico, acrítico y asistemático de buscar o estudiar la moral. Se ve en él desde luego, el fuerte peso del sentimiento moral (*Los Trabajos y los Días...*) quiere hacer servir las enseñanzas y el fruto de la experiencia, para encontrar un principio de validez universal. Nota la oposición entre el derecho y el hecho, éste debe juzgarse por aquél y supeditarse a él. La justicia escarnecida en la tierra, encontrará refugio cerca de Zeus, su padre. "No es una Ética, nos dice L. ROBIN (*La Moral Antigua*) la que se busca ciertamente en Hesíodo, pero su reflexión sobre los valores morales, bien asistida, sería y noble tiene ya un aire de racionalidad".

Es por otra parte curioso el observar la evolución que entonces se estaba efectuando y que muy bien describe ROBIN (*La Morale Antigua*, p. 8:) inicialmente existía un derecho puramente familiar constituido por la "Themis", especie de código de revelación divina que había enriquecido al "Genos". El jefe de la familia era el depositario y el intérprete. Poco a poco ese derecho familiar se extiende, evoluciona y da nacimiento al derecho superfamiliar, "la Diké", que regula los derechos de cada "Genos" con los de los demás; hay, pues, una solidaridad cívica. Es de notar que las violaciones son imputadas al individuo y no a la familia. Luego la antigua "Themis" desaparece y la "Diké" se convierte en "Nomos", (lo que se reparte). Es la ley común que todos pueden conocer porque está escrita. Se trata ya de una ley laica.

A partir de ese momento la "Diké" se remonta al cielo donde residirá en adelante. Luego se convertirá en universal y sus sentencias harán relación a la totalidad de los negocios humanos, a las almas y a la naturaleza entera. Hans Kelsen se ha encargado modernamente de poner en relieve esta fuerte tendencia de los griegos a convertir el ser de la naturaleza en deber ser moral y a extender la legislación a todo el campo de la naturaleza.

hacerse sentir las preocupaciones de fundamentación moral, y ciertos atisbos de universalización, muy imperfectos, por cierto.

La aparición de los sofistas, vendrá a ser el chispazo que desencadene la polémica y la investigación y culmine con los grandes sistemas griegos de universalización y sistematización de la moral, del arte, de la política.

El más representativo de todos los sofistas, Protágoras, va a formular esta tesis "El hombre es la medida de todas las cosas" (3) frase atrevida que sonó

(3) En torno a los sofistas se ha estructurado una abigarrada caracterización. Entre la multiplicidad de rasgos que se han asignado al sofista, una cosa es clara: la oportunidad histórica de su aparición en el mundo griego. En efecto, durante mucho tiempo la alta cultura se había fomentado en Grecia, exclusivamente en el seno de las "escuelas", que frecuentemente eran verdaderas sociedades secretas de tipo religioso-intelectual, cuyas doctrinas guardaban un sello rigurosamente esotérico, destinado a los "iniciados" y a los miembros de ellas. Con el tiempo y el relajamiento de la disciplina del silencio, las doctrinas fueron trascendiendo hacia el vulgo a través de diferentes resquicios y despertando gradualmente su interés.

Entonces el pueblo se mostró ávido de cultura. Era esa actitud una mezcla de necesidad, curiosidad y admiración y pronto hubo un personaje singular (creación del momento histórico) que se ofreció a satisfacer esta demanda: el sofista. El se comprometía a comunicar a los alumnos la ansiada enseñanza científica. Fue entonces cuando la filosofía salió de la escuela y se presentó en el mercado.

El sofista no es un creador de nuevas teorías; sin capacidad original se dedica a comunicar las ya existentes y a someterlas a crisis. Esta crítica sistemática a toda doctrina y el juego dialéctico de probar una tesis y su contraria es un plano inclinado que conduce al sofista a un escepticismo que no abarca determinada zona del conocimiento sino que proclama una radical incertidumbre con relación a la legitimidad de toda afirmación.

El sofista era un singular personaje; difusor de la cultura, ilustrador del pueblo, crítico despiadado, didacta ambulante que enseñaba la virtud, la oratoria, y la dialéctica. En el terreno teórico era un escéptico, en el práctico un utilitarista; usaba a maravilla la erística y trataba de convencer a todos de la inanidad de toda actividad especulativa y de la necesidad de la formación práctica. Para él el valor se mide por el éxito. Hay que ejercitarse en saber dar fuerza a la tesis más débil.

Frente a la figura desinteresada y heroica de un Sócrates y bajo la influencia de la autoridad de un Platón y de su discípulo Aristóteles, el oficio del sofista pronto fue mirado con recelo y su solo nombre adquirió un significado peyorativo. Ambos censuraron su actitud mercantilista al hacer de la ciencia una profesión lucrativa.

La posteridad se ha dividido respecto al sofista; para la mayoría se trata de un personaje despreciable, ocupado en una especie de deporte dialéctico con miras interesadas, juego frívolo de virtuosismo intelectual y de exhibicionismo.

Su trascendencia en el pensamiento secular no se debe tanto a su propia aportación, cuanto a la reacción que produjeron sus actitudes demoleedoras y revolucionarias. En este sentido, mucho debe a los sofistas la posterioridad porque cooperaron al surgimiento de un Sócrates, de un Platón y de un Aristóteles y obligaron a éstos a buscar una fundamentación absoluta de los valores.

Para los menos, entre los cuales hay que incluir a algunos idealistas, el sofista es el auténtico representante en el mundo helénico, de la actitud estrictamente científica, de la filosofía crítica y de la actitud positiva, Hegel fue el iniciador de la corriente reivindicadora de estos personajes.

Respecto a la famosa sentencia de Protágoras, puede ser tomada en dos sentidos: uno de ellos, da lugar a un amplio margen de universalización del valor; se enunciaría en ella un antropocentrismo universal, específico, esencial. El segundo sentido consiste en tomar al hombre (medida de todas las cosas) en lo que el hombre tiene precisamente de individual, concreto y subjetivo; y bajo este aspecto individualista sería la medida y el fundamento del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso. Esto nos llevaría, por supuesto, a un caos relativista en el campo de los valores.

Pero nos parece importante dar una solución al problema de cuál deba ser la correcta interpretación a la famosa frase del sofista griego, ya que de una u otra interpretación se siguen dos sistemas axiológicos totalmente distintos.

Casi todos los intérpretes de la proposición protagoriana "Homo-mensura" se inclinan por la interpretación radicalmente subjetiva. Gomperz, en cambio, opina que la acepción ortodoxa de la famosa frase es el tomar el término *ανθρωπος* como equivalente de especie humana. "Resumamos nuestro juicio. El célebre y muy discutido fragmento que se hallaba a la cabeza de los "Discursos Demoleedores", pertenece a la Teoría del Conocimiento. El "hombre" que ahí se menciona, no es éste o aquél ejemplar de la especie, no es Fulano o Zutano, no es el individuo, sino el hombre como tal; la frase tiene un sentido general, no individual. Finalmente el hombre es erigido en medida no de la cualidad sino de la existencia de las cosas.

... Esto quiere decir, sólo lo que es real es perceptible por nosotros, lo que no es real no puede ser, de ningún modo, objeto de nuestra percepción...

... nosotros los hombres no podemos derribar las barreras de nuestra naturaleza, la verdad que de algún modo es accesible para nosotros ha de encontrarse dentro de estas barreras". (Pensadores Griegos, T. I., p. 504 y 505)

Windelband, no está de acuerdo con el gran historiador de la Filosofía Griega y en la nota 62 de "Historia de la Filosofía Antigua", afirma: "Contra la opinión de Th. Gomperz, que interpreta el término *ανθρωπος* (hombre) en su acepción general, existe bastante unanimidad en aceptar que esa famosa frase tiene un sentido subjetivo, como supusieron ya Platón, Aristóteles y Sexto".

a escándalo en los oídos de los griegos. Pero debemos reconocer que no se ha insistido bastante en la importancia del pensamiento de este viejo sofista en la investigación de los valores, ya que con su afirmación lanzó a otros a la búsqueda de un fundamento absoluto del valor que desmintiese definitiva y totalmente su aserto.

En la búsqueda de esta fundamentación absoluta se van a emplear los esfuerzos de las tres cumbres intelectuales de la filosofía griega: Sócrates, Platón y Aristóteles, cuyas doctrinas al respecto trataremos de delinear en la primera parte de este capítulo.

Para terminar esta introducción a la exposición histórica sobre Grecia, queremos hacer una aclaración que refiriéndose a ella, mira también al conjunto de las demás exposiciones del 1er. capítulo. Nos parece indispensable para la correcta estimación del capítulo dedicado a exponer esta panorámica de la temática axiológica, hacer notar que no todo en la exposición de las doctrinas de los grandes pensadores ni aun en la expresión literaria de dichas exposiciones pertenece a nuestra pluma ni es producto de nuestra investigación, sino que en algunas ocasiones, cuando ello nos ha parecido conveniente, hemos aprovechado las ideas y aun las expresiones de algunos historiadores de la filosofía en beneficio del presente trabajo.

Si en la mayoría de las ocasiones nos hemos permitido no destacar las palabras colocándolas entre comillas ha sido con el fin de evitar la referencia bibliográfica que de ello se seguiría, máxime que en ocasiones sólo parcialmente se ha tomado en cuenta el pensamiento del autor, con lo cual nos hubiésemos visto en la necesidad de hacer un gran número de referencias en notas críticas, bibliográficas, explicativas, etc.

Hemos creído justificado nuestro proceder ya que desde el principio hemos asentado que la finalidad específica de esta tesis es sistemática; por consiguiente no abordamos el asunto histórico sino en aquello que es indispensable para el objetivo de nuestra posición y para el redondeamiento de nuestro trabajo. En ningún momento ha sido nuestra intención presentar innovaciones y originalidades en estas exposiciones y si bien es cierto que todo sustentante debe hacer una aportación personal a la investigación a través de su trabajo, ésta, trata-

Nosotros en lo personal nos inclinamos por la opinión más generalizada y a ello nos impulsa:

1) El análisis de los demás textos de Protágoras.

2) La opinión de Platón y Aristóteles (dada en varios lugares, explícitamente en el sentido de un individualismo, y en ningún lugar explícitamente, en sentido específico).

Sin embargo a este argumento no le damos tanto valor, ya que de los lugares platónicos y aristotélicos sobre el pensamiento de Protágoras, unos apoyan la afirmación gomperziana y otros la refutan. El mismo Ritter, partidario de la interpretación individualista, escribe: "Nous avons, pour la doctrine de Protágoras, l'avantage douteux que Platon l'ait développée longuement dans le Thètète. Platon n'a certainement pas craint de faire entrer dans cette doctrine plusieurs choses qui n'appartiennent point à Protágoras. Quand donc les écrivains postérieurs attribuent aussi à Protágoras ce qui dit Platon, il reste toujours à savoir s'ils font autre chose que de s'en référer à l'autorité même de Platon". (Histoire de la Philosophie., T. IV., p. 498., 5.)

3) Porque nos parece que entre dos interpretaciones, una de las cuales hace contradictorio a un pensador con sus principios y otra, que lo explica congruentemente, hay que escoger la segunda. Ahora bien, de aceptar la interpretación de Gomperz, se sigue una clara contradicción con los postulados empiristas que todos reconocen a Protágoras. En efecto: a la individualidad "hombre", se llega por los sentidos y la conciencia; a la especie hombre, no se llega ni por la una ni por la otra. Ahora bien, si en la doctrina de Protágoras, el valor se funda en la especie hombre, ésta, ¿cómo se conoce?

Puesto que los sentidos (inclusive tomados no en su parcialidad, sino en su función específica común a todos los hombres) sólo captan individualidades, al postular Protágoras la especie, viola el presupuesto de su empirismo.

Por eso, las doce largas páginas que Gomperz dedica a fundamentar su interpretación, quedan, a nuestro modo de ver, rebatidas, porque su interpretación de la famosa sentencia que abre el libro de los Discursos Demoledores, pone en conflicto consigo mismo el pensamiento de Protágoras.

remos nosotros de darla en la parte sistemática de esta tesis. Nuestro propósito en este capítulo ha sido únicamente el de exponer con la mayor fidelidad y claridad posibles la síntesis de la doctrina de estos grandes pensadores en torno al problema del valor; lógicos con este objetivo, hemos aprovechado de las buenas exposiciones de algunos historiadores trasplantando sus doctrinas e ideas a nuestro trabajo y en algunas ocasiones en que su expresión literal nos pareció muy ventajosa sobre la nuestra, nos hemos permitido también usarla. Y repetimos ha sido para evitar un molesto recargo de notas y una dimensión excesiva en la parte histórica de la tesis que hemos omitido al señalar las fuentes; esperamos que mediante este procedimiento la exposición haya ganado en fluidez, exactitud y claridad; pero creemos un deber de la más elemental justicia el consignarlo así en esta parte de nuestro trabajo tanto para evitar una suprestimación de estas páginas como para hacer justicia a los autores originales. Ellos son: *a*) de un modo general: Brehier, Abagnano Robin y Lavelle (y en algunas ocasiones: Messer y Fouillée) y *b*) en particular: Aristóteles, Brentano; en Plotino, Zeller; y en Kant: Maréchal, Cantecor, García Morente y Vanni Rovighi.

Con lo dicho no queremos dar la idea que todo en estas páginas históricas se haya limitado a hacer un acopio de exposiciones ajenas, pues hemos procurado ir a las fuentes mismas y hacer un estudio cuidadoso de ellas y a su luz juzgar de las distintas exposiciones de los autores nombrados.

Hemos procurado, sin embargo, asignar debidamente las fuentes bibliográficas cuando como resultado de este análisis comparativo hemos encontrado infundamentadas algunas afirmaciones o teorías sobre determinados puntos en la interpretación de los pensadores clásicos, en cuyo caso hemos procurado señalar esos puntos de vista y afirmar el nuestro propio en contraposición de los de ellos.

SOCRATES

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

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

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

1) Sócrates nunca escribió nada.

2) Las fuentes (4) que nos entregan datos sobre la vida, carácter y enseñanzas de este maestro están frecuentemente en abierta contradicción.

3) En la descripción hecha por Platón, (que es la que más visos de objetividad tiene) existe el problema de separar lo genuinamente socrático de las superposiciones ideológicas hechas por él a la doctrina del maestro.

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

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

En segundo lugar tenemos la concepción clásica de Sócrates hecha por Platón. A través de sus Diálogos, Sócrates nos es mostrado como el prototipo del hombre, del maestro, del sabio, del ciudadano, del filósofo; aparece como una recia personalidad dotada de cuantas virtudes intelectuales y morales pudo imaginar la concepción antropológica griega; es un santo del paganismo.

Colocada en un término medio entre esta ridiculización y esta sublimación tenemos la concepción de Jenofonte, en la que Sócrates nos es presentado como un verdadero hombre de bien y un amante de la sabiduría, sin alcanzar, sin embargo, las excelcitudes en saber y en virtud que le atribuye Platón. (5)

(4) PLATÓN, *Diálogos*; JENOFONTE, *Memorables*; DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los Filósofos*. PORFIRIO, *Historia de los Filósofos*; ARISTÓTELES, *Metafísica*; ARISTÓFANES, *Las Nubes*.

(5) Pasamos por alto otras fuentes bastante secundarias como son las que nos consignan una tradición anti-socrática, y que se manifiesta a través de los escritos de PORFIRIO (siglo III), LIBANIO (siglo IV), y POLICRATES (siglo IV).

Hay una fuente que a pesar de su brevedad consideramos como verdaderamente importante: ARISTÓTELES. Pero no haremos sino posteriormente referencia a ella porque más nos ilumina sobre la doctrina que sobre la personalidad de Sócrates.

Sobre Epicuro: CICERÓN, *Brutus*.

Sobre Polícrates, ver DIÓGENES LAERCIO: *Vida de los Filósofos* (II).

ARISTÓTELES *Metafísica* (cap. IV).

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

Pero junto a estas cualidades, aparecen, como lo hemos dicho ya, otro conjunto de ellas que de ninguna manera podemos suponer coexistentes en un mismo individuo. ¿Qué descripción hemos de aceptar nosotros sobre Sócrates?

Hemos de confesar que con ciertas salvedades tocantes a la mistificación sobre su persona y a las idealizaciones sobre su doctrina, nos inclinamos decididamente por el Sócrates de Platón. A ello nos induce, además del conocimiento, que lógicamente suponemos en el discípulo respecto de su maestro, (conocimiento que creemos el más completo entre los amigos de Sócrates) el hecho de que a la luz de la concepción platónica se aclaran hechos indubitables y la misma muerte de Sócrates, mientras que a través de otras concepciones: (Aristófanes, Polícrates, Epicuro) dichos hechos, además de aparecernos como inexplicables, resultan absurdos.

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

1) el tipo de vida de Sócrates y sobre todo la muerte aceptada en defensa de su proceder y de su doctrina,

2) la situación, hecha por Platón, de sus propias doctrinas en labios de su maestro.

Expliquémonos un poco:

La vida de Sócrates, en oposición constante al conformismo social; su desinterés, al menos pecuniario, en el ejercicio de la dialéctica; el entusiasmo que hacia él sentían hombres de las más distintas concepciones, y sobre todo, la aceptación del supremo sacrificio de su vida con una tranquilidad de ánimo realmente sorprendente, nos hacen suponer un personaje de altos valores morales y humanos; en suma, un personaje verdaderamente excepcional.

Cierto es que en una vida puede haber superchería, engaño, actitudes simuladas y equívocas, pero cuando las convicciones se mantienen con tranquilidad y serenidad frente a la contradicción y la pobreza y aún frente a la misma muerte, no quedan realmente muchas ganas de pensar en un engaño ni en una devalorización de la personalidad.

Es además notable el que uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos. íntimo conocedor, por otra parte, de Sócrates haya tenido el especial cuidado de colocar sus propias doctrinas en labios de su maestro. No creemos a Platón tan falto de sentido común o tan poco amante de sus propias concepciones, como para ponerlas bajo la sombra de un personaje como el Sócrates descrito por Aristófanes. Por el contrario, suponemos en la génesis de este hecho no sólo el aprecio y la gratitud de un discípulo hacia su maestro, sino también la admiración a las ideas y a la extraordinaria capacidad que como sabio y moralista tenía Sócrates, que le permitía hablar con desenvoltura sobre cualquier tema propuesto por sus interlocutores y llevar paso a paso a la verdad a sus amigos, o hacer quedar en ridículo a sus opositores, entre los cuales las "virtudes" sofísticas eran extraordinariamente cultivadas y desarrolladas.

Por lo que mira al problema de la doctrina de Sócrates el asunto se vuelve más difícil. Los mismos historiadores de la Filosofía no logran ponerse de acuerdo sobre este punto. El problema es claro: si como hemos dicho, la fuente más segura del pensamiento de Sócrates es Platón, sabiendo que en los Diálogos de éste se encuentran mezcladas las ideas del maestro y las del discípulo, es evidente que se impone una labor de depuración de las ideas socráticas, para

poder aislar la aportación de este pensador a la Filosofía de los Valores. Trataremos de señalar los puntos que nos parecen que de un modo más seguro forman el fondo doctrinal de las enseñanzas de Sócrates.

Es de notar que en Sócrates, al hablar de su vida, debemos también hablar de su doctrina; pues en él, teórica y prácticamente se unifican vida y doctrina. Diríamos que la doctrina se hace vida al tomar un contenido concreto existencial, al guiar la conducta de Sócrates; y a la inversa, que la vida es doctrina ya que ella lleva (desde el punto de vista axiológico) un riquísimo contenido de una moralidad apuntante, sugerente; contenido que es perfectamente susceptible de un proceso de universalización; y que esa vida se hace doctrina, también, porque la vida de Sócrates no es otra cosa que una manifestación de su pensamiento y una conducción de sí y de los demás hacia la verdad. Por ello en Sócrates tenemos una doble fuente de investigación: su vida y su doctrina; ambas íntimamente correlacionadas, unificadas; su vida es su doctrina vivida y concretizada, y su doctrina es su vida idealizada y universalizada.

FINALIDAD SOCRÁTICA

Se notan en Sócrates un objetivo y una finalidad claramente definidos: una aspiración que suena a vocación vital y más aún, a misión recibida de la divinidad y que consiste en emplear la vida, la actividad, la meditación, al único fin de conocerse a sí mismo para tornarse mejor (en lo que al propio sujeto se refiere) y enseñar a los demás a descubrir su propia intimidad para llevarlos al mismo fin (6).

Es preciso emplear la vida en "conocerse a sí mismo", pero este conocimiento debe abarcar dos aspectos del yo; el yo real, tal cual es, y el yo ideal (ideal de la trascendencia humana individual, implícito en la misma naturaleza); dicho conocimiento provocará la crisis mediante el contraste; romperá el equilibrio interno (falso y engañoso equilibrio) y fructificará en una reacción consistente en rehacer el yo personal conforme al yo ideal. Claro que esto implica también el conocimiento del "bien" y del "mal", "de la virtud", y "del vicio", en resumen, de la regla básica y universal de la moralidad; pero esta regla y estos conceptos, se encontrarán en la meditación del yo, porque en Sócrates, todos los valores son valores de la persona humana. (7)

DOCTRINA SOCRÁTICA

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

La finalidad de este conocimiento no es la finalidad de un conocimiento teórico o especulativo, sino la de un conocimiento eminentemente moral o práctico. Encaminado desde su nacimiento a generar y a dirigir la acción, para que el hombre se perfeccione. Pero este conocimiento que está constituido por ideas morales fundamentalmente dinámicas (y ésta es una idea fundamental en la doctrina de Sócrates) es un conocimiento no sólo impulsor sino también y sobre todo dotado de una dialéctica indefectible en el terreno de la acción, ya

(6) De ahí ciertas expresiones en SÓCRATES "Tener cuidado de su alma", "volverse superior", etc.

(7) En el *Eutifrón* se buscará la naturaleza de la piedad, el deber en el *Crítón*, la virtud en el *Menón*, etc.

que con la verdad vendría a nosotros. (inviscerado en ella) el imperativo de la acción. Se trata, pues, de un verdadero determinante de la conducta; (8) Lavelle ha sabido sintetizar muy bien este pensamiento de Sócrates: "La conciencia no puede estar satisfecha sino cuando se ejercita plenamente, es decir, cuando logra tener ese perfecto conocimiento del bien y del mal del cual la conducta es el efecto necesario, de tal modo que en el momento en que ha llegado al dominio perfecto de sí ya no puede obrar de otro modo distinto de aquél con que obra. La opción, la arbitrariedad y el capricho sólo son efecto de su indeterminismo y de su impotencia". (9)

Messer (10) en una fina observación señala el por qué de esta exageración de Sócrates: "...ciertamente éste ha exagerado la significación del conocimiento para la acción, pues el conocimiento de que una cierta conducta es más valiosa que otra, no intensifica forzosamente las tendencias que conducen a la realización, aunque en persona tan noble como Sócrates, fuera éste el caso."

Hay, pues, en él, una idea de bien como objeto máximo de la inteligencia, y el bien representado en esa idea como objeto de la voluntad, al cual tiende infaliblemente una vez conocido. Siendo así que la idea de bien es la que pone al acceso o al alcance de la persona humana el bien significado en ella, se sigue que ella misma pone en acción la voluntad en la búsqueda de ese bien. La ciencia, pues, consistirá en colocar las cosas ordenadamente en el pensamiento asignando a cada una el lugar que dignamente debe ocupar (conforme a un juicio jerárquico); ahora bien, el que ha hecho esta clasificación con su inteligencia no la puede ya contrariar ni deshacer con su voluntad sino al contrario, trata de realizarla en su vida. Por ello, para que un hombre sea bueno basta con hacerlo sabio, porque nadie es voluntariamente malo, nadie peca voluntariamente (este es el meollo del socratismo), la falta de comprensión es la única fuente de la falta moral.

El sabio es el verdadera y necesariamente virtuoso. Como se ve claramente, todo esto reposa sobre un principio fundamental: "la voluntad siempre elige lo que la inteligencia le muestra como mejor." (11) Por consiguiente declara imposible aquello que el poeta romano vistió con típicas palabras: "Video meliora proboque, deteriora sequor".

Existe además una íntima conexión entre la virtud y la felicidad por una parte, y la perversidad y la desdicha por otra. Y de nuevo Messer nos da su opinión respecto al por qué de esta afirmación socrática: "Seguramente en su persona sentía Sócrates esto como una verdad; es decir, hallaba inmediatamente la suma felicidad, la paz del alma, en vivir conforme a su ideal ético; y por ello el obrar contra el bien (y por consiguiente contra la propia felicidad) sólo le parecía comprensible como efecto de la ignorancia o del error." (Op Cit.).

Pero volvamos al conocimiento socrático del cual nos hemos desviado, para hacer ver una de sus implicaciones necesarias, como es la determinación absoluta de la acción moral. Ese conocimiento debe comprender, desde luego, la

(8) Entiéndase aquí por conducta, no el sentido abstracto y formal de la palabra, sino el contenido material de ella en cada caso concreto; es decir, determinada conducta, tal acción concreta, situada con determinación plena entre las demás conductas moralmente opcionales.

(9) L. LAVELLE, *Traité des Valeurs*, Tomo I, p. 46).

(10) F. A. MESSER, *Filosofía Antigua y Medieval*.

(11) Es curiosa la opinión del Fouillé al respecto: "La Filosofía de Sócrates aspira a ser moral, es sin embargo sólo intelectual. Todo queda absorbido por la noción de ciencia. Aprendedlo bien, nos dice Sócrates, y lo practicaréis; instruid a los hombres y los haréis mejores." *Historia General de la Filosofía*, p. 93).

idea de la esencia del bien, y por consiguiente el criterio supremo y universal de la moralidad, el fundamento del deber ser, que en Sócrates toma proporciones tan gigantescas que lo lleva hasta rehusar la insistente súplica de Critón para evadirse de la prisión y librarse de la muerte.

Y aquí cabe una aclaración importante: en los diálogos platónicos, especialmente en los aporéticos, ⁽¹²⁾ se nota una trayectoria bien definida del camino seguido por Sócrates, para llegar a la ciencia. Se trata de una trayectoria de depuración ya que va desde la búsqueda de la imagen y pasa a través del nombre y de la definición hasta llegar a la esencia y a la ciencia misma. (Es cierto que en muchos de estos diálogos Sócrates deja inconclusa la búsqueda, pero esto es sólo en cuanto al resultado, pues en todo momento ha hecho notar que su intención bien clara es la de llegar a la esencia de lo buscado, a la posesión de la misma ciencia.) ⁽¹³⁾

Es preciso entender bien el papel que desempeña esta ciencia en la doctrina socrática. Dicha ciencia no se logra ni se fundamenta en el acuerdo de las inteligencias pues no es ella la resultante o el efecto de dicho acuerdo, sino que ese acuerdo, cuando es legítimo, lo es y tiene validez por esa ciencia que sirve de criterio para juzgar las opiniones y las ideas de los espíritus.

Otro punto importante en la doctrina de Sócrates es su concepción religiosa. Hay en él un espíritu fundamentalmente religioso que lo liga no a las divinidades antropomórficas que tantas veces critica, sino a una divinidad nueva, centro de perfecciones y virtudes. Sin embargo, hemos de confesar que si bien subjetivamente no dudamos de la creencia de Sócrates en un Dios espiritual y único (nos parece inconcebible que una personalidad moral como la suya permaneciese ignorante respecto a esta verdad) objetivamente nos parece sumamente difícil deslindar, en lo que al punto se refiere, lo que en los "Diálogos" es auténticamente socrático de lo que es de origen platónico.

Lo que sí es claro es que si bien Sócrates saca de la religión, la fe en sí mismo y la fe en su misión, nunca recurre a argumentos dogmáticos en favor de sus afirmaciones ni en favor de sus argumentaciones. Ahí todo viene de la verdad, de la razón, de los principios.

El demonio socrático representa otro problema en la doctrina del maestro de Platón. ¿Qué papel ocupa él en la mente del filósofo? ¿Es algún ser personal? ¿es al menos algún ser real? ¿es una personificación hecha por Sócrates de su conciencia o de la conciencia universal (sentido moral), o de alguna otra función del espíritu? ¿es otro recurso más de su picante ironía? Las preguntas podrían seguir multiplicándose y un estudio encaminado a darles solución, no carecería precisamente de interés, pero caería fuera del ámbito de este trabajo.

En uno de los más prestigiados historiadores contemporáneos de la Filosofía (E. Bréhier) encontramos una opinión acerca del contenido real de la doctrina socrática. Esa opinión es desacorde con lo sostenido por un buen número de intérpretes. Bréhier sostiene toda ausencia de tesis en el pensamiento socrático. Nosotros no compartimos la opinión del historiador francés y si bien evitamos caer en cierta ingenuidad como la mostrada por Fouillée en su *Historia General de la Filosofía*, y a mayor abundamiento en su afirmación

⁽¹²⁾ *Eutifrón, Hippias Mayor, Cármides, Laques, Lysis y por extensión Teetetes.*

⁽¹³⁾ Ver al respecto: "*Les Dialogues de Platon*" V. GOLDSCHMIDT. (P. U. de Fr.).

de un Sócrates idealista ⁽¹⁴⁾ nos parece que es posible señalar algunos contenidos concretos a la doctrina del maestro. Pero como la exposición de la doctrina de Bréhier sobre Sócrates así como nuestra propia apreciación se desviarían demasiado de la intención de este capítulo, hemos preferido, no precisamente omitirlas pero sí colocarlas en una nota que nos permita exponer ambos puntos de vista sin recargar y alargar el texto. ⁽¹⁵⁾

Otro punto importantísimo y novedoso de su doctrina es la solución a la famosa polémica que se ventiló entre los sofistas y cuya solución maduró en Sócrates; la solución a la antinomia entre la naturaleza y la ley.

Según los sofistas la ley es un accidente, una decisión arbitraria; la naturaleza, por el contrario, es espontaneidad y necesidad; la ley ha violado el orden de la naturaleza, se ha opuesto a ella; es preciso restablecer el orden legítimo o en otras palabras, buscar que la naturaleza sea ley.

Sócrates contestó que por el contrario, en muchas ocasiones la naturaleza depende del azar y del accidente ⁽¹⁶⁾ mientras que la ley fundamenta y domina a la naturaleza y además está penetrada de moralidad. Los sofistas despreciaban las leyes por ser atentatorias a la naturaleza, Sócrates las respeta, pero no a la manera como las respeta el pueblo; a él no puede bastarle la tradición ni en cuanto juicio de moralidad ni en cuanto criterio de legalidad (no hay que aceptar los usos sino después de haberlos encontrado válidos por estar fundamentados en la evidencia racional). En su mismo proceso de condena va a aceptar y acatar las leyes, por respeto a la justicia y basado en un criterio

⁽¹⁴⁾ Según L. ROBIN, (*La Moral Antique*), el pensamiento socrático aparece con un contenido religioso y místico muy especial. Es cierto que el bien de una cosa está en responder a los fines inscritos en su naturaleza, pero ¿quién nos asegura que esos fines no traspasan los límites mismos de nuestra existencia mortal? En nuestra naturaleza está inscrito un fin superior, un ideal humano trascendente a cada uno de nosotros. El es el verdadero fin al cual debemos tender.

Esta tendencia (repitiendo según él la doctrina de Diótima de Mantinea) al hablar de la naturaleza del amor, *Banquete*.

⁽¹⁵⁾ Respecto a la doctrina socrática, la apreciación de Bréhier es algo opuesta a lo generalmente admitido por otros historiadores de la Filosofía; veamos brevemente su apreciación al respecto: en Sócrates no se encuentra propiamente una doctrina filosófica, lo único que Sócrates sabe es que no sabe nada; es falso, pues, lo afirmado por Aristóteles de que en el maestro de Platón debemos ver al fundador de la ciencia moral y de la filosofía de los conceptos, (León Robin, apoyado en el Estagirita afirma que en Sócrates se encuentra un "formalismo moral" y Fouillée va mucho más lejos al afirmar que Sócrates tiende a reducirlo todo a las ideas y que por consiguiente es un idealista). (Ver sobre ROBIN: *Moral Antique*, pág. 26 y sobre FOUILLÉE, *Historia General de la Filosofía*, p. 92).

En Sócrates, pues, habría, según Bréhier, una sola tesis consistente en la afirmación de que la tarea específica del sabio ha de ser la de aguijonear, poner a prueba a los demás para que investiguen la esencia de lo moral, de lo bueno, de lo justo, etc., etc., ya que ese conocimiento los volverá mejores, pues nadie es malo sino por ignorancia.

Como prueba fundamental de su aserto, Bréhier señala el hecho de que Sócrates busca, sin conseguirlo, el resolver qué cosa es el saber, la piedad, la moderación, etc. ... y concluye: o bien Platón se ha tomado el trabajo de insistir sobre el fracaso de su maestro, o bien a su maestro no le importaba enseñar determinada doctrina sino más bien criticar las tesis de los demás.

Nos parece que en esta ocasión la opinión del eminente historiador de la Filosofía ha ido un poco lejos, más allá de lo que permite la correcta interpretación de los textos, y que en el fondo está haciendo una confusión entre el método socrático y la doctrina socrática. Es claro que en su ironía le interesa más a Sócrates derruir las tesis del adversario que fundamentar las propias; pero esto a nadie le extraña ya que es manifiesto que su intención en dichos casos no es el adoctrinar al interlocutor sino más bien hacerlo quedar en ridículo.

Es cierto que se fingía ignorante, pero no menos cierto es que cuando el interlocutor, agotado, quería abandonar la búsqueda, él mismo sugería nuevos caminos, distintos puntos de vista, que hacían reemprender la marcha dialéctica.

Por otra parte, nos parece que ni podemos suponer en Sócrates, ignorancia real acerca de estos puntos, ni tampoco atribuir a su ética profesional, la actitud de un cínico escéptico, que sólo se goza en probar a los demás que no saben nada. Lo primero nos parece insostenible pues la hábil manera de conducir el diálogo, el tino con que su fina crítica ve siempre el punto vulnerable de la tesis contraria, implica no sólo un espíritu sumamente despierto, sino también un rico fondo de doctrina, especialmente en lo que a principios fundamentales se refiere. Lo segundo nos parece en abierta contradicción con la vida, principios, y tarea de este ilustre ateniense

⁽¹⁶⁾ PLATÓN: *Las Leyes*

superior a la ley que al mismo tiempo que la domina y le permite juzgarla para valorarla lo obliga a someterse a ella. (17)

Así pues, la solución a la antinomia entre la naturaleza y las leyes escritas, se da en un terreno superior: en el ámbito de las leyes no escritas, valores espirituales que se imponen precisamente por la fuerza de su contenido axiológico, y en consecución de las cuales girará todo el filosofar y el obrar de Sócrates. Dichas leyes son a la vez divinas y humanas, divinas porque provienen de la divinidad; humanas y naturales porque son la expresión más fiel de la razón, de lo moral y de lo conveniente a la naturaleza humana.

Desde el punto de vista formal, la gran aportación doctrinal de Sócrates fue su concepción sobre los conceptos. "Todos los hombres, nos dice Antonio Pérez Alcocer (Historia de la Filosofía, p. 36), habían pensado en conceptos, pero nadie se había dado cuenta de ellos."

METODO SOCRATICO

El método socrático es luminoso y sugerente y además dotado de una rara lógica. Expliquémoslo un poco:

Para Sócrates la verdad se encuentra en nosotros mismos; (18) en el estudio de la conducta y de la naturaleza humana. ("Conócete a ti mismo"). Ahora bien, si en nosotros está la verdad, es evidente que el método que debemos seguir para llegar a ella es el de la reflexión sobre nosotros mismos, el de la profunda meditación sobre los temas humanos. Fiel a su principio Sócrates se quedaba inmóvil, horas enteras meditando sobre estos tópicos. Por lo que ve a los demás, él sabe muy bien que necesitan ayuda para la búsqueda de esa verdad: ayuda, 1) para formar en ellos el hábito de filosofar y 2) para llegar a descubrir ciertas verdades. A dar esa ayuda al prójimo se dedicará él.

Hay, sin embargo, hombres que se precian de sabios, que venden su sabiduría cotizando a precios variables sus respuestas; de acuerdo con la calidad y excelencia de cada una de ellas será el precio. Para éstos, Sócrates tendrá otro método, o si se quiere, otra actitud diferente: disimuladamente hará una obra de ascesis moral, de purificación intelectual sobre dichos espíritus.

Por consiguiente, hay en él un método que consiste en convertir en objeto de meditación profunda y de diálogo filosófico, todas las relaciones de la vida humana. Dicho método se escinde en ironía para el pretencioso sofista, y en mayéutica para el discípulo amante de la verdad.

Con el primero, su habilidad es notable: una burlona modestia lo coloca en actitud interrogante ante él, que encuentra como la cosa más natural del mundo adoctrinar a Sócrates sobre aquellos conceptos que encierran los más arduos problemas. Mientras el diálogo gira en torno al tema propuesto, poco a poco se va estableciendo un claro contraste entre la suficiente posición original del sofista, hecho ahora, ante los razonamientos del adversario una maraña de contradicciones y oscuridades, y la modesta actitud de Sócrates ante cuya "ignorancia" va quedando ridiculizada la sabiduría del sofista.

Pero no menor es su habilidad con el discípulo; Sócrates mismo se compara a su madre, partera de profesión. Así como ella con habilidad singular hacía brotar los cuerpos, así él, con un refinado arte, hace brotar de los espí-

(17) PLATÓN: *Apología de Sócrates. Critón o del Deber.*

(18) No en el sentido subjetivista ni idealista, mucho menos en el relativista de Protágoras, sino en el sentido de que va inviscerado en lo que de auténticamente humano tiene nuestra naturaleza.

ritus los conceptos. ⁽¹⁹⁾ Alcibiades lo compara a los silenos y tañedores de flauta, pero más particularmente al sátiro Marsyas, pues a semejanza de ellos encanta y transforma a los hombres.

En sus ironías pero sobre todo en su mayéutica o parto de los espíritus emplea casi continuamente el procedimiento de inducción y de definición; el comienzo del diálogo será cualquier cosa, lo que importa es entablarlo, de ahí vendrá la pregunta de Sócrates que busca ser instruido por su interlocutor, pues según él le aventaja en sabiduría, virtud, inteligencia, etc..... vendrá luego el examen de las cosas particulares extraídas de la vida corriente (concretos); a continuación los compara con otras semejantes para extraer de ellas los elementos de universalización y los motivos generales de la crítica moral, es decir, los principios éticos. En ocasiones el diálogo llegará hasta la consecución de la verdad; en otras, la cuestión quedará sin solución, pues no se llegará al término; pero en cualquiera de los casos él habrá despertado la curiosidad del interlocutor, lo habrá convencido de su ignorancia y lo habrá lanzado a la búsqueda de la verdad.

Es notablemente astuto; él nunca tiene, al abordar sus diálogos, ninguna tesis que proponer a los demás (por lo menos al modo como acostumbraban los sofistas) ⁽²⁰⁾; no hay en él el método agónico tan en voga entonces. No propone tesis a juicio, sino que más bien adopta un fingimiento inquisitivo, una ignorancia modesta, una curiosidad que no se sacia, sino que pone en jaque, inquiete, critica, demuele las tesis y a través de su hábil diálogo, desorienta, sugiere, inquieta, crea problemas y angustias morales que frecuentemente deja pendientes para que el interesado pueda meditarlos y emprender con ellos la búsqueda de esa verdad y sabiduría que necesariamente lo llevarán a la virtud.

Así se comprende fácilmente el que a Sócrates no le importen los libros; sus libros son los hombres. Así se comprende también esa vida tan original que llevó sin trabajar, buscando la conversación en el ágora, en los banquetes y hasta en los mismos tribunales y prisiones.

Basados, tal vez, en el método empleado por Sócrates, algunos lo han inculcado en punto a su sistema moral, de "utilitarista"; nos parece que es una acusación totalmente falsa, pues, es Sócrates quien viene a dar el golpe de muerte al criterio de que el valor de cualquiera acción se debe juzgar por el buen éxito de la empresa (doctrina sentada entonces por los sofistas y más tarde retomada por los pragmatistas). Como lo hemos visto muy claro, el criterio supremo de su moralidad es el bien, y el bien en el sentido de deber ser; deber ser que a veces ha de ser sostenido frente a renunciaciones heroicas. Es realmente conmovedor en la vida de Sócrates aquel momento en que serenamente examina la bondad o malicia, la justicia o injusticia que puede encerrar la proposición de Critón para evadirse de la cárcel y librarse de la muerte, y poco antes, la tranquilidad con que paradójicamente compara su destino (la pena de muerte, con su conciencia intacta por someterse a las leyes) con el destino de sus acusadores y jueces (triunfantes, pero con el peso de la muerte de un inocente sobre la conciencia); él se considera dichoso, a ellos los com-

⁽¹⁹⁾ PLATÓN: *Apología de Sócrates, Teetetes, Banquete* (Discurso de Alcibiades).

⁽²⁰⁾ Cada uno de los sustentantes exponía su propia tesis y se lanzaba a defenderla como si se tratase de un torneo intelectual, hasta hacerla triunfar. No importaba lo que se sostuviese, tampoco importaba que ello fuera verdad, lo que sí importaba es que lo enunciado se pudiese sostener con habilidad. Escuelas había en que los alumnos debían enseñarse a defender con la misma eficiencia una tesis y su contraria.

padece. Si esto es utilitarismo, no encontraremos ya actos que puedan quedar excluidos de este carácter. (21)

Respecto del éxito de su método, en punto al fin perseguido se puede decir que fue total. Logró la formación de filósofos eximios a la cabeza de los cuales hay que colocar a Platón y confundió y ridiculizó cuanto quiso a los sofistas. Fue además tan profundamente revolucionaria su acción, que el mismo poder político lo condenó a muerte; creyó con ello cortar resueltamente el paso a sus doctrinas, y en realidad sólo logró darles una influencia extraordinaria sobre sus discípulos inmediatos y sobre la historia de la Filosofía al imprimir en ella un sello de sinceridad, de sublimidad y de grandeza, que aún se mantiene fresco y actual a más de veinte siglos de distancia.

SINTESIS:

Compendiando lo expuesto diremos que la aportación de Sócrates a la formación de una filosofía de los valores podría resumirse en los siguientes puntos:

- 1) una intención permanente y exclusiva de búsqueda de valores morales, así como una actividad tendiente a originar y desarrollar las mismas inquietudes en sus contemporáneos y seguidores.
- 2) Una concepción especial del valor del conocimiento, no sólo en el plano epistemológico sino también en el plano ético que viene a culminar con su intelectualismo práctico.
- 3) La tesis de que el valor como tal puede ser captado por el conocimiento con evidencia absoluta.
- 4) La tesis de que el valor es valor para el hombre. (Sócrates no indaga otros valores más que los puramente humanos); dichos valores son objeto de un juicio de verdad.
- 5) El criterio para juzgar del valor de la conducta humana no es el éxito sino el bien.

Por tanto, desde el punto de vista de la gnoseología axiológica, Sócrates sustenta la tesis de un conocimiento intelectual del valor.

Desde el punto de vista de la poética de los valores, el valor se realiza que existe en Dios y que existe también en el hombre, por la posesión de la sabiduría que necesariamente lo perfecciona con el ejercicio de la virtud.

Desde el punto de vista de la poyética de los valores, el valor se realiza en la interioridad de la persona humana mediante la práctica del bien, que debe ir precedida de la posesión de la sabiduría.

BIBLIOGRAFIA:

PLATÓN. *Diálogos*. — ARISTÓTELES. *Metafísica*. — MARÍAS J. *La Filosofía en sus Textos*. — DIÓGENES LAERCIO. *Vida de los Filósofos*. — ARISTÓFANES. *Las Nubes*. — L. ROBIN *La Moral Antiqua*. — LAVELLE L. *Traité des Valeurs*. — MESSER A. *La Filosofía Antigua y Medioeval*. — BRÉHIER E. *Historia de la Filosofía*. — FOUILLÉE A. *Historia General de la Filosofía*. — GOLDSCHMIDT V. *Les Dialogues de Platon (Structure de la Méthode Dialectique)*. — RICHTER R. *Sócrates y los Sofistas*. — GOMPERZ T. *Pensadores Griegos (Una Historia de la Filosofía Antigua)* Tomo II. — PÉREZ ALCOCER A. *Historia de la Filosofía*.

(21) PLATÓN: *Critón, Apología de Sócrates*.

PLATON

PRECIACION CRITICA Y PERSONALIDAD

Como afirma L. Robin, por primera vez nos encontramos ante un rico tesoro de datos inmediatos sobre el pensamiento de un filósofo. Esto parecería llevarnos al optimismo en la exposición de su doctrina. Nada más lejos de la realidad para quien ha profundizado, siquiera un poco, en la doctrina de este filósofo. Platón dista mucho de ser transparente; más aún, podemos decir que a pesar de su poesía, de su aparente claridad, de la amenidad de su lectura y de su inspiración nos encontramos ante uno de los filósofos más oscuros y por consiguiente más controvertidos de la historia de la filosofía.

Recordemos en primer lugar, que toda la doctrina de Platón está puesta en boca de su maestro Sócrates, y que desgraciadamente no poseemos un criterio seguro para poder distinguir en los "Diálogos" la doctrina del maestro de la del discípulo. De ahí que debamos ser muy cautelosos al atribuir a Platón determinadas doctrinas y que más justo sería el darle el nombre de doctrina socrático-platónica, no porque sustentemos la posición de que sus tesis vayan incomunadas, sino porque significamos con ello nuestra ignorancia para determinar con exactitud la paternidad de ellas.

Si en la práctica, en este trabajo hablamos de tesis de Platón y de doctrina de Sócrates, quede bien claro que es con todas las reservas que el caso exige y que en dichas afirmaciones sólo queremos ver una aproximación probabilista y no una aseveración absoluta.

Pero la dificultad anterior constituye un juego de niños junto a otra que nos sale en seguida al paso y que es la de determinar no ya la diferencia de tesis entre Platón y Sócrates sino la de dar coherencia armónica y lógica a la doctrina de aquél y señalar la correcta interpretación de ella. Tal parece que en torno a este punto se han acumulado tal número de dificultades que han llevado a hacer de este problema uno de los más arduos de toda la historia de la filosofía.

Basta un somero examen para darnos cuenta de que en todas las épocas, escuelas y pensadores se han esmerado en interpretar a Platón cada cual a su modo; en torno a él se ha escrito una cantidad muy abundante de obras (y tal vez más abundante que sobre cualquier otro filósofo) y como si esto fuera poco, no sólo más abundante sino también más dispar y más contradictorio.

Para comenzar por un problema aparentemente sencillo y elemental, el de la ordenación cronológica de los "Diálogos", indicaremos que son cinco los criterios fundamentales usados para lograr una clasificación al respecto: 1) alusiones a los acontecimientos históricos en ellos citados, 2) relaciones con las obras de otros escritores, 3) referencia en cada diálogo a los diálogos anteriores, 4) contenido doctrinal, 5) forma literaria. Criterios como éstos, sólo han podido llevar a conclusiones hipotéticas, pues muchas veces los resultados

de la aplicación de un método destruyen la clasificación hecha por otro para a su vez caer ante los resultados de la aplicación de un tercero. ⁽²²⁾ Véase por lo anterior las dificultades en que lógicamente debe tropezar la interpretación de Natorp a la doctrina platónica en general y en especial a la teoría de las ideas, colocada por él en tres etapas cronológicas: 1) etapa de juventud, 2) etapa de madurez, 3) etapa de senectud; correspondiendo las dos primeras a la concepción metafísica, absolutizante e ideológica de Platón, y la última a su teoría relativista e idealista y de la ciencia. ⁽²³⁾

Por otra parte, en Platón se encuentra una rara mezcla de procedimiento métodos y elementos expositivos; tan pronto está en juego el mito más inverosímil o una hipótesis mal fundada, como un luminoso argumento o una extraordinaria exposición. El mito, la poesía, la intuición mística o metafísica el razonamiento, la mayéutica, la anámnesis, la dialéctica, la hipótesis; todo se encuentra en la filosofía platónica y ello no es sino el claro reflejo de la personalidad, en primer lugar, y de la atmósfera cultural, en segundo, que rodeaba al ilustre filósofo.

En Platón se encuentran mezclados el sabio, el educador, el político, el maestro, el poeta, etc., etc., no hay que extrañarse, pues, que todos los temas sean abordados por él; de todo trata: metafísica, teoría del conocimiento, moral, política, educación, arte.

Por lo que ve al contenido; en esa doctrina se encuentran pensamientos antitéticos, tesis que parecen excluirse mutuamente. En muchas ocasiones no parece un pensamiento que evoluciona sino una doctrina en lucha consigo misma; situación que ha desconcertado a tantos y tantos intérpretes y que ha inducido a unos a admitir como apócrifos ciertos diálogos, que, por otra parte no parecen serlo, y a otros, a formular interpretaciones de un realismo o de un idealismo extremos. Sirvanos de ejemplo el problema oscurísimo del Parménides del cual dice Robles (Teoría de la Idea en Malebranche y en la Tradición Filosófica, p. 52) "... Admirable en estilo y asombroso en dialéctica. Sobre sus páginas podríamos meditar una vida entera y cada vez al recorrerlas podríamos encontrar nuevas verdades. ¡Asombrosa profundidad! Pero el Parménides sigue siendo en cierto modo un enigma. Los comentarios sobre este célebre diálogo podrán formar una biblioteca de algunos millares de volúmenes. Para muchos críticos modernos el Parménides no es un enigma, es un escándalo"

Y como si esto no bastara viene a añadirse a todo lo anterior el problema de lo apócrifo y lo auténtico en la lista de las obras y cartas de Platón, y el problema de la finalidad concreta de cada uno de los diálogos. ¿Cuáles de sus diálogos son doctrinales?, ¿Cuáles, sólo intentan ser un ejercicio dialéctico para los alumnos de "la Academia"?; ¿Es posible determinar la finalidad concreta de cada uno de ellos?

Con todo lo anterior no queremos decir que sea insoluble este problema y que no se pueda llegar a determinar con cierto margen de probabilidad la doctrina de Platón, pero si sostenemos que cualquier obra que quiera tomar una posición siquiera sea verosímil frente al problema de interpretar correctamente a Platón, no puede hacerlo sin un examen detallado de todas las obras

⁽²²⁾ Se pueden consultar al respecto las siguientes obras CONSTANTIN RITTER, *Platon, Seine Leben, Seine Schriften, Seine Lehre*. — HANS READER: *Platons Philosophische Entwicklung*. L. PARMENTIER: *La Chronologie des Dialogues de Platon*. — A. DIEZ "Autour de Platon".

⁽²³⁾ NATORP: "Platón".

del filósofo y sin un estudio que abarque al menos una parte esencial de la ingente y complicada bibliografía escrita al respecto. (24)

Lógicos con esta posición, la exposición que vamos a hacer a continuación del pensamiento de Platón, no pretende ser sistemática ni tampoco implica una posición interpretativa al respecto, sino que sólo quiere señalar la enorme importancia que tiene para la axiología la doctrina de Platón tomada en cualquiera de sus interpretaciones clásicas(25). Y no asumimos una postura interpretativa por la imposibilidad en que estamos dentro de los límites del presente trabajo, de lanzarnos a la justificación de un postura definida en torno al pensamiento de Platón, pues la exposición de numerosos textos y de la bibliografía correspondiente respecto a traducciones, comentarios, ensayos, etc., que apoyarían dicha interpretación requerirían no el pequeño ámbito que se le puede asignar en esta monografía sistemática, precedida de una referencia histórica, sino la concentración de dicho estudio en una amplia monografía platónica o en un extenso tratado.

AMBIENTE Y TEMAS

Recordemos que la filosofía de Platón es el brote natural del tronco socrático, tronco silvestre, ciertamente, pero al mismo tiempo lleno de vigor y de ricas potencialidades, que tal vez ni el mismo Sócrates llegó a soñar. (26).

Ambos personajes viven en un ambiente de relativismo y de duda en el que las concepciones tradicionales que mantenían o fundamentaban el deber, la moral y la religión en creencias mitológicas comienzan a desmoronarse, se ven despojadas del halo de autoridad que las circundaba; suenan ya a antiguallas todos aquellos conceptos de "themis", "diké", "sophía", "nomos", etc., etc. la influencia de los sofistas, crece día a día en todos los terrenos; la moral, la política, la religión, la ciencia y la educación, se ven invadidas por la nueva concepción relativista y utilitaria. Frente a ellos aparece la figura original de Sócrates que en su lucha va a triunfar intelectualmente y a sucumbir físicamente. El discípulo, inmaduro todavía, va primeramente a sostener las tesis del maestro, para después, poco a poco y a partir de ellas, desarrollar los gérmenes contenidos en el pensamiento socrático y enriquecerlos con todo un acervo de nuevas ideas, hasta llegar a superar ampliamente las doctrinas de su maestro.

En Sócrates había el continuo empeño por buscar la esencia de los valores morales; en este punto no lo abandona Platón quien a su vez investiga cuál sea el ideal del hombre y sobre todo el fundamento radical de dicho ideal; éste es el punto de partida; de ahí sigue extendiéndose a todo lo demás. Veamos esto brevemente. Su maestro, al comunicarle la inquietud por la esencia del valor moral, le comunicó también la inquietud por los dos temas implicados en

(24) A pesar de considerar útil la lectura de lo escrito en torno a Platón, sustentamos la opinión de que hay que volver a la lectura y sobre todo la meditación comparativa de "los Diálogos", mejor que a la lectura de incontables interpretaciones de ellos, ya que en muchos casos el problema de la exégesis del pensamiento de Platón, ha degenerado en punto de polémica y crítica de las interpretaciones que desde todos los ángulos y desde todos los temas (a veces verdaderas minucias) se han escrito sobre su pensamiento. Ello ha originado que el pensamiento platónico (escrito en general) para el público ateniense se haga cada día más oscuro y desaparezca entre esta maraña, a tal grado que como podríamos expresarlo en una sugestiva comparación, se pierde la visión del bosque por considerar demasiado el árbol.

(25) Consideramos como interpretaciones clásicas (englobando en ellas las numerosas variantes de escuelas secundarias): 1) la interpretación realista exagerada, 2) la interpretación agustiniana 3) la interpretación idealista de Natorp.

(26) Conocida es la frase de Sócrates acerca de la exposición de su doctrina, hecha por Platón: "Cuántas cosas me ha hecho decir este joven en las cuales yo nunca había pensado".

ella: 1) el tema del concepto universal, 2) el tema del método válido para llegar a él. Estos dos problemas se transforman en Platón en tres tópicos fundamentales: 1) la búsqueda del valor, 2) el tema de las ideas, 3) la determinación del concepto de ciencia y de los métodos que a ella llevan. Del último punto se desprende la consideración sobre la naturaleza de la ciencia, de la dialéctica, de la intuición, etc. etc.; del segundo, el estudio sobre la esencia y notas de las ideas, sus relaciones con el ser, con la diversidad, la unidad, la multiplicación y el problema de la participación de las ideas a las cosas sensibles; del primero finalmente, nace la pregunta sobre el contenido de las ideas, es decir, la determinación de las cosas o seres a los cuales corresponde una idea.

Y alrededor de esta problemática, que queda como eje vertebral de toda su doctrina, se van formando sus concepciones acerca del amor, la educación, la belleza, el cosmos, la política y las virtudes individuales y sociales.

Hay una observación importante que hacer antes de señalar sus ideas básicas acerca de los temas anteriormente nombrados, y es la siguiente; poco a poco, conforme se aparta el diálogo de la exposición socrática, es decir, del diálogo socrático propiamente tal para convertirse primero en diálogo de madurez y luego en diálogo de senectud, el interés se va haciendo cada vez más teórico (sin que por ello descuide la aplicación práctica como en el caso típico de las leyes); nótese al respecto la diferencia existente entre dos diálogos referentes al mismo tema: "el Protágoras" y "el Menón"; en el primero Sócrates pregunta si la virtud puede ser enseñada, pero no le importa recibir respuesta constructiva y se contenta con poner al sofista en contradicción consigo mismo. En el segundo, en cambio, se enuncian los métodos positivos para dicha enseñanza. Poco a poco, pues, la dialéctica pierde su importancia primordial en el diálogo, que a su vez se desatiende de las personas para dejar lugar a un método más impersonal que se interesa por los temas mismos.

EL METODO DE LA CIENCIA

Se ha querido considerar la dialéctica platónica como el paso de los espíritus a través de los siguientes puntos: sensación, imagen, opinión, opinión verdadera, opinión verdadera acompañada de razonamiento, definición y ciencia. Es ésta en realidad, una pobre manera de comprender la dialéctica platónica. Para tener de ella una idea clara recordemos que debe ser entendida en función de la ciencia.

En Platón hablar de ciencia es hablar al mismo tiempo de su objeto y del camino para llegar con validez a ella. Ese camino se llama dialéctica y el objeto de la ciencia está constituido por las ideas.

La dialéctica en su forma más pura es un método analítico y un método de hipótesis. Dicho método es en realidad más amplio que su teoría de las ideas, pues el campo de las ideas no es sino un campo parcial de aplicación de ese método. Este método se basa en el análisis; se parte de un punto al que llamaremos condicionado primero, que se procura explicar y que debe ser real. La proposición que lo expresa es analizada y relacionada con otra proposición que viene a explicarlo hipotéticamente; por supuesto que el condicionante elaborado no está explicado como real, y puesto que es hipotético, él mismo requiere ser cimentado; por ello se repetirá la operación analítica para encontrar otro condicionante superior que explique al primero que a su vez es ahora condicionado. Y así seguirá procediendo la dialéctica. Hay, pues, un examen crítico (especie de tanteo de crítica formalista) al cual no se puede sustraer nin-

ninguna de las proposiciones dadas aunque ellas estén apoyadas por la manifestación mitológica o por la intuición. Pero como todas las hipótesis dadas sólo se fundamentan en algo superior a ellas y como no se puede proceder *ad infinitum en la serie de hipótesis*, se hace necesario llegar a un primer condicionante, es decir, a algo que se baste a sí mismo (Fedón) y que deje de ser un supuesto (República); dicho condicionante debe: 1) ser incondicionado y explicar suficientemente toda la serie descendente, 2) existir realmente. Es entonces cuando surge la Idea de Bien como cumbre de todo el sistema platónico; por ella se explican todas las demás ideas y toda la realidad concreta; y esta idea de Bien no es alcanzada ya, por la dialéctica o conocimiento analítico-hipotético-discursivo (*dianoia*), sino por la intuición misma (*noesis*) es decir, por la intuición intelectual directa del mismo Bien. (27)

Y ya que se habla de método, es necesario señalar, siquiera sea de paso, el paralelismo tan marcado que existe entre la abstracción intelectual que remonta de una realidad, a la pura operación de la inteligencia antes enunciada y el método de idealización moral que va de la acción material a la pura operación de la voluntad y a sus contenidos axiológico-morales.

LA TEORIA DE LAS IDEAS

Platón ha elaborado una teoría explicativa de todo a base de su concepción de las ideas; concepción que tiene un antecedente remoto en los conceptos genéricos de Sócrates; de ahí surge por primera vez el problema de los universales que Platón convierte en sus ideas.

Dichas ideas que radican en el alma como "recuerdo inolvidable" no son captables por la percepción sensible, pero sí son captadas con ocasión de ella.

Esta realidad absoluta (pues nunca se insistirá bastante que en la Idea es donde radican la verdadera realidad, el auténtico valor y la esencial perfección, quedando los demás seres como meros participantes de ellos) es idea con relación al pasado y es ideal si se enfoca con relación al futuro. Su realidad, es tal, que cuando la pensamos, en vez de darle nosotros la realidad ella nos la da a nosotros.

Esas ideas, pues, constituyen el mundo verdadero; separado, desde luego, de este mundo sensible y evanescente, de esta apariencia de realidad; (28) son también el mundo verdadero de la perfección (por consiguiente del valor). Según algunos críticos de Platón, llega a tal grado la hipóstasis que se hace de de ellas, que se las convierte en entidades, que vienen a ser como fuerzas que obran teleológicamente.

Pero hipostasiadas o no, esas ideas son en realidad los principios primeros del ser, los modelos conforme a los cuales se informan las cosas reales, los principios de todo conocimiento y los fundamentos del valor.

Estas ideas son desde luego, perfectas, universales, inmutables y eternas. La individuación de los seres reales deriva de ellas, pues en el caos de lo sensible el ser logra su individualidad por la participación de la idea.

(27) Platón concibe el conocimiento como "recuerdo" de una vida anterior en la que el espíritu o alma estuvo en contacto con las ideas mediante una visión directa de las mismas. La etimología de la palabra idea se orienta por "*eidos*", y designa primeramente, lo que se ve por su apariencia externa, y en segundo lugar: figura, forma o clase.

(28) A través de los escritos de Platón, tanto lo sensible como la materia reciben significados diferentes: de caos, de apariencia evanescente y cambiante, de materia ordenada por el demonio de acuerdo con las ideas y movido por el amor y el Bien.

Principios supremos de unidad, lo son al mismo tiempo de distinción, por que al unir a todos los seres de un género en la posesión de una misma perfección, establecen o fundamentan la diferencia al no ser relativo, es decir a otras perfecciones no incluidas en ellas, con la cual se da origen a la multiplicidad. Unifican, por lo que dan y distinguen por lo que no dan, y en cierto modo también por lo que dan.

Nosotros nos elevamos hacia la idea y a medida de nuestro acercamiento a ella nos arrancamos al devenir y participamos de ella, sin que llegemos, sin embargo, a agotarla jamás.

Esas ideas están íntimamente, armónicamente relacionadas entre sí; su unidad perfecta se realiza en la Idea de Bien. Ascender de lo sensible o aparente hasta las ideas respectivas y de ellas, de idea en idea, hasta la idea de Bien, he aquí la trayectoria de la dialéctica, que se bosqueja en la República con ocasión de la famosa "alegoría de la caverna". Una vez llegados a la Idea de Bien la inteligencia descansa; ya tiene cumplidas sus aspiraciones; pero no por ello queda ociosa, pues entonces se inicia la dialéctica descendente que consistió en hacer penetrar, por grados, el Bien hasta la materia sensible en forma precisamente de proporción y medida.

Pero es necesario que nos detengamos a precisar, aunque sólo sea de paso, esta Idea de Bien: ella es el término y motor de la dialéctica; pero no se olvide que es fundamentalmente anhipotética (no se llega más allá de ella); es al mismo tiempo que el motor de la dialéctica ascendente el motor de la descendente ya que el que ha llegado a su contemplación vuelve con el deseo de realizar ese Bien en torno suyo. Y esa dialéctica descendente envuelve y supera, con una especie de proliferación infinita de modos de existencia a la dialéctica primera a tal grado, que la conciencia nunca hubiera soñado en ella. Es este el movimiento del amor que debe animar el alma del filósofo, el cual debe desear la unión con el Bien, para engendrar indefinidamente.

Es preciso insistir en que ese Bien, puesto que es ideal, es inaccesible (en el momento que fuese alcanzado, ya no sería ideal); es además incognoscible en sí mismo, es decir, en rigor no es inteligible puesto que si según Platón lo inteligible lo es en virtud de alguna relación, siendo el Bien *absoluto* es claro que carece de esa relación que lo haría inteligible..... esto naturalmente nos lleva a tener que medir y apreciar todos los demás seres, por lo inmedible.

Pero mientras suprime la relación cognoscitiva propiamente tal hacia el Bien, afirma, en cambio, su acción universal, su influencia general sobre todo lo que no es él. Platón lo compara al sol que extiende su luz y su calor a todo, pero al cual no se le puede ver cara a cara.

No es pues cognoscible en su unidad pura, absoluta, pero se le puede conocer en su unidad relativa, es decir, ya que no lo podemos captar en la unidad de su forma propiamente tal debemos intentar y contentarnos con captarlo bajo el triple aspecto de la medida (justa medida) de la proporción, de la belleza y de la verdad.

Debemos enfrentarnos aún al problema que ha inquietado a Platón; ¿de qué cosas hay ideas? Desde luego Platón nunca duda de la existencia de la Idea de ciertas perfecciones, como la de Ser, de Bien, de Verdad, de Belleza, de Justicia, etc.; y la razón es obvia, es que las perfecciones a que ellas corresponden encierran en sí las cualidades propias y exclusivas de la Idea: necesidad, universalidad, inmutabilidad y perfección absoluta. Igualmente acepta las ideas de los géneros naturales; pero el problema no es ya tan fácil cuando se trata de los géneros artificiales, y llega a la máxima dificultad cuando se

Intenta saber si hay ideas de las cosas ridículas, de las cosas negativas y de las cosas malas. ¿Hay ideas de los cabellos, del lodo, de lo sucio, del mal, del no ser? Los intérpretes no están acordes al respecto acerca del pensamiento de Platón. Este por lo menos no se atreve a poner en labios de Sócrates, claramente, la afirmación de la existencia de dichas ideas; así por ejemplo, en el *Parménides* pone en labios del anciano Eleata, una crítica a Sócrates, por proceder ante las dificultades de la opinión pública, al señalar contenidos a su teoría de las ideas (29). Es claro, desde luego, que no hay idea del mal absoluto porque eso es el no ser.

Con frecuencia Platón admite la tesis de que hay idea de todo, después retira su afirmación y duda. Según Fouillée (30) la edad y la filosofía debían llevar a Platón a la afirmación definitiva de que todo tiene su idea porque si existe y es cognoscible y tiene forma, es preciso que tenga una explicación, y la única explicación al respecto, en el sistema platónico, es la Idea. (31)

Hay que hacer la observación que este ejemplarismo hipostático que es la teoría platónica de las ideas es el primer intento metódico para resolver la antinomia de lo uno y de lo múltiple. Al abordar el problema del conocimiento de las ideas y de las cosas, Platón se constituye en el fundador de la teoría del conocimiento y de la epistemología en el sentido de una ontología del conocimiento.

Desgraciadamente el pensamiento inmortal de Platón, ya de por sí oscuro, fue recogido y deformado por la escuela alejandrina; sobre las interpretaciones plotinianas han trabajado muchos de los modernos axiólogos y de ella han sacado en torno al valor una doctrina axiológico-platónica que no se ajusta propiamente al auténtico pensamiento del genial ateniense.

COSMOLOGIA PLATONICA

Considerado inicialmente el problema del cosmos, por Platón, como uno de los más oscuros enigmas debido al escabroso tema de la participación, no le dió una solución definitiva sino hasta el diálogo "El Timeo". En este diálogo las cosas sensibles no le parecen ya como un fluir que se desvanece continuamente (Teetetes) sino como partes de un cosmos, es decir, como mezcla ordenada de relaciones fijas.

Y si esto es así el problema de la explicación del cosmos está resuelto, pues sólo es un caso concreto del problema dialéctico general que ve a la formación de los mixtos. El mundo ha nacido mediante un paso del desorden al orden bajo la acción del demiurgo. La causa que impulsa al demiurgo a esa acción ordenadora es la bondad. Ese demiurgo es ante todo el creador del alma del mundo (Según Platón el mundo tiene alma) y esa alma es principio de movimiento (Fedro, Leyes). De aquí una observación moral importante: puesto que

(29) "Tú eres joven aún Sócrates; la filosofía no se ha apoderado de ti como lo hará un día, si no me engaño, cuando no desprecies ninguna de estas cosas. Hoy día miras la opinión de los hombres a causa de tu edad". *El Parménides*.

(30) A. FOUILLÉE, *Filosofía de Platón*.

(31) Hemos pasado por alto la explicación idealista de Natorp a la teoría de las ideas. Según esta interpretación las ideas son leyes conforme a las cuales concebimos como un mundo objetivo los fenómenos indeterminados que se ofrecen a nuestros sentidos; el "ser puro" viene a ser entonces lo absolutamente objetivo y lógicamente valedero. Lo que aparece, ya no es ilusión sino que una vez determinado representa cierto nivel de un conocimiento eternamente progresivo. La contemplación de las ideas se transforma en un proceso de fundamentaciones que no termina nunca. Entonces la idea ya no es algo colocado más allá sino simplemente determinación de nuestro pensamiento, en virtud de la cual determinamos a la vez los objetos.

el mundo tiene alma, tiene también la posibilidad de comportarse mal y de pervertir, por el hecho mismo la naturaleza entera. (Véase en lo anterior ese elemento de universalización, tan característico del platonismo, aplicado en esta ocasión a su sistema moral. La doctrina expuesta por su maestro en un campo más restringido, él la generaliza, convirtiendo el concepto genérico en una teoría universal de las ideas y el concepto moral en una moral universal.

En este punto existe una contraposición de la doctrina y sobre todo de proceder socrático a la doctrina y proceder platónicos; éste fácilmente generaliza, amplía, va de un orden a otro orden; aquél, en cambio, es sumamente cuidadoso para no dar mayor amplitud a un concepto que la que permite un fino análisis).

SU ETICA

El hecho mismo de haber puesto las ideas separadas de la realidad cósmica y psicológica, lo lleva a crear una moral de negación de la vida. Expliqué monos: hay en su doctrina un ardor por el renunciamiento; en el Gorgias considera la vida como una prueba, prueba que consiste en la unión del alma y del cuerpo; el cuerpo es una tumba, el bien no es ninguna cosa de experiencia ni el placer es su signo; el verdadero bien es la sabiduría al cual ni los peores infortunios pueden dañar. Por consiguiente, nos aproximamos al bien en la medida precisa en que nos alejamos de las inclinaciones naturales.

En el Fedón se considera al cuerpo como a un verdadero obstáculo para la felicidad y para la contemplación de la verdad. Puesto que el alma se nutre de lo inmortal se precisa una ascesis, una tarea de purificación intensa y progresiva. La existencia del filósofo es una muerte progresiva, gradual; debemos aprender a morir. Por otra parte es preciso adentrarse en el ejercicio del recogimiento interior y de una preparación para la muerte, la cual es una dicha porque es la liberación que conduce hacia la verdadera vida.

Hay que desarrollar en sí las virtudes acomodadas al perfeccionamiento de cada parte de nosotros: la parte racional debe ser perfeccionada por la sabiduría; la de los afectos nobles de la voluntad por la fortaleza; la parte sensual por la templanza; la combinación armónica de esas partes y sus virtudes debe ser establecida por la justicia.

La suerte que corra el hombre después de su muerte le será tanto más favorable cuanto su alma más se haya apartado de lo sensual durante su vida.

La filosofía de Platón culmina con su Etica en la que la Idea del Bien impera y objetiva toda ley moral. Sobre el ser de la naturaleza está el ser del Bien. (Intencionalmente omitimos sus concepciones educacionales y políticas, para no hacer más larga esta exposición).

LAS LEYES

Se recordará que según los sofistas reinaba una clara oposición entre la naturaleza (*physis*) y la ley (*nomos*). En Platón este problema queda resuelto, pues existe una fuerza maravillosa que liga las cosas y es al mismo tiempo el Bien. Ella sirve para explicar la naturaleza en su fondo y para determinar las reglas de conducta válidas para la ciudad. Recordemos que el demiurgo ha ordenado la naturaleza siguiendo el impulso del Bien, y ese mismo Bien que ha presidido la ordenación de la naturaleza, es a la vez el que fundamenta y objetiva las leyes morales. Consiguientemente el problema desaparece; ya no

hay antítesis, pues la naturaleza bien entendida es profundamente moral y la moralidad es siempre fiel a lo auténticamente natural.

INTESIS:

Concluida esta exposición debemos establecer una síntesis y apreciación de las aportaciones axiológicas hechas por Platón:

Es tan honda la impresión que deja la concepción platónica, que Lavelle designa a Platón como el más grande de los filósofos por haber logrado reunir los caracteres del valor considerados hasta entonces como incompatibles: la anterioridad y la universalidad se reúnen en el reino de la "idea", la cual se encuentra por encima del espíritu, el cual se nutre de ella sin llegar a agotarla jamás. (32)

Intentando sistematizar todo este conjunto de concepciones en cuya exposición hemos tratado de apartar, en cuanto ello ha sido posible, la disparidad de escuelas y las contradicciones internas al mismo sistema, nos parece que en Platón hay, independientemente de cualquier interpretación que se asigne a su doctrina, una rica contribución al problema axiológico, por el hecho mismo que hay un gran paso dado en el campo de la Filosofía general. En él se encuentran respuestas muy claras al problema del valor, y esto sucede así porque en su filosofía más se busca el juicio apreciativo, el juicio valorativo, que el juicio entitativo puro.

Desde el punto de vista de la esencia del valor, su posición se puede resumir en lo siguiente: hay un conjunto de entidades perfectas, interrelacionadas, que se llaman ideas; cada una de ellas es la suma perfección en su género; en ellas radica el valor, el ser y la inteligibilidad absolutos; lo que existe de parcial de dichas perfecciones en los seres concretos, sólo vale por la mayor o menor participación que tiene de ellas.

En ellas se unifican el orden del ser y el orden del valer; y en la cumbre de todas ellas, la Idea de Bien, en la cual está la medida primaria de todo valor.

Queda, pues, desechada la tesis de Protágoras en la cual se afirma que el hombre es la medida de todas las cosas, ya que en "las Leyes" se afirma categóricamente (716-c) que Dios es la medida de todas las cosas. (33)

Desde el punto de vista de la gnoseología axiológica, la doctrina de Platón es muy clara. Las ideas, especialmente la de Bien, se conocen en la etapa

(32) *Traité des Valeurs*, p. 47-48.

(33) Es preciso hacer notar respecto a la interpretación de Natorp de la teoría de las ideas y con relación a la teoría de las ideas platónicas según la interpretación de San Agustín, que por lo que mira a la primera vemos dos serias dificultades: 1) la de poder establecer una ordenación segura en los Diálogos, para poder deslindar así las tres etapas de la filosofía del ilustre ateniense, y 2) el hecho de que en varios lugares de las leyes (obra comúnmente aceptada como la última escrita por Platón) y en otros lugares de algunos Diálogos aceptados por Natorp como diálogos de madurez, hay textos que contradicen totalmente el tipo de interpretación que Natorp pretende asignar a la doctrina platónica. Ello lleva al filósofo neokantiano a la afirmación de que dichos pasajes están escritos por Platón, sólo en imagen, cosa que es realmente inverificable y de naturaleza totalmente subjetiva.

En torno a la interpretación agustiniana hemos de afirmar que nos parece incompatible con el pensamiento de Platón, ya que éste señala como claramente distintas, unas de otras, cada una de las ideas. De ser cierta la tesis agustiniana, dichas ideas serían únicamente aspectos de la Idea de Bien (al modo como en la Teología Católica las perfecciones divinas se distinguen unas de otras por nuestro modo de concebirlas, siendo en sí misma una sola y misma perfección) lo cual es evidentemente contrario a una gran cantidad de pasajes de los Diálogos, y además contradictorio, porque ¿cómo podrían estar identificadas a la Idea de Justicia, de Verdad, de Bondad, las Ideas de lodo, de suciedad, de cabello, etc., etc.?

preexistente de nuestras almas por una visión directa de ellas, y en la presente vida se reconocen, se recuerdan, por un doble camino, que propiamente hablando no nos da el conocimiento de ellas, sino que nos da la ocasión de su recuerdo. Estos caminos son: 1) la purificación de la apariencia de ser de las cosas sensibles, para extraer de ellas esa especie de participación o imitación de la idea que es la forma que el demiurgo ha inviscerado en la materia, 2) la hipótesis dialéctica. Pero hay que tener en cuenta que ambos caminos no dan propiamente el conocimiento sino que sólo sirven a modo de trampolín, como estímulos antes del recuerdo, que es el que debe rehacer la visión tenida en una vida anterior, de dichas ideas.

Por lo que ve a la poética axiológica encontramos una de las más ricas aportaciones que Platón haya dado a la Filosofía, en la idea de su dialéctica descendente, movida por la bondad y tendiente a inviscerar el bien, bajo forma de medida y proporción, en la naturaleza sensible. En la concepción platónica el realizador de los valores, necesita primero haber recorrido la dialéctica ascendente que lo lleva a la contemplación del Bien, contemplación que plenifica su alma y la lanza por la vía del amor a la realización del bien participado. El modelo de esta sublime actividad es el demiurgo.

BIBLIOGRAFIA:

PLATÓN. *Apología de Sócrates, Critón, Protágoras, Eutifrón, Menón, Cratilo Banquete, Fedón, República, Fedro, Parménides, Teetetes, Sofista, Timeo, Filebo, Leyes.* — ARISTÓTELES. *Metafísica.* — LAVELL L. *Traité des Valeurs.* — ROBIN L. *La Morale Antique.* — MESSER A. *La Filosofía Antigua y Medioeval.* — BRÉHIER E. *Historia de la Filosofía.* — FOULLÉE A. *Historia de la Filosofía, La Filosofía de Platón.* — GOLDSCHMIDT V. *Les Dialogues de Platon.* — ABBAGNANO. *Historia de la Filosofía.* — DIEZ. *Autour de Platon.* — P. NATORP. *Platón.* — GOMPERZ T. *Pensadores Griegos (Una Historia de la Filosofía Antigua)*, II Tomo.

ARISTÓTELES

El filósofo sobre el cual centramos ahora nuestra consideración es una personalidad completamente diferente de la de Platón. Tal parece como si no hubiese sido un producto de la Academia y un discípulo suyo. Y pese a lo poco recuente entre los inmediatos discípulos de los grandes maestros, sino también personalidad de Aristóteles que supo no sólo recibir, caso desgraciadamente muy recuente entre los inmediatos discípulos de los grandes maestros, sino también sobre todo, criticar, depurar y superar la doctrina de su maestro.

En la formación de Aristóteles tuvo evidentemente más parte la labor inmanente de maduración y formación personal que la labor transeúnte de recepción. Fue un ser plétórico de vida, rico en potencialidades, que en vez de sujetarse y supeditarse al medio, supo asimilarlo, conservando intacta su misnidad y ejerciendo una profunda influencia sobre él. Por ello Aristóteles fue un gran revolucionario y un individuo que marcó una época fundamental en la historia del pensamiento humano. Su aportación personal a la cultura fue, con mucho, superior a lo que él mismo recibió de la sociedad que lo rodeaba. (34)

Como casi todos los grandes genios, Aristóteles ha sido objeto de enconados combates: En la Edad Media, como efecto primeramente de la influencia árabe en Europa y como resultante, posteriormente, de las magistrales exposiciones y comentarios hechos por Alberto Magno y Tomás de Aquino a sus doctrinas, se le sigue como a una verdadera luminaria. El iluminismo y el renacimiento, en cambio, se caracterizan por una profunda reacción en su contra. Y aún en los tiempos modernos, sigue siendo objeto de apasionantes debates. Esto era inevitable..... sólo los genios gozan de estos privilegios. Sin embargo, tal vez no esté por demás precisar aquí una observación sobre la crítica que a través de los siglos se le ha formulado. A Aristóteles, como a otros muchos pensadores, se le ha atacado, aunque ello sea notoriamente paradójico, precisamente a causa de posiciones y actitudes que nunca fueron suyas. Se le ha inculcado, por ejemplo, de haber sido una pesada rémora para el progreso de las ciencias positivas. El Renacimiento aparece y avanza en la historia, repudiando de su nombre como representante del dogmatismo y del estancamiento. Y sin embargo, bien vistas las cosas, Aristóteles fue un espíritu positivo, un científico progresista, organizador y sistematizador de las ciencias positivas, verdadero

(34) No pretendemos juzgar como definitivas todas las tesis de la filosofía aristotélica, pero queremos hacer notar que, si bien nos parece que en todo momento las tesis de cualquier filósofo deben ser aquilatadas, en lo que respecta a su validez, por la más moderna y depurada crítica, igualmente creemos que la aportación de dicho filósofo al progreso de la cultura y de la ciencia debe ser enjuiciado a la luz de su época y dentro del marco histórico-cultural en que él se movió. Sería ridículo culpar a Hipócrates por no haber usado los modernos procedimientos de asepsia y antisepsia que hoy son elementales en el campo de la medicina. Así juzgadas las cosas, se nos presenta Aristóteles como un hombre que se adelantó extraordinariamente a su tiempo, pese a las muchas lagunas de su doctrina, y a que no pocas de sus tesis están actualmente superadas.

fundador de algunas de ellas; un espíritu independiente de todo prejuicio de escuela, como lo muestra muy claramente su respetuosa pero decidida crítica a las doctrinas de su maestro. (35)

Aristóteles nace en Estagira, Macedonia, hacia el año 385 antes de J.C. hijo del médico del rey de Macedonia; pierde muy joven a su padre y muy joven también (a los 17 años) llega a la Academia, para seguir durante veintidós años las lecciones de Platón. Ahí se hace notar por la penetración de su profundo intelecto. (36) A la muerte de Platón permanece un tiempo en Asia Menor y encontrándose en Mitilene (Lesbos) es llamado por Filipo, su compaño de juegos durante la infancia, entonces Rey de Macedonia, para encargarse de la educación de su hijo, Alejandro. Posteriormente vuelve a Atenas donde funda el Liceo y enseña en él por espacio de trece años. A la muerte de Alejandro, los odios contra el conquistador envuelven también a su maestro, el cual huye de Atenas para evitar que se repita en él la historia de Sócrates. (37) Se retira a una finca heredada de su madre, en Calcídides (Eubea) y muere a los 63 años de edad en el verano de 322 antes de J. C.

Aristóteles encarnó en su persona el ideal griego de la formación armónica y total del hombre; tenía un temperamento tranquilo, un dominio extraordinario de sus pasiones, una muy fina sensibilidad, una extraordinaria capacidad intelectual y una voluntad firme y tenaz, cualidades todas que puso al servicio de su obra científica y filosófica.

Dotado de noble alma (38) siempre fue agradecido a las personas que cooperaron a su formación y supo hermanar la más profunda reflexión de sabio con las virtudes familiares y sociales, dando una gran cabida a la amistad.

Desde el punto de vista científico-filosófico dos características se hacen profundamente notables en él: por una parte su cimentación en el campo de lo sensible; quiere ir siempre a la realidad concreta, lo cual lo preservó en muchas ocasiones de los mitos y de los vuelos de la fantasía de su maestro. Por otra parte brilla en él una capacidad teórica de análisis y de deducción conducida por una disciplina lógica nada común. Esas dos características vienen a constituir un sustrato extraordinariamente privilegiado para la investigación filosófica y científica.

En lo que se refiere a la teoría del conocimiento en Aristóteles, debemos ser muy precavidos pues ella se ha prestado a través del tiempo a múltiples y contradictorias interpretaciones, de las cuales, evidentemente, la mayoría falsean su pensamiento.

Su teoría del conocimiento es de profunda raigambre empirista, pero de un empirismo que sólo es el punto de partida para la formación de un concep-

(35) Bien conocido es el pasaje de la *Ética a Nicómaco* (Libro I, Cap. III) en que fija su posición de respeto pero a la vez de independencia frente a las doctrinas de su eximio maestro. "No quiero, sin embargo, disimular que una indagación de este género puede ser para nosotros bastante delicada, habiendo sido el sistema de las ideas presentado por personas queridas. Pero debe parecer bien y mirarse como un verdadero deber de nuestra parte, el que en obsequio de la verdad hagamos crítica de nuestras propias opiniones sobre todo cuando nos preciamos de ser filósofos: y así, entre la amistad y la verdad, que ambas nos son caras, es una obligación sagrada el dar preferencia a la verdad."

(36) Sus condiscípulos apodaronlo "el Lector", por su afición a la lectura, y su mismo maestro lo designaba como "la inteligencia de la escuela".

(37) Se cuenta que dijo: "No quiero que Atenas peque por segunda vez contra la Filosofía".

(38) Habiendo perdido muy chico a sus padres tuvo la suerte de ser recogido por dos esposos que le sirvieron cariñosamente de segundos padres y cuidaron con igual esmero de su patrimonio familiar y de su buena educación moral. Esto nunca lo olvidó Aristóteles, y en su testamento les consagra el vivo recuerdo de su gratitud. Otro tanto debemos consignar respecto a su maestro Platón, a quien dedicó una estatua en los jardines de Liceo, para que sus discípulos aprendiesen a apreciar al que había sido su maestro.

ualismo sumamente elaborado. En ella el empirismo constituye la base, pero a realidad intelectual y conceptual trasciende extraordinariamente esa base empírica, hasta alcanzar universalizaciones y proyecciones verdaderamente extraordinarias en el campo del pensamiento.

El objeto propio del conocimiento humano es el ser, pero no el Ser en sí, como claramente lo predica Aristóteles de la Inteligencia suprema, sino el ser en general. Se trata del concepto de ser que se entrega en la percepción de cualquier ser concreto y que no se identifica con el concepto específico de ese ser concreto, porque conteniéndolo lo rebasa y llega a englobar en sí a todos los seres. Se trata aquí, como más tarde declarará Tomás de Aquino, del ser inviscerado en la materia sensible. Todo lo que se conoce bajo la razón o formalidad de ser.

Pero procuremos ir paso a paso. En Aristóteles encontramos conocimientos inmediatos y conocimientos mediatos. Los primeros se subdividen en conocimientos sensibles y conocimientos no sensibles.

El conocimiento sensible es la base y la raíz de todo otro conocimiento. (Nótese que se dice la base y raíz, no la validez). Nada hay en la inteligencia que primero no haya pasado por el sentido. (Esto destierra el inatismo de las ideas). Esta afirmación aristotélica es uno de los sillares de su teoría, pero ella no debe hacernos olvidar otra verdad no menos fundamental que la anterior: el sensible inviscerado en sí al inteligible, y permite que la inteligencia, por una labor de abstracción, lo capte en aquél.

Importa tomar como punto de partida de la teoría del conocimiento los conocimientos evidentes, ya que sólo ellos pueden ofrecer el fundamento de una teoría del conocimiento con los alcances de validez universal y verdadera. Esos conocimientos evidentes pueden ser conocimientos de hechos y conocimientos de principios.

Conocimiento de hechos.

Los hechos pueden ser externos o internos; en ambos campos se nos entrega el conocimiento evidente de ellos.

Respecto a los hechos internos, es decir, aquellos que se realizan cuando pensamos, actuamos, sentimos, queremos, se nos entrega un doble y evidente contenido: el yo que se capta como factor y conocedor de ellos y el hecho mismo que se realiza.

Respecto a los hechos externos, debemos cuidar nuestras afirmaciones, para no hacer aparecer a Aristóteles como un realista ingenuo.

Tres clases de percepciones puede tener nuestro yo con relación al mundo externo:

a) Aquéllas en que se capta "lo propio perceptible", es decir, el objeto genéricamente propio de un sentido; (ej. el olor para el olfato, el color por la vista, etc.).

b) Aquéllas en que se capta "lo común perceptible", es decir, el objeto que es captado a la vez por varios sentidos, cuyas sensaciones se integran en una imagen común, producto de la integración de ellas por el yo.

c) La percepción de lo que Aristóteles llama "sentido por añadidura".

Pues bien, Aristóteles acepta como absolutamente evidentes los objetos captados en el primer tipo de percepción, mientras que afirma que en los dos restantes con frecuencia nuestro conocimiento es falible.

Nótese de paso, que en ninguna forma afirma Aristóteles que los seres externos correspondan en todos sus detalles a la percepción.

Conocimiento de los principios:

Existe una serie de juicios negativos que son evidentemente ciertos, ello rechazan algo no solamente como falso de hecho, sino como absolutamente imposible. Juicio de esta clase es el principio de contradicción. Este principio se justifica por la intuición intelectual de su veracidad, que no es otra cosa que la intuición de su forma interna consistente en que por la afirmación de la primera posición, o disyuntiva, se afirma también la imposibilidad absoluta de la segunda. Hay pues una intuición intelectual de la imposibilidad, de la falsedad de estos juicios, que radica precisamente en la inmediatez con que se nos manifiesta imposible la veracidad de su contrario. Es una visión inmediata y a priori de la incompatibilidad en cualquier plano de dos afirmaciones contradictorias.

Es por demás interesante, y sobre todo muy importante para la teoría de la abstracción de Aristóteles, el hecho de que este pensador considere como un caso del principio de no contradicción, el principio de que no puede haber un universal en sí, es decir universal fuera de sus particulares. En esta afirmación y sobre todo en su referencia de contención hacia el principio de no contradicción, tenemos la razón más íntima de la teoría de la abstracción, ya que si el universal sólo puede existir en sus particulares, se sigue que el particular, en vez de excluir el universal, lo incluye, y que por consiguiente, la captación de particular nos entrega en potencia al universal, que es desprendido de él (cognoscitivamente) por una abstracción intelectual. He aquí cómo la objeción del doble criterio de evidencia, sustentada por el neokantismo contra la doctrina aristotélica, cae por su base; dicha objeción se manifiesta ignorante de una de las raíces lógicas más hondas de su teoría del conocimiento.

La abstracción también está íntimamente relacionada con la doctrina hiler mófica. El ser físico está compuesto de un elemento formal (y puesto que formal, de contenido universal), se trata aquí de la forma substancial, y de un elemento material e individuante, que es la materia prima. La abstracción libra a esa forma, en el acto del conocimiento, no sólo del elemento material sino también de la concretización espacio-temporal.

Respecto al proceso de la abstracción, intencionalmente omitimos lo relativo al intelecto agente, pues ello nos llevaría a una amplia referencia histórica y a una posición crítica que alargaría demasiado el espacio que en estas páginas hemos dedicado al Estagirita.

Por lo que toca a la certeza de nuestros conocimientos mediatos, también Aristóteles reconoce la posibilidad de una evidencia, pero aquí se muestra mucho más reservado. Esa evidencia sólo se da en un razonamiento, cuando partiendo de premisas absolutamente ciertas y siguiendo fielmente las leyes de la lógica, se alcanzan conclusiones exactas. Téngase presente que la demostración siempre debe partir, de principios absolutamente ciertos, recaer sobre un objeto y demostrar algo de él.

La experiencia debe comprobar lo resultante del conocimiento mediato. Cuando la experiencia y el razonamiento han sido debidamente conducidos, nunca puede haber contradicción.

El conocimiento que posemos de los objetos se obtiene por grados. Puede ir desde el umbral de la simple percepción existencial; en que apenas si se tiene una vaga noticia de que hay algo, hasta la captación no sólo del objeto, sino de sus primeros principios explicativos, y de sus causas supremas, que lo son a la vez de todo lo que es real y de todo lo que es posible. Entre estos dos términos extremos se colocan los diversos grados de conocimiento acerca del ser

de la cosa, y los diversos grados de conocimiento, de sus causas y de sus principios.

Según Aristóteles, a esas clases de percepciones (distintas por su objeto) y al grado de explicación de esos objetos, de acuerdo con el conocimiento de sus respectivas causas, corresponden las diversas ciencias y la perfección de ellas.

Con relación a lo anteriormente explicado, ¿en qué consiste la Filosofía? ¿en qué, la Sabiduría? ¿en qué, las Ciencias? Tratemos de dar contestación a estos interrogantes:

Aristóteles llama Sabiduría o Filosofía a la ciencia que se ocupa de los principios primeros y de las causas últimas de todo lo que es. Precisamente una ciencia es ciencia en la medida y a condición de ser un conocimiento explicativo a base de causas. De aquí se sigue que la Filosofía o Sabiduría es el Saber por excelencia y la Ciencia perfecta. Las citas dadas en los tres primeros libros de la Metafísica no dejan lugar a dudas sobre el sentir aristotélico al respecto. Las ciencias diferentes de ella se diversifican por el objeto que estudian, y porque lo estudian no en lo que tiene de común con el de otras ciencias, sino en lo que tiene de peculiar y propio.

Las características de este saber que llamamos Sabiduría o Filosofía, son las siguientes:

- 1) Consiste dicho saber en el conocimiento de lo inmediatamente necesario, y en la explicación por él de lo mediatamente necesario.
- 2) Su búsqueda se refiere al último fundamento explicativo de todo, al principio supremo de la realidad y de la posibilidad de todos los seres. (Nótese que por ello es el conocimiento más trascendental).
- 3) Mira a un conocimiento que abarca todo en la unidad de un principio en que ese todo se encuentra contenido. (Se trata, pues, del conocimiento más universal).
- 4) Se refiere al conocimiento del objeto más excelso y divino. (Metaf. L. c.).
- 5) Abarca el conocimiento más perfecto de todo lo anterior, aunque por el hecho mismo, es el conocimiento más difícil y alejado de la realidad sensible.

Como se deduce claramente, este tipo de saber sólo puede ser realizado totalmente en la Inteligencia Suma, en el Ser perfecto de que Aristóteles nos habla especialmente en el duodécimo libro de su Metafísica. El, Inteligencia Suprema, es al mismo tiempo Sujeto, Objeto y Concepto de ese acto cognoscitivo infinito. De ahí se sigue (puesto que por el mismo acto que es, y es sujeto, es objeto, es acto cognoscitivo y es resultado o producto de dicho acto; todo esto en una simplicidad inefable), que hay una inmediatez y una perfecta adecuación del inteligible al sujeto, con lo cual ese acto cognoscitivo es absolutamente perfecto, eterno y concluso; y además, puesto que lo que se conoce es la verdad radical y la causa de todo, se sigue que, por el hecho de conocerla, se conoce apriorísticamente todo lo demás; lo que es y lo que puede ser. He aquí la perfecta Sabiduría. De ella dimana una beatitud, una felicidad sólo comparable a la perfección y a la excelencia de ese conocimiento.

Frente a esta concepción genial, verdaderamente extraordinaria y sublime de la Sabiduría divina, se comprende fácilmente que su correspondiente, la sabiduría humana, va a ser sólo un pálido y lejano remedo de aquélla. Media entre ellas nada menos que la distancia que hay entre lo perfecto y lo imperfecto, lo infinito y lo finito. Trataremos de describir la sapiencia humana.

Ella no puede captar propiamente esa Verdad absoluta, ese Inteligible supremo, y en su lugar tiene que contentarse con un pobre sustituto, con una idea confusa, dotada de una universalidad máxima, que abarca todo el orden

del ser, sustituto que es sólo continente de un germen de conocimiento analógico de la Verdad suprema.

Ese sustituto es el ser en tanto ser, objeto peculiar de la Metafísica. Ser que comparado con los seres particulares, los supera ampliamente, primero por su universalidad, y segundo, por esa similitud, muy lejana ciertamente pero al fin similitud, con la Idea perfecta. Uno y otra invisceran dentro de sí todo lo que es, aunque de modo totalmente distinto. Pero esa similitud, cuyo aspecto de positividad nos hace entrever la superioridad del ser comunísimo con relación a los seres particulares, nos indica al mismo tiempo, por su aspecto de negatividad, la cruda pobreza del ser en tanto ser, y por consiguiente, la desproporción enorme que existe entre la sabiduría divina y la sabiduría humana no sólo en función de la pobreza del mismo acto cognoscitivo de esta última sino también a causa de la diferencia de sus respectivos objetos, mediatos e inmediatos.

Pero recordemos, que si bien, el ser en tanto ser muestra en sí mismo esta suma indigencia, nos ofrece, en una espléndida contrapartida, el filón riquísimo de la analogía, (nota esencialmente constitutiva de su tipo de unidad y de su tipo de ser) por el cual, de modo indirecto, sí, pero muy valioso, vamos a concluir nuestras investigaciones en el seno mismo del Ser divino.

La metafísica no es más que la Filosofía primera de Aristóteles. Esa denominación, puesta inicialmente por una razón puramente acomodaticia, es decir por la situación de estos Libros con posterioridad a los de la Física, en las obras aristotélicas, se ha conservado en virtud de haber resultado extraordinariamente apropiada a la naturaleza y objeto de este estudio. Estudio del ser que trasciende lo físico, ser que está más allá, (meta fisis) del ser físico.

La Metafísica, en sentido aristotélico, no es otra cosa que la sabiduría humana de que hemos venido hablando, cuyo objeto es el ser en tanto ser. Ser que alcanzamos por el proceso de la abstracción, y para puntualizar mejor, por el tercer grado de abstracción. (39)

Del objeto mismo de la Metafísica, surge un serio problema que el Estagirita se apresura a solucionar. Si lo que estudia la Metafísica es el ser en tanto ser, es decir, aquella razón común que constituye a los seres, precisamente es su esencia de seres, una de tres: o la Metafísica se va a constituir en una "patología" y a quitar su razón de ser a las demás ciencias, o bien, va a resultar la ciencia de "nada" si se pretende que ella debe estudiar algo distinto de objeto de cada una de las demás ciencias, o en fin, el ser se va a tomar en alguno de sus múltiples acepciones, fijando por el hecho mismo un reducido campo a la Metafísica y dejando fuera de su ámbito un gran campo entitativo. En el primer caso, suprimiríamos las ciencias; en el segundo, la Metafísica, que inicialmente parecería una tautología, pronto se manifestaría como ciencia imposible por carencia de objeto; y en el último, la Metafísica no respondería a las

(39) El primer grado de abstracción consiste en despojar al ser concreto sensible de sus notas individuantes, con lo cual obtenemos el ser abstracto sujeto al movimiento *ens movile*, es decir, el ser que, para ser y para ser concebido implica la materia sensible; mejor dicho implica la materia sensible concreta, fuente de individuación, sellada por la cantidad en el caso de su existencia real, y requiere la materia sensible abstracta (concepto de materia) en el caso de ser puramente concebido.

En el segundo grado de abstracción despojamos al ser no sólo de su materia sensible, concreta, sino también de la materia sensible abstracta, quedándonos con sus cualidades cuantificables abstractas de cantidad y de medida; por lo cual lo designamos con el nombre de *ens quantum*. Este ser, para ser, implica la materia concreta, pero para ser concebido no implica ni la concreta ni la abstracta.

En el tercer grado de abstracción despojarnos al ser de toda materia, inclusive de sus cualidades cuantitativas, para quedarnos con el ser en tanto ser. Ser que ni para ser, ni para ser concebido, implica la materia.

condiciones de ciencia universal y fundamental que Aristóteles considera necesarias para la sabiduría.

Colocados en este aparente callejón sin salida que parece llevar al entierro de la Metafísica en el momento mismo de su nacimiento, el genio prodigioso de Aristóteles va a encontrar una solución al problema, solución que por haber sido olvidada, ha hecho creer a muchos que la Metafísica, a partir de la crítica kantiana, no tenía nada que hacer en el campo de la pura razón. Sobre esta afirmación volveremos durante el desarrollo de la presente tesis, en su debida oportunidad. Ocupémonos por el momento de la solución aristotélica,

El ser no debe concebirse en sentido unívoco, sino análogo; y debe ser concebido de modo análogo, no por un simple capricho o por crear una salida desesperada a un problema angustioso, sino porque el ser así se da. Se da con una multitud de significaciones, y se da, con una posición tan peculiar, que ni podemos predicar esos sentidos como totalmente ajenos unos a otros, ni tampoco como absolutamente idénticos; y lo curioso es que el margen de comunidad siempre es el mismo, y esa misma comunidad permite su diferenciación.

Por consiguiente el ser es uno, ya que hay un denominador común entre todos los seres; pero su unidad no es genérica, ⁽⁴⁰⁾ sino análoga. Esa unidad en que se encierran simultáneamente la diferenciación y la comunidad, permite, por el rasgo de comunidad, crear una ciencia general que está sobre las ciencias particulares, las cuales estudian sobre el mismo objeto material (el ser) el elemento de diferenciación, sin que una y otras se interfieran en sus respectivos campos. Así la unidad y el orden exigidos por toda ciencia se logran, en el caso de la Sabiduría, mediante esta ordenación y jerárquica unidad entre los diferentes seres contenidos dentro del concepto análogo del ser. La universalidad propia de la sabiduría, se realiza a su vez por esa universal continencia del ser comúnísimo.

Pero es evidente que entre estos múltiples significados del ser (significados de validez tanto en el campo lógico como en el ontológico) hay sentidos o significados fundamentados y significados fundamentantes; estos últimos, a su vez están fundamentados en otros y por fin, debe haber (so pena de no haber ningún significado) un significado absolutamente fundamentante e infundamentado en otro, y cuya fundamentación sólo radica en sí mismo.

Y he aquí cómo a través de los significados del ser se nos abre el campo para la investigación de los tipos máximos de ser; los accidentes (significados fundamentados puros), las substancias finitas (fundamentantes-fundamentados), y la substancia infinita (Fundamentante absoluto) de la cual habla Aristóteles en uno de los últimos libros de la Metafísica, ascendiendo así al objeto de la Sabiduría divina.

La substancia va a ser uno de los estudios centrales, uno de los hilos conductores de toda la Metafísica; ella es el ser por excelencia, y negar el principio de contradicción trae como consecuencia inmediata la negación de la substancia, y con su negación la de todo lo fundamentado en ella: los accidentes. Substancia es el primer significado en que debe tomarse la palabra ser, porque es la única entre todas las categorías que puede existir separada. Así pues, en gran parte el problema del ser se transforma en el problema de la substancia y de sus determinaciones.

Aristóteles enfrenta las distintas acepciones en que pueda ser tomada la

(40) Es decir, no se forma por un concepto supremo e idéntico del cual se van diversificando varias especies por la adición de conceptos ajenos al primero, que lo diversifican especificándolo.

palabra substancia. Señalamos aquí algunos datos importantísimos emanados de ese estudio: La substancia es principio, causa y explicación del ser de cada cosa. Cada cosa, posee un ser que no es precisamente la suma de sus elementos, y que tampoco se identifica en particular con ninguno de ellos; esa realidad es la substancia que viene a ser principio constitutivo de un ser. Queda pues esto bien claro: la substancia siempre es principio, nunca elemento. Posee una doble funcionalidad: 1) es la esencia del ser (esencia total que soporta a los accidentes); 2) es el ser de la esencia; es decir, o se trata del último sujeto de cada ser, que por el hecho mismo de ser sujeto, nunca es predicado, o se trata de la forma de cada ser.

Esta substancia es también el sujeto del movimiento, y por consiguiente el principio que lo hace posible. En ella es posible el devenir. Veamos brevemente esto: todo lo que deviene posee una causa eficiente, un sujeto que deviene dos estados o términos, el estado anterior al devenir, del cual parte, y el estado al cual llega. Pues bien, la substancia es lo que permanece a través de los términos, y lo que cambia propiamente, no es ella, sino sus determinantes.

El devenir nos lleva inmediatamente a los correlatos de potencia y acto. Desde luego hay dos cosas que excluyen la posibilidad del devenir: el acto y la nada. Lo que está en acto no deviene, porque ya posee su forma propia en acto y la nada tampoco deviene porque carece de sujeto que devenga. En cambio, la potencia, ser intermedio entre el acto y la nada, es el condicionante del devenir. La substancia no deviene hacia cualquier cosa, sino únicamente hacia aquellas notas en potencia de las cuales está. Luego, lo que no deviene absolutamente en el orden del ser, o es la pura nada, o es el puro ser. Todos los seres que devienen están compuestos de potencia y acto y su devenir o es un acercamiento a la perfección, en cuanto al modo de ser, o es una regresión de ella. Pero un ser en potencia no deviene sin el concurso de un ser en acto que lo haga pasar de la potencia al acto. Por consiguiente, el ser en un acto es anterior a la potencia lógica, temporal y substancialmente. La propia noción de potencia no tiene sentido en sí misma, ya que no se le concede por lo que es, sino por lo que puede ser.

Con relación a estos principios altísimos de la Metafísica se analizan todos los demás conceptos de: principio, causa, unidad, verdad, bien, identidad, cantidad, cualidad, relación, perfección, necesidad, etc. Por otra parte, se examinar los axiomas del ser que no son otra cosa que los axiomas de la Metafísica, a la cabeza de los cuales se encuentra el principio de no contradicción.

Hagamos notar brevemente, pero con sumo énfasis, que en Aristóteles está bosquejada la doctrina de los trascendentales y ciertas equivalencias que son extraordinariamente valiosas para la teoría de la Axiología. Enunciémoslas brevemente. El ser siempre es uno; la bondad y la verdad siempre se identifican con el ser, y se gradúan y aprecian en relación a él; la perfección es equivalente del acto, ya que en la medida que un ser está en acto, es perfecto. Las cualidades que pueden ser consideradas desde un punto de vista estático o desde un punto de vista dinámico según se refieran a la esencia o al movimiento, son diferencias entre esencias, en el primer caso; o bien, modos de ser de los seres en movimiento, en el segundo.

La concepción de Dios en la doctrina aristotélica no es objeto de una disciplina independiente, es sencillamente la consecuencia lógica del desarrollo de la Metafísica, su coronamiento y fundamentación. Si esta concepción no ocupase un lugar en la parte final de la Metafísica, esta disciplina y su estudio del ser, quedarían infundamentados, inexplicables e imposibles.

No es que Aristóteles emprenda un razonamiento con la finalidad preconcebida de probar la existencia del Ser supremo, al modo como se haría en un tratado de Teodicea, o como lo haría un apologista; no, en Aristóteles lo que se busca es conocer y explicar el ser en tanto ser, y de esa investigación surgen como única explicación posible la evidencia inmediata de la existencia del Ser supremo.

La vía que conduce a él, parte de varios puntos, pero llega siempre al mismo término:

- 1) del hecho del devenir;
- 2) del orden del cosmos;
- 3) de la infundamentación de los seres finitos;
- 4) de la gradación de las perfecciones en los seres.

El devenir, dadas las concepciones de potencia y acto, es inexplicable sin el Motor inmóvil; la naturaleza, penetrada de inteligencia hasta en el actuar de los seres no inteligentes y en el movimiento físico mismo, exige una Inteligencia ordenadora; la fundamentación de los seres que no tienen en sí la razón de su existencia, exige un Ser "a se"; y finalmente, la multiplicación y gradación de perfecciones de suyo simples e ilimitadas, exige una perfección absoluta y única.

Tratemos de determinar nuestro concepto de este Ser supremo.

Este Ser es inmóvil. En efecto: él es absolutamente real necesariamente real; pero como el movimiento no es sino incompletamente real, se sigue que no puede haber movimiento en este Ser. El movimiento existe mientras es, es decir, sólo un momento. El movimiento que fue, ya no es, y el que será, todavía no es; por consiguiente, no hay más movimiento real que el que se produce en un instante determinado; por lo tanto, ningún movimiento puede ser absolutamente necesario; luego, en el Ser necesario no hay ningún movimiento.

Este Ser es un entendimiento único con actividad teleológica. Recordemos que anteriormente hemos afirmado que el Ser necesario es inmóvil, y al mismo tiempo, que es el motor universal de todo lo que se mueve. Surge entonces esta pregunta: ¿hay algo inmóvil que se mueva?

Para poder aceptar tal posibilidad hay que ir al terreno espiritual. Si suponemos algo que pensado pueda ser encontrado bueno y deseable por sí mismo, tendremos la respuesta afirmativa al interrogante anterior. Este caso únicamente se presenta en el Ser supremo. En el deseo encontramos una intencionalidad a lo deseado, y lo deseado puede ser un contenido de naturaleza medial o de naturaleza final. Si es de naturaleza medial, sólo hay una pausa en nuestra investigación, pues el deseo hacia un contenido medial implica un deseo a un contenido final. En cuánto pensado, nos señala el conocimiento del fin y de los medios que a él conducen. En efecto, todo lo que hay en el universo lo vemos ligado por relaciones finales precisas, lo cual confirma la hipótesis de que el motor exigido como causa primera última del devenir es una inteligencia que explica no sólo el hecho del movimiento, sino también las tendencias teleológicas subordinadas, y a través de éstas, las finales. El orden supone una Inteligencia ordenadora, y el movimiento, una causa impulsante y una Perfección atrayente. Y esa Perfección inteligente (por consiguiente espiritual) explica simultáneamente:

- 1) el movimiento que la desea;
 - 2) el orden que conduce a ella;
 - 3) la perfección graduada y multiplicada en el sentido de participación.
- Pero, adentrémonos más hondo en el problema: la inteligencia es no sólo

la causa del movimiento y del orden, sino también de todo el ser; es decir, entraña la causación no sólo del movimiento de la substancia, sino de todo el ser de la substancia. Esto es muy claro; de no ser causado ese ser substancial, é sería la razón de sí mismo, y por consiguiente, el Ser necesario con todas las notas que derivan de él, lo cual es evidentemente absurdo.

Sin embargo, surge un problema: Aristóteles concibe las substancias de las esferas celestes como existiendo sin comienzo....; por consiguiente, ellas no son causadas.

El tino con que Bretano defiende, uniéndose a las ideas de Zeller, por un lado la doctrina de la eternidad de esta substancia (permaneciendo fiel con ello al texto aristotélico), y por otro, la causación de toda substancia por el Ser necesario (verdad que deriva apodícticamente de los principios fundamentales de la Metafísica aristotélica), lo coloca como uno de los clásicos intérpretes del Estagirita. En efecto, hay que recordar que en Aristóteles el acto causa se efectúa simultáneamente a la existencia de la causa, con tal que las condiciones exigidas por él estén realizadas. Por lo tanto, de acuerdo con este postulado, siendo el acto causal divino, eterno, se sigue que su efecto debe existir desde siempre. Creemos que la solución dada por Bretano, es sumamente acertada, lo cual no implica que de ahí no dimanen para Aristóteles serias dificultades, que posiblemente el Estagirita no llegó a entrever.

No es pues interpretar correctamente la doctrina aristotélica el aceptar que la Inteligencia suprema sólo es una inteligencia ordenadora, pero no creadora. Ello sería contradictorio a los principios mismos de la Metafísica aristotélica.

Siguiendo adelante en nuestra caracterización del Dios aristotélico, nos encontramos con que el Discípulo de Platón afirma una actividad cognoscitiva perfecta en ese Ser infinito, y de esa actividad dimana para él, una felicidad también perfecta. No vamos ya a insistir en el primer punto que hemos dejado explicado al tratar de la sabiduría divina, pero sí conviene hacer hincapié en que de ese conocimiento dimana una felicidad perfecta para el Ser supremo. En efecto, Dios posee la omnisabiduría en el sentido más alto y pleno de la palabra. Nosotros, cuando alcanzamos los niveles más altos del pensamiento humano, pasamos momentos felices.....; pues bien, intensifiquemos esa felicidad de acuerdo con la superación que el acto cognoscitivo divino tiene sobre el nuestro, y extendámosla a toda la eternidad; es esto realmente inefable. Pues, esa dicha es la propia del Ser divino.

Pero en él, no sólo hay actividad cognoscitiva, sino que también hay actividad amorosa. Y así como en el conocimiento de sí mismo se le entregan las verdades derivadas, del mismo modo, en el amor que Dios se tiene a sí mismo, ama a todos los demás bienes finitos. Los ama, claro está, no porque le reporten ninguna ventaja, ni porque le permitan una mayor realización de sí mismo, sino que los ama por y en la medida que ellos se le parecen y copian su propio ser. Puestos sobre este fundamento, el querer y el amor divinos siempre son intachables y rectos. (Bretano diría: son el prototipo del justo y evidente acto de preferencia).

El Ser divino no toma como bueno sino lo que realmente es tal. De este modo se explica la opinión para Aristóteles incuestionablemente segura de que el mundo es el mejor de los mundos posibles, es decir, un mundo perfecto.

Por consiguiente, la valorización aristotélica está en función de la bondad, es decir, de la semejanza con el Ser infinito. Por consiguiente, todo lo que Dios mueve, lo mueve por su bondad.

Y no nos extrañe que a este Ser primero, fundamentante de los demás seres, le estemos atribuyendo una serie de perfecciones: la substancia, el pensamiento, la volición, el placer, etc., etc., porque entre todos estos atributos hay una mutua penetración, hasta el grado de identificarse todo en una sola perfección, que es su propio ser.

Concluyendo y sintetizando: Existe un primer principio absolutamente perfecto de todo ser, es el pensamiento o pensar de un pensar que conoce en sí a todo lo demás. Ese pensamiento no sólo es actividad cognoscitiva, sino también actividad de fruición y de amor, en la cual abarca su propio ser y todo cuanto bueno hay. Existe en él el acto de preferencia por el cual su voluntad quiere lo mejor de todas las obras pensables. Es absolutamente necesario, pero en la absoluta necesidad de su actuar se encuentra la absoluta libertad del mismo. Su actividad también es omnipotente y normada por su amor a sí mismo como a bien infinitamente perfecto.

ÉTICA

Desde el umbral por el cual nós introducimos en la Ética aristotélica, nos encontramos frente a una primera equivalencia, a saber: la de los conceptos de bien y de fin. Buscar pues, el bien supremo o el fin último del hombre, será una misma cosa. Este es el objeto de la Ética.

No caigamos en el error de interpretar este bien moral aristotélico como a Idea de Bien de Platón, colocado en la cúspide de los seres; se trata aquí del bien práctico, es decir, de aquél que el hombre puede alcanzar por medio de sus acciones; se trata de un valor cuya realización está al alcance de su capacidad operativa.

Entre los diversos bienes o fines que se propone el hombre, unos hay que son buscados por sí mismos y otros que sólo lo son como medios ordenados a la consecución de fines ulteriores; indudablemente que el fin último sólo será aquél hacia el cual se ordenen absolutamente todos los demás; y este fin no puede ser otro que la felicidad, ya que es lo que los hombres buscan como término de todo.

Ahora bien, ¿en qué radica esa felicidad? ¿en qué consiste ese último fin o bien moral?

Aristóteles descarta sucesivamente la riqueza, la salud, la vida, el goce de los sentidos. Los dos primeros bienes porque sólo son mediales; los dos últimos, porque no son específicos del hombre, ya que son comunes a él y a los animales, y la vida, a las mismas plantas.

El último criterio mencionado nos pone de lleno en el sendero que nos conduciría a la determinación del último fin del hombre. Este último fin sólo se puede determinar en función del deber, de la actividad conclusa, de la virtud y de la misión específica realizada. En efecto, todo ser en potencia tiende a su realización, o mejor dicho, a la realización de las potencialidades de su naturaleza. Si es ser racional, al realizarlas cumple su "deber" y ejercita la "virtud", plenificando así su naturaleza. Luego, determinar cuál sea la naturaleza del hombre, precisar cuál sea el acto específico por el cual ella se realiza mejor, y cuál sea la más alta virtud humana, es determinar cuál es su último fin y en qué radica su felicidad, ya que ésta se da en la actividad que plenifica al ser humano, en la virtud que lo perfecciona. (Esta felicidad es concebida por Aristóteles como un regalo de los dioses y como una recompensa a nuestra virtud, que no es sino la correcta selección de los medios para la obtención del fin).

De este modo nuestro problema se ha derivado al problema de determinar la más alta tarea de las específicamente humanas. Indudablemente que lo específicamente humano es lo racional, lo consciente. Pero dentro de este campo hay tres actividades perfectamente determinadas: la práctica artística, la práctica moral y la teórico-cognoscitiva. Entre ellas Aristóteles no duda en asignar la preeminencia a la tercera, por carecer del carácter utilitarista que da cierta imperfección a las otras dos. Es precisamente en el ejercicio de esta actividad donde se encuentra la felicidad, el bien ético del hombre. De aquí se deduce la superioridad del filósofo como prototipo del hombre sobre el político y el artista.

Como se ha visto, hay una regla general que consiste en lo siguiente: un ser no alcanza su propio fin sino cuando llena la función que le es propia. En la Ética se da uno de los campos parciales de aplicación de este principio metafísico general. La virtud (en el caso del ser racional) consiste en el cumplimiento excelente de dicha función.

En Aristóteles, a diferencia de lo sostenido por Sócrates, la virtud debe ser practicada. Puede darse el caso de que uno conozca perfectamente la virtud y sea un vicioso. Esta virtud, que es capaz de perfeccionamiento y de gradación, cae dentro de la categoría de la cualidad. ⁽⁴¹⁾ Pero no se trata de una cualidad innata, sino de una adquirida. Como cualidad, dice referencia a algo estable, pues, se trata de una disposición permanente donde nace la acción virtuosa. Como adquirida, se diferencia de las pasiones. El hombre nace con ellas; no le pueden ser imputadas en mérito o demérito; no son vicio ni virtud por sí mismas; pueden ser, como fuerzas psíquicas que son bien o mal usadas, y está por exceso o por defecto. La virtud (moral en este caso) nos enseña a usar de ellas en el justo medio (medio virtuoso), con el fin de someter nuestras facultades y pasiones a una especie de disciplina y medida racional que las ponga al servicio de la virtud contemplativa.

Así pues, la virtud es la realización estable de nuestra actividad, de modo perfecto o excelente. En ocasiones consistirá en determinar el justo medio, cuando se trata de actividad medial y en otras ocasiones, en ejecutar con perfección la acción final (caso de la virtud de la sabiduría, que es la virtud por excelencia).

De acuerdo con lo anterior se ve claramente que la virtud puede dividirse en dos grandes grupos: 1) el grupo de las virtudes morales, 2) el grupo de las virtudes dianoéticas. Las primeras se refieren a la fuerza de la voluntad que domina las pasiones con la claridad de una inteligencia que busca el camino recto; las segundas miran fundamentalmente al pensamiento. Este grupo comprende el arte, la ciencia, la inteligencia y la sabiduría. Respecto al justo medio, hay que tener presente que se trata de un justo medio racionalmente determinado conforme a la naturaleza humana. La virtud como hábito o cualidad adquirida, siempre se adquiere por la voluntad; de ahí (dado el supuesto de la libertad) su corolario respecto al mérito y al demérito.

Así pues, las virtudes se presentan con una jerarquización en que las morales se ordenan a las intelectuales como medios a fines, y las intelectuales, a una de ellas, la sabiduría, que es la virtud por excelencia, en la cual está la felicidad, o sea, el bien último o fin supremo del hombre. ⁽⁴²⁾ La felicidad con-

⁽⁴¹⁾ La esencia, en tanto tal, no admite grados de perfección, uno es hombre o no lo es.

⁽⁴²⁾ Debido a esta jerarquización medial de actividades no se puede inculpar, como algunos lo han pretendido, a Aristóteles, de sostener una dualidad de ideales: la vida contemplativa y la práctica, puesto que según él, la segunda se ordena a la primera.

iste en el pensamiento ejercitado de un modo excelente. Aquí se da en Aristóteles una especie de intento de trascendencia que, por otra parte, se encuentra en varios filósofos, de muy distintas maneras: es el natural deseo del hombre, una vez que ha llegado al límite de sus facultades, de trascender en busca de nuevos horizontes, en busca del Infinito.

El hombre, dice, no puede de sí tener sino pensamientos humanos y morales, pero debe esforzarse por volverse en lo posible inmortal, procurando vivir en conformidad con lo mejor que hay en él mismo acercándose a la contemplación intelectual. (Recuérdese lo que se dijo acerca de la filosofía como sabiduría humana, y su acceso por medio de la analogía y la causalidad hacia el objeto de la sabiduría divina).

En esta actividad virtuosa (ejercicio de la sabiduría) el hombre encuentra la felicidad y un placer sumo que puede prolongarse sin fatiga. (43)

En torno del arte Aristóteles ha integrado una disciplina filosófica particular, "la teoría del arte" cuyo objeto específico es la actividad poética o sea la actividad artística creadora.

Para Aristóteles, el arte al igual que la ciencia pura, no están al servicio de las necesidades de la vida sino que por el contrario son hijos del ocio.

La raíz psicológica de la actividad artística se encuentra en el placer de imitación (los modernos añadirían que también es placer de creación). Pero hay que tener en cuenta que el arte no es un mero copiar de la realidad sino imitar de la esencia verdadera; por consiguiente, el arte busca lo general en lo particular y en este sentido es más filosófico que la historia la cual sólo busca lo individual.

El arte sólo debe realizar entre sus múltiples posibilidades aquéllas que son buenas; se subordina, pues, mediante la moral a la sabiduría.

Conclusiones:

Aristóteles ofrece una aportación tanto o más rica que la platónica al campo de la axiología, aunque a primera vista esto no parezca al investigador superficial. Especialmente "La Metafísica" nos ofrece en la analogía, en el bosquejo de una doctrina de los trascendentales, en la concepción de la Sabiduría infinita y de la Divinidad un conjunto de elementos valiosísimos para la integración de una teoría de los valores.

Merecen una referencia especial ciertos puntos: 1) El valor se extiende a todos los seres, radica en su forma de un modo potencial y se realiza mediante el ejercicio o actividad. 2) El camino de la realización del valor es el camino de la naturaleza de cada ser. 3.) El valor se identifica con el ser, y mejor aún, con el ser en acto. 4) Tiene su medida definitiva y analógica en la perfección infinita de Dios.

Desde el punto de vista gnoseológico, se conoce el valor en el estudio de la esencia de cada ser, y mejor aún, de su naturaleza,

Desde el punto de vista ontológico, el valor se identifica con el ser actual, con la perfección; tiene un sentido analógico, y recibe su fundamentación suprema en Dios,

(43) La idea de virtud va unida a la idea de placer. Toda actividad debidamente realizada, está acompañada de placer...; cuanto valga ese acto valdrá el placer. Es de notar que Aristóteles asigna a determinados bienes una importancia suma para la consecución de la felicidad; (ej., ciertos bienes externos, como la salud, la posición social, la amistad, etc.); estos bienes no son la felicidad, pero son condiciones para la actividad virtuosa en que se da la felicidad.

Desde el punto de vista poético, el valor se realiza exactamente siguiendo la línea de la realidad y de la naturaleza.

Ahora se comprende el por qué para Aristóteles la realidad ejerce un atractivo tan fundamental y tan fundamentante en todo conocimiento y es pecialmente en el interés científico.

BIBLIOGRAFIA:

ARISTÓTELES. *Organon, Metafísica, Ética a Nicómaco, Poética, Retórica*. — BRETANO. *Aristóteles*. — PIAT. *Aristóteles*. — BRÉHIER. *Historia de la Filosofía*. — ABAGNANO. *Historia de la Filosofía*. — FOULLÉE. *Historia de la Filosofía*. — A. MESSER. *Filosofía Antigua y Medieval*. — O. ROBLES. *Propedéutica Filosófica*. — T. GOMPERZ. *Pensadores Griegos* (Una Historia de la Filosofía Antigua) III Tomo.

PLOTINO

La última manifestación del platonismo en el mundo antiguo está constituida por una rica corriente llamada Neoplatonismo, en la formación de la cual ocurren elementos de diferentes sistemas. Su fundador temporal es Amonio Saccas, (175-242 d. de J. C.) pero el verdadero fundador y la figura máxima del Neoplatonismo es sin duda alguna Plotino (205-270 d. de J. C.), pensador egipcio que sigue la enseñanza de Amonio y que después funda él mismo una escuela en Roma a la cual acude, para escuchar sus enseñanzas, un vasto auditorio en el que se incluía lo más granado de la aristocracia romana.

Su obra, elaborada con rapidez, está constituida por una serie de escritos cuya revisión y corrección material así como su publicación corrieron por cuenta de Porfirio, su discípulo, quien los agrupó en seis series de nueve tratados cada una, por lo cual les dió el nombre de Enéadas. A éste debemos también una biografía de Plotino.

Es preciso tener muy en cuenta el carácter fundamental de la filosofía de Plotino para evitar falsear su pensamiento; ella nunca intenta explicar lo sensible; si de él se ocupa, sólo es por la semejanza que guarda con lo inteligible, semejanza que permitirá el paso de lo sensible a lo inteligible. Pero no se olvide que lo sensible debe considerarse como un paso, generalmente necesario, pero paso que hay que abandonar, y mientras más pronto mejor, para llegar a la realidad. (Ver al respecto la I Enéada, Libro III, núms. 1, 2 y 3). Así se comprende por qué la realidad inteligible en Plotino nunca conoce lo sensible al descender a él. Esta filosofía es una descripción de panoramas metafísicos en los que el alma se eleva por una especie de arrastre espiritual.

En la formación de su filosofía concurren varias corrientes; podemos decir que las corrientes más importantes del pensamiento antiguo. Platón tiene tal vez la preeminencia, pero muy a menudo las tesis de Plotino se encuentran mezcladas con las aristotélicas, especialmente por lo que se refiere a la doctrina, de la materia y de la forma; (basten de ejemplos los dos libros que en las Enéadas V y VI, tratan el asunto de la Belleza). De los estoicos toma también varios principios medulares, entre los cuales habría que nombrar de un modo especial la tesis de que el grado de realidad de un ser depende de la unión de sus partes, por consiguiente, todo ser cuyas partes no estén en perfecta unión, supone por encima una unidad más acabada. De ahí su principio primero: "el uno bueno". (44) En su sistema hay aportación también de la doctrina de Filón de Alejandría, y de las filosofías de Persia y de la India.

(44) Mucho se ha debatido y muchas explicaciones se han buscado a este Uno, a este trascendente singular y máximo de la doctrina de Plotino. ¿Qué razón de ser tiene en el sistema? Entre las interpretaciones más verosímiles que conocemos está la del filósofo queretano, Antonio Pérez Alcocer, discípulo directo de E. Bréhier, en la Capital Francesa. He aquí su interpretación a la génesis conceptual de este Uno: "El Uno de Plotino, no es otra cosa que el resultado de separar; de acuerdo con el realismo de Platón, lo que los aristotélicos llamarían más tarde el primero de los trascendentales". (Hist. de la Filosofía, p. 144). En efecto, conforme al sentir del filósofo queretano, la génesis de la concepción del

Pues bien, de esta complejidad de elementos y corrientes, no sólo distinto sino frecuentemente antagónicos, van a resultar las características de la doctrina plotiniana entre las cuales habría que hacer resaltar: su rara belleza, su fluyente unidad, su carácter eminentemente sugerente, y sus implícitas paradojas y antinomias. No haciendo referencia sino a la segunda y cuarta de las notas enunciadas, es preciso hacer notar que esa unidad no puede ser productiva sino de la personalidad extraordinaria de Plotino, el cual con un esfuerzo gigantesco supo recibir, asimilar e integrar en unidad, tesis que en la historia de la Filosofía se dan como apuestas; y nótese ese carácter fluyente de esta unidad de la cual y por el hecho mismo de ser unidad, deriva la multiplicidad universal no se trata de una unidad estática sino dinámica, o mejor, de una unidad que en su inmovilidad tiene la razón de su dinamismo. Pero las cosas, aunque pueden sufrir el impacto de las personalidades, vuelven sin embargo por sus fueros y los sistemas irreconciliables integrados por el genio de Plotino no dejan de levantar su muda protesta dando lugar a múltiples aporías, antinomias, paradojas, que permaneciendo implícitas en el sistema, se explicitan ante un observador cuidadoso y crítico sagaz de esta doctrina. De ahí que el pensamiento de Plotino para quien sabe adentrarse en él, no aparece como una cosa perfecta y acabada (y eso que fue escrito en la plena madurez del autor, hacia 255) sino como una estabilidad que va en un flujo y reflujo continuos de lo uno a lo múltiple y mejor aún, de la unidad a la antinomia y de la coherencia lógica a la paradoja y a la contradicción. Estas aporías nacen fundamentalmente en el ámbito del principio primero de su sistema. Nada nos extraña ahora el hecho que notáramos con tanta evidencia durante la investigación del pensamiento de este filósofo, a saber: las imprecisiones e inexactitudes de los comentaristas de su pensamiento, al comparar las exposiciones hechas por ellos, con los textos originales.

La filosofía de Plotino parte de la idea de Dios, para llegar por un descenso sucesivo a la producción de todas las cosas y a la exigencia de una unificación de ellas con la divinidad; de esa corriente descendente nace la necesidad del retorno a la divinidad; y el camino a seguir es la filosofía, que como consecuencia lógica de la etapa recorrida vuelve a conducir el alma, por la contemplación, a la identificación con el ser supremo. De la Filosofía dimana la Moral y esa Moral consiste en dedicarse a la Filosofía, (mejor aún a la Dialéctica, la parte más elevada de la Filosofía) para volver a Dios. "En consecuencia, afirma Windelband en su Historia de la Filosofía (p. 405), Metafísica y Ética se hallan en Plotino en un paralelismo invertido; la última presentamos como camino de salvación el mismo orden sucesivo de fases evolutivas que en aquélla se descubrían como proceso de génesis." Expliquemos este resumen de la médula del sistema.

Uno estaría en lo siguiente: el ser, y el conocimiento de dicho ser sólo son posibles en el sistema platónico (del cual Plotino es seguidor) mediante un principio superior. Ahora bien, si cada ser es uno, si la misma Inteligencia es una, se requiere un principio superior a todos ellos que condicione su posibilidad. Ahora bien ese principio de unidad no puede ser la Inteligencia (Nous) porque el principio de la unidad debe ser absolutamente, perfectamente uno; ahora bien, el Nous sólo lo es imperfectamente ya que lleva en su seno la dualidad: inteligencia-idea, es decir, la dualidad: sujeto-objeto. Se precisa por consiguiente, un coronamiento final a todo el sistema, un principio absoluto de unidad que a causa de su absoluta simplicidad posea una entera indeterminación. Siendo unidad pura sólo se puede predicar de él su perfecta unidad y su absoluta prioridad.

EL MUNDO SUPRASENSIBLE

4) Dios.

Plotino, siguiendo a la Escuela Alejandrina, acentúa hasta el máximo la trascendencia de Dios. (45) A tal grado extrema esta trascendencia que en el momento en que se quiere decir algo positivo de él, se encuentra uno con que apenas afirmado hay que limitar lo afirmado por una serie de aclaraciones que vienen a ser poco menos que su negación; entonces no nos queda más recurso que decir lo que Dios no es, o cuando mucho dar cierta vaga idea, a base de analogías y comparaciones que han llevado a Bréhier a decir que el Dios de Plotino es como el Uno de Parménides del cual se puede sucesivamente afirmar todo y negar todo. (46)

Se trata de algo absoluto que trasciende a todo: trasciende al ser, (47) trasciende a la inteligencia, no tiene forma, ni esencia, ni modo de ser; se puede decir de él que es una hipóstasis, ya que existe; pero no por ser hipóstasis es substancia ya que toda substancia es determinada y él no lo es.

Es por consiguiente: informe, ilimitado, infinito, carente de toda propiedad, de inteligencia, de voluntad, de toda actividad; no podemos tampoco atribuirle la conciencia de sí mismo. La razón de todo lo anterior es que para Plotino, el principio, para ser realmente principio, debe ser exterior a lo que le es derivado; lo pensado debe estar fuera de lo pensante; lo uno ajeno de lo múltiple. (48)

Sin embargo, como es necesario darle alguna denominación, diremos de él que es Uno y que es Bien, pero esto con tal que ese uno y ese bien no se distingan de él en modo alguno, de lo contrario ya sería compuesto; y que ese uno y ese bien no signifiquen lo mismo que en lo múltiple, de lo contrario ya no tenemos la trascendencia absoluta del principio. (49)

Por otra parte se puede decir que es todo, ya que es la potencia de todas las cosas, pero se trata de una potencia activa, contrapuesta a la potencia pasiva; potencia activa que va a permitir la producción de todo. (50)

Pero ¿por qué este Uno no es lo único? ¿Por qué la realidad no permanece eternamente contraída en él? He aquí uno de los puntos más oscuros y a la vez más profundos del sistema del discípulo de Amonio. Tratemos de formularlo.

No permanece retraído en sí mismo porque su esencia de Principio hace

(45) Los alejandrinos consideraban la negación como un punto de vista superior a la afirmación ya que es por la negación que podemos establecer y expresar mejor esa distancia infinita de Dios a lo demás.

(46) BRÉHIER, *Historia de la Filosofía*, pág. 432.

(47) Al hablar así, Plotino entiende por ser, la esencia, así se explica cómo el Uno trasciende al ser, porque no es ni tiene esencia... y como la existencia es correlato de esencia y su conotación va en función de la connotación de la esencia, de ahí se sigue que tampoco por la existencia podemos afirmar nada de él, (positivamente).

(48) Basado en este principio y desprendiendo consecuencias de él vemos por primera vez negada la personalidad de Dios.

(49) Nótese el problema que de lo anterior dimana (es decir del condicionante mismo de la afirmación anterior: "con tal que no se distingan de él mismo"): como él mismo es informe, y ese Bien y ese Uno no se distinguen en modo alguno de él se sigue la informalidad de ambas predicaciones.

Por otra parte, para poder sostener esa trascendencia absoluta es preciso que en todo lo afirmado de Dios, haya una absoluta diferencia, una incomunidad absoluta y definitiva con todo, ... luego, Bien y Uno significan algo absolutamente distinto de cualquier cosa (inclusive análoga) de lo que es Dios.

(50) Al respecto no podemos menos que mostrar nuestra completa inconformidad con la pobre exposición hecha por FOUILLÉE en su *Historia de la Filosofía*, al afirmar que la potencia y materia aristotélicas en las cuales Aristóteles y Platón creían ver la oposición de Dios, ve Plotino a Dios. Esta afirmación, implica además de una distorsión completa de un texto de la Eneida V, un desconocimiento casi completo de la doctrina de Plotino, o una ligereza en la afirmación. Con esta interpretación, ¿dónde queda la suma trascendencia de Dios?

que haya necesitadamente lo derivado (y nótese que estamos predicando esencia, por carecer de un término que implique la predicación de la forma "principio", sin que ella establezca modalidad en lo Informe); si lo derivado no existiese, ¿de qué y por qué sería principio?

Pero, ¿cómo produce lo derivado? Contestaremos a ello indicando cómo no lo produce. Puesto que no tiene voluntad no hay que pensar que sea mediante un acto libre y positivo. Y puesto que no es substancia (por consiguiente menos aún tiene sustancia) tampoco puede ser por una comunicación de su substancia; no puede ser producción consciente, porque no tiene conciencia; no debe ser conforme a una necesidad natural derivada del principio mismo, por que ella implicaría por la anterioridad y posterioridad a su cumplimiento temporalidad y cambio en lo que es intemporal e inmutable, y además esa necesidad no tendría razón de ser porque se basta a sí mismo. (51)

En otras palabras, respecto a este punto, debemos tener bien presentes los hechos y resultados, pero comprender que nos es imposible explicar el cómo. Es decir, el Principio Uno, da origen a todo, sin comunicarle su substancia, eso todo equivale a multiplicidad, (la Inteligencia o Nous producida inmediatamente, y todo lo demás mediatamente, pero con una mediatez cada vez más lejana).

Los seres se van ordenando en función directa a la mediatez o lejanía con que derivan del Principio primero en una escala graduada que decrece en cuanto a perfección según se aleja de ese principio, siendo su peldaño máximo la Inteligencia y siendo su término último la materia. El proceso es pues necesariamente de degradación.

Entre el principio y lo derivado permanece siempre una distancia infinita

Y lo más notable está en que este Principio trasciende la belleza, y trasciende el ser, trasciende la verdad, el inteligible, la forma, la esencia, y en rigor el bien mismo; (52) pero los trasciende no por carencia (luego no se identifica con la nada) sino que los trasciende por superabundancia y plenitud. De todo lo anterior se sigue que es un incognoscible, y sin embargo, en su retorno a Dios, Plotino pondrá la contemplación de esta idea como la fuente de la felicidad, de la perfección y de la divinización del alma. (He aquí otra de las contradicciones del sistema). (53)

(51) Hemos analizado los términos que se emplean para designar este sistema de derivación de todo a partir de lo Uno, en Plotino, y nos parecen inadecuados tanto el nombre de emanatismo, como el de panteísmo, o panteísmo dinámico. Realmente es muy difícil encontrar una palabra que pueda significar la idea de Plotino acerca de su Principio supremo y la idea que tiene del proceso productor de los seres a partir de ese principio. Esta dificultad se refiere no sólo al modo como el Uno produce las cosas sino también a la naturaleza misma del Uno. Bréhier señala, con mucha razón, "*La Philosophie de Plotin*" pág. 178) que hay una extraordinaria dificultad para señalar en el ámbito de la filosofía griega, la noción de este Uno... se trata de una nueva noción desconocida para las categorías de dicha filosofía. En realidad, comentamos nosotros, enmendando una idea del Autor francés, las categorías fueron hechas para designar seres con forma y el Uno es un ser sin forma.

(52) Trasciende la verdad porque no teniendo forma o idea y siendo la idea el objeto y el principio del conocimiento, no puede ser objeto de relación cognoscitiva; y trasciende al Bien y a lo Uno, porque no puede tener ni analogía siquiera con lo significado con estas palabras en los demás seres.

(53) La contradicción la observamos en lo siguiente: por una parte es incognoscible a causa de la trascendencia suma de todo y a causa de su indeterminación perfecta; ahora bien, ¿qué es lo que se conoce en él si no hay formas ni esencia sino indeterminación pura? Por otra parte, el éxtasis, que según afirmación clara de Plotino, produce la pérdida de la conciencia del sujeto de su propio yo, de su ipseidad, para identificarlo con el Uno, ¿es o no es real identificación? si no lo es, ¿por qué medio se efectúa el conocimiento, dado que no hay forma que ver y que no hay punto de analogía entre los seres y el Uno? y si por otra parte se efectúa la real identificación, (que al fin y al cabo recuérdese que los seres partieron por dialéctica descendente del Uno, y pueden por camino inverso regresar a la identificación con él) no puede haber conocimiento porque en el Uno mismo, según Plotino, no hay conocimiento ya que éste implica dualidad y el Principio es absolutamente uno.

LA INTELIGENCIA

El primer derivado que da el Principio supremo es la Inteligencia o Intelecto. Es la imagen más próxima a él; este Intelecto tiene ya la multiplicidad en cuanto implica distinción entre el sujeto que piensa y lo pensado. Él es la sede de las Ideas Platónicas.

El pensamiento del Nous no es discursivo sino extratemporal, siempre perfecto, intuitivo; su objeto está formado por el Ser primero; en una especie de reflexión vuelve hacia su principio..... y en ese acto nace, claro está, con un nacimiento eterno, intemporal; y está formado también por su propio ser.

Puesto que el Nous es el ente supremo, le convienen las cinco categorías de lo inteligible: ser, movimiento, reposo, identidad y diferencia.

Como se ha dicho: en él radican las ideas; se expande en una multiplicidad jerarquizada de géneros y especies que se forman mediante una especie de dialéctica (división platónica) y un movimiento espiritual, a partir de los géneros supremos. Es de notar que ese movimiento está eternamente acabado; esa jerarquía está fija y definida; es nuestro pensamiento el que se mueve recorriéndola. (Obsérvese que en Plotino, al ir de las especies superiores a las inferiores, no se enriquece la idea por una serie de adiciones conotativas, no adquiere mayor comprensión, sino que lo más rico es precisamente lo más universal).

De la perfección del Nous deriva el que pueda él producir algo a su vez. Ese algo no es otra cosa que el alma. Se trata aquí de algo superior al alma individual e inclusive superior al alma del mundo, que por serlo está inherida a la materia. Ella pertenece también al mundo divino suprasensible; es en sí indivisible e incorpórea, y se inclina sobre lo sensible para cuidarlo. A causa de ello no es tan pura como el Nous; aunque tampoco hay que exagerar esa impureza ya que ella no sólo no está unida a lo sensible, sino que además no obra sobre lo sensible sino indirectamente; esta alma es intermediaria entre el Nous y el mundo sensible.

Esta alma tiene una doble función: por una parte, procediendo del mundo inteligible, se vuelve hacia él para contemplarle eternamente; y por la otra, por la parte inferior, se vuelve hacia el mundo sensible para ordenarlo y gobernarlo. En realidad no son dos funciones independientes; ya que no ordena al mundo sino porque contempla lo inteligible, y contempla lo inteligible para ordenar al mundo. (Además, tiene conciencia de sí misma).

En la serie de seres a partir del principio supremo hasta el alma que acabamos de describir no penetra el mal. Y esa alma hace que el mundo sea bello; que tenga un orden y una belleza extraordinarias. Ella es también la causa de la simpatía entre las partes del mundo.

Es preciso hacer notar el carácter fundamentalmente contemplativo que tiene todo en el sistema plotiniano; la naturaleza contempla mudamente y se esfuerza por llegar a ser conforme a lo contemplado.

Esta primera alma encierra en su interior otra a la que Plotino llama naturaleza. Es la que ha descendido al cuerpo del mundo como nuestra alma al cuerpo. Esta alma produce y encierra una multiplicidad de almas particulares, unidas a ella por el origen y relacionadas con partes del mundo.

Disminuyendo aún la potencia divina en esa degeneración sucesiva, se llega a lo último: a la materia.

La materia no es una realidad, como en Aristóteles, definible y pensable únicamente por la forma; por el contrario es una realidad absoluta, completa-

mente indeterminada e inclusive indeterminable, de tal manera que la forma que existe en la materia no la hace determinada; ella es la absoluta pobreza del mito del Banquete. Si no hubiésemos establecido la absoluta trascendencia del Principio primero, diríamos que es una "antítesis con similitud" de él; con similitud, porque, como él, la materia es absolutamente indeterminada e informe; y antitética porque mientras él lo es por superabundancia ella lo es por pobreza.

Tampoco hay verdadera unión entre forma y materia ya que el sensible es simple reflejo pasajero de la forma en la materia.

Esta incapacidad de poder guardar el orden y la forma recibidos, de tener un atributo positivo, es el mal en sí;... El alma que se ha ensuciado en contacto con la materia (vicio) se ha de purificar; no abominando la materia sino abandonándola. (Recuérdese la teoría análoga en Platón donde el cuerpo es un mal para el alma... hay que morir progresivamente; a ello se dirige la virtud).

Pero hay que tener en cuenta que si esta materia existe es porque es preciso que se agoten los grados de la realidad y que tenga término la serie productora que degenera a partir del Uno; la materia existe, pues, no independientemente del Uno, sino como su último reflejo antes de la oscuridad completa de la nada.

EL RETORNO A DIOS

Toda alma debe tener el anhelo superior de volver hasta su origen primero; para ello habrá que tornar por el camino por el que se ha descendido. El proceso será el conocimiento. La felicidad está en la vida perfecta, y ésta está en el pensamiento.

Para tender a ella es preciso, en primer lugar, la separación del cuerpo. . se repite el ascetismo y misticismo del Fedón y del Gorgias. Hay tres caminos que por orden de perfección son: la música, el amor y la Filosofía... ésta es la que conduce hasta el término de la jornada; asciende a través de la Dialéctica hasta la identificación con Dios y hasta la pérdida del sentimiento del propio yo. Veamos las etapas:

Se implica desde luego en el que no es filósofo el ejercicio de las virtudes porque la virtud desprende el alma de la materia y la vuelve pura y simple... la virtud es en Plotino ante todo purificación. El filósofo no necesita esa purificación porque precisamente vive desprendido de la materia e inclusive del conocimiento sensible; lo único que necesita es dirección para acertar el camino; esta dirección se la da la Dialéctica. La percepción sensible se debe abandonar porque sólo da oscuras huellas de la verdad... el conocimiento mediato presupone uno inmediato: la autocontemplación de sí, que es al mismo tiempo contemplación del Nous supremo y de sus ideas; entre ellas está la de la Belleza, que es la única que, inclusive al descender a la materia y al mundo sensible, ha conservado el esplendor de su forma. Pero en Plotino no basta para la felicidad el conocimiento del Nous y de las Ideas es preciso llegar hasta el origen primero porque todavía en el Nous hay multiplicidad por la distinción entre el pensante y lo pensado... debemos llegar hasta lo Uno; a este sólo se llega por el estado de inconciencia que presupone en sí un estado en que empieza a barruntar lo Uno, pero conservando la conciencia de sí; es preciso llegar hasta el éxtasis; en él se identifica el cognoscente con el conocido que es Uno; en él se identifica a Dios, se transforma en Dios. Plotino afirma que durante su vida sólo cuatro

ecese alcanzó este estado. Ahí se da la simplificación suma, el descanso perfecto, la completa entrega y la felicidad. (54)

A BELLEZA

Tal vez una de las más altas cúspides de la teoría filosófica plotiniana esté constituida por sus consideraciones sobre la belleza, es ahí donde se muestra riquísimo; tan rico que consideramos su teoría digna de ser expuesta en lugar de parte de este trabajo.

Su doctrina se encuentra encerrada fundamentalmente en el Libro VI de la Primera Enéada, y en el Libro VIII de la Quinta Enéada. Trataremos de sintetizarla.

En ambos lugares parte de la consideración de la belleza sensible captada fundamentalmente por los sentidos de la vista y del oído. Si lo material no es e sí bello ya que no todo lo material es bello y ya que por otra parte un mismo objeto nos parece en ocasiones bello y en ocasiones feo, ¿de dónde proviene su belleza? Plotino desecha la explicación de que sea bello a causa de la proporción y armonía de sus partes ya que según esto no podría haber belleza en lo imple, lo cual es evidentemente contradictorio a los postulados de la doctrina plotiniana.

Para dar solución a este problema Plotino nos orienta hacia un hecho que debemos observar y considerar: nuestra alma experimenta simpatía por ciertas cosas sensibles mientras que por otras tiene aversión natural. Esto se debe al hecho de que en las primeras encuentra semejanza consigo misma. Esta explicación nos va a conducir de la mano a la solución del problema planteado. Veamos cómo.

¿Qué semejanza puede haber entre lo sensible y nuestra alma que es espiritual? Esta semejanza es imposible (y por consiguiente toda simpatía) si no suponemos inviscerada en la materia una forma, que al informarla, constituya el ser sensible. Esa forma o formas descendidas a la materia son precisamente la única explicación de la belleza sensible. Por ello, todo cuerpo informe es

(54) No quisiéramos proseguir nuestro estudio sobre Plotino sin reseñar, siquiera sea en esta nota, el interesante y cautivador trabajo que Emile Bréhier ha hecho en su libro "La Philosophie de Plotin", sobre el autor de las Enéadas. Toda la obra es un extraordinario intento de dar unidad y armonía al sistema Plotiniano; el resultado ha sido una magistral interpretación de una coherencia poco común; en ella resplandece la originalidad y el genio de Bréhier pero lo que no se ve es cómo pueda permanecer fiel a la doctrina de Plotino. Es demasiado bella, pero no refleja el Plotino histórico, sino que nos trasmite un Plotino idealizado; Plotino podría decir, haciendo suyas las palabras de Sócrates, y apliándolas en esta ocasión a Bréhier: "Cuántas cosas me ha hecho decir este hombre en las cuales yo no había pensado". Nos parece difícil poder sostener algunas tesis enunciadas por el eminente historiador de la Filosofía sin tener que suprimir de la doctrina de Plotino una buena cantidad de textos. He aquí algunas tesis a que nos referimos:

1) Bréhier hace del Uno la substancia de la vida espiritual (pág. 176) ahora bien, para Plotino el Uno no es ninguna substancia, sino que es el Inefable, el Informe, en una palabra la indeterminación pura.

2) Sostiene Bréhier que no se deben señalar el Uno y las cosas como dos realidades de orden diferente: "Il faut avant tout cesser de juxtaposer l'Un et les choses comme deux réalités d'ordre différent... l'Un est au contraire, dans l'intimité des choses, le principe universellement répandu grâce auquel elles sont intérieures à elles mêmes". (pág. 176). Ahora bien, si leemos atentamente las "Enéadas" nos convenceremos de que según Plotino el Uno es tan diferente de las cosas que precisamente por ello es posible hablar de los grados de la realidad y de la suma trascendencia del Principio.

3) Para el autor de "La Philosophie de Plotin" la total indeterminación del Uno, y su posibilidad y libertad de devenirlo todo sin ley ni orden que lo limiten, no implica arbitrariedad (pág. 181). A nuestro parecer, y a pesar de los malabarismos que Bréhier hace, no se puede salvar esa absoluta espontaneidad de caer en la arbitrariedad.

Es inexacta la explicación dada por él de que tal arbitrariedad no existe ya que el Uno tiende hacia lo perfecto, pues siendo ya eternamente perfecto no puede explicarse su devenir como una tendencia a la perfección.

feo y toda materia que sea informable es la fealdad absoluta. Y si la forma es bella y nos arroba a pesar de estar unida a la materia, es porque de acuerdo a la vieja explicación platónica, entre todas las ideas la de Belleza es la única que conserva el privilegio de no perder su esplendor al ser imitada en lo sensible. Gracias a esto se puede afirmar que el mundo es bello y que lo peor que de él se puede decir es que es menos bello que su modelo; no hay pues por qué despreciarlo.

Pero donde la doctrina de Plotino alcanza toda su sublimidad es en la consideración de la belleza inteligible. Que existe la belleza inteligible es algo indudable; hablamos de ella y nadie habla de lo que no conoce; no será el ciego quien explique los objetos visibles. ¿Qué acaso no vemos la belleza en la virtud? Lo que debemos hacer es seguir cuidadosamente el camino que conduce de belleza en belleza hasta llegar a la belleza suprema. El punto de partida debe constituirlo no ya la belleza sensible, que debemos dejar definitivamente de lado si no queremos vernos detenidos para siempre en nuestro camino. Debemos estar dicho punto de partida constituido por las bellezas inteligibles: las bellezas, las bellas costumbres, los sentimientos virtuosos, . . . vemos que ellos nos atraen, nos agradan, y nos agradan no por el color, ni por la materia, ni por la magnitud, ni por nada que sea sensible sino por un tipo de belleza superior a todo lo anterior.

Después centremos nuestra consideración en nuestra alma y veamos cómo a veces puede parecernos fea. Esto sucede cuando el alma es viciosa. En cambio cuando ella es virtuosa siempre aparece radiante de belleza; ello se debe a que la virtud no es otra cosa que una purificación que quita del alma todo lo que no es ella. Luego la fealdad del alma le viene de su acercamiento a todo lo que le es inferior; le basta con ser puramente ella misma para ser bella. Es preciso someter entonces el alma a una labor de purificación; hacer como el artífice que quita, corrige, arregla hasta encontrar su obra perfecta.

Una vez que el alma está sola consigo misma es bella cuanto puede serlo un alma; entonces está en posibilidad de contemplar la belleza primera. El ojo no puede ver el sol si antes no toma la forma de él. Entonces el alma penetra, cerrando los ojos, avanzando siempre; si todavía ve bellezas corpo-

Por otra parte, el dilema siguiente se impone: o el Uno puede devenirlo todo, o no puede devenirlo todo: si lo primero, entonces no tiene sólo a lo perfecto, y si lo segundo, entonces ya no posee la universal posibilidad.

4) A su vez, la identificación hecha por el historiador de la filosofía, del Uno con el yo (pág. 186) nos parece injustificable, ya que la penosa ascensión dialéctica que debemos efectuar para alcanzar el Principio de todo y religarnos a él, es prueba clara de la alteridad del yo y del Uno.

5) Finalmente, nuestro exégeta interpreta la doctrina plotiniana como un idealismo. (pág. 187). A nuestro modo de ver, si hay un sistema que rechaza netamente el idealismo, es, junto con el materialismo craso, la teoría del discípulo de Ammonio, ya que en su más alta expresión de la realidad (el Uno); no hay forma, ni pensamiento, ni ideas, sino la pura y absoluta indeterminación. Del Uno sólo se puede decir que es, pero no que sea una idea.

Una interpretación idealista podría ser aceptable si el sistema plotiniano culminara en la Inteligencia y sus Ideas, pero si precisamente la dualidad Inteligencia-objeto la supera el maestro de Porfirio en una existencia pura, carente de toda forma, hasta de la inteligible, de tal modo que se llega hasta "el Ininteligible absoluto" ¿cómo puede entonces, ser razonable la interpretación del historiador francés? Se habrá contagiado Bréhier del prurito de los neokatianos de ver antecedentes y representantes del idealismo, hasta en los filósofos más absurdamente realistas?

(Por otra parte, para ser exactos, debemos decir que si bien las afirmaciones de Bréhier pueden fundamentarse en textos de Plotino, igualmente pueden destruirse por otros textos del pensador egipcio, de lo cual se sigue únicamente la conclusión que hemos señalado en páginas anteriores, que Plotino es realmente contradictorio. Tratar de volverlo coherente será un interesante ejercicio de exégesis y de ingenio pero no la verdad histórica.)

Tampoco aceptamos la posición de Wundt, según la cual Plotino no profesó ninguna doctrina; a nuestro modo de ver las cosas, precisamente porque la tuvo, los historiadores de su pensamiento se han empeñado en volverlo coherente. (Citado por Bréhier en la pág. 182 de *La Philosophie de Plotin*).

— es las desprecia como sombras que son. Ha cerrado los ojos del cuerpo para
— rir los del espíritu. Inicialmente no puede ver nada, está deslumbrada; pero
— espera a que se efectúe el proceso de habituación entonces se ofrece un es-
— ctáculo sublime a su consideración; contempla la inteligencia que es bella
— or sí misma y las Ideas que en esa Inteligencia están y comprende cómo toda
— a verdadera belleza está en este sublime mundo inteligible que con mano maestra
— ra Plotino describe en el Libro VIII de la Quinta Enéada (párrafos IV, V, IX
— X).

Ese mundo inteligible es todo belleza y luminosidad; cada esencia puede
— er penetrada en la profundidad más íntima de su naturaleza y en el conoci-
— miento de cada forma se capta o se tiene el conocimiento de todo lo demás.
— Cada idea brilla con un esplendor infinito. Ahí es donde se contempla sin can-
— cioncio porque la saciedad no hace despreciar al objeto que sacia.

La sabiduría que ahí se adquiere no se obtiene por razonamiento, es sabi-
— uría que es esencia y no cualidad adventicia de la inteligencia; en ella se poseen
— todos los seres, mejor aún, ella ha producido todos los seres, y todavía más,
— ella es idéntica con todos ellos porque la sabiduría es la esencia misma.

Todo el universo, de principio a fin, está contenido en esas ideas del mundo
— inteligible. (La materia en realidad, y gracias a tener una forma imperfec-
— tísima, recibe sucesivas informaciones superpuestas que la hacen desaparecer
— on su pobre forma bajo varias formas que la dejan como oculta, de ahí que
— sea tan difícil conocerla.

Pero hay aún más, en esa contemplación de este esplendoroso mundo in-
— eligible se cubre también de esplendor el alma contemplativa; se hace más y
— más bella a sí misma, y el que contempla y lo contemplado no son ya dos cosas
— distintas entre sí, sino que el contemplante admira algo con lo cual es idéntico.

La contemplación de la belleza ha llevado al alma hasta la Inteligencia
— que es bella por sí misma; pero queda aún un escalón; es el Uno, el Principio
— de todo, el cual, hablando con propiedad, ya no es bello (puesto que no tiene
— forma) sino que es el Principio de la belleza sin ser él mismo bello. Pues bien,
— si acontece que en la contemplación del mundo inteligible ella es arrastrada a la
— contemplación de la divinidad debe abandonar la contemplación anterior y la
— contemplación del propio ser embellecido y concentrarse en lo Uno únicamente.
— Si esto hace será una, y todo con este Dios que le concede silenciosamente su
— presencia. Si es dócil a este arrastre pierde la consciencia de sí, se hunde en las
— profundidades de la divinidad, se vuelve una misma cosa con Dios y ella misma
— se vuelve objeto de contemplación.

Al descender de esta sublime visión el contemplador, si es que puede, “afir-
— ma haber visto a Dios engendrar un hijo de admirable belleza, producir todo
— en sí mismo y conservar en sí mismo lo que ha engendrado sin dolor.”

A esta dialéctica hacia la belleza corresponde una dialéctica anterior que
— no es dialéctica cognoscitiva sino dialéctica productiva. Es la dialéctica de la
— realización de los seres bellos. El Principio produce la Inteligencia que es
— bella por sí misma, la Inteligencia a su vez origina el alma que es bella por la
— inteligencia, el alma a su vez comunica la belleza al cosmos etapa última de la
— realización de la belleza.

De lo expuesto podemos deducir algunas relaciones de la belleza: ella
— se identifica con los seres, mejor aun con el ser (I-VI-6); es idéntica con la
— verdad y con la inteligibilidad a través de la forma (V-VII-4 y 9); es final-
— mente idéntica con la bondad y el bien (I-VI-7) ya que la belleza y el bien
— sólo se predicen del principio de los seres bellos por dos perspectivas distin-

tas que enfocan el mismo objeto. "Nos queda ahora remontarnos al bien toda alma aspira. Quienquiera que lo haya visto sabe lo que me queda decir, sabe cuál es la belleza del Bien. En efecto el Bien es deseable y mismo; es el objeto de nuestros deseos. Para alcanzarlo es preciso elevarse hasta las regiones superiores... el que no lo había visto todavía, lo desea con el Bien, el que lo había visto lo admira como soberana belleza y se llena a su vez de estupor y placer... desdén todas las cosas que antes designaba con el nombre de bellezas" (I-VI-7). (55)

CONCLUSIONES:

Plotino, como en varias ocasiones lo hemos afirmado, ofrece no sólo un material sino aún un sistema riquísimo de una teoría de los valores; podemos decir que su teoría es fundamentalmente valorativa, y sus juicios más que designar lo que es, se dirigen a señalar lo que vale lo que es. Si habla de lo que es y de cómo es, es fundamentalmente con miras a valorar todo y más aún a servirse de todo para volver al Principio primero, al valor primero del que derivamos. El retorno a Dios es el sentido único de toda su Filosofía que no se hace para conocer sino para encontrar en ella el instrumento de regreso a Dios. Plotino es filósofo porque es místico (56), y es filósofo para religarlo todo con Dios. (Bástenos con leer al respecto el Tratado sobre la Dialéctica en la *Enéada* I).

Desde el punto de vista gnoseológico el valor se conoce por una especie de dialéctica ascendente que va por el ejercicio de las virtudes morales e intelectuales, de lo sensible a lo inteligible y de ahí al Principio supremo de todo en donde el sumo valor no se capta por razonamiento, ni siquiera por intuición-inteligible propiamente tal, sino por pérdida de la conciencia de sí e identificación a él.

Desde el punto de vista metafísico el valor es, fundamental y eminentemente el Uno, y por participación, todo lo demás; es una escala que desciende hasta los límites de la nada en la pura materia en la que ya no se puede decir con propiedad que haya valor.

Desde el punto de vista poético el valor se realiza mediante la imitación (el arte) y mediante el retorno a Dios, que se efectúa por la música, por el amor, por la virtud y sobre todo por la dialéctica.

Respecto al arte, Plotino se separa de la apreciación de Platón para reivindicar el valor del arte. Este no es una imitación de imitación sino que el verdadero artista copia no de la forma imperfecta inviscerada en la materia sino que se eleva hasta las razones ideales de la naturaleza y de ahí copia, incorporando a su obra de arte lo que a la obra de la naturaleza le falta para ser conforme a su razón.

Pero tal vez lo más notable en toda la filosofía de Plotino así como también en la de Platón y en la de Aristóteles es la preeminencia del valor de la contemplación sobre el de la acción que siempre es subordinado a aquélla; por eso co-

(55) Esas peculiares características de las relaciones que unen el yo con el Uno, y que pueden resumirse en tres rasgos fundamentales: 1) contacto o relación directa del alma con la divinidad sin intermediario alguno (ni Salvador ni intermediario físico), 2) relación entablada sin llamado o moción ninguna de la divinidad, 3) Identidad entre el alma y la divinidad en el éxtasis perfecto, son tomadas por Plotino según Bréhier, (op. cit. p. 186) del pensamiento religioso de los Indios.

(56) Empleamos la palabra místico en la acepción que tiene dentro del campo de la pura filosofía, al margen de todo misticismo de religión.

La razón Bréhier comenta que en la acción no hay que buscar de ningún modo el perfeccionamiento verdadero y durable de nuestro ser, ya que ella sólo es la sombra de la contemplación. (Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, p. 182.).

1111
1111

BIBLIOGRAFIA

PLOTINO. *Enéadas I, III, V y VI*. — PORFIRIO. *Vida de Plotino*. — E. ZELLER. *El Neoplatonismo*. — L. OBIN. *Moral Antique*. — FOULLÉE. *Historia de la Filosofía*. — BRÉHIER. *La Philosophie de Plotin, Historia de la Filosofía*. — ABAGNANO. *Historia de la Filosofía*. — LAVELLE. *Traité des Valeurs*. — WINDELBAND. *Historia de la filosofía*. — PÉREZ ALCOCER A. *Historia de la Filosofía*.

LA EDAD MEDIEVA

Durante mucho tiempo se ha afirmado como notoria verdad el oscurantismo y la improductividad cultural de la Edad Media, ⁽¹⁾ y han sido precisos los extraordinarios estudios de notables investigadores ⁽²⁾, para que los modernos llgasen a descubrir lo infundamentado de este aserto.

Bien considerada, la aportación que el medioevo trajo a los temas axiológicos fue tan fecunda y tan amplia que es difícil reducirla a un bosquejo trazado en unas cuantas páginas. ⁽³⁾

Pero para descubrir en todo su valor esta aportación es preciso acercarse a ella sin prejuicios; más aún, acercarse con amor a este largo período de la humanidad. Este amor, por supuesto, no debe ser un retorno imposible a lo pasado que sólo sería una clara renuncia al progreso, porque como muy bien ha dicho Landsberg ⁽⁴⁾ "De otra Edad sólo podemos aprender aquello en que nos supera: a sí misma, en que asciende hacia lo eterno."

Dos ingentes dramas de que fue teatro el medioevo fueron el choque de los invasores bárbaros contra el Imperio Romano y la integración en un saber único de la cultura greoromana y del cristianismo.

⁽¹⁾ Rabelais, Francis Bacon, Descartes y otros filósofos del siglo XVII expresan un notorio desdén por la escolástica. No deja de ser curioso que su desdén corre parejas con el desconocimiento que tenía de esa doctrina.

Muchos autores de los siglos XVIII y XIX reproducen esas fáciles burlas. Se llega a crear la leyenda de "la Noche de mil años" durante la cual no hubo filosofía.

Sin embargo, un cambio profundo se ha operado en el aprecio de la Edad Media en aquéllos que un día se decidieron a estudiar con seriedad el contenido de su enseñanza. Ellos podrían repetir lo que Goethe decía hablando de la Catedral de Estrasburgo: "Educado en el desprecio a la arquitectura gótica, la deñaba; pero el día en que me penetré de ella, me llené de admiración y sentí el atractivo de su belleza. (Dichtung und Wahrheit, IX - 2)

⁽²⁾ Los primeros estudios históricos sobre la filosofía medieval datan poco más o menos de la segunda mitad del siglo XIX. Victor Cousin, De Rémusat, Rousselot y Prantl efectuaron los primeros estudios monográficos.

Stöckl (1864-66), Haureau (1850) y Werner (1881-84) escribieron las primeras historias generales de esta época.

Pero el verdadero despertar se originó con un trabajo de recolección de manuscritos filosóficos, con la revisión crítica de los textos, y la edición de muchas obras hasta entonces desconocidas, iniciado hacia 1880 con los trabajos de Denifle, Ehrle y Beaumker.

Entre los más notables investigadores contemporáneos de la filosofía medieval nombraremos: en Alemania, a Ehrle, Grabmann, Baumgartner, Felster, Endres, Geyer y Koch; en Francia, a Mandonnet, Gilson, Théry; en España, a Xiberta y Miguel Asín Palacios, J. Ramírez; en Inglaterra, a Cl. Webb, Little, Carlyle; en Italia, a Longpré y el grupo de Quaracchi, Masnovo y la escuela de Milán; y en América, a Haskins, Lecombe y Paetow.

⁽³⁾ Es claro que en la Edad Media hubo períodos de gran esterilidad cultural, pero también los hubo de un extraordinario movimiento intelectual. Los primeros fueron consecuencia, en parte, de las invasiones bárbaras las cuales crearon tiempos en los que se podía considerar afortunado el hombre que lograba salvar su vida. Hablando de los segundos Pérez Alcocer afirma, no sin cierto dejo de bien empleada ironía "Felipe Augusto hizo de Francia el reino más poderoso de Europa, y de su capital el centro intelectual del Occidente... hombres de todas las naciones y de todas las lenguas se reunieron allí para hacer alarde de su sabiduría. Italianos, ingleses, alemanes no se destrozaban como ahora: se daban cita en París para comunicar su ciencia; al pie de los muros grises de la Sorbona, hablando el idioma de la Iglesia y enseñando verdades eternas. ¡He aquí la barbarie de la Edad Media mostrando sus horrores." (Hist. de la Filosofía, p. 177).

⁽⁴⁾ "La Edad Media y Nosotros", p. 18.

En efecto, la inmortal aportación de la filosofía griega llegó a los medievales través de las versiones de Boecio, primero, ⁽⁵⁾ y después, de una serie de traductores escalonados a través de los siglos V a IX, ⁽⁶⁾ y finalmente por las traducciones hechas por notables helenistas durante los siglos XI y XII. ⁽⁷⁾

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

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

El primer cristiano que emprendió en forma seria la tarea fue Agustín de Hipona. Para quien conoce la vida de Agustín esto es muy natural. El africano abrió el camino a la fe en Cristo a través de los escritos neoplatónicos (más adelante se explicará en qué sentido debía tomarse esta afirmación). Siendo sí, ¿cómo no iba a surgir en él el deseo de establecer esa fusión una vez concertado?

A partir de Agustín una serie de teólogos cristianos emprendieron la misma aventura: establecer una síntesis cultural entre el platonismo y la doctrina del Crucificado. ⁽⁸⁾

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

Por otra parte, Aristóteles, recibido a través de los filósofos, árabes atrajo a simpatía de ambos pensadores. Fue entonces cuando Alberto el Grande y su genial discípulo, Tomás de Aquino, corrieron una nueva aventura, aparentemente más peligrosa y atrevida que la primera, pero que a la postre se vio

⁽⁵⁾ Boecio tuvo la pretensión de traducir al latín todas las obras de Platón, de su discípulo Aristóteles y de un buen número de sus comentadores. Lo que en realidad logró traducir Boecio está aún sujeta al terreno de la discusión y es objeto de investigación histórica. Para algunos, lo que logró traducir el ilustre romano, se reduce a las "Categorías" y a la "Interpretación de los Juicios", de ARISTÓTELES, y el "Isagoge" de PORFIRIO. Pero en realidad, el problema no es tan sencillo. Ya a fines del siglo XI, nadie discutía la traducción atribuida a Boecio de: los dos "Analíticos" y de los "Tópicos." El mismo Boecio realizó a sus traducciones de Aristóteles y particularmente a su comentario a los Tópicos. (Ver de Wolf, Hist. de la Fil. Med., I - 100 y Migne, P. L. t. 64, col. 812 - 6, 822-30, 1051 - 2, 1173, 1184 - 91 - 3, 1216). En el siglo XIII se citan las versiones hechas por Boecio del "De anima", de la "Física" y de la "Metafísica".

⁽⁶⁾ La dominación árabe fue, posteriormente, el vehículo que propició el conocimiento de nuevas obras de filósofos griegos en el occidente. Los musulmanes, aprovechando las traducciones hechas del griego al siríaco por los cristianos nestorianos de la Escuela de Edesa (siglo V), y de los de Kennesre (s. VII), las trasladaron a su lengua, de tal modo que después de la fundación de Bagdad (siglo IX) podían contar entre las obras verdaderas del siríaco y otras tomadas directamente del griego, casi toda la producción literaria de ARISTÓTELES, (excepto "la Política"), "El Timeo", "La República" y "El Sofista" de PLATÓN así como otras varias obras de distintos autores griegos.

Estas versiones árabes fueron aprovechadas por la Escuela de Traductores de Toledo y verdaderas al fin en la primera mitad del siglo XII. De este modo llegó Aristóteles a la Universidad de París a través de las corrientes averroístas.

⁽⁷⁾ Finalmente, hay que mencionar también los importantes trabajos de los helenistas Enrique de Bravante, Roberto Grosseteste y Bartolomé de Mesina, así como la traducción de las obras aristotélicas hecha por Guillermo de Moerbeke a la petición de su amigo Tomás de Aquino.

⁽⁸⁾ Bástenos nombrar algunos de ellos: Juan Escoto Eriugena (810-877?), San Anselmo de Aosta (1033-1109), Bernardo de Chartres († 1130), Guillermo de Conches (1080-1145), Juan de la Rochela (1200-1245), Alejandro de Hales (1170-1245) y San Buenaventura (1221-1274).

coronada con feliz éxito: la asimilación de la doctrina aristotélica dentro de pensamiento cristiano.

De esta unión de helenismo y cristianismo surgió una cosmovisión filosófica teológica que ha producido magníficos frutos axiológicos.

Desde luego, en la fusión, ambas doctrinas salieron beneficiadas. El helenismo recibió con la inyección del espíritu cristiano una modificación que lo convirtió de una doctrina puramente especulativa en otra que abarcaba al hombre todo entero: inteligencia, voluntad y afectividad, con lo cual obtuvo vigor un pensamiento que de viejo y estático casi se había trocado en estéril. A su vez el pensamiento griego pagó este beneficio ayudando a la sistematización y ordenación del pensamiento cristiano hasta entonces no estructurado en forma de ciencia teológica (nos referimos en estas últimas palabras al tiempo en que el helenismo en general, y no sólo el aristotelismo en particular, permanecía más o menos ajeno a las enseñanzas cristianas) sino sólo de predicación evangélica.

La concepción filosófica se vio enriquecida, pues, con un pensamiento eminentemente valorativo, que encerraba un mensaje para la humanidad; el demostrar a cada hombre su incorporación a un mundo nuevo de valores hasta entonces desconocidos.

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

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

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

El mal entró en el mundo por el pecado, pero el poder, la bondad y la sabiduría de Dios, hasta del pecado han sacado el bien, por lo cual el cristiano exclama jubiloso con el Apóstol de las gentes: “¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu victoria? ¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu aguijón?” (9) Y con el maravilloso “Exultet” de la liturgia pascual: “O felix culpa quæ talem ac tantum Redemptorem meruit nos habere. O certe necessarium Adæ peccatum quod Christum morte deletum est.”

Por ello, con toda razón ha podido afirmar Lavelle: “L’histoire du monde dans le christianisme devient le drame même de la valeur, le drame par lequel la valeur qui nous est toujours proposée, mais dont nous n’avons conscience qu’après l’avoir perdue (ce qui est le sens profond du dogme de la chute) de mande à être reconquise grâce à un consentement intérieur et un effort personnel auquel Dieu lui-même ne cesse de prêter son secours.” (10)

Con el advenimiento de Jesús y el sangriento drama del Gólgota, la redención está operada en bloque, pero falta su aplicación individual. En este sentido cada quien es el responsable y el artífice de su propio valor, ya que mediante su acercamiento a Cristo y el cumplimiento de su ley irá formando dentro de sí la obra de su propia perfección. De aquí surge un prodigioso dinamismo poético que desdoblándose en dos corrientes ha dado lugar a esa clasificación de la actuación del hombre, célebre entre los escolásticos, de el “hacer” y el “obrar” humanos (11). En este sentido, la Edad Media es un perenne testi-

(9) I a los Corintios, 15 - 55.

(10) L. LAVELLE: *Traité des Valeurs*, I, p. 61.

(11) Designaban con el nombre de *hacer* toda actividad que modificaba o perfeccionaba a seres distintos del mismo hombre, y reservaban el término de *obrar* para aquel tipo de operación humana mediante la cual se perfeccionaba el hombre a sí mismo.

onio de productividad contra sus detractores, ya que sus grandes artistas y santos son la prueba viviente de que el ideal de la personalidad no fue en esta época una vana palabra.

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

Otras características importantes de la cosmovisión medieval son:

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

2) La complementación del elemento tiempo, del elemento historia por el actor eternidad. En efecto, si examinamos el pensamiento moderno nos damos cuenta que es puramente, radicalmente histórico. El medieval, en cambio es fundamentalmente metafísico y como metafísico, eterno. Es cierto que el hombre del Medio Evo se siente ligado a su nación y a su oficio, pero lo importante es que este sentimiento nunca es en él primario, ya que antes que nada piensa que es sujeto de la gracia, es decir, algo eterno en órdenes eternos. Además, la historia misma aparecía a sus ojos como algo eterno porque era el cumplimiento, la realización temporal de un plan supratemporal en cuyo primer eslabón está el querer divino.

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

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

5) La dignificación de la persona como centro y fuente del valor.

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

Pues bien, es preciso reconocer que ningún otro pensamiento ha expresado con tan claros perfiles esta relación del valor en la persona como el cristianismo. Todo el cosmos, para el filósofo medieval se ordena a la persona, existe para el hombre, el cual, a su vez, se orienta hacia Dios. "Todas las cosas son vuestras, dice San Pablo vosotros sois de Cristo, Cristo es de Dios". (12)

(12) I Ad Corinthios III 21, 23.

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

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

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

El dogma cristiano de un Dios encarnado, en su papel de mediador ha impresionado a algunos axiólogos contemporáneos. Lavelle ha escrito al respecto: "Le christianisme ne rejette pas ce thème de la participation... mais il lui donne une forme singulièrement aigue par cette idée du Dieu-homme dont on peut dire qu'il est le médiateur entre l'existence et la valeur, puisqu'il incarne la valeur dans l'existence afin de permettre à l'existence même de se hausser jusqu'à la valeur". (Op. cit., I - 61).

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA.

LANDSBERG P. L. *La Edad media y Nosotros*. — DE WULF M. *Historia de la Filosofía Medieval*. (I II). — LAVELLE L. *Traité des Valeurs* (I). — PICCÀVET F. *Esquisse d'une histoire générale, et comparée des philosophies médiévales*. — ABAGNANO N. *Historia de la Filosofía* (I). — BRÉHIER E. *Historia de la Filosofía* (I). — PÉREZ ALCOCER A. *Historia de la Filosofía*. — BLANC E. *Histoire de la Philosophie* (I).

SAN AGUSTIN

Nació Aurelio Agustín en Tagaste de Numidia (Africa Proconsular) el 13 de noviembre de 354. Su padre fue un pagano de nombre Patricio; y su madre, una ejemplar cristiana cuyo nombre era Mónica.

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

Sus obras son escritos inmortales, porque en cada una de sus páginas se agita un angustioso problema; son el producto de una jadeante investigación y el exponente de un gozoso alumbramiento. Tal parece que cada problema viese por primera vez la luz en la mente del inquieto africano, y que interrogantes que en otros pensadores, a fuerza de repetirse se han tornado vulgares, cobran nuevo interés y vida a través de la personalidad de este gran peregrino de lo absoluto. Por esto, sus obras son libros de hoja perenne en los que el fatigado espíritu humano ha ido a abreviar su sed de verdad y de infinito durante más de quince siglos.

Tagaste, Madaura y Cartago fueron el teatro de sus primeros estudios. Esta última ciudad fue el escenario de su primer encuentro con el amor humano, así como más tarde Milán será el de su despertar al amor divino.

Junto con el amor por la mujer nació en el adolescente númera otro gran amor que nunca desmintió su vida: el amor a la Sabiduría. La lectura del Hortensio de Cicerón operó en su alma una impresión indeleble y dio nacimiento a una ardiente sed de Verdad. Pero, ¡cuánta angustia febril, cuántas ilusiones y desalientos en el trayecto que conduce a ella! Nueve años permaneció presa del maniqueísmo, y de él salió para caer en las oscuridades del escepticismo, antes de ver iluminarse su espíritu al contacto con el mundo ideológico del platonismo, mediante la lectura de las Enéadas de Plotino. (13)

Este encuentro con el platonismo fue una fiesta para su espíritu, ávido de comprender. Entonces experimentó la alegría del pensar; vivió la euforia intelectual al ver caer las cadenas del sensualismo maniqueísta, ante la anchurosa vía que se le abría en la intuición intelectual.

Encontró el método áureo del retorno a la propia interioridad, corazón de todo el agustinismo. "*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*" (14)

Pero su método no es inmanentista sino en su primera etapa, ya que luego asciende por un salto dialéctico hasta la Verdad absoluta, última instancia de nuestros juicios axiológicos y de nuestros conocimientos.

(13) Mario Victorino acababa de hacer una traducción al latín de dichas Enéadas.

(14) De Vera Relig. CXXXIX - 72.

Este genial método en tres etapas (*aversio, introversio y conversio*) que y Plotino había trazado con mano maestra: separación del mundo corpóreo, en trada en sí y visión de Dios, verdad originaria y plena, pasa a ser propiedad de Agustín, quien lo legará a su vez a la cultura de Occidente.

El platonismo planteaba como condición de la Sabiduría y de la felicidad la unión con Dios. Para lograr esto sólo veía Agustín dos caminos posibles levantarse lo finito hasta lo Infinito (medio propuesto por Plotino) o bien abajarse el Infinito hasta el hombre, para luego elevarlo hacia sí. (El cristianismo ofrecía el segundo).

Agustín quería ascender, pero la plúmbea carga de la sensualidad y de orgullo lo mantenía en lo que él llamaba el fango de la materia. Esta lucha conmovedora la describe en las inmortales páginas del VIII libro de las Confesiones. Fracasado y vencido en el primer camino, abrazó con pasión el segundo y se convirtió en un ferviente cristiano.

Ambrosio, obispo de Milán, lo incorporó a la Iglesia, y desde entonces, toda la masa lútea de la antigua vida se convirtió en el plasma germinal de la nueva. Sus "Confesiones", libro definitivamente clásico entre los escritos inmortales son un desabrocharse, un desnudarse ante la mirada de Dios y de los hombres en una actitud trepidante de vergüenza y de humildad, pero también de gratitud y amor.

San Agustín es el prototipo del pensador cristiano; él no establece distinción entre la religión y la filosofía, ya que todo está fusionado en una sabiduría única que es, a la vez, objeto de meditación filosófica, de elaboración teológica y de delicioso alimento para la mística devoción.

EL PROBLEMA DE LA VERDAD

“Un signo característico de un espíritu realmente filosófico y crítico, nos dice Baumgartner (S. Agustín, p. 359) es el hecho de que la obra primeriza de Agustín vaya dirigida contra el escepticismo, proponiéndose establecer los cimientos sobre los que descansa todo conocimiento cierto. “En realidad en Agustín el problema de la fundamentación de la certeza y de la existencia de verdades absolutas, frente al escepticismo, se encuentra a lo largo de toda su vida. (16)

El genio de Tagaste prueba la existencia de la verdad basado en el hecho de la conciencia; su teoría constituye una innovación con relación al modo como resolvían el problema los antiguos, los cuales partían de verdades trascendentes. Agustín parte de hechos immanentes, inmediatos a nuestra intuición concien- cial. Nada conoce el espíritu en tan alto grado como lo que tiene presente, pero nada tiene más presente que a sí mismo. Con esta forma de plantear el problema de la verdad, Agustín se anticipó en más de doce siglos a la actitud cartesiana.

Peculiar del pensador de Tagaste es el énfasis con que sostiene el conocimiento de la verdad; no sólo afirma que se la puede conocer, sino que sostiene que es imposible no conocerla. De ahí la conclusión que se impone: “*faciliusque dubitare vivere me quam non esse veritatem.*” (Conf. VII - 10).

La duda universal es imposible; ya que hay un conjunto de certezas que ninguna objeción puede conmover.

Con marcada preferencia recalca el Padre de la Iglesia sobre el hecho de la conciencia (*el cogito*) como prueba de verdad inobjetable. (*De beata vita* II - 7 y sobre todo en el *De vera relig.* XXXIX - 73 y en la Ciudad de Dios XI - 26).

Aun para el que duda de los hechos de conciencia una cosa permanece cierta y exenta de duda, ser él el que duda (17). “Y si me equivoco, precisamente por eso soy.” (18) Así pues, quien se conoce como dubitante, conoce con certeza la verdad, y el que duda de la verdad tiene en sí mismo una verdad de la que no

(16) Contra Acad.	III - 11.	(386)
Soliloq.	II - 1 - 1.	(387)
De beata vita.	II - 7.	(386)
De lib. arb.	II - 3 - 7.	(395)
De vera relig.	39 - 72.	(391)
De Trin.	X - 10.	(416)
De Civ. Dei.	XI - 26.	(426)

Nota. La fecha corresponde al año de terminación de la obra.

(17) “Aut si non cernis quæ dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitatem, quære unde sit certum: non illic tibi, non omnino solis huius umen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.” (*De vera rel.* XXXIX - 73).

(18) Aquí afirma con giro más vigoroso aún: “*Si enim fallor, sum.*” (*De Civ. Dei*, XI, 26)

duda (19). Pero como cualquier cosa verdadera es verdadera por la verdad, sigue que la verdad existe. (20)

Así pues, la verdad existe y es necesaria para la felicidad y la Nueva Academia atestigüa por su existencia lo que niega por sus fórmulas.

Su Teoría del Conocimiento.

Pero si la verdad existe y es conocida por nosotros, cabe preguntarse: ¿Cómo la conocemos?

Aurelio Agustín, siguiendo a Platón sostiene la teoría de los dos mundos el mundo sensible y el mundo inteligible; el primero se nos entrega en el conocimiento sensible, el segundo en el conocimiento intelectual. Expliquémonos.

Según la afirmación de Baumgartner, (21) el mundo sensible, para Agustín está sujeto a un fluir constante que no puede proporcionarnos la verdad; su conocimiento engendra sólo la opinión, lo cual no quita que el mundo sea real y que las imágenes que de él poseemos sean una reproducción fiel y segura de lo corpóreo. Si el conocimiento sensible no nos da la ciencia, es porque lo material, lo empírico, sólo es un reflejo de la verdad.

El docto profesor de la Universidad de Breslau tiene razón en afirmar la objetividad del conocimiento sensible en Agustín, pero falla al sostener que no puede haber ciencia de lo material. Posteriormente veremos en qué forma bajo qué condiciones dicha ciencia es posible.

La sensación es, de acuerdo con Agustín, la resultante de una doble pasión por parte de la sensibilidad, la cual padece respecto al mundo corpóreo que la impresiona y es pasiva también respecto al alma que, siendo superior al cuerpo actúa y no padece con relación a los órganos de los sentidos; dichos órganos le sirven como instrumento de conocimiento en los cuales vuelca su propia actividad. San Agustín no profesa ni el abstraccionismo ni el ocasionismo, sino un posición muy peculiar y personal.

Al mundo inteligible se llega por una actividad superior y distinta a la sensación; es el conocimiento racional el que nos pone en contacto con lo supra sensible. En él podemos distinguir: 1) la *ratio inferior* (ciencia en sentido estricto) y 2) la *ratio superior* (que es el conocimiento intelectual de las cosas eternas). Esta mira a la acción, aquélla a la contemplación; la primera, a las cosas sensibles y temporales, la segunda, al fundamento último de la verdad.

El arranque hacia este mundo inteligible no está, como en el aristotelismo en la sensación (nada está en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos), está en la conciencia. En el pensamiento puro, exento de experiencia se encuentran las verdades absolutas.

La ciencia es el conocimiento de los cuerpos; relaciona el alma con las cosas sensibles. Se contrapone a la opinión por el grado de certeza que entrega. Perc surge esta pregunta: ¿Cómo es posible una ciencia de las cosas sensibles, variables, mudables, siendo así que la sensación encierra las mismas características que ellas?

La ciencia de lo sensible sólo es posible gracias al conocimiento de las verdades eternas; conceptos, leyes y especies inteligibles de la ciencia que poseer validez absoluta e intemporal. Estos nos dan el conocimiento de lo real, de lo inteligible y nos permiten juzgar de lo sensible, subsumiendo lo aparential, e

(19) "Omnis qui se dubitatem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est: de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet." (De vera rel., XXXIX - 73)

(20) "Nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare." (Ibidem)

(21) S. Agustín p. 362

enómeno, en esas leyes y especies intemporales, en esos criterios absolutos que dan certeza, necesidad y permanencia a un mundo fluyente que de sí es devenir constante y contingente.

Así pues, la conjunción de la sensación y de la norma eterna y la judicación de aquélla por ésta hacen posible una ciencia de los corpóreo.

La sensación sola conduce a la opinión y la intuición inteligible pura únicamente da lugar a la sabiduría. Para que haya ciencia se precisa la intervención de ambas operaciones.

Ahora bien, la mayoría de los grandes intérpretes de Agustín están acordes en afirmar que éste no entiende por sus ideas eternas algo innato en la mente, la manera de Descartes, ni tampoco un conjunto de categorías a priori, al modo de Kant, ya que la mente no construye la verdad, sino que la descubre. ¿Cómo explicar, entonces, la existencia de estas verdades eternas, universales y necesarias, si ellas no son el producto de la abstracción y el espíritu, de sí contingente y subjetivo, no puede engendrarlas?

A dar solución a este problema está avocada la célebre teoría agustiniana de la iluminación.

Como es lógico suponer si estas verdades no han sido abstraídas de la naturaleza y si tampoco son el producto natural de la razón y hacen, sin embargo, efecto de presencia en ella y se revelan al espíritu mediante la inmersión concien- cial que éste efectúa en sí mismo, es claro que dichas verdades están exigiendo una causa proporcionada de su estancia en la razón humana. Ahora bien, lo único que en último término puede explicarlas, es Dios, el Sol de los espíritus, en cuya luz inmutable vemos la verdad de todas las cosas.

La experiencia agustiniana distingue muy bien un *ojo* interno que ve, una *luz* por la que se ve y una *altura* o *eminencia* sobre el ojo del alma, donde esa luz brilla y de donde ella dimana.

La ascensión hasta Dios, Verdad suma, se efectúa a partir del propio espíritu, por vía de causalidad (las verdades eternas piden una fundamentación teo- rética, en sí mismas y una razón de su presencia en el alma) y por vía de ilumina- ción (no basta el ojo para la visión, se precisa la luz y el foco de donde ella irradia).

Las metáforas agustinianas se multiplican y se hacen más y más expresivas; más y más peñadas de significado. Tal es el caso, por ejemplo, de Dios como Sol del alma (Platón) y como Luz increada (Evangelio) y del Verbo como Maestro interior del alma. (22)

Toda la claridad de los espíritus es una irradiación del Hogar divino. Ya San Juan había escrito estas sublimes palabras en el inicio de su Evangelio: "En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios"... "era la Luz verdadera que alumbrá a todo hombre que viene a este mundo..." (I-1, 3 y 9); San Agustín ha comprendido y se ha entusiasmado por la afirmación del vidente de Patmos y ha hablado con tal calor de ella y le ha dado tal cabida en su doctrina que con toda exactitud Gardeil ha podido afirmar: "*Le Verbe est le plus grand mot de la langue agustinienne.*"

Pues bien, por Dios (por la iluminación del Verbo) vemos las ideas, nor- mas definitivas que permiten juzgar de lo corporal. El conocimiento que tene-

(22) De universis autem quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti presidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consultatur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia. (De Magistro, XI, 38)

mos de las ideas intemporales y necesarias, que ni son innatas en nosotros ni las hemos desprendido por abstracción, se explica por la irradiación iluminadora de Dios: "*Deus, Intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibilibus lucent omnia.*" (Sol. I. I, 3)

De aquí a la solución del problema del conocimiento (dados los postulados sentados) no hay más que un paso; siendo Dios la fuente del ser (Creador de las cosas que reproducen o imitan las especies eternas) y siendo el iluminado del espíritu que sólo conoce por El y en El, —aunque no a El (intuitivamente)—, se sigue que hay un perfecto paralelismo entre cuerpo, sensación e idea esa ecuación nos garantiza la certeza del conocimiento, ya que las leyes que rigen la producción del ser son las mismas que presiden y condicionan la operación del conocimiento. Sobre esas leyes tenemos el fundamento y la solución de ese paralelismo legal; la unidad de un legislador para el orden lógico y para el ontológico que es la Divinidad.

DIOS.

LA EXISTENCIA DE DIOS.

La atmósfera propia del genio agustiniano es lo divino. En todo el universo creado hay vestigios, sombras que nos hacen remontar hasta la Causa suprema y ejemplar de todo.

Varios son los caminos que el gran peregrino de lo Absoluto emplea para ascender a Dios; la prueba noética, la teleológica, la psicológica y la moral se cuentan entre las principales.

El mismo desequilibrio y malestar íntimo impele hacia el Señor; por donde quiera que se le vea, el hombre es, por esencia, un buscador de Dios.

Todavía en el plano psicológico podemos decir que el afanoso y jadeante devenir humano es una queja permanente de la insuficiencia de los valores finitos y un sediento reclamo del Absoluto bien.

En el hombre hay, junto a la dialéctica de la inteligencia, una dialéctica del corazón. Ambas ascienden paralelas en busca del Infinito.

Pero junto a la ascensión interior hay otra ascensión exterior, basada en los peldaños de las criaturas; la escala jerárquica de los seres y de los valores nos empuja hacia arriba.

Peregrinos en una nueva ciudad avanzamos de estupor en estupor, acuciados sin fin hacia el término de la cadena axiológica; el mundo nos proyecta hacia lo Absoluto; todo él tiene, para el amante de la sabiduría, un sentido de símbolo y de vestigio, una fuerza propulsora hacia Dios. Y cuando al fin de la escala aparece deslumbrante ante nuestros ojos, la Luz increada, resuena el grito de admiración del alma: "*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, qua fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, qua si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fraglasti; et duxi spiritum et anhele tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*" (Conf. X, XXVII) Pero el Dios a que Agustín llega, el Dios cuya existencia concluye, no es el concepto abstracto y frío de la divinidad que alcanzaron los griegos, sino el Dios "vivo", el Dios personal, el Señor y Padre de todos los hombres. A ello le conduce, sin duda alguna, la fe recibida de su madre, pero también el punto de partida de su método preferido de elevación

asta Dios; él parte no del concepto abstracto del alma, sino del alma propia, viviente, teatro de milagros de la gracia y del amor. Para él el alma es un anuroso camino abierto hacia Dios. (23).

Entre todas estas pruebas de la existencia del Ser supremo, la peculiar de Agustín, a la que vuelve una y otra vez con insistencia, es la noológica. Dios es lo perfecto, sin el cual es imposible, pensar lo imperfecto. Él es el fundamento y soporte de todas las verdades:

LA ESENCIA DE DIOS.

Tomando una idea del Neoplatonismo, pero reduciéndola a sus correctos límites, el convertido de Milán sostiene que Dios es incomprendible: "*Si comprehendis non est Deus*".

Pero si es cierto que nos es imposible formarnos una idea comprensiva de Dios también lo es que podemos barrantar algo de su inefable perfección. La aplicación analógica de las perfecciones creadas nos dará un conocimiento de la naturaleza de Dios.

Lo primero que debemos hacer es excluir del concepto de Dios toda interacción de categoría: Dios es bueno sin la categoría de cualidad; grande, sin la de cantidad; es eterno y excluye el tiempo; está por encima de todo, sin tener lugar; es omnipotente y no está sujeto a la ubicación; es Creador y sin embargo no hay en él mudanza; es libre, pero sin contingencia. (24)

Esta conquista de la idea de Dios, requiere un espíritu limpio, y una dialéctica en que continuos exorcismos expulsen las falsas representaciones de nuestra fantasía. Con particular empeño deben evitarse tres errores: el agnosticismo, el antropomorfismo y el panteísmo.

A este Dios le convienen los conceptos y perfecciones trascendentes que el platonismo descubrió: la unidad, la perfección, la eternidad, y, sobre todo, el Ser. Este Dios, que es el Bien primero, es el último fundamento del mundo. También es la Luz suprema. Sobre ella, San Agustín tiene toda una metafísica, es: substancial, increada, subsiste por sí.

Todas las luces creadas deben encenderse en esta Luz primera. (25)

(23) JOHANNES HIRSCHBERGER en su *Historia de la Filosofía* (I, 241), hablando de la existencia de Dios, interpreta ciertos pasajes fundamentales de las Confesiones, como otros tantos ecos del platonismo: Cuando consiguientemente dice a Dios en las Confesiones: "Tú eras más íntimo a mí que mi misma inmundicia" (III, 6); o "Tarde te he amado, oh belleza, antigua y nueva hermosura, tarde te he amado; y tú estabas dentro de mí cuando yo estaba fuera y te buscaba fuera de mí" (X, 27); o cuando llama a Dios vida de nuestra vida, "*Deus autem tuus etiam tibi vitæ vita est*" (X, 6; 10); no son ciertamente expresiones retóricas, sino resonancias platónicas, y como tales hay que entenderlas." Creemos en contra de la opinión del catedrático de la Universidad de Francfort de Main, que en dichos pasajes el elemento neoplatónico cuenta en realidad muy poco, y que lo que ahí se refleja es una palpitante vibración del alma agustiniana, transportada por una íntima ambrosía ante el contacto con el Dios de los cristianos, pues como dice Capánaga en quien se han inspirado no pocas de las ideas contenidas en estas páginas agustinianas: "Lo divino irrumpe en las facultades con una fuerza y caudal que rebasa todos los vasos interiores; todo concepto es impotente y toda palabra descolorida para expresar lo que se ha sentido. Pero queda un asombro que nunca muere, una inflamación que devora toda la maleza árida de la selva eterna, unas chispas de estilo que saltan de la mente para iluminar la divina tiniebla." (*S. Agustín, Obras Completas*, p. 190 - 191, B.A.C., I)

(24) ... "ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ presidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco bique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem", (*De Trin.*, V-I, 2)

(25) ... "sic mens nostra, qui est oculus animæ: nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustratur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire." (*In oamnis Ev.*, XXXV - 3)

Pues bien, con la combinación de todos estos elementos, el Hiponense forjó un multifacético y espléndido concepto de Dios, fruto de la fusión de la metafísica y teodicea platónicas y del dogma cristiano, así como de sus propias y atisimas meditaciones. "Las representaciones de Dios, que los profetas tradujeron en imágenes ardientes, ha dicho Lippert, fueron relacionadas con los conceptos más sutiles de la filosofía platónica y aristotélica, y combinados con éstos dieron aquel concepto de Dios de una perfección absoluta, que S. Agustín profesaba con júbilo y que imprimió imborrablemente para todos los tiempos en la fisonomía del Occidente católico y, por consiguiente, de toda la cultura humana. (*La visione cattolica del mondo.*, p. 148, Trad. de Peternoli, Brescia 1931).

La teoría agustiniana sobre la ciencia de Dios, teoría que guarda estrecha relación con su interpretación a la teoría de las ideas, repite a grandes rasgos la concepción que sobre la misma doctrina platónica (teoría de las ideas) había profesado Filón de Alejandría, que afirmaba que las "Ideas" estaban en la mente divina. A pesar de la prioridad de tiempo en la enunciación del Alejandro, la nueva interpretación a la teoría de las ideas se extendió y adquirió celebridad como producto de la especulación agustiniana. Esta nueva interpretación, dice Hirschberger: "... implica dos aspectos de incalculable hondura filosófica. Por un lado, las ideas no son algo en sí independiente, sino que tienen un propio fundamento; ¡y qué fundamento! Por otro, se nos revela a través de ellas un acceso a la plenitud y riqueza de la naturaleza divina. Sin caer en el panteísmo emanacionista de los neoplatónicos que todo lo identifica, puede ahora desarrollarse el drama del mundo a partir de Dios; el mundo es reflejo de su esencia, destello del divino modelo (ejemplarismo), y quien sabe leer sus símbolos y cifras, hallará doquiera la sabiduría de Dios; idea extraordinariamente fecunda para el espíritu místico de todos los tiempos." (*Hist. de la Filosofía*, I, 242).

Este ejemplarismo desemboca claramente en una tesis hondamente agustiniana: Dios no conoce las cosas porque son; al contrario, las cosas son porque Dios las conoce.

Pero aunque sea brevemente, vayamos hasta el fondo mismo de la teoría agustiniana; las ideas no son ya el mundo ilógico e impersonal que afirmó Platón, al substancializar e hipostasiar cada una de ellas; tampoco son el todo apriórico que Natorp bosqueja en su celeberrima interpretación de las ideas platónicas (26), sino que las ideas se dan en la inefable unidad del Verbo eterno de Dios, verdadera síntesis personal y viviente de las ideas de Ser, de Belleza, de Verdad, de Bien (27).

Pero, ¿cómo es posible esta multiplicidad sin la consiguiente destrucción de la simplicidad y de la unidad del Verbo?

Ella es posible gracias a que esa multiplicidad sólo es aparente. Frente a las Ideas nuestro espíritu efectúa un doble movimiento: "*Ainsi, notre esprit accomplit un double mouvement. Devant la variété des êtres produits par le rayonnement de l'Intelligible, il comprend la richesse de la source lumineuse, et il distingue les Idées qu'elle renferme. Mais une contemplation plus attentive des Idées l'oblige, à cause de leur plénitude même, à les synthétiser, comme il le peut, en une seule réalité.*" (Boyer - *L'Idée de la Vérité*... p. 93)

(26) PLATÓN, p. 198 — *Los Grandes Pensadores* — Espasa — Calpe, 1941).

(27) En Plotino, las ideas establecían la dualidad y la complejidad dentro del *Nous* en el desdoblamiento de cognoscente y conocido; por lo tanto las Ideas venían a ser productos decadentes del *Nous*. S. Agustín las reivindica al admitirlas en la perfecta y absoluta simplicidad del Verbo, en el que la más eminente unidad existe.

EL UNIVERSO AGUSTINIANO (ONTOLOGIA).

Todo el pensamiento del Númerido es guiado por una cosmovisión profundamente optimista. *El universo es bueno*; ésta es, según algunos expositores, la verdad fundamental del agustinismo.

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

Estas tres notas, son pues, simultáneamente, las últimas categorías ontológicas y los supremos criterios axiológicos: "*Hæc itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam quæ ad ista tria pertinere monstrantur; hæc ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo actis, sive in spiritu, sive in corpore.*"... "*Hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva sunt, parva bona sunt: ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi hæc tria magna sunt, magnæ naturæ sunt; ubi parva sunt, parvæ naturæ sunt: ubi nulla sunt, nulla natura est.*" (28).

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

Veamos la explicación que Agustín hace de este ternario vestigial, panorama único en que se encierra y se vislumbra todo lo real, haz único en que se agrupan todas las propiedades trascendentales y categoriales de los seres: ser, unidad, forma, distinción, hermosura, variedad, verdad, limitación, ordenación, etc., etc.

Modus — mensura.

Modus: Esta primera nota alude en primer lugar a la existencia, (29) y a la unidad. Todo ser es uno; pero el grado en que posee la unidad varía en función de la simplicidad del mismo ser. En los seres complejos la unidad se funda de acuerdo con la armonía existente entre sus componentes.

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

Pero el *modus* significa también en segundo término, perfección, ya que la finalidad de todo ser creado es obtener la propia plenitud y la perfección del universo del que forma parte (*ut perficiantur*). Conseguir el propio grado de excelencia por la plenificación de todas sus potencias, para que el Señor sea glorificado, es la razón de ser del universo. Conseguido este fin, las cosas envejecen y mueren porque ya no tienen interés: (*intereunt*).

Esto nos hace entrever un orden preconcebido en la constitución y existencia de las criaturas, de aquí nace una tercera conotación del *modus*: *el orden*.

(28) De Nat. Boni contra Man. III.

(29) Es la primera de las propiedades nombradas en el célebre texto de una carta a Nebridio: "Nulla natura est, Nebridi, et omnino nulla substantia quæ non in se habeat hæc tria et pre se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest." (Epist. 11-3; año 389. (6)).

Pero el modus no está aislado, es el correlativo de la *mensura* en el primer pá- metafísico.

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

Como puede adivinarse fácilmente, aquí, al hablar de la *mensura*, Agustín ha enfocado las dimensiones del ser creado, ya que el aspecto limitativo es esencial del ser contingente. El Creador ha puesto sus límites y términos a los seres. (30)

Además de este significado de ajuste óptico, la medida tiene otro significado, el de adaptación a una norma fija y en un tercer significado se nos habla de la *mensura como principio de belleza* (de Civ. Dei. XXII, XIX).

Forma — Número.

La forma o especie (*species*) constituye en el ser la propiedad diferencial (*qua discernitur*).

La forma tiene una doble acepción: como forma immanente a cada ser (sentido aristotélico) y como forma trascendente, ejemplar de la primera (sentido platónico), que los individuos copian. En el primer sentido la forma es el fundamento de la distinción entre los seres individuales, en el segundo, entre las ideas.

La forma es también principio de la belleza. (31).

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

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

Peso — Orden.

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

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

(30) En función de este aspecto limitativo explica Agustín el problema del mal moral por la posibilidad que tiene la voluntad (puesto que no es la voluntad suma) de apartarse del bien. "Et inspex cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est quod incommutabiliter manet." (Conf. VII - XI 17).

(31) Para Agustín, la *Forma formarum*, la *Forma non formata omnium formatorum*, (Verbo di vino) realiza tres operaciones en el mundo: *colere, distinguere, ornare*. Luego, el principio absoluto de la belleza es la Forma.

Quieres saber lo que busca?, suéltala: cae en tierra y ahí descansa. Toma una mpolla con aceite y rómpela dentro del agua, asciende a la superficie. Todos os cuerpos buscan su lugar, cuando llegan a él descansan, están en orden.

Por esto los pesos y los movimientos son como los amores de los cuerpos y la inversa, el amor es el peso de las almas. "*Pondus meum amor meus*". (Conf. XIII, IX, 10).

Entre el peso y el orden hay, si no una correlación, sí una relación muy estrecha a través del lugar: el peso lleva a cada ser a su lugar y el orden resulta del descanso en el lugar correspondiente. En cortas sentencias pletóricas de contenido, el amante hiponiano nos ha dejado su espléndida doctrina: "*Requies nostra locus noster*" "*Amor illuc attolit nos*"... "*Ponderibus suis aguntur, loca sua etunt*"... "*Minus ordinata inquieta sunt*"... (Conf. XIII - IX - 10).

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

De este modo cerramos la disección que hemos hecho, siguiendo el pensamiento del santo Doctor, de la entraña ontológica del universo. Esta visión deja una profunda sensación de optimismo agustiniano, de optimismo metafísico; el mundo es perfecto porque es el producto de un magistral artífice ⁽³²⁾ y es bueno, porque lo ha hecho el Dios bueno. Cuanto recibe la criatura de la donación divina se encuentra en tres compartimientos: ser, verdad, bondad (*modus, veritas, ordo*) y de cada una de ellas podemos remontar sucesivamente: desde el ser al Sumo Ser que ha hecho toda esencia que no es suma, desde la verdad hasta el Verbo eterno de Dios, Verdad suprema y desde la bondad hasta la Bondad infinita.

Todo el universo adquiere un valor superior, cada individuo queda elevado al rango de una divina noticia, y, como afirma Von Hertling: "En el fondo de cada ser, con todas sus mudanzas, se oculta un pensamiento eterno." (S. Agustín, 45, Mainz 1902)

La creación del mundo no es obra de necesidad, sino de bondad infinitamente difusiva; no se obra en ella por impulso adquisitivo, sino por tendencia donativa y generosa en que se derrochan tesoros de bondad.

Dios quiere mostrar en sus criaturas, a los seres inteligentes capaces de entenderle, los tesoros de su poder, de su bondad, de su sabiduría y de su hermosura; irradiar, pregonar este paso de Dios es la misión sagrada de las criaturas, conocerlo es la felicidad de los hombres.

Este paso de Dios por las criaturas, esta huella del Hacedor en el Universo, más tarde la habrá de cantar en inmortales versos el poeta místico:

Mil gracias derramando
Pasó por estos sotos con presura,
Y yéndolos mirando,
Con sola su figura
Vestidos los dejó de su hermosura.

(S. Juan de la Cruz)

(32) Del acto creador, Agustín excluye todo emanatismo y toda mediación o preexistencia de materia. En su sentido activo la creación es donación e integración absoluta del ser con todos sus elementos, inclusive del sujeto receptor que es constituido de la nada por el acto creador. Desde el punto de vista pasivo es "recepción" omnímoda de todo, hasta de la posibilidad de recibir una forma.

Este es el sentido del gran mensaje axiológico agustiniano, contenido en la entrañas de su ontología y envuelto en las páginas espléndidas de su retórica: el enseñar a los hombres que el universo vale y que todos los valores creados por el paso del Señor y la existencia del Sumo Bien, o como acertadamente concluye Capánaga de cuyas espléndidas exposiciones hemos tomado numerosas ideas para estas páginas sobre S. Agustín: "Hallamos aquí, bajo esta oratoria frondosa de lirismo, la expresión del sentido del mundo y aun un aspecto profundo de su esencia: el de ser la voz de Dios, el eco de sus eternos pensamientos. (S. Agustín, Ob. Completas, 1, 55, Estudios Introdutorios, el Universo Agustiniano).

SINTEISIS.

La idea de Dios ilumina y centra como espléndido sol toda la cosmovisión agustiniana. A través de los rayos de esa luz, el mundo se convierte en cosmos y la historia personal de su vida y la de sus semejantes se ve inundada de sentido. No sólo por motivos religiosos, sino por exigencias metafísicas Dios es el centro, el áncora de su pensamiento, el corazón de su sistema.

Con frecuencia se ha llamado a Agustín el dialéctico de la immanencia; nosotros, por el contrario, lo llamaríamos el dialéctico de la trascendencia, porque si Agustín ha buceado en las profundidades del yo y ha explorado esa tierra hasta entonces desconocida de la immanencia, sólo ha sido porque en ella está el punto de contacto con lo trascendente y el puente de acceso a lo absoluto. En la sima hondísima del espíritu propio halla la salida a la verdad, que es Dios y de la más honda psicología se eleva a la ontología más sublime; es que el espíritu está lleno de fisuras por donde penetra la luz de lo absoluto. Nadie mejor que Agustín ha cantado el valor de lo trascendente.

Todo el corpus agustiniano es una aportación extraordinaria a la axiología porque todo él es axiología. No hay una sola de sus páginas en que no resuene siquiera sea un verso de su secular himno al valor.

Pero él no investiga los valores sino para llegar al conocimiento del valor increado por el que es todo lo que es, por el que vale todo lo que vale, por el que la belleza y el bien de las criaturas iluminan nuestra vista y atraen nuestros corazones. La apetencia de ese ser esencial que rebasa toda medida y colma el íntimo vacío del hombre, es para Agustín la explicación definitiva del devenir humano y del devenir histórico.

Pensador siempre antiguo y siempre nuevo, guarda extraordinarias similitudes con los modernos y es el eco siempre vivo del mundo clásico que le precedió en la Historia. En él brotan las primeras búsquedas del axiologismo psicológico, en él encontramos valiosos bosquejos del ontologismo del valor y en él el primer arranque en lengua latina, del absolutismo y apriorismo de los valores. Pero en él se encuentran vírgenes estas corrientes de los graves errores y de las arbitrarias mutilaciones con que se nos presentan hoy día.

Al temblor de amor y al pavor de honor que hace estremecer el alma en gratitud por lo recibido y en deseo de lo que aún falta ⁽³³⁾ ha de suceder el día sin fin de la bienaventuranza eterna. Difícilmente se olvida la prosa graduada y musical que cierra la última página de la "Ciudad de Dios": "*Ibi vacabimus e*

⁽³³⁾ "Qué sea, pues, al presente, en este género de mal ya te lo he dicho a ti, buen Señor, alegrán dome con temblor por lo que me has dado y llorado por lo que aún me falta, esperando que darás perfección en mí a tus misericordias. (Conf.....)

idebimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in ine sine fine.” (Op. Cit. XXII - XXX, 5).

Desde el punto de vista gnoseológico Agustín nos muestra el valor como conocido por una especie de intuición interior, por una visión intelectual que capta en las ideas todo lo que es y todo lo que vale.

Esa visión sólo se efectúa por y bajo la influencia de una iluminación proveniente de la Verdad suma, que crea dentro de la inteligencia una luz a cuyo esplendor vemos con el ojo interior, la verdadera realidad, la realidad intemporal e inmaterial de las ideas ⁽³⁴⁾.

Por lo que ve al ser del valor podemos afirmar que para el filósofo africano adica en esa realidad trinitaria que esta intrínseca en cada uno de los seres y que se encuentra constituida por el “modus, species, ordo”. En éstos está el constitutivo ontológico universal y la fuente del valor. En el grado en que ellos se realizan en cada ser, dicho ser es y vale.

La poética agustiniana respecto al valor puede sintetizarse, por parte de Dios, en la creación, obra de arte maravillosa en que brilla la sabiduría, la omnipotencia y la bondad divinas.

Por parte de las criaturas la poética se resume en la tendencia de los seres a su propio fin, al cual son llevados por su peso. Particularmente en el hombre a realización de toda obra externa pierde importancia junto a la construcción de la obra inmanente, de la santidad. Así pues, en este punto, la realización interior de los valores sobrenaturales absorbe y concentra el pensamiento poético de San Agustín.

⁽³⁴⁾ Es preciso tener cuidado para no falsear el pensamiento agustiniano en torno a la luz interior. Esa luz es algo creado, proveniente de Dios, ciertamente, pero no Dios mismo. Por consiguiente, en esa luz se ven las verdades eternas pero no Dios mismo, al cual hay que remontarse por la vía de las criaturas.

BIBLIOGRAFIA.

SAN AGUSTÍN: *Confessionum. Contra Academicos. De Civitate Dei. De Libero Arbitrio. De Magistro. De Natura Boni Contra Manichæos. De Ordine. De Quantitate Animæ. De Trinitate. De Vera Religione. Epistolæ. Sermones. Soliloquiorum.* — BAUMGARTNER: *San Agustín.* — BOYER: *Essais sur la Doctrine de saint Augustin. L'Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin.* — PAPINI: *San Agustín.* — EUCKEN: *Los Grandes Pensadores.* — HIRSCHBERGER: *Historia de la Filosofía.* (Tomo I) — M. DE WULF: *Historia de la Filosofía Medieval.* (Tomo I).

SAN BUENAVENTURA

Juan de Fidanza, llamado más tarde Buenaventura, es a la vez que uno de los pensadores más importantes del cristianismo medieval, un gran defensor de la tradición y el doctor que realiza más plenamente el ideal peculiar de la escolástica: poner la filosofía al servicio de la teología y de la fe cristianas.

Nacido hacia 1221 en Bagnorea (Toscana), pequeña ciudad situada en un bello paraje no lejos de Orvieto y de Viterbo, entró muy joven en la naciente orden de Frailes Menores y en su meteórica carrera se sucedieron con rapidez acontecimientos notables: gozó en París de la enseñanza de egregios maestros entre los cuales sobresale Alejandro de Hales⁽³⁵⁾, a quien conservará siempre una gran admiración y un filial cariño. Fue profesor de la Universidad de París a los 27 años y ahí se vio mezclado en la enojosa disputa promovida por los maestros seculares en contra de los regulares; a los 36 años ascendió al generalato de su orden y pocos meses después ingresó en el claustro de doctores de la Universidad de París; Gregorio X lo nombró Cardenal y obispo de Albano hacia el año de 1273, y finalmente, después de una brillante actuación en el Concilio de Lyon, murió casi súbitamente en el convento de los franciscanos de dicha ciudad.

En San Buenaventura convergen varias influencias doctrinales entre las cuales resalta en primer término y de un modo eminente la corriente agustiniana recibida a través de Alejandro de Hales y Juan de la Rochelle, con sus lógicos antecedentes platónicos y plotinianos. Pero además de esta corriente se reflejan en algunos puntos especiales de su doctrina teorías provenientes de Avencebrol⁽³⁶⁾, de Grosseteste⁽³⁷⁾ y del mismo Aristóteles.⁽³⁸⁾

(35) ABAGNANO niega (*Hist. de la Fil.* I - 380) el que San Buenaventura haya sido discípulo directo de Alejandro de Hales; sin embargo, en contra de su opinión se encuentran las afirmaciones de HIRSCHBERGER (*Hist. de la Fil.* I - 290), de M. DE WULF (*Hist. de la Fil. Medieval*, II - 100), de PALHORIES (*Saint Bonaventure*, p. 3 y 4) y de GILSON (*La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 10 y 11) los cuales a su vez se basan en los testimonios de los biógrafos del santo doctor, entre los que hay que nombrar a BERNARDINO DE BESSE (*Annalecta francisc.*, III - 699) y FRANCISCO DE FABRIANO (*Fragmentos recogidos por Sbaralea suplem. ad scriptores; v. Bonavent.*, p. 143) y en el propio testimonio de SAN BUENAVENTURA (*Coment. in II Sent., præmium*) y finalmente en la opinión que sobre el Doctor Seráfico tenía ALEJANDRO DE HALES (*Salimbene, Catalogus generalium*, p. 644 y Anal. franc. III - 324).

(36) Reproduce de él, tal vez sin saberlo, la teoría de la universal composición hilemórfica en las criaturas y de la multiplicidad de las formas.

(37) De Grosseteste sigue la tesis de que la luz es la forma corpórea común a todos los seres sensibles, oponiéndose con ello a las doctrinas aristotélicas que hacen de esta nota algo accidental.

(38) De Aristóteles emplea San Buenaventura ciertos términos, y en lo que mira al conocimiento sensible acepta poco más o menos las concepciones del discípulo de Platón. Sin embargo a pesar de que ciertos autores creen ver en el maestro parisiense cierto respeto y estimación por la filosofía aristotélica, lo cierto es que el doctor franciscano está muy lejos de considerar a Aristóteles como el prototipo del "filósofo" (opinión de Sto. Tomás), a tal grado que Gilson ha podido afirmar, lo siguiente, hablando de San Buenaventura: "L'aristotélisme est pour le docteur séraphique une doctrine condamnée." y algo más adelante, "...il suffit de l'entendre lui-même (S. Bonaventure) pour se convaincre que l'aristotélisme n'est pas un progrès qu'il ignore, mais une erreur qu'il juge." (*La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 14).

Respecto a Sto. Tomás de Aquino, su compañero de docencia en la Universidad de París, y a San Alberto Magno, es claro que nunca tomó San Buenaventura partido contrario, pero ello hay que atribuirlo más a la amistad que con Sto. Tomás le unía que al respeto que sintiese por las innovaciones efectuadas en el campo de la Teología por los simpatizadores de Aristóteles. (39)

Como todos los sistemas filosóficos el de San Buenaventura se origina en un problema; pero mientras otros muchos pensadores elaboran en respuesta al problema planteado un conjunto de ideas puramente filosófico, San Buenaventura contesta al interrogante inicial con un sistema filosófico-teológico.

Esta posición que ha hecho correr mucha tinta aun entre pensadores católicos sobre si el pensamiento de Buenaventura debe formar parte o no de una historia de la Filosofía, (40) tiene su razón de ser en el modo típico con que el doctor seráfico plantea su problema.

Su planteamiento es práctico, ya que huyendo de la pura especulación enfocada al hombre real, al hombre histórico, y lo enfoca con el designio preciso de mejorarlo, de buscar el medio de plenificar sus íntimas aspiraciones y de conducirle al logro de su fin. El objeto de su estudio no es el hombre "natural" sino el hombre creado en estado de justicia original, caído en Adán y regenerado en Cristo; ahora bien, es claro que este hombre no alcanza su fin último si ve colmadas sus aspiraciones por los medios que le señala la pura filosofía sino en función de una economía sobrenatural, y bajo la influencia de la gracia y de la revelación.

Indudablemente que en el plano teórico, Buenaventura reconoce la distinción entre fe y razón, entre filosofía y teología, pero a la cuestión que se plantea de si puede la filosofía establecer un sistema de principios y consecuencias seguros, sin mezcla de error, contesta el maestro franciscano de un modo negativo, ya que si bien la razón natural, en tanto creada por Dios es buena y puede llegar a la posesión de las verdades naturales, sus respuestas, dadas en el plano de pura naturaleza, yerran desde el momento en que sitúan al hombre frente a un fin y en un orden en que no se encuentra realmente.

Más aun, basado en el debilitamiento dejado en la naturaleza y en particular en la inteligencia por el pecado original, Buenaventura sostiene que la razón que operase privada de la ayuda de la gracia y sin basarse en las verdades reveladas, sólo llegaría a una colección de verdades naturales, mezcladas con múltiples errores, como lo demuestra el hecho histórico de las aberraciones en que han incurrido las filosofías separadas de la fe.

Así las cosas, la verdadera y única función de la filosofía es, para el místico hijo de Francisco de Asís, injertarse en el tronco de la fe y razonar, guiar

(39) El choque entre ambas escuelas, si bien no estalló entre los dos frailes amigos, pronto se hizo sentir entre los discípulos y partidarios de las doctrinas en pugna. Hacia el fin del primer decenio que siguió a la muerte de ambos filósofos, Juan Peckham, arzobispo de Canterbury, escribía lo siguiente en la Curia Romana: "Que la Santa Iglesia Romana se digne considerar que la doctrina de las dos órdenes (franciscana y dominicana) está actualmente en oposición casi completa acerca de todas las cuestiones de que es permitido disputar y que la doctrina de una de estas órdenes se funda casi exclusivamente sobre las enseñanzas de los filósofos, abandonando, y en cierto punto, despreciando las enseñanzas de los Santos Padres." ... "¿Cuál es entonces la doctrina más sólida y más sana, la de los hijos de San Francisco, es decir, la del hermano Alejandro de Hales, la del hermano Buenaventura y la de sus semejantes, ... o esta doctrina nueva, casi totalmente contraria a la anterior, que consagra sus fuerzas a destruir y quebrar todo lo que enseña San Agustín..." (Citado por E. Bréhier, *Hist. de la Fil.*, I - 591).

(40) Para no extender indebidamente estas páginas, remitiremos al lector a los magníficos estudios hechos por Gilson (*La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 461 y sigs.), M DE WULF (*Hist. de la Phil. Méd.*), y MANDONNET (*Siger de Brabant - Les Philosophes Belges*, T. VI - Louvain 1911, p. 55). Con relación a este problema Gilson ha podido afirmar: "Si la philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne et, de ce point de vue il n'est que juste de la traiter exactement comme si elle n'existait pas." (Op. cit. p. 462).

da por la luz de la revelación, sobre verdades conocidas como ciertas por el testimonio divino. Una mezcla de razón y fe, de naturaleza y gracia, de filosofía y teología es lo que afirma San Buenaventura como la sabiduría única que pueda tener el hombre. El fin de ella no es teórico sino práctico (recuérdese la prioridad que sobre el conocer asigna al querer la escuela franciscana), e lograr el último fin de toda la naturaleza humana. Esta sabiduría proporciona al hombre conjuntamente la dulzura de creer, la alegría de comprender y el exquisito gusto de la devoción. A ella se entra por un acto de fe, puesto que la condición primera para la posesión de esta sabiduría es la adhesión firme a la verdad revelada: "*Credo ut intelligam*". (41).

El proceso de esta sabiduría ha sido señalado por San Buenaventura: "*Ordo enim est ut inchætur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis ut perveniatur ad suavitatem contemplationis. Nisi credideritis, non intelligetis. Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem.*" (Cit. por Gilson, op. cit., p. 115).

La acción de la gracia santificante se manifiesta primero por la virtud de la fe (credere), después por el don de la inteligencia de lo que se cree (intelligere credita), y al fin por la beatitud de la contemplación (videre intellecta).

Para San Buenaventura la fe puede coexistir junto a la opinión y junto a la ciencia. Ante el problema de la superioridad entre fe y ciencia, el doctor seráfico opta francamente, en verdades de fe, por la superioridad de la fe, y aun en las otras verdades asigna una superioridad relativa a la fe sobre la ciencia; ya que si bien ésta da una mayor certeza de especulación, aquélla posee una mayor certeza de adhesión. Ahora bien, la especulación científica elimina la duda; pero queda reducida al puro hecho intelectual, mientras que la adhesión mira también al sentimiento; es como una entrega afectiva de toda la persona a la verdad, de tal modo que ni los tormentos ni las lisonjas pueden separar al creyente de la seguridad que profesa.

De este carácter primario y fundamental de la doctrina bonaventuriana, sin el cual no es posible comprender su estructura ni descifrar su significado, y mucho menos percibir su mensaje y contemplar su extraordinario acabamiento, derivan naturalmente sus demás características:

Se trata de una doctrina tradicionalista. "*Non enim intendo novas opiniones adversare, sed commines et approbatas retexere*" (*Prælocutio ad Ilm. I. Sent.*); su posición es de reacción frente a los progresos del aristotelismo, pero de reacción que no es lucha, sino vuelta a San Agustín. Como dice Abagnano: "San Buenaventura sólo quiere recorrer los senderos trazados, volver a tejer la trama ininterrumpida del pensamiento cristiano que va de San Agustín a su maestro Alejandro. Las doctrinas nuevas y las aristotélicas le parecen tan alejadas de estos caminos trillados y seguros que ni siquiera intenta combatirlos." (*Hist. de la Fil. I-380*).

Dios es la piedra angular de su filosofía; pero aunque esta sea una nota común a muchas de las filosofías medioevales, en San Buenaventura se presenta con un matiz peculiar, acentuadamente personal; es el espíritu franciscano que

(41) Hay que tener en cuenta que no se trata aquí de una posición fideísta; el fideísmo sustituye la razón por la fe, negando toda la eficacia de la razón; en cambio aquí se pide el socorro de la fe para el buen uso de la razón en tanto razón.

Es preciso también darse cuenta que la posición del místico doctor no es un dogmatismo que se ignore. Nunca, a través de más de veintitrés siglos de existencia, la Historia de la Filosofía Occidental nos ha presentado un ejemplo tan acabado de un dogmatismo más consciente de sí mismo y más sólidamente apoyado sobre sus fundamentos metafísicos.

filtra en todos sus escritos; con toda razón ha dicho de él Fr. León Amorós: "Los mismos sentimientos que expresaba San Francisco en sus cantos, los traducía San Buenaventura en argumentos científicos. Y si la fuerza inmensa del amor que le llevó a Dios coloca a San Francisco como serafín entre los santos, esta misma fuerza, apoderándose de la pluma de San Buenaventura, lo colocará como serafín entre los doctores." (Vida de San Buenaventura, BAC, 1945, p. 02). Un acento de devoción, de *élan mystique*, como diría Bergson, matiza todas esas páginas de San Buenaventura; y ese es el sentido de toda su filosofía, más aún; el mensaje único de ella, respecto a la axiología: mostrarnos el valor que tiene toda criatura para llegar a Dios, describirnos con acentos inigualables la riqueza infinita del Dios del cristianismo y señalar con trazo inequívoco el camino único que conduce a la fuente primera de todos los valores, la Trinidad.

Por esto todo ser, de acuerdo con el pensamiento bonaventuriano, es intrínsecamente incompleto y consiguientemente todo valor es inacabado, trunco, imperfecto, porque precisamente el destino de todo lo creado es apuntar, dirigir a consideración del hombre hacia lo increado, hacia lo Infinito, hacia lo Perfecto, hacia el Valor sumo que es Dios.

Disponemos de tres vías de acceso para demostrar la existencia de Dios. Cada una de ellas nos proporciona una certeza tan completa cuanto es humanamente deseable.

La primera certeza se basa en que el hecho de que la existencia de Dios es una verdad naturalmente innata en toda alma razonable. ⁽⁴²⁾ La afirmación anterior no debe, sin embargo, hacer pensar en San Buenaventura como en un ontologista, pues él no afirma ni la preexistencia de la idea de Dios ni la visión intuitiva de la divinidad, sino sólo la idea de la existencia de Dios. Así pues, en ningún momento ha intentado el doctor seráfico sostener que poseemos un concepto exacto y adecuado de la naturaleza divina.

En una expresión feliz, Hugo de San Víctor dijo que Dios ha hecho que el conocimiento que el hombre tiene de Dios sea tal que ni podamos conocer totalmente su esencia ni tampoco ignorar completamente su existencia, ⁽⁴³⁾ y San Buenaventura se complace en hacer suya esta doctrina y en citar reiteradas veces el texto original.

Los argumentos que emplea el doctor franciscano para probar que esta idea está naturalmente en todo hombre, se basan en el deseo de la sabiduría, en la aspiración a la felicidad y en el anhelo de paz que todos los humanos poseen. Ahora bien, la sabiduría propiamente dicha, es Dios, pero como es imposible desear y amar algo sin cierto conocimiento del objeto de nuestro deseo, se sigue que de algún modo la idea de la existencia divina radica en nosotros.

La segunda vía que enfoca San Buenaventura se basa en el sensible y responde en la clasificación de las pruebas de la existencia de Dios, al grupo de las demostraciones "a posteriori."

A poco de examinar este argumento en la exposición que de él hace el autor del Comentario a las Sentencias, se da uno cuenta de que su elaboración ha sido descuidada y que dista mucho de presentar en las obras del Doctor seráfico la

⁽⁴²⁾ *Queritur, ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile? Et quod sic ostenditur tripliciter. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile.* (Quæstiones disputatæ de mysterio Trinitatis, I-1." His igitur rationibus ostenditur, quod Deum esse sit menti humane indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum." (Op. cit. I-1, 10).

⁽⁴³⁾ "Deus enim sic ab initio notitiam sui ab homine temperavit, ut sicut numquam quid esset totum poterat comprehendere ita numquam qui esset prorsus posset ignorari." (Hugo de San Víctor, de Sacramentis, I, 3, 1.)

técnica impecable y el minucioso acabamiento que revisten dichas pruebas e cualquiera de los modernos tomistas.

Desde luego, el amigo del Aquinatense se muestra indiferente para clasificar o seleccionar los distintos puntos de partida de la prueba basada sobre el mundo sensible. Se puede partir de cualquier criatura y el hecho de escoger una con preferencia a otra es totalmente intrascendente para el pensamiento bonaventuriano.

La aparente negligencia que hay en este punto de la doctrina del discípulo de Alejandro de Hales, no traduce propiamente imperfección en su pensamiento, no es un fruto inmaduro de una planta embrionaria, o de una filosofía rudimentaria sino que tiene su razón de ser en el sistema del Doctor seráfico. La inteligencia humana, al comenzar la elaboración de la prueba tiene conciencia de estar ya en posesión de la certeza de la existencia de Dios, y por lo tanto siente que el objeto de la prueba no es otro que reforzar y explicitar lo que en el alma del hombre radica ya en forma de íntima e inmediata convicción, puesto que si nosotros tenemos de antemano la idea de Dios, estamos seguros de que existe, puesto que no es imposible pensar en el ser que concebimos en esta idea como inexistente. (44) He aquí como la confluencia de la primera y de la segunda vía nos han conducido como de la mano a la gran tesis de San Buenaventura: la evidencia inmediata de la existencia de Dios, que es la tercera de las vías demostrativas del ser divino, señaladas por nuestro autor.

En este punto San Buenaventura ha permanecido fiel discípulo de San Anselmo; la existencia de Dios para él es una verdad que se presenta a la inteligencia humana con caracteres de apodicticidad de tal modo que cuando se reflexiona debidamente sobre ella ya no podemos concebir a Dios como inexistente. Y así lo afirma San Buenaventura claramente: "*Nam Deus, sive summa veritas, est ipsum esse quo nihil majus cogitari potest: ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Prædicatum enim clauditur in subjecto.*" (I Sent., 8, 1, 2, Concl.)

Prerrequisito básico de esta prueba es que en la proposición en que predicamos algo sobre Dios, no haya contradicción, cosa que sucede a todas luces en el caso caricaturesco con que se ha querido rebatir el argumento anselmiano: "un isla tal que es imposible concebir otra más perfecta," porque como se ve, se predica la máxima perfección de un sujeto necesaria y esencialmente imperfecto, con lo cual el argumento queda destruido por la contradicción interna de las proposiciones en que se basa.

Pero si hemos de exponer con toda exactitud el pensamiento bonaventuriano sobre la evidencia de la existencia de Dios y las pruebas anselmianas hemos de afirmar que el franciscano hace una curiosa simbiosis de la prueba anselmiana ya citada y del argumento agustiniano de las razones eternas, de tal modo que la concepción de las premisas anselmianas entrega el material, o sea el hecho de la existencia de la idea de Dios en el alma humana, y el argumento de las razones eternas, redondea la prueba, con lo cual vemos que la justificación última y definitiva del argumento del inglés y de todas las pruebas de la existencia de Dios debemos buscarla en una relación metafísica profunda que liga al alma con Dios.

Poco importa que entre la naturaleza humana y la divina haya distancia infinita en el orden del ser, ya que mediante el conocimiento ambas realidades

(44) Esta enunciación que no es otra sino la tesis probada por el argumento anselmiano, es también en San Buenaventura la base de una nueva formulación del famoso argumento del pensador de Cantorbery

aproximan hasta la compenetración misma. Para ello basta que ambos seres sean de naturaleza análoga el uno al otro; ahora bien, de hecho, Dios y el alma son de un modo analógico dos sujetos cognoscentes y dos objetos inteligibles.

Así pues, lo vertebral de la prueba bonaventuriana está constituido no por el desenvolvimiento analítico de las consecuencias incluidas en la noción que tenemos de Dios, sino por la constatación íntima de esta acción de Dios en nuestro pensamiento. En realidad la prueba se basa en la irradiación del inteligible dentro en el interior de nuestra conciencia. Es, pues, en el orden mismo del ser donde el argumento encuentra su justificación.

Para San Buenaventura "la verdad" no es otra cosa sino Dios mismo. Ahora bien, la existencia de cualquier verdad particular supone la existencia de la verdad absoluta de la cual ella es el efecto, a tal grado que la afirmación de aquélla demuestra por el hecho mismo a ésta.

Por lo tanto, no sólo una repugnancia lógica sino también una imposibilidad metafísica nos impulsa a adherir nuestra mente a la proposición: Dios existe.

Importa advertir aquí algo importante. Las pruebas bonaventurianas de la existencia de Dios no van separadas. Separarlas es deformarlas. Se apoyan mutuamente y al fondo de todas ellas está una base diáfana, un punto de partida común: la vivencia de una adecuación del alma con Dios que hace que Dios esté presente en el alma y que sea Él quien la capacita para conocerlo. También conviene recordar que el tipo de idea de la divinidad que se da en San Buenaventura no es el resultado de una construcción analógica de nuestro entendimiento; no fabricamos su contenido, sino que lo encontramos. Ahora bien, si no lo hemos construido, su origen no se encuentra en nosotros. Como requiere una causa es preciso que la descubramos, y puesto que no viene de las cosas ni de nosotros mismos es claro que no puede venir sino de Dios.

No se olvide sin embargo que el camino que hemos trazado, exige, para concluir en el Ser divino, una progresiva y verdadera purificación del alma mediante la práctica de las virtudes y una atracción de la inteligencia y de la voluntad a la cual nos conducirá la mística del franciscanismo. Esta prueba sólo adquiere su valor pleno para el alma que ha llegado a las cimas de la vida interior mediante un contacto esencialmente amoroso con el Señor. ⁽⁴⁵⁾

Casi toda la aportación de pensamiento bonaventuriano al problema de la teología se podría resumir en un libro precioso del escritor medioeval: "*Itinerarium mentis in Deum*." ⁽⁴⁶⁾ Esta bellísima producción es conjuntamente una obra mística, teológica y filosófica. Quiere conducir al hombre no a un concepto abstracto y vacío de valor, sino al íntimo deleite que surge de la posesión integral del Bien sumo, del Valor de los valores. Para Buenaventura todos los seres creados tienen un valor común en especie, graduado por la cantidad y el número; ese valor es el de ser vestigios, sombras, guiños, mensajeros del Valor increado de quien han recibido lo que son y hacia el cual son índices trascendentes para la mente que los contempla con amor a la verdad. Después de un capítulo introductorio en que Juan de Fidanza nos traza el plan de toda su obra, se abren seis espléndidos capítulos en donde va haciendo ver cómo podemos abrir de todas las cosas hasta el Señor.

⁽⁴⁵⁾ Todas estas pruebas, aún la basada en el mundo sensible, escalón ínfimo de la ascensión propuesta, presupone ya la ayuda sobrenatural de la gracia, si no ya para formular su desenvolvimiento dialéctico, sí para alcanzar su pleno coeficiente evidencial.

⁽⁴⁶⁾ Esta obra de San Buenaventura está claramente influenciada por las doctrinas de Hugo y de Ricardo de San Víctor. Al igual que el primero, el Doctor místico distingue tres ojos o facultades, ya que

En primer lugar, los vestigios que de la divinidad se encuentran en mundo sensible son el primer escalón de la ascensión. "La capacidad que tienen todas las cosas sensibles de engendrar en la mente humana la especie de sí mismas proclaman con claridad que en ellas, como en espejos, puede verse la generación eterna del Verbo, Imagen e Hijo que del Dios Padre emana eternamente." (Itinerarium, II-7). (47) Esa misma cosa sensible, en cuanto nos alimenta, nos recuerda que no hay deleite sin unión de un conveniente con su conveniente haciéndonos luego conocer que sólo en Dios está la delectación font y verdadera y que todas las delectaciones nos llevan como de la mano a bucar aquélla. (48).

No otra cosa hace el juicio ya que nos conduce a especular con más certeza la eterna verdad. Porque si el juicio ha de hacerse por razones que abstraen de lugar, tiempo y mutabilidad, y por lo mismo de la dimensión, sucesión y mudanza, ha de basarse sobre principios inmutables, incircunscriptibles e interminables, y éstos sólo se encuentran en lo que es eterno. Estas verdades que ningún entendimiento humano las juzga, como dice San Agustín, si no es por ellas mismas, son eternas y eternamente existentes en el arte eterna. (49).

De todo esto se colige que las perfecciones invisibles de Dios, desde la creación del mundo, se han hecho intelectualmente visibles, por las criaturas de este mundo, tanto que son inexcusables, los que no quieren considerarlas, ni conocer, ni bendecir, ni amar a Dios en todas ellas. (Ibidem, II-13). (50).

además del ojo carnal (dirigido a las cosas exteriores) y del ojo de razón (que se dirige a sí mismo) posemos un ojo contemplativo (*oculum contemplationis*) o mente, que asciende más allá de sí mismo.

El discípulo de Alejandro de Hales nos habla con especial énfasis y con entusiasmo ardiente de una sensorialidad mística, la cual debe ser entendida, sin duda alguna, de un modo análogo a los sentidos, pero el pensar que San Buenaventura hable de sentidos místicos en el significado propio y estricto de la palabra sensorial, sería deformar su pensamiento y hacer de él un burdo materialista.

Cada una de las facultades primeramente mencionadas (ojo carnal o sensibilidad, ojo de razón, o espíritu, de contemplación o mente) puede elevarse a Dios de dos maneras: "per speculum", es decir a través de la imagen de Dios reflejada en los seres creados o "in speculo", o sea mediante la huella que el ser y la bondad de Dios dan a las cosas mismas. Así pues, las tres facultades se desdoblan dando lugar a seis potencias: el sentido, la imaginación, la razón, el intelecto, la inteligencia y el ápice de la mente o obis de la sínéresis. Estos grados en las potencias del alma, nos dice el santo, "están plantados por la naturaleza, deformados por la culpa y reformados por la gracia. Nosotros debemos purificarlos por la justicia ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría." (Ibidem, I-6).

A estos seis grados potenciales corresponden seis grados de elevación a Dios: 1) elevación hasta Dios por el orden, la belleza y perfecciones de las cosas, 2) ir de las imágenes de las cosas existentes en el alma hasta el Señor, 3) elevarse de las potencias anímicas mismas, hasta Dios, 4) del alma adornada por la gracia, las virtudes teológicas y los dones sobrenaturales ascender hasta la fuente, 5) contemplación de Dios en su primer atributo que es el ser, y 6) contemplación de Dios en su máxima potencia que es el bien. Aquí concluye la investigación, pero no la elevación mística. Ahora es preciso abandonar las operaciones intelectuales y poner en Dios todo el afecto. Y esta experiencia mística y secretísima, nos dice el autor del "Itinerario" (VII-4) "*nemo novit nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, n desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram.*"

Para lograr esta comunicación del Espíritu Santo hay que concederle mucho a la piedad, a la alegría interior, al don divino, y poco al estudio de la criatura, a la elocuencia y a la investigación.

Este estado es descrito por el hijo de San Francisco como una docta ignorancia. Ella no es puro éxtasis intelectual sino estado vital, en el que la obscuridad de las fuerzas cognitivas humanas se transforma en luz sobrenatural, y en el que se produce una unión viva y amorosa con Dios.

A través de estos distintos grados, el alma va de la contemplación intelectual de Dios en los espejos de sus obras hasta el contacto extático con la divinidad. Este es breve y generalmente raro, pero no por ello menos real y sublime. Una vez que han cesado estas vivencias místicas, regresa el alma a los estados anteriores cargada de nuevos deseos que la impulsan a nuevas búsquedas que a su vez dan lugar a nuevos hallazgos en el seno insondable de las perfecciones divinas.

(47) "Sic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tamquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis." (Ibidem, II-7).

(48) "...manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam." (Ibidem II-9).

(49) "Nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene." (De Lib. Arb. XIV-38).

(50) Ex quibus omnibus colligitur, quod invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; ita ut qui nolunt ista advertere, et Deum in his omnibus cognoscere, benedicere et amare, inexcusabiles sint."

Pero el alma es, además de las cosas sensibles, otro medio inefable de elevación trinitaria. Por eso conmovido exclama el santo: “*Intra igitur ad te et de*” (Ibidem, III-1).⁽⁵¹⁾ Con relación a las operaciones del alma, la referencia que hace San Buenaventura de la operación selectiva (operación eminentemente axiológica) debe ser recogida con especial esmero en estas páginas. Esta operación se manifiesta en el consejo, en el juicio y en el deseo. Ahora en, en cada una de estas operaciones encontramos que ella sólo es posible sin el auxilio de Dios, porque se efectúa mediante la inquisición, determinación y elección de lo mejor; pero lo mejor no se determina sino por el acceso a lo óptimo, y el acceso a lo óptimo, a su vez radica en la mayor semejanza. Luego nadie sabe si una cosa es mejor que otra sin saber que se asemeja más a lo óptimo, y lo óptimo es Dios, criterio definitivo a cuya luz determinamos el valor de todo lo que es. (52)

í n t e s i s

La filosofía de San Buenaventura, reunida en una trama indisoluble con su metafísica, no tiene sino una sola misión; el manifestar los lazos que unen todo lo creado con el Creador y el mundo natural con el sobrenatural. Cantar en expresiva prosa el valor divino de lo creado; mostrarnos el símbolo cabalmente el que tiene de símbolo y de vestigio, e invitar al alma a ascender desde la consideración racional de lo sensible hasta la divina tiniebla del éxtasis, tal es la ambición, tal es el “leimotiv” de todos los escritos bonaventurianos.

Lo trascendente y lo sobrenatural son para Juan de Fidanza el corazón mismo de lo real, y por ello, de acuerdo con su pensamiento, la Metafísica tiene la tarea fundamental en presentar a los ojos de los hombres, ese elemento sobrenatural y trascendente, sin el cual lo natural queda irremediadamente ininteligible.

Acertadamente afirma Gilson a este respecto: “*Comme toutes les vraies philosophies, celle de Saint Bonaventure part de l'expérience; elle pousse ses racines jusqu'au plus intime de notre misère et de la misère des choses, mais elle n'en prend pleinement conscience que pour la nier; le remède est comme résupposé par le mal, si du moins nous n'acceptons pas que l'univers soit incohérent et le mal sans remède. Ainsi, la philosophie, n'a le choix qu'entre désespérer des choses et d'elle-même, ou chercher l'explication du monde où elle est; mais elle ne peut opter pour ce dernier parti qu'en assignant à son effort comme objet essentiel la découverte et la libération du divin qu'implique la nature, et telle est précisément l'œuvre que saint Bonaventure s'est proposé d'accomplir.*” (La Philosophie de Saint Bonaventure, p. 472).

La realidad de estos complementos sobrenaturales es tan clara para el santo, que entusiasmado exclama: “*Qui igitur tantis rerum creaturarum plenioribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis iudiciis primum principium non advertit stultus est.*” (Itinerarium... I-15).

(51) Y en otra parte añade: “*Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari.*” (Ibidem, IV - 1).

(52) Y haciendo referencia al deseo y a la relación que éste guarda con el sumo Bien, exclama: “*Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quæ tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat.*” (Ibidem, III - 4).

En cálidos términos el mismo místico Doctor se encarga de resumirnos sentido de toda su filosofía: *'Exivi a Te, Domine, Causa prima et summa, veni ad Te, Causam summam, per Te Causam summam. Haec est tota nostra Metaphysica: de emanatione, de exemplatione, de consummatione. Igitur radi solis aeterni illumineris et reducaris ad summum et verum metaphysicus.'*

Como se ve por lo dicho, San Buenaventura trata de integrar en el tronco de la Filosofía determinados valores; los valores sobrenaturales revelados por el cristianismo, a cuya luz se perciben los verdaderos valores de las cosas creadas.

En el terreno del conocimiento del valor, insiste el franciscano en que al lado del proceso cognoscitivo sensorial y racional hay el conocimiento místico (*oculo contemplationis*) que al abrir nuestra mirada a un mundo nuevo de valores enriquece y completa el conocimiento natural que de lo natural poseíamos.

BIBLIOGRAFIA.

GILSON *La Philosophie de Saint Bonaventure*. — PALHORIES *Saint Bonaventure*. — SAN BUENAVENTURA *Comentario a las Sentencias; Itinerario de la Mente a Dios*. — HIRSCHBERGER *Historia de la Filosofía (Tomo I)*. — ABAGNANO *Historia de la Filosofía (Tomo I)*. — BRÉHIER *Historia de la Filosofía (Tomo I)*. — WULF M. *Historia de la Filosofía Medieval*.

SANTO TOMAS DE AQUINO

En Rocaseca, solariego palacio situado en las proximidades de Nápoles, nació en el primer cuarto del siglo XIII, el último hijo varón de los Condes de Aquino. ⁽⁵³⁾

A los quince años inició sus estudios en la Universidad de Nápoles. Ahí le encargó su tío, el Abad Sinibaldo.

La religiosa soledad del lugar despertó en el pequeño Tomás una especial inclinación por el recogimiento y por la meditación, que más tarde habrá de llevarlo a pasar largas horas sumido en hondísimas especulaciones.

A los quince años inició sus estudios en la Universidad de Nápoles. Ahí cursó el *trivium* y el *quadrivium*, y siendo discípulo de Pedro de Hibernia, (autor de inéditos comentarios a Aristóteles) tuvo el primer contacto con el Es-agirita.

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

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

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

En 1252 comienza Tomás una brillantísima actividad magisterial en París. Contra él y su amigo San Buenaventura, pronto se levanta el cerrado ataque de los maestros seculares, al que sólo logra poner fin la enérgica intervención del Papa Alejandro IV y la fuerza de San Luis, rey de Francia.

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

En 1274 fue llamado por el Papa para participar en el Concilio de Lyon. Este viaje al concilio fue para él como el viaje a la muerte, ya que antes de lle-

(53) Su fecha de nacimiento se sitúa o a fines de 1224 o a principios de 1225.

gar a Roma enfermó. El monasterio cisterciense de *Fossanuova* ofreció asilo a noble napolitano, y ahí murió en plena madurez de la vida, cuando apenas contaba 48 o 49 años.

Su fallecimiento fue sentido hondamente en todos los medios relacionado con él. La Facultad de Filosofía de París evoca el recuerdo del "lucero matutino y luminaria del siglo", ahora desaparecido; la Escuela de Artes de dicha ciudad pide a los superiores de su orden que le concedan la envoltura mortal y el manuscrito de alguna de sus obras.

Muy expresivo al respecto es un manuscrito de la *Summa Theologica* del siglo XIII (conservado en Oxford), en que en la q. 90 de la III parte se lee lo siguiente: "*Hic moritur Thomas, o mors, quam sis maledicta!*" Es el punto mismo donde dejó su inconclusa obra maestra. (54)

A través de toda su producción intelectual, jamás buscó Tomás su propia gloria. "En cuanto a la originalidad presuntuosa de quien procura sentar plaza de pensador, (afirma Sertillanges), Sto. Tomás la desconoce en tal forma que no se piensa en él, siquiera, al leerlo. . . busca y persigue el unísono entre el pensamiento y el ser, con afán impersonal. . . cómo, pues, distraerse con gestos de exhibición?" (55)

Hablando de él, Manser nos dice (56): "En sus obras se muestra seco, escueto, preciso, sin adornos, casi frío, como las altas cumbres nevadas que lejos de paso de las estaciones permanecen siempre inmutables" . . . y la razón de esto proceder la hallamos en que a Tomás lo único que le interesa es la objetividad de la exposición de la verdad, "la entrega a la verdad, el amor a ella, es el rasgo más profundo de su alma. *Unice amator veritatis*."

Los tiempos han pasado y el testimonio de los siglos no ha aminorado el entusiasmo que en vida despertó el gran discípulo de Alberto el Grande. Hoy día asistimos a un pujante renacimiento de su doctrina (57); y la admiración que se le tributa podría formar largas listas de elogios, comparables a los que se han escrito de Kant, de Bergson o de cualquier otro de los grandes filósofos modernos. Basten algunos ejemplos:

Jordain no vacila en decir que no ha encontrado en Descartes ni en Leibniz ni en las escuelas filosóficas alemanas, pensamientos verdaderamente profundos que no estuvieran ya contenidos en Tomás. (58)

De Bruyne dice: "*Il est une figure unique dans l'histoire de la Philosophie*" . . . "*Cet homme de génie, géant de la pensée, érudit et réfléchi, qui connaît le mieux peut-être de son temps, les Grecs et les Arabes, et les juifs et les Pères*" . . . "*cet homme, qui par la synthèse, dépasse Platon et Aristote et qui met sur pied une œuvre aussi colossale que celle tentée par un Hegel, s'incline à observer la nature d'un œil scrutateur*." (59)

Y Gilson, uno de los grandes investigadores contemporáneos del pensamiento filosófico secular, que se acercó al estudio del tomismo no precisamente por aprecio a él y que después de conocerlo se ha convertido en ferviente admirador del Aquinatense, comparando a éste con otros escolásticos famosos, afirma: "No es la originalidad sino el vigor y armonía de la construcción lo que encumbra a

(54) BALLIOL. *College 44* - p. XIV. (Ver Grabmann, Sto. Tomás de Aquino, p. 50). La *Summa Theologica* fue terminada por Reinaldo de Piperno, uno de los discípulos inmediatos de Tomás de Aquino, de acuerdo al plan, método y doctrina del maestro.

(55) *Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista*, p. 14.

(56) *La Esencia del Tomismo*.

(57) Nos referimos al conjunto de pensadores que constituyen el movimiento neotomista.

(58) Citado por MANSER, (*La Esencia del Tomismo*, p. 90 — *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris. — 1858, I - XVI.

(59) *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1928, págs. 74, 65 y 56.

Sto. Tomás sobre todos los escolásticos: En universalidad de saber lo supera S. Alberto Magno, en arder e interioridad de sentimiento, S. Buenaventura; en sutileza, lógica, Duns Escoto; pero a todos sobrepuja Sto. Tomás en el arte del estilo dialéctico y como maestro y ejemplar clásico de una síntesis de meridiana claridad." (60)

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Sto. Tomás es un pensador eminentemente metafísico. En él el orden del ser lo abarca todo, porque en la naturaleza misma del ser está el ser universalmente presente en todo aquello que se diferencia de la nada. Por consiguiente, el conocimiento, que es radicalmente distinto de la nada, por consecuencia lógica se encuentra colocado dentro del ámbito del ser, y como tal, sometido a las leyes generales del mismo. He aquí un gran paso en firme en el comienzo de la gnoseología tomista: el planteamiento del problema del conocimiento en su verdadero terreno: el del ser.

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

Hay cuatro tipos de seres, nos dice Sto. Tomás con su habitual claridad, refiriéndose a los seres animados: los que se alimentan solamente; los que se alimentan y sienten; los que se alimentan, sienten y se mueven (localmente) y os que piensan. El conocimiento se da en los dos últimos.

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

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

La más clara diferencia que existe entre cualquier ser cognoscente y los seres que carecen de esa perfección, es que los no inteligentes sólo poseen su forma propia, mientras que el primero puede participar de la forma de otros muchos seres. (61) Así pues, la naturaleza de los primeros y consiguientemente su riqueza ontológica es mucho más amplia que la de los últimos.

Pero surge de inmediato un primer problema: ¿cómo es posible que un ser pueda recibir la naturaleza de otro en su mismidad? ¿Cómo es posible esta penetración de un ser en otro, ya que es preciso reconocer que sin penetración no hay conocimiento? Para que éste exista se requiere una síntesis de naturalezas; pero ¿que acaso no es esto imposible dadas las exigencias exclusivas de toda naturaleza en el ser individual?

La teoría gnoseológica tomista hace ver cómo esta penetración y esta síntesis son posibles gracias a la comunicación de la forma. "Toda una teoría del conocimiento, dice Sertillanges, (62) hay en esta frase del filósofo dominico: "El alma es como transformada en la cosa, por la comunicación de la forma, según la cual obra todo el que obra." (*De Natura Verbi intellectus, I pars, q. LXXXV, art. 2*).

(60) Citado por HISCHEBERGER, *Hist. de la Fil.* I - 295.

(61) "...considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cognitae est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus. (III De anima) quod "anima est quodammodo omnia." (*Summa Theol. I pars, q. XIV, art. 1*).

(62) Sto. Tomás de Aquino, II - 106.

Y esta comunicación de la forma es algo fundamentalmente natural, ya que de acuerdo con el pensamiento del dominico, toda forma es un inteligible, ha una intrínseca ordenación de ella al pensamiento y en la medida misma de su perfección es comunicable, es abierta a la inteligibilidad. (63) Esto encuentra su razón de ser en una doctrina cara al tomismo: el ser es dinamogénico. En tanto bien, es difusivo de sí mismo, y en tanto forma (verdad) es el manantial donde se actualiza, donde se ejercita el conocimiento. Ante su presencia nace el apetito de adquisición de la forma en la inteligencia, como ante el bien, la voluntad se pone en movimiento hacia el objeto que despierta su amor.

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

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

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

Pero el ser de los otros no se puede recibir en naturaleza propia, porque el sujeto perdería la suya (64) y entonces no habría conocimiento sino cambio de substancia; luego, la forma de los otros debe adquirirla el sujeto de un modo distinto a aquél como posee la propia forma. De aquí se deduce claramente que debe haber dos modos de recibir el acto por parte del paciente, y también dos modos de comunicarse el acto mismo.

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

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

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

En un tipo de conocimiento distinto del conocimiento del Ser infinito, es el cual el acto de pensar se identifica con el de ser, el sujeto en un primer momento es pura potencia (65); posteriormente (entendido este término por lo menos con posterioridad lógica) la potencia pasa al acto; quien no conocía ahora ya conoce. Como se ve, se trata de un caso análogo al de una materia que recibe una forma.

Pero es un principio igualmente válido en el orden del *fieri*, que un ser sólo puede recibir entre los actos a que está ordenado, aquéllos hacia los cuales

(63) Gracias a la participación universal del acto puro, por la cual son todos los seres, hay una fraternidad de origen que explica la universal inteligibilidad de todo lo existente.

(64) La inteligencia es inicialmente como una tabla rasa, dice Aristóteles, en la cual nada se encuentra escrito. Es absoluta pasividad intelectual; potencia pura en orden al conocer. Y esta pasividad es un correlativo natural de la limitación del ser.

(65) Pero podría parecer que esta pura pasividad, esta actitud de *pasión*, frente a los objetos, fuera incompatible de ser predicada como perfección. A ello contesta Gilson, distinguiendo don el Doctor Angé

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

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

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

Fichte, buscando una solución-desesperada a esta irreductibilidad de dos términos en uno que permitiese la integración de una subjetividad objetiva, ayó en su peregrina afirmación del yo absoluto.

Este problema no existe, no tiene sentido para Tomás de Aquino que planteó el problema del conocimiento en el terreno del ser.

De acuerdo con lo anterior, es fácil ver que el conocimiento es un modo de articular de ser, que lejos de violar o contradecir las leyes generales del ser del devenir, les da cabal cumplimiento. Entonces, la dificultad se reduce; ya no es el choque con las leyes de la posibilidad misma, sino la compatibilidad entre dos modos de ser lo que debe solucionarse, (y esto se logra acercando sin confundirlas, como dice Sertillanges, ⁽⁶⁶⁾ "la realidad exterior que debe entrar en nosotros y ser nosotros sin salir de sí misma, y la representación interior, que debe permanecer en nosotros y ser nosotros, al mismo tiempo que nos transporte fuera. En otros términos, el principio del conocimiento debe ser a la vez sujeto y objeto, debe sintetizar el yo y el no-yo, hacer un solo todo del universo y del hombre que lo contempla o soporta sus pasiones, sin que por otra parte, la síntesis obtenida desemboque en una especie de compuesto que no sería ni el conocedor ni lo conocido, así como sabemos acaecer por la unión de la materia y la forma en la generación corporal."

La síntesis, pues, de dos naturalezas ha de verificarse, sí, en un mismo sujeto, pero en órdenes distintos y con actualización de potencias distintas. No es todo el ser sino la inteligencia que devendrá el objeto conocido (se entiende le un modo intencional, ya que de modo natural sigue siendo inteligencia). El

ico tres clases de pasión. (Tomamos lo que se refiere a la última: "En un tercer sentido en fin, el más general de todos, el verbo padecer no significa que un ser pierde algo o se despoje de una cualidad para adquirir otra, sino simplemente que lo que estaba en potencia recibe aquello con respecto a lo cual estaba en potencia. Desde este punto de vista, todo lo que pasa de la potencia al acto puede ser considerado como pasivo, aunque tal pasividad sea una fuente de riqueza y no una causa de empobrecimiento. Nuestro intelecto es pasivo en este último sentido, y la razón de esta pasividad puede deducirse inmediatamente del grado relativamente inferior en que se halla el hombre en la jerarquía del ser." (Tomismo, p. 294).

(66) Sto. Tomás de Aquino, II - 108.

sujeto, en cambio, será beneficiado mediante el conocimiento sin que todo haya tenido que devenir el objeto. Absorbera y no será absorbido.

La condición básica de la posibilidad de recibir formas va en función inversa del grado de materialidad de un individuo. La materia pura, vinculada a un forma, es enteramente incapaz, mientras permanezca en ese estado, de adquirir otra. En la materia toda recepción de una nueva forma substancial requiere un desplazamiento de la forma poseída. Hay por consiguiente repugnancia en la materia hacia la coexistencia de formas. Pero en la medida en que una substancia se desprende de la materia, se vuelve capaz de conocimiento. Por ello una substancia totalmente inmaterial es un ser capaz de una prodigiosa actividad cognoscitiva. (67)

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

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

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

En Dios no son distintos el plano del ser y el del conocer, porque por el acto que es, por ese mismo acto conoce. En Dios, conocimiento y objeto conocido sujeto y objeto son en realidad uno mismo; El es subjetivamente su objeto total y objetivamente su ser total. (68).

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

A pesar de esta honda diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano, no existe una desproporción absoluta entre ambos; queda una analogía en que descubrimos en el segundo un trasunto del conocimiento infinito, de la simplicidad del Pensamiento puro. Ese parecido es el siguiente en el hecho del conocimiento, (pero nótese bien, sólo en el hecho del conocimiento), el sujeto en acto y el objeto en acto son idénticos. Por ello Sto. Tomás aplaude sin reserva la fórmula de Averroes: "Son más uno que la materia y la forma en la substancia".

(67) Sócrates que había comprendido esta situación de los seres, se nos muestra en el Fedón arrebatado por una especie de ansia de la muerte, consecuencia lógica de una inteligencia hambrienta de saber y conocedora de la situación expuesta.

(68) Si bien es cierto que el objeto único del conocimiento divino es Dios mismo, esto no significa de ninguna manera que todos los seres no sean conocidos por El. Lo son en Dios mismo, como en su causa y principio. Así lo afirma textualmente el Aquinatense apoyando la cita de San Pablo: "Et non est ulli creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus," Hebreos, IV-13), "Et vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo in quantum essentia Dei continet species eorum." (Summa Theol. I, q. 14 - a.5).

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

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

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

Y ahora sí estamos preparados para llegar al punto crítico del problema en la doctrina tomista. Sabemos que nada nos es dado sino en su idea. Por otra parte la conciencia nos muestra que el mundo nos es dado y que ese mundo es realidad. Así las cosas no nos queda sino concluir que la cosa misma es idea y que por ser idea el entendimiento la capta.

Con los idealistas podemos afirmar que el pensamiento lo hizo todo, pero esto sólo es cierto debido a que antes pudo decirse con Tomás de Aquino que el inteligible en acto y el entendimiento en acto son una misma cosa. He aquí el idealismo platónico corregido.

El hijo del conde Landolfo afirma en el Comentario al Libro de las Causas (I-6), que “Cada cosa es conocida por aquello mismo que la pone en acto, y de este modo, la actualidad misma de la causa, (cosa) viene a ser como su luminaria.” Por lo tanto, de un modo claro vemos que en Tomás de Aquino lo que se conoce de la cosa es lo más real en la cosa, el principio mismo de su realidad que lo es al mismo tiempo de su inteligibilidad. Entonces podemos afirmar que lo más real es la idea o forma, pero lo es, no por su modo (intencional) sino por su contenido.

Esta doctrina coloca al tomismo en una admirable situación de equilibrio entre el empirismo, el escepticismo y el idealismo. Lo que en estos sistemas se encuentra de acierto en el análisis del conocimiento, se contiene ya en la gnoseología tomista, que a su vez carece de los errores que subyacen en esos sistemas. Desde una situación envidiable puede, pues, el tomismo emprender la crítica de sus adversarios.

Terminado este análisis general del conocimiento, descendamos ahora a las características particulares del conocimiento humano.

Lo que primero salta a la vista es una nueva valoración que hace el discípulo de Alberto el Grande, del saber natural o saber filosófico. Ya no lo estima, como muchos de sus predecesores, como un instrumento de la Teología, sino que le asigna un valor en sí mismo. La Filosofía se presenta con derechos y autoridad propios.

Lo peculiar del conocimiento humano es que se origina en la experiencia sensible: “*nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”. No comparte, pues, la vieja opinión platónica de que el intelecto sólo puede alcanzar las for-

mas separadas, sino que debido a su condición humana, el intelecto sólo alcanza las formas que se encuentran invisceradas en la materia sensible.

Por otra parte, a diferencia del entendimiento divino, el humano es medido por las cosas; aquél, en cambio, es medida de ellas.

Este, que no es acto sino potencia, sólo se actualiza mediante las especies abstraídas de las cosas sensibles. Va de lo sensible a lo inteligible de acuerdo con el proceso siguiente: comienza con el ejercicio de los sentidos externos, continúa por el de los internos y termina en la operación pura del entendimiento.

La sensación da lugar a la formación de la especie sensible, que lejos de ser el término del conocimiento, sólo es el medio de él. ⁽⁶⁹⁾

Como muy bien ha dicho de Wulf exponiendo la doctrina del Angélico: "Abrevamos nuestras nociones abstractas en el complejo de las sensaciones, a través de éstas, en el mundo corpóreo." ⁽⁷⁰⁾ Este mundo corpóreo ejerce una verdadera acción causal sobre nuestros sentidos, con lo cual la sensación se manifiesta con un fuerte índice de pasividad por parte del sujeto. ⁽⁷¹⁾

Si el inteligible existente en la cosa se encuentra inviscerado en la *specie sensibilis*, es preciso desprenderlo o despojarlo de las condiciones de materialidad y en esto consiste precisamente la operación esencial y típica del entendimiento humano. Mediante el proceso de abstracción, que no es separación real de la materia y la forma, sino captación intelectual de la esencia, es posible el conocimiento.

Este proceso de abstracción garantiza la verdad del conocimiento, ya que nos enseña que la especie que existe en la mente es la misma que está en la cosa.

Hemos dicho que el entendimiento humano es potencialidad pura. Considerado en sí mismo, originariamente carece de toda idea, acto o pensamiento. Pues bien, este entendimiento, en tanto iluminable, en tanto actualizable, ha sido denominado dentro de la doctrina tomista como entendimiento posible. Su función es recibir las especies y en ellas percibir lo representado.

Pero este entendimiento sólo se actualiza en presencia de especies inteligibles, pero las sensaciones sólo nos proporcionan imágenes y no especies inateriales; se requiere entonces la acción de otra función del entendimiento (intelecto agente) ⁽⁷²⁾, cuya función es hacer inteligibles en acto los objetos que lo eran en potencia (en las imágenes). Es aquí donde se ejerce propiamente la iluminación abstractiva, y recalamos en el término, porque más que un empobrecimiento, es una intuición de la especie inteligible en el sensible. De esta función del entendimiento dice Hugon exponiendo a Sto. Tomás: "Es el enten-

⁽⁶⁹⁾ Tanto la *species sensibilis* como la *intelligibilis* sólo pueden ser de un modo secundario objeto de conocimiento, en tanto que el espíritu humano tiene la capacidad de reflexión sobre sus propios actos.

⁽⁷⁰⁾ Historia de la Filosofía Medieval, II - 146.

⁽⁷¹⁾ "La sensación, dice de Wulf, obra como causa instrumental, bajo la dependencia y con el concurso de una fuerza inmaterial especial, que llevo en mí (intelectus agens), y que determina una conocimiento (*species intelligibilis impressa*) del entendimiento o intelecto posible. Conocimiento que provoca en esto la reacción característica (*species intelligibilis expressa*) y la culminación del pensamiento." de Wulf, Hist. de la Fil. Med II - 146.

Es preciso tener muy presente que la gnoseología del Aquinatense es eminentemente realista.

En ningún momento es posible pensar en ella a la manera de la fenomenología, de acuerdo con la cual la inteligencia conocería "objetos"; para Tomás lo que la inteligencia conoce es el ser y el ser existente, del cual abstrae la especie y al cual la refiere por un acto de reversión. De aquí que la especie, como forma medial del conocimiento, sólo sea captada mediante una reflexión sobre el proceso del conocimiento; pero antes toma conocimiento del ser mismo.

⁽⁷²⁾ Sto. Tomás tuvo mucho cuidado de sostener contra la interpretación averroísta de las doctrinas aristotélicas de un entendimiento agente separado y divino, la multiplicidad de entendimientos agentes y su existencia en el alma humana. (Uno para cada alma). (De unitate intellectus contra Averroistas).

luminamiento agente como un sol encendido en la cúspide de nuestra alma para arder su luz sobre dos laderas, ilumina la vertiente que mira al mundo sensible con su acción sobre los fenómenos oscuros de la imaginación y con su influencia en el entendimiento pasivo llena de luz la otra vertiente, que hace cara a las verdades de la eternidad." (Citado por Hugon, Las Veinticuatro tesis tomistas — Madrid 1924. p. 189).

Es preciso, empero, aclarar, que no se trata de dos entendimientos o potencias distintas, sino de dos fases o funciones distintas de una misma potencia intelectual, que unidas producen la intelección completa.

Además de las especies inteligibles, existen en el alma otras que no son más sino producto y expresión del conocimiento. Son nociones o ideas que formamos de los objetos, una vez conocidos, y a las cuales Tomás de Aquino denominaba *species expressa o verbum mentis*. Expresa, porque manifiesta lo conocido, y *verbum*, porque a modo de palabra significa lo contenido en ella.

Los primeros son lo cognoscible; los segundos lo conocido, es decir, constituyen respectivamente el principio y el término de la intelección.

Hablando pues, con propiedad, el entendimiento no tiene conocimiento directo del individuo (es ésta una tesis invariable de la doctrina tomista) sino que de acuerdo con el Aquinatense, sólo conoce lo singular por un procedimiento indirecto, la reversión al fantasma, que es precisamente uno de los puntos más oscuros de la gnoseología tomista.

De este modo se logra una teoría del universal intermedia entre el nominalismo que *volatiliza* los universales y el realismo exagerado que los cosifica. El universal está *in re*, como forma de las cosas, *post rem*, en el entendimiento humano, y sólo *ante rem* en el entendimiento divino, como arquetipo de las cosas creadas.

El objeto formal propio de la inteligencia son las esencias de las cosas sensibles (*quidditas rei sensibilis*), pero el objeto real común de ella es el ser en toda su universalidad. Este objeto, es además el primero que la razón percibe, a tal grado que la concepción del ser va incluida y entrañada en el conocimiento de cualquier objeto.

Más aún, la idea de ser puede considerarse como naturalmente dada en el entendimiento, con tal que por esta afirmación no se entienda un innatismo en el espíritu humano. El ser es una idea *quasi innata*, y por ello la percepción de la realidad objetiva del ser, es el acto más propio del entendimiento humano; acto natural, que mediante una especie de intuición espontánea, ve el ser (*intus-legit*) y sus razones primeras, principios de evidencia inmediata, (*judicia ex se nota*) que se iluminan inmediata e intuitivamente en el conocimiento mismo de cualquier ser.

Este ser, objeto primero de la inteligencia, es el que vamos a estudiar ahora en la ontología o metafísica tomista.

METAFISICA TOMISTA

El objeto de la Metafísica es el ser en tanto ser.

La idea de ser es la más universal y trascendente porque en su comprensión se incluye todo. El concepto de ser nada deja fuera de sí si no es su negación, es decir, la nada. Es también el primero, porque ningún otro es comprendido por la inteligencia antes que éste, ya que todo cuanto la inteligencia conoce, conoce bajo el concepto o formalidad del ser.

El concepto de ser guarda conexión íntima con el de realidad y suficiencia porque en la medida en que el ser se predica de algo, se predica también la presencia y la suficiencia.

Hablando del ser, Sto. Tomás lo había definido diciendo de él que era: "*Id qui competit esse*." Pero para ser precisos debemos decir que el concepto de ser es refractario, como todos los simples de la filosofía y como el concepto más trascendental de todos, a ser enunciado en una definición. En sentido propio el ser no es definible.

Para llegar entonces a entenderlo, es preciso ligarlo al concepto de analogía

Una perfección o un concepto puede pertenecer a sus inferiores, puede ser predicado de ellos de tres maneras: de un modo equívoco, de un modo unívoco o de un modo análogo.

Lo característico de los seres entre los cuales se da la equivocidad es que no se conviene de ningún modo real en la perfección predicada.

Lo específico de los seres que son unívocos entre sí es que convienen entre sí por una o unas perfecciones y difieren por otras distintas de las primeras.

Lo particular de los análogos, es que la misma perfección que los hace se semejantes, es la que los hace ser diferentes. Y este es el caso del concepto de ser, que es a la vez fuente de unidad y de diversidad entre los distintos seres existentes y posibles.

Que el ser no es unívoco, claramente se deduce del hecho de que si así fuera toda multiplicidad se excluiría, ya que no sería diferenciable sino por algo distinto de sí. Pero como lo único distinto del ser es la nada se sigue que no pudiendo esta diferenciar al ser (por no ser), y siendo el ser diferenciado múltiple, el ser no es unívoco.

Es análogo y por ello puede ser predicado de sujetos distintos y por ello tiene significados distintos, entre los cuales hay que tomar en un sentido primero la substancia, y entre la substancias el Ser a se, que por serlo se convierte en el objeto por excelencia de la Metafísica.

El ser enfocado desde diversos aspectos, da origen a los trascendentales estos son: *unum, verum, bonum, res y aliquid*. Cada uno de los trascendentales se convierte con el ser, y por consiguiente no añade nada a él ni en el terreno lógico ni en el ontológico. Las propiedades trascendentales son tres: *unum, verum, bonum*; las trascendentales como noción son en cambio cinco.

Descendiendo ahora a los coprincipios que integran el ser, es preciso hablar en primer término de la potencia y el acto. Manser, en una obra extraordinaria (La Esencia del Tomismo), sostiene que potencia y acto deben ser considerado como el *leitmotiv* mismo, como el nervio de toda la filosofía tomista. Tal es la importancia que tienen dentro del sistema del Angélico.

Estos conceptos son desde luego algo primario; no hay modo de deducirlo de otros, simplemente se señalan como respecto a la visión se muestran los ojos cerrados y el acto de ver.

El acto designa toda perfección presente; la potencia, la aptitud para recibir una ulterior perfección. La actualización de una potencia, constituye un movimiento (tomado éste en su acepción ontológica más general).

Por potencia hay que entender algo distinto de la posibilidad, porque la potencia es capacidad real de un ser real, mientras que la posibilidad siempre dice relación, en su sentido propio, a lo inexistente.

En función de ambos coprincipios, se comprenden todos los demás elementos del ser, que siempre se encuentran los unos respecto a los otros en posición de potencia a acto. Y así, la substancia está en potencia respecto a los acciden-

tes, la materia, con relación a la forma, la esencia respecto a la existencia.

La substancia (potencia) se completa en orden al obrar, con sus facultades accidentales; éstas, por sus operaciones (actos); y la substancia corpórea, está a su vez compuesta de materia prima y forma substancial.

Hay dos clases de potencia, principalmente: la potencia pasiva, o potencia primera o potencia absoluta que implica carencia del acto primero, y la potencia segunda o potencia relativa, que no señala la carencia de la perfección o la potencia de la perfección, sino que implica la perfección poseída y sólo en potencia de ejercicio, por ejemplo, la visión respecto al que está dormido.

Todo acto es realidad y realización, y por lo tanto es bien con respecto a a potencia, ya que es implección de su capacidad.

Siempre el acto es anterior a la potencia, y esto en el orden del concepto del tiempo y de la naturaleza.

La primera y más importante aplicación de la potencia y el acto se da en los elementos metafísicos de esencia y existencia. A base de estos conceptos establece Sto. Tomás la distinción fundamental y más honda entre el ser creado y el increado. Para ello enuncia una tesis cara al tomismo secular: la de la distinción real entre la esencia y la existencia en el ser creado. Esta tesis no a toma de Aristóteles sino de Avicena. Dios es su ser, en cambio las criaturas tienen ser; en Dios coinciden la esencia y la existencia, en la creatura se distinguen. (De *ente et essentia*, c. 5).

De este modo definitivo Sto. Tomás elimina toda posibilidad de panteísmo del seno de su sistema, estableciendo la composición aun en las substancias puramente espirituales, mientras que sólo Dios, acto puro e infinito, tiene por esencia el existir.

La esencia es aquel elemento que responde a la pregunta *quid sit ens*; es aquello que constituye al ente en determinado grado de ser y que hace que un ser sea lo que es.

Y como el grado del acto se mide por la potencialidad, es claro que un ser no recibe su existencia sino de acuerdo con los límites de su potencialidad. Así pues, la esencia designa a cada ser su lugar en la escala de perfección de los seres. Luego, fundamentalmente la jerarquía de los seres (importante huella platónico-agustiniana, o mejor dicho, neoplatónico-agustiniana), se establece jerarquizando a las substancias de acuerdo con planos específicos o perfecciones típicas invariables, ya que en el orden de la esencia no se da el más o el menos.

Refiriéndose a este punto de la gradación de los seres, afirma Hirschberger (73). "Además de la participación del ser por categorías, al modo aristotélico, llamamos también en Sto. Tomás una visión del ser, de huella platónica, por los grados de valor, visión que ha calado hondo en la metafísica del Aquinate, y que puede apreciarse en todo su vigor en la especial prueba de la existencia de Dios por los grados de perfección."... "no habrá, naturalmente, que forzar hasta el entido emanantista la traducción tomista del pensamiento platónico, o mejor, neoplatónico; de éste toma sólo Sto. Tomás el principio básico de que la gradación de los seres tiene lugar en último término según una mayor o menor imitabilidad del modelo primero."

Hablando de la substancia, Sto. Tomás asigna principalmente dos sentidos. "El ser, nos dice, se afirma absoluta y primariamente de la substancia." (74) Lo esencial de la substancia es el ser —en— sí, pero de la naturaleza misma de a substancia no se desprende como condición exigitiva que tenga que ser un

(73) Historia de la Filosofía, I - 304-305.

(74) Sto. Tomás, De *ente et essentia*, I.

ser a se, (el único caso en que esto se realiza es en el de la substancia divina) Así pues, la substancia en su ser, viene a ser el polo opuesto del modo de ser de accidente, cuya esencia está en *ser ab alio*.

La substancia segunda es la naturaleza común a muchos individuos, coincide con la especie o el género y se le puede denominar *quidditas*. No se trata de un simple concepto universal, sino de algo real, dado en los individuos reales. (75)

D I O S

El problema de Dios es en Sto. Tomás como en Aristóteles, el lógico coramienamiento de su cosmovisión universal. Toda su metafísica quedaría trunca sin sentido, sin base y sin conclusión, si el Ser divino no diese razón de la existencia y del modo de ser, de los seres, de los bienes y de los valores. No es otra cosa lo que sostiene Hirschberger cuando escribe: "No está Dios prendido extrínsecamente, como desde fuera, a su filosofía. Constituye el primer pilar de su concepción del ser. Su Metafísica de Dios es, como en Aristóteles, una rigurosa continuación de la ontología." (76)

Para Tomás, la existencia de Dios es algo evidente. Esta evidencia se descubre no por una intuición ni por un razonamiento *a priori*, sino que para llegar a ella es preciso la argumentación *a posteriori* basada en lo real. Rechaza, por consiguiente, el famoso argumento de San Anselmo, visto hasta entonces con naturalidad por la escuela agustiniano-franciscana.

Sto. Tomás emplea en la demostración de la existencia de Dios cinco argumentos, sus cinco famosas vías, que partiendo de algo real y sensible, (movimiento, causalidad, seres contingentes, perfecciones múltiples y orden universal) llegan, apoyándose en un principio universal y evidente (*judicium per se notum*), a la existencia del Motor inmóvil, de la Causa incausada, del Ser necesario, de la Perfección absoluta y del Ordenador universal, que no son otros, sino Dios.

Todas estas pruebas se basan en el principio de causalidad. Este principio a su vez, dimana de los principios últimos y fundamentales de todo el orden del ser: el principio de identidad y el principio de no contradicción.

De acuerdo con el principio de razón suficiente, todo lo que es, tiene una razón suficiente de su ser. La enunciación negativa es igualmente cierta: lo que no tiene una razón suficiente, no existe (no puede existir); es así que los seres, el movimiento, etc., existen y que lo único que puede ser razón suficiente de ellos, es en última instancia Dios; luego, Dios existe.

Llegamos, pues, a un dilema en el sentido estricto del término; o nada existe, o existe Dios. (Como lógicamente se comprende, la prueba hace funcionar la imposibilidad de un "*regressus in infinito*," y la incapacidad de una serie indefinida de seres finitos, para constituir la razón suficiente de un ser cualquiera, por ínfimo que se lo suponga. Hasta el último grado del ser, es un elocuente testimonio de la existencia de Dios.

Sobre algunas de estas vías hablaremos posteriormente en el último capítulo de este trabajo; a causa de la importancia que tienen en una teoría de los valores; por ahora contentémonos con dejarlas enunciadas.

(75) Intencionalmente, y a pesar de la importancia capital para la axiología de varios temas de la Metafísica tomista (acto, trascendentales, forma, etc.) hemos procurado ser breves en su exposición, debido a que en el capítulo cuarto de esta obra, procuramos poner de relieve, con toda amplitud, la importancia y conexión que cada uno de ellos tiene con una axiología bien fundamentada.

(76) J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* - I - 312.

De estas pruebas no sólo se concluye la existencia de ese ser que denominamos Dios, sino también algunos atributos inherentes al mismo. Dios es el *ens a se*, increado, infinito en toda perfección, absolutamente simple, necesario. Es un espíritu viviente que todo lo sabe, que todo lo puede y que es todo mundo.

En estas afirmaciones hay una confluencia maravillosa de lo mejor de las orías platónicas y aristotélicas, y además todo lo que en el concepto de Dios tiene Tomás, iluminado por la revelación cristiana y por el estudio de los Padres teólogos del cristianismo.

Con Platón afirma cierto ejemplarismo: Dios es la *actualitas omnium formarum*; y con Aristóteles sostiene el realismo (*ipsum esse est actualitas omnium formarum*).

Pero hay que recordar que de Dios sólo podemos predicar atributos (todos los extraídos del orden finito, con ocasión de la percepción sensible, de un modo negativo o de un modo analógico. En el primero de los casos, lo predicamos, en realidad, se reduce a decir cómo no es Dios; en el segundo, por medio de la *via eminentiæ*, nos elevamos a un concepto (impropio, desde luego, pero más cercano a la realidad que pueda concebir la mente humana, por sus fuerzas naturales) de los atributos divinos. (77) La diferencia entre la perfección finita y la infinita, no es una diferencia de grado (esto nos llevaría al panteísmo), pero tampoco es una irreductibilidad completa entre ellas (esto nos conduciría al agnosticismo teológico) sino que gracias a que los distintos seres son analógicos entre sí y a que las leyes ontológicas abarcan todo el ámbito de los seres, podemos obtener cierto conocimiento de Dios, por el ejercicio de la purificación. Más allá de ella, Sto. Tomás reconoce la ayuda de la Revelación que proporciona preciosas luces sobre Dios; más allá todavía, se encuentra la intuición mística que es comunicada gratuitamente por el Señor (78), a los que con un corazón puro y una verdadera humildad se acercan a El, después de haber hecho crecer en sí, en un grado heroico, las virtudes cristianas.

TOMÁS DE AQUINO, LOS VALORES Y LA CULTURA

Es realmente prodigiosa la fecundidad y abundancia del material que ofrece el sistema tomista para una búsqueda de los valores; ante la imposibilidad de hacer un amplio análisis, nos concretaremos con señalar, en un somero examen, los puntos más salientes al respecto.

Tal vez lo máspreciado que encierra el sistema del Angélico en su concepción a la axiología, sea precisamente aquello de que carece la concepción actual de los valores: la fundamentación. Nada en Tomás de Aquino hay que sea infundamentado; todo aquello que pueda ser comprendido entre los temas de su filosofía como perteneciente al mundo del valor, se encuentra sólidamente asentado en el mundo de su metafísica. De los principios más universales de ella se desprende una derivación, una fundamentación y finalmente una apreciación certera de los distintos valores, de los múltiples bienes. Imposible, por consiguiente, el pretender, como sucede en Windelband y en Rickert, un

(77) Es preciso tener en cuenta que los distintos atributos que predicamos de Dios, no establecen comunidad en el Ser divino, ya que no es en el Ser mismo de El, que se da la multiplicidad de atributos, sino el concepto que de sus perfecciones y de su ser formamos. Con anterioridad a nuestro conocimiento, naturaleza de Dios no encierra en sí distinción entre sus perfecciones, esta distinción es el resultado de nuestro modo de concebir.

(78) Esta intuición de Dios la da a quien quiere, sin que el grado de santidad pueda constituir un derecho de condigno a la percepción de las comunicaciones místicas.

mundo de valores desconectado con el mundo de la Metafísica, porque el valor se realiza, se delimita, se jerarquiza y se especifica en función del ser, de potencia y el acto, de la esencia, etc. etc., todos ellos, conceptos clásicos de Ontología tomista. (79)

El mundo es un cosmos, todo él ordenado, armonizado y donde la más perfecta jerarquía impera. Esta gradación axiológica (el término se aplica a perfección al pensamiento del Aquinate), está medida por la semejanza de cada criatura a Dios, la cual constituye el criterio definitivo de escalonamiento de los valores del hombre y para el hombre.

Todo este universo, del tomismo, tan complejo y a la vez tan orgánico es regido en todas sus dimensiones por principios únicos, los principios primer del ser, que regulan por igual: la actividad y el pensamiento, el orden teórico, el orden práctico, el mundo natural y el mundo sobrenatural. Principios que de un modo inmutable están colocados sobre todas las fluctuaciones y cambios del ser humano, porque son verdades eternamente válidas, en que reposa el orden universal imperturbable.

Los valores culturales, están, pues, como se ha dicho fundamentados en la metafísica. Sto. Tomás remonta de esos valores culturales, (valores que tienen relación con la persona y pueden ser realizados por la persona) hasta Dios *prima Veritas* y *Summum Bonum*; pero a manera de esas espléndidas catedrales góticas, cuyas torres inconclusas rematan en su cúspide con una cruz, así también, el elemento racional tomado ampliamente de la cosmología humanística griega, es coronado aquí por el elemento sobrenatural, ya que la vida intrínseca de Dios trino y uno, aparece como ejercicio de un pensamiento y de un amor infinitos, de donde dimanar y a donde se encaminan toda búsqueda de la verdad y todo limpio y santo amor.

En el mundo religioso y ético, los valores de lo santo y de lo bueno, se basan en el pedestal roqueño de la idea metafísica de bien. Ese bien, que puede tener un significado profundamente analógico, no se circunscribe como en Kant al mundo de lo puramente humano, creando así un enfoque del hombre por el hombre, y una intencionalidad del hombre hacia el hombre, en toda actividad moral, ese bien, repetimos, guarda su mejor parcela para la persona, la cual puede tender a lo óptimo en el mundo del bien. Este óptimo no es otro sino Dios, sumo Bien en un doble sentido, porque sólo El puede colmar nuestra aspiración a la felicidad, y porque El es el último fundamento de la obligatoriedad de la ley moral.

La concepción de un fin trascendente penetra a todo el hombre, sin disminuir por ello los valores de la cultura, porque en contacto con el ideal trascendente y sobrenatural del *adhaerere Deo*, estos valores naturales son transfigurados, profundizados y ordenados.

Y si queremos encontrar la razón de esta serena posición tomista frente a otros sistemas que propugnaban por la supresión de todo valor no sobrenatural, debemos buscarla en la concepción antropológica del filósofo siciliano.

Para él, el cuerpo no es un simple instrumento del alma, mucho menos un cárcel de la que haya que evadirse cuanto antes (recordar la concepción platónica del Fedón), sino que el cuerpo es el coprincipio substancial que unido al alma forma con ella el todo humano. El hombre no es el alma, el hombre es

(79) El valor se fundamenta en el ser, pero no responde formalmente al concepto propio de ser. Habría entre el ser y el valor la misma distinción que existe entre el ser y las propiedades trascendentes del mismo, a saber, una distinción de razón con fundamento en la cosa.

mpuesto substancial de cuerpo y alma, cuyos dos elementos se encuentran ligados entre sí por una esencial ordenación.

Fiel a esta concepción del ser humano, Sto. Tomás en su teoría del conocimiento, afirma, como muy bien lo ha expresado Mausbach, que "Cualquier pensamiento es una imagen del hombre mismo, y está como compuesto de cuerpo alma." (80).

Tomás, como buen filósofo que parte de la realidad y hace de ella el objeto de su meditación, parte de la consideración de la naturaleza real del hombre; enfocada a la naturaleza cargada de deficiencias a causa del pecado original, pero también, reconoce en ella esa natural ordenación al bien y su magnífica capacidad de perfeccionamiento y desarrollo.

En esta naturaleza, mezcla de grandezas y de miserias, reconoce y explica la invisceración de la gracia santificante, que lejos de destruir la naturaleza, la perfecciona y dignifica. "*Dona gratiarum hoc modo naturæ adduntur quod um non tollunt ac magis perficiunt.*"

Esta adición de la gracia, lejos de provocar una modificación en las leyes de la psicología humana, las respeta, de tal modo que las leyes propias de la psicología humana, siguen teniendo su aplicación, (una aplicación mucho más purgada y ordenada) en el psiquismo sobrenatural.

No es patrimonio del tomismo ese desdén estoico y esa opresión hiperascética sobre los afectos ordenados del alma. No sería, pues, a este sistema al que podrían dirigir sus críticas H. von Eicken, O. Spengler y A. von Hofmann, afirmando que lo propio de las concepciones medievales es el desprecio por lo temporal y lo corpóreo, la oposición contra la cultura y la vida y el descuido de lo atural. En Sto. Tomás, el perfeccionamiento mismo de la naturaleza ayuda a la realización de los ideales sobrenaturales.

Bástenos un ejemplo: en vez de desechar en su ética, las virtudes naturales, las acepta y las integra en el cuerpo de la ética cristiana, pero dándoles un espíritu nuevo, el espíritu del amor, por lo cual se ha podido afirmar que en el sistema moral, hay un elemento de diferenciación esencial con la ética puramente natural, y es que en la moral cristiana, la caridad es realmente la *forma inanimatum virtutum*.

Hay todavía que hacer hincapié en la importancia extraordinaria que da Sto. Tomás a lo que en términos modernos podríamos denominar los valores "justicia" y "paz". La paz resulta de una actitud positiva, de una ordenación estable de todos los medios a los fines debidos. La paz es indispensable para que el hombre logre ese fin trascendente del *adhærere Deo*. Esa paz debe existir en el individuo; regulando y armonizando su psiquismo interno, y en la sociedad. Sobre este punto insiste el dominico, en que la justicia es algo indispensable, pero insuficiente para la conservación de la paz, ya que en la sociedad sólo es posible lograrla mediante el ejercicio de la caridad cristiana.

Poco es lo que Tomás de Aquino escribió sobre la belleza, sin embargo, lo que escribió debe ser tomado en cuenta como una conquista definitiva en el terreno de una ontología de los valores estéticos. "*Pulchra enim dicuntur quæ sua placent.*" (81). En esta definición quiere recalcar Sto. Tomás en el aspecto cognoscitivo que encierra la belleza en su relación hacia el hombre. Y en otra parte, hablando de las condiciones internas de lo bello, afirma: "*Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo, quidem, integritas sive perfectio: quæ enim imminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et*

(80) Grundlegung und Ausbildung des Characters nach Thomas von Aquin. - Freiburg 1911, 11.

(81) S. Th. I, q. 5, a. 4, ad 1.

iterum claritas: unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur." (82)

Por otra parte, analizando la relación existente entre el valor belleza y valor bien, señala un elemento de cercanía o comunidad y otro de diferenciación. El de cercanía radica en que tanto el bien como la belleza se fundan en una misma realidad que es la forma, y por ello se puede llamar bello a todo lo que es bueno. Pero por otra parte hay también un factor de distinción, y es el siguiente: que mientras la belleza parece ordenarse al poder cognoscitivo, y disfruta de ella mediante la contemplación, en cambio el bien, hace referencia al apetito, tiene razón de fin y se disfruta de él mediante su posesión, no bastando para disfrutarlo el solo conocimiento.

La belleza es algo que no se circunscribe a los seres sensibles, ya que junto a la belleza de los cuerpos y de los colores, hay una belleza del alma que consiste en la virtud (*pulchritudo spiritualis*). La gracia divina o gracia santificante es para Sto. Tomás una fuente de nueva y sobrenatural hermosura para el alma (83), y en fin, como afirma Grabmann: "Dios es la fuente de toda hermosura creada, porque es la causa de la perfección, de la armonía y del esplendor de la hermosura del Universo y de todas las cosas. *Ex divina pulchritudine est omnium derivatur.*" (84)

Pero es sin duda alguna sobre el valor verdad que las más hermosas y profundas páginas del Angélico se han escrito. *Il buon Fra Tommaso*, como Dante le llamara, era en el más estricto sentido de la palabra un ferviente amante de la verdad; por eso Maritain ha podido afirmar en una frase llena de sentido, que "*La sainteté de S. Thomas est la sainteté de l'intelligence.*" (85).

Qué diferente suena, por ejemplo, su modo de pensar sobre la Filosofía sobre la ciencia profana, de las doctrinas que por entonces corrían entre los demás teólogos de su época. En un tiempo en que el *trivium* y el *quadrivium* únicamente son valorados en función de los estudios teológicos, y en que un Roger Bacon (dedicado, sin embargo, casi por completo, al cultivo de las ciencias profanas) manifestaba opiniones como esta: "*Philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est.*" (Citado por Grabmann, Op. cit., p. 120), Tomás de Aquino no enseña que exceptuadas la fe y la Revelación, no hay en la vida ningún otro valor superior a la Filosofía. Guiado por este amor a la verdad, dice Gilson, (86) no vaciló en hacerse responsable de profundas revisiones y de transformaciones increíblemente atrevidas, para satisfacer las exigencias del pensamiento aristotélico, cada vez que las juzgaba idénticas a las exigencias de la razón.

Esta afirmación del valor de la ciencia misma, independiente de toda utilidad, es una de las más puras glorias del Aquinate, en la afirmación de los valores culturales naturales. "*Scientiæ speculative sunt propter seipsas diligibiles*" (87), pertenecen al *bonum honestum*, porque dan al hombre la perfección correspondiente a su naturaleza racional. (88)

"De ahí, afirma Gilson, que Tomás de Aquino ponga junto a una Teología que es puramente Teología, una Filosofía que también es puramente Filosofía. Esto nos autoriza a enumerar a Sto. Tomás de Aquino junto con su maestro Sa

(82) S. Th. I, q. 39, a. 8.

(83) "Gratia divina pulchrificat sicut lux." S. Thomas, In Psalm 26.

(84) La Filosofía de la Cultura de Sto. Tomás de Aquino, p. 156.

(85) S. Thomas apôtre des temps modernes. - Xenia Thomistica I. 69.

(86) El Tomismo, p. 42.

(87) C. Gent. III 25.

(88) "Oportet igitur veritatem esse ultimum finem universi." (C. G. I, 1), "Intelligere vita quædam est perfectissimum quod est in vita" (12, Met. lect. 5), "Supremus et perfectus gradus vitæ, qui est secundum intellectum." (C. G., IV, II). "Omnis scientia bona est, quia est perfectio hominis in quantum homo non solum bona, verum etiam honorabilis." (De Anima, lectio I).

—Alberto Magno, como el primero y ciertamente no el menor de los filósofos modernos.” (89)

La filosofía que enseña no está ligada al cristianismo de un modo intrínseco, ni es tampoco filosofía por ser cristiana, aunque es claro que del grado en que sea verdadera, es incorporable al cristianismo.

Hay además de la verdad lógica, una verdad ontológica. La primera es la conformidad del pensamiento con el ser; la segunda, es la verdad trascendental, el ser mismo, en cuanto es inteligible y espiritualmente captable, ya que lleva en sí mismo la capacidad de iluminar nuestro espíritu produciendo en él la vida verdadera.

Pues bien, por esta extraordinaria intrepidez del pensamiento, por esta incorruptible sed de verdad, por este sistema maravillosamente armónico y por esta ejemplar honestidad intelectual podemos afirmar que Tomás de Aquino quedará siempre colocado entre los más altos defensores del valor Verdad.

Pero no sólo respecto al valor verdad, sino también respecto a los demás valores de la cultura, podemos decir con Grabmann que: “La filosofía de Sto. Tomás se manifiesta como filosofía de la cultura, no sólo como una fundamentación teórica de los valores culturales, sino también como una concepción del mundo concausante de los bienes prácticos culturales.” (90)

Su filosofía aplicada a los valores parece seguir la vieja consigna del que él llamara “El Filósofo” acerca del justo medio, ya que coloca el ser de los valores, en un mundo real, tan distante de las ilegítimas abstracciones que no pocas veces caen en un platonismo axiológico, como de la relatividad y subjetividad en que lo colocan las escuelas psicologistas.

No quisiéramos cerrar estas páginas dedicadas al genio del Aquinatense, sin recordar una fina observación suya que puede ser un aliento muy apreciable para el estudioso de la axiología, cuando se encuentra ante la mordaz crítica de los investigadores de las ciencias exactas, quienes le recriminan la poca solidez de sus progresos y la falta de exactitud de sus conclusiones. El filósofo siciliano afirma que la grandeza de una ciencia se caracteriza no sólo por su certeza, sino también por su objeto. A espíritus atormentados por la sed de lo superior, en vano se les ofrecerán para saciarlos los conocimientos más ciertos sobre las leyes de los números. Son felices si pueden descubrir algo de un objeto superior al conocimiento de valores que están por encima del común de los hombres y que en definitiva culminan en la fuente de todos los valores, Dios. (91)

(89) Etudes de la philosophie médiévale. Strasbourg 1921, 76. Citado por Grabmann, Op. cit. p. 141.

(90) La Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino, p. 161.

(91) “Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilis est quam certissima cognitio que habetur de minimis rebus ut dicitur in XI De animalibus”. (Summa Theol. I, q. 1, a 5, ad primum).

BIBLIOGRAFIA.

STO. TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica (Summa Theologiæ)*. *Summa contra Gentiles*. *De Veritate*. *De Ente et Essentia*. — MANSER G. M.: *La Esencia del Tomismo*. — GARRIGOU-LAGRANGE: *Dieu, son Existence et sa nature. Les Perfections Divines*. — GRABMANN M.: *Sto. Tomás de Aquino. La Filosofía de la Cultura de Sto. Tomás de Aquino*. — SERTILLANGES A. D.: *Santo Tomás de Aquino* (2 tomos). — *Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista*. — GILSON E.: *El Tomismo*. — DE WULF M.: *Historia de la Filosofía Medieval*. — ABAGNANO N.: *Historia de la Filosofía (I)*. — BRÉHIER E.: *Historia de la Filosofía (II)*. — HIRSCHBERGER J.: *Historia de la Filosofía*. — GONZÁLEZ Z.: *Historia de la Filosofía (I)*. — PÉREZ ALCOCER A.: *Historia de la Filosofía*. — VASCONCELOS: *Historia de la Filosofía*.

EPOCA MODERNA

Durante este período un cambio profundo caracteriza todo el pensamiento filosófico y consiguientemente la conceptualización de los valores. La preocupación por la ciencia, por sus métodos y por su validez, va a centrar por entero la consideración de los filósofos modernos en el problema del valor del conocimiento, que junto con el problema de la ciencia va a ser el foco intelectual de casi todas las especulaciones.

Ya no se trata como en la Edad Media de buscar qué lugar deba ocupar el hombre entre el conjunto de los seres y qué valor tenga su destino natural o sobrenatural. En lugar de la vieja concepción antropto-teleológica y escatológica surge ahora un nuevo problema: ¿cómo es posible adueñarse de la naturaleza y dominarla? El valor consecuentemente residirá en el dominio de la naturaleza que será obtenido en el orden teórico por el conocimiento y en el orden práctico por la moral. Lógicamente el ser queda relegado y suplantado por el conocer.

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

Con el inicio de los tiempos modernos coincide un fuerte desarrollo de las ciencias experimentales, que bajo el impulso de un Bacon, de un Galileo, de un Newton, de un Descartes y de los enciclopedistas va siendo la gran preocupación de la época. A este renacer de las ciencias experimentales corresponde un profundo desprecio por el aristotelismo en particular, y en general por todo el pasado de la Filosofía que es visto como inútil y falso. Nuevos métodos de investigación suceden a los antiguos y una moderna concepción de la lógica va fraguando en los espíritus, que buscan independizarse, por todos los medios, de cualquier residuo de cultura greco-latina. Las filosofías particulares toman el lugar de las concepciones tradicionales y de los grandes sistemas.

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

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

Por fin aparece, emergiendo de este caos, entre el empirismo y el idealismo, entre el matematismo, el sentimentalismo y la ciencia experimental, entre el racionalismo, el escépticismo y el dogmatismo, una magna y vigorosa figura, (*Kant*), que reabsorbe en sí todas esas corrientes y contruye el sistema espe-

ado. Abismo de profundidad y maravilla de arquitectura su sistema se impondrá lentamente en el alto mundo filosófico, de tal modo que a partir de Kant la gran preocupación será o refutar su sistema o interpretarlo y aplicarlo a nuevos campos.

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

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

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

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

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

Pero no deja de ser muy significativa en Descartes la laguna de su moral, disimulada momentáneamente por ciertas reglas de moral provisional que más parecen reglas de técnica (recetas empíricas) que normas fundamentales de validez plena.

Tal vez la única tesis de valor distinto del teórico que podamos recoger en Descartes sea la de un aparente primado de la voluntad sobre la inteligencia, (afirmación de Lavelle, p. 71 de su *Traité des Valeurs*), primado que nos parece muy problemático, ya que la voluntad debe regirse por la razón y no por el sentimiento.

Hay una subordinación del deseo a lo deseable: "Le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite à fin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont en effet les plus désirables. (1).

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

Tan claro es este parangón del orden sobrenatural al natural, que Pascal, hablando de la Filosofía, ha dicho que no vale una hora de pena. En cambio el

(1) Carta a la princesa Elizabeth; 1º de sept. de 1647.

corazón sobrepasa a la inteligencia porque tiene acceso a realidades inaccesible a la pura razón: "El corazón tiene razones que la razón no puede comprender"

En Pascal se encuentra, pues, la clara jerarquización de los órdenes del ser: cuerpos, espíritus, realidades sobrenaturales (cristianas) y la irreductibilidad de la perfección de esos órdenes, de modo tal que nunca la cumbre de uno puede equipararse a la base del otro. Preeminencia de la voluntad sobre la inteligencia, de la fe sobre la razón y del hombre sobre el cosmos; tal es la síntesis de la tesis axiológica del autor de "Los Pensamientos". El origen de esta jerarquía y de esta preeminencia axiológica está en la gracia, en la caridad sobrenatural, cuya fuente radica a la vez en el Dios de la revelación.

Malebranche, por su parte, explica las relaciones entre el mundo natural y el sobrenatural; toda su filosofía lleva una finalidad bien definida: hacer ver cómo el único sentido de las cosas creadas es servir para la adquisición de los valores increados. Nada hay que debidamente meditado no nos conduzca a Dios.

Y en efecto, en el terreno del conocimiento, por medio de su célebre teoría de la visión en Dios, Malebranche afirma que Dios es nuestra única luz y que todo lo que conocemos lo conocemos en Él. Con toda razón ha dicho, pues, el Padre Gratry que el teólogo oratoriano prestó a la filosofía el inmenso favor de mostrar mejor que nadie lo había hecho antes, la presencia de Dios en la razón.

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

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

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

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

Spinoza, del cual ya hemos hablado antes, es una réplica al espíritu de los axiólogos contemporáneos que creen que la única vía de acceso al valor es la efectividad. El filósofo judío llega a concepciones axiológicas por la aplicación del método euclidiano a los problemas morales. No intentamos defender su proceder, señalamos simplemente el hecho. Todo el engranaje de su Ética inviscera una finalidad concreta: liberar al hombre del dominio de sus pasiones.

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

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

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

aturaleza esto es bueno y aquello perjudicial. Considerar el mal y el bien con existencia objetiva independiente del deseo es una idolatría. Por eso lo absoluto, la sustancia no se identifica con lo bueno ni con lo valioso.

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

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

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

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

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

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

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

Ahora no nos parece rara la afirmación primera: si lo real pasó del poder a ser sólo fue bajo la suposición de ser lo mejor, luego el mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles.

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

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

Kant, dueño de un nuevo método, lo aplicó con intrepidez y seguridad a todos los problemas que otrora solicitaron su interés juvenil. Fue físico, moralista, estético, psicólogo, antropólogo, teórico de la Historia y de la Religión. Por cuarenta años, nos dice Ruysen (Kant, pág. 362) Kant fue el corazón viviente de la Alemania pensante. Un gran principio radica en el fondo de su pensamiento: la razón humana no reconoce otro juez que ella misma. Su racionalismo no es un dogmatismo, ya que Kant señala a la razón límites inviolables, más allá de los cuales toda incursión es inválida.

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

Pero dentro de los límites señalados ningún escepticismo le haría dudar de datos que se imponen. Kant tiene el más ferviente optimismo de que tras su

radical revolución filosófica, el poder del espíritu volverá a reconciliar en un paz perpetua a todos los filósofos, a la luz de la crítica. ¡Ingenua y fallida esperanza!

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

Kant repudió por consiguiente, el método empírico, que va de lo condicionado a la condición y el método dogmático que da a la razón un contenido anterior a toda intuición empírica.

Trata de imponer a la materia (contenido recibido empíricamente) la ley o forma universal del sujeto. Asistimos en el sistema kantiano, al nacimiento de la autónoma y trascendental axiología legislativa.

El período moderno, finalmente, alumbra con sus últimos destellos el nacimiento de la filosofía de dos singulares personajes. Uno de ellos, Schopenhauer propugna una axiología radicalmente negativista que se puede compendiar en una sola máxima: aspira a que tú y todo el universo vuelvan a la nada, porque nada vale sino el no ser. Por lo tanto, la dirección del ser es la contraria de la del valor.

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

K A N T

Ve la luz primera en la pequeña ciudad de Alemania: Koenigsberg. Es el cuarto hijo de una numerosa y humilde familia. Recibe de sus padres una esmerada educación liberal. Hace sus estudios en medio de penalidades económicas, primero en el colegio de *Fridericianum* y posteriormente en la Universidad de su ciudad natal.

En el Colegio conoce a su protector y maestro, F. A. Schultz, y en la Universidad goza de las enseñanzas de su mentor espiritual: Knutzen, de cuya ciencia y magnífica biblioteca pudo disfrutar sin reserva. Ambos maestros ejercieron una profunda influencia sobre el espíritu del joven estudiante. De ellos recibió 1) la influencia pietista y 2) la corriente racionalista que desde entonces empezó a deslumbrar al joven Kant. Knutzen le comunica particularmente amplios conocimientos sobre los sistemas de Leibnz, Newton y Wolf.

Poco a poco adquiere vastos conocimientos sobre Física, Filosofía, Matemáticas, Geografía, Lenguas Antiguas (conocía a fondo los clásicos griegos y romanos cuyas obras le eran verdaderamente familiares) y en general sobre todas las materias que por entonces formaban el *curriculum* universitario.

No termina aún sus estudios cuando la penuria económica y la muerte de su padre acaecida en el año de 1746, lo obligan a abandonar su ciudad de origen y la Universidad para dedicarse durante nueve años a la tarea de preceptor entre algunas familias nobles, cuyos hijos le son confiados. Vuelto a Koenigsberg y recibidos sucesivamente la Promoción y la Habilitación, comienza a ejercer como profesor libre durante un largo período de quince años. Su condición de *Privatdocen* le proporciona una situación en que ya no tiene la inquietante preocupación económica como estorbo a sus estudios e investigaciones.

Después de ser solicitado inútilmente por las Universidades de Erlangen y de Jena, pasa a ser titular en el año de 1770 de las cátedras de Lógica y Metafísica. La disertación que con dicha recepción presenta, señala ya claramente las inquietudes y trabajos en pro de una filosofía criticista, tarea que se realizará mediante una detenida meditación y largos años de estudio.

A partir de este momento su fama crece rápidamente. Sus obras y sus doctrinas se generalizan y las dignidades y grados académicos vienen, uno tras otro, a laurear al profundo y tesonero maestro, sin lograr por ello alterar aquella vida ejemplarmente dedicada al trabajo, a la investigación y a la enseñanza. Alguien ha querido resumir la existencia de este filósofo en breves palabras: "Lector infatigable, maestro excelente, pensador profundo y escritor deplorable". Corts Grau, hablando de él, afirma: "Y es entonces cuando Emanuel Kant, docente privado de una Universidad alemana, puritano, cerebral-perfecto, virgen y mártir de la Filosofía, formado intelectualmente en la Físico-matemática de Newton, en el racionalismo de Wolf, en la especulación exacta de Leibniz, emprende la gran tarea de poner orden en un mundo, que a fuerza de raciona-

lismo. va cansándose de la razón y dispersándose anárquicamente hacia el sentimientto y hacia el escepticismo." (2)

Conjuntamente a la actividad docente de Kant, se inicia su actividad como escritor. Su primera producción literaria ve la luz hacia el año 1747 y no cesar de escribir sino hasta el año anterior a su muerte en que aparece su *Pedagogía* (Una serie de obras póstumas verán la luz sucesivamente completando la y larga lista de sus escritos). Su labor magisterial, que abarca desde 1747 hasta 1796 (año en que suspende sus cursos en la Universidad), se extiende a todos los temas. Enseña de todo, y enseña bien. Sus cátedras y clases particulares (*privatissima y disputatoria*) son altamente estimadas por sus numerosos alumnos. Su producción literaria es extraordinariamente abundante y variadísima. Su estilo es pesado; difícil y literariamente muy imperfecto.

Entre sus obras ocupan lugar importantísimo sus tres Críticas: de la Razón Pura, de la Razón Práctica y del Juicio. Ellas, como otros muchos de sus escritos, son el fruto de una detenida y profunda meditación y de una precipitada ejecución.

Su vida, carente en lo absoluto de acontecimientos dramáticos y de pasiones amorosas, se vio ensombrecida con una enojosa disputa que culminó en la prohibición hecha a Kant por el Rey Guillermo II y su ministro Wöner de no volver a escribir más sobre religión, so pena de severas sanciones. Se prohibió a los demás maestros enseñar las doctrinas kantianas en sus respectivas cátedras.

De carácter alegre y jovial, pudo conservar una fecunda actividad pese a su físico enclenque, mal desarrollado y enfermizo. Mucho contribuyó a ello su metódica vida, reglamentada hasta la exageración y su proceder profundamente moral que lo apartaba sistemáticamente de cualquier exceso vicioso. Sus últimos años se vieron aquejados por una debilidad senil que, restándole sucesivamente sus facultades, concluyó con su muerte, acaecida en el año de 1804.

Antecedentes y medio.

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

El joven Kant es, durante una buena parte del período precrítico, un eco bastante fiel de las inquietudes y del medio cultural que lo rodea. Ese medio inicialmente está constituido a través de los maestros que de un modo personal ejercieron mayor influencia sobre él. Schultz y Knutzen, ambos pietistas. (3). Y por la corriente del iluminismo, portadora de las ideas científico-filosóficas de Leibniz y brillantemente completado por el racionalismo wolfiano que pretendía explicarlo todo a base de principios y contrucciones *a priori*. Estas son las dos grandes influencias que imprimieron su sello en Kant en la época de su infancia y de su juventud.

Hacia la época del profesorado libre de Kant, lentamente se va gestando en torno suyo un medio diferente del anterior, más aún, opuesto al anterior, y cuyas fuentes se encuentran en los empiristas ingleses y en los agnósticos y

(2) Corts Grau. - Fil. del Derecho p. 146.

(3) El pietismo sostenía por una parte la renovación del hombre interior por medio de la meditación de la Biblia (meditación personal) y por otra parte, una gran aversión a la intrusión teórica de la razón especulativa dentro del campo de la moral y de la religión. Esto nos hace pensar en la influencia que esta doctrina pudo haber tenido en dos tesis kantianas del período trascendental: la concepción de una moral autónoma y la aceptación de los postulados metafísicos de la moral.

ománticos franceses. Esta corriente desvió el pensamiento alemán del wolfismo y lo orientó ante este nuevo y vigoroso sistema de ideas. El wolfismo comienza inicialmente por batirse en retirada para dejar lugar al racionalismo más riguroso sustentado por Reimarus y Mendelssohn, los cuales renuncian ya a establecer un acuerdo entre la razón y la Biblia y quieren fundar una religión natural sobre el modelo del deísmo inglés. Pero ésta es sólo una etapa fugaz; pronto el escepticismo francés representado por Voltaire y el romanticismo de Rousseau, (que despreciando la razón trata de fundar la moral, la religión y la idea de Dios sobre el sentimiento y la naturaleza) y finalmente el empirismo inglés representado por los sistemas de Locke y Hume se adueñan del campo y cambian el medio intelectual alemán, llevándolo del dogmatismo racionalista al empirismo científico y a un moralismo sentimental y naturalista.

La situación de Kant frente a estas corrientes y al grado de adaptación a sus ideas y de reacción personal frente a ellas determina de una manera bastante clara los tres períodos característicos de su pensamiento: el período pre-crítico, el intermedio y el crítico trascendental. En realidad no todos los autores están acordes en esta división del pensamiento kantiano, pues mientras unos incluyen en el período pre-crítico (1ª etapa) su gradual abandono del wolfismo para acercarse al empirismo inglés, otros colocan este período en la etapa media en que se va gestando la filosofía crítica. El hecho es que podemos notar cuatro posiciones fundamentales en el pensamiento de Kant, cuatro posiciones que desde luego no se dan con una delimitación perfecta sin que medien entre ellas años en que el pensamiento de Kant fluctúa entre la regresión a los elementos de la posición anterior y la evolución a la nueva. Estas cuatro etapas que hacemos referencia encierran etapas intermedias en que hay una situación de evolución en la cual se observa una mezcla de las concepciones pretéritas con las ideas que comienzan a brotar y que sucesivamente van haciéndose más y más fuertes hasta llegar al desplazamiento de las ideas primeras. Esas cuatro etapas son: 1) Su apego al racionalismo idealista de Leibniz y de Wolf. Esta etapa acepta la Metafísica como posible y especialmente la prueba de la existencia de Dios a través del principio de causalidad. Hay un interés predominantemente científico.

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

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

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

(4) No quisiéramos determinar mediante fechas los distintos períodos de su pensamiento. A ello nos impulsan dos razones: 1) esas fechas, en la generalidad de los casos, analizarían su pensamiento

De este modo, y tomando en cuenta las posiciones anteriores al igual que sus períodos intermedios podemos presentar la Filosofía Kantiana como un pensamiento que nace, evoluciona y plenifica en el medio histórico en que se encontró situado de la siguiente manera. (5)

Kant ha tenido por encima de todo una inclinación especialísima por la ciencia, nunca se mostró muy entusiasta por la especulación metafísica. El ama la ciencia, y si se preocupa por el problema metafísico es únicamente en vista de la ciencia, ya que la ciencia se hace racional por gracia de la metafísica. He aquí pues el designio de Kant: "determinar sistemáticamente los principios de saber; buscar en el conjunto de los conceptos especulativos los principios que se refieren a la ciencia, y de ellos deducir otros más particulares y más concretos; operar en una palabra por deducciones lógicas rigurosas, el pasaje de la metafísica pura u ontología a la ciencia concreta." (6)

Ello supone dos obras diferentes: 1) una física, 2) una moral. (La lógica no es más que el estudio preliminar de las leyes formales del razonamiento) De este proyecto se da clara cuenta en 1765. Pero este designio que aparentemente debía de realizarse en un futuro muy próximo se retardó indefinidamente. Veamos por qué.

Este trabajo suponía una metafísica hecha, y Kant se da cuenta entonces que no existe ninguna que le satisfaga y que por lo tanto hay que hacer una rehacer las existentes. Para ello necesita fundamentalmente dar solución a problema del método de la metafísica. Sucesivos ensayos van a ir retardando su obra sistemática.

Las corrientes empiristas que invaden Alemania van apartando sucesivamente a Kant de la posición wolfiana y con ello de la fe en la posibilidad de una metafísica. Cada vez se hacen más claros los textos al respecto, y poco a poco concibe la metafísica como un estudio limitativo de las facultades de la razón. Esta situación lo conduce de la mano a la sustitución del problema de método de la metafísica por el problema de una investigación previa; la de la posibilidad de una metafísica y la del valor de los primeros principios. Por ello es preciso determinar el valor y alcance de la razón. Hemos aquí llegado a la crítica. Este es el principio que, desarrollado, va a dar luz y plenitud a toda la concepción filosófica de Kant. Cuando Kant concluyó la elaboración de las tres críticas (su obra fundamental) no pudo bosquejar la soñada obra sin en condiciones intelectuales medianas. Pero notemos que esa obra, sólo preparatoria en la mente de Kant, ha sido verdaderamente importante para la historia de la Filosofía ya que en ella toman su razón de ser la casi totalidad de las doctrinas posteriores, especialmente el neokantismo, el positivismo, la fenomenología, la axiología y el existencialismo. En 1794 Fichte pudo decir lo que después fue verdad para gran parte de la filosofía moderna: "La Filosofía de Kant no es sino un grano de mostaza, pero llegará a ser un árbol que cubrir la humanidad entera."

por la manifestación de él en disertaciones y escritos. Ahora bien, hay que notar que Kant sólo consignaba por escrito sus concepciones, después de meditarlas largamente. 2) Esa delimitación de fechas no pone en el peligro de concebir el pensamiento kantiano como formado a base de saltos y revoluciones intelectuales, cuando más bien es una corriente que mana tomando, gradual, pero no bruscamente, diferentes direcciones.

(5) Kant no fue uno de esos filósofos que concibiendo desde su juventud una amplia y hermosa tarea dedican su vida a realizarla, es más bien el pensador vigoroso, que inicialmente se adapta al medio y madurando, crea poco a poco su sistema en función de los problemas de su época.

(6) KANT *Georges Cantecor.*

Procuremos por el momento, hacer una breve exposición de las posiciones definitivas de la Filosofía Kantiana, ya que hasta el momento sólo hemos hecho ver la evolución armónica de su pensamiento.

INOSEOLOGIA KANTIANA

Kant, al principio de su investigación filosófica parte de un hecho, de un lato del factum de la cultura, y ante este hecho Kant se pregunta cómo es posible la cultura. Como a la vez la cultura se compone de la ciencia, la moral, y el arte, se pregunta, para mejor responder a la cuestión anterior, cómo es posible una ciencia válida, una moral auténtica, un arte bello. A lo largo de su filosofía va contestando a estas preguntas elaborando así el sistema que tan profunda influencia había de ejercer en las corrientes filosóficas posteriores.

Kant se pregunta primeramente cómo es posible una ciencia válida y su respuesta la encontramos en la Crítica de la Razón Pura. Pero como la ciencia se puede reducir al conocimiento y éste a su vez se expresa en el juicio, la pregunta se transforma en la siguiente: ¿cómo es posible un juicio rigurosamente científico? Es decir, ¿en qué principios o leyes vamos a fundamentar la ciencia, el juicio científico, para que sea rigurosamente válido? He aquí el objeto concreto de la investigación kantiana.

Para encontrar estas leyes en que hemos de fundamentar la ciencia hay que ver primero cuáles sean las notas de toda ciencia verdadera, estas notas son: la universalidad, la necesidad, la progresividad.

La universalidad: en esto Kant sigue al Estagirita que siglos antes que él había afirmado que no hay ciencia de lo particular, de lo individual en tanto al. Toda ciencia debe ser universal por su objeto y también por la validez de sus juicios que lo serán ciertos al través del espacio y del tiempo.

La necesidad, es decir, que los acontecimientos que constituyen la ciencia deben ser siempre ciertos, en cualquier lugar y tiempo que se los postule. No pueden estar sujetos a la contingencia.

En fin, la ciencia debe ser progresiva; es decir, la ciencia no es algo terminado, algo hecho. Es, por el contrario, algo que se elabora, algo que progresa, que tiende a perfeccionarse y a completarse. No se puede aceptar una ciencia estacionaria, una ciencia estática.

De estas tres notas deben estar dotados los juicios que la forman para que de su unión resulte una ciencia válida.

Hay que hacer notar una cosa importante para la correcta comprensión del sistema de Kant, y es la siguiente: la ciencia no puede estar fundada en la experiencia, pues esta es totalmente relativa, contingente, individual, más aún, caótica. No puede por lo tanto darnos la universalidad y la necesidad esenciales a toda ciencia. Aclarados estos puntos cabe preguntarse qué clase de juicios deberán emplearse en la construcción de la ciencia.

Todo juicio científico deberá llevar las notas de necesidad, universalidad y progresividad, examinaremos, pues, las clases de juicios existentes para ver si alguno de ellos posee las notas mencionadas.

Para el gran crítico, los juicios se clasifican, por una parte, en juicios *a priori* y juicios *a posteriori*, y por otra, en analíticos y sintéticos.

Los juicios *a priori* son aquéllos en que el predicado es algo esencial al sujeto; una parte, del sujeto. Se llama *a priori*, porque no es necesario recurrir a la experiencia para reconocer su certeza, y se les llama analíticos porque basta en análisis del sujeto para encontrar incluido en él el predicado.

Es claro que esta clase de juicios entregan una certeza completa, no se puede dudar de ellos pues son universales y necesarios, basta su enunciación cuando más el examen racional de sus términos para encontrar su validez.

Los juicios *a posteriori* son aquellos en los que el predicado no está necesariamente incluido en el sujeto, no forma parte de él. Le podrá pertenecer a un caso concreto y de una manera contingente, pero nunca se podrá predicar de él de una manera universal y necesaria. Para llegar a reconocer estos juicios como verdaderos es necesario que sean comprobados en los sentidos, en la experiencia. Para saber por ejemplo que este lápiz es azul no basta que se examine el concepto de lápiz y el concepto de azul para encontrar que el primero está unido al segundo de una manera universalmente válida, más aún este examen no nos puede ni siquiera certificar de que tan solo en un caso como éste suceda así; a lo más este examen al hacer encontrar la no contradicción entre ambos términos haría ver la posibilidad de tales notas en el ser mencionado pero esto no tendría ningún valor en el orden real. En cambio el simple análisis de esta otra proposición: "El triángulo se compone de tres ángulos," basta para certificar de su veracidad de una manera absoluta, pues todo triángulo, para serlo tendrá como condición *sine qua non*, implícita esa nota.

Examinadas ya las dos clases de juicios se pregunta Kant cuál de los dos servirá para la construcción de la ciencia. Los juicios analíticos produciría una ciencia universal y necesaria, pero al mismo tiempo una ciencia estática estancada, pues no haría encontrar nada nuevo. Los juicios analíticos, a su vez, darían la nota de progresividad, pero en cambio jamás servirían para formar una ciencia, pues todos sus conocimientos se refieren a lo individual y contingente. Resultado ninguna de las dos clases de juicios sirve para la constitución de una ciencia válida.

Kant, después de desechar los juicios analíticos y los sintéticos, se pregunta si no sería posible formar una nueva clase de juicios que reunieran en sí la universalidad y la necesidad de los analíticos y al mismo tiempo encerrarán la nota de progresividad peculiar de los sintéticos. Contesta a esta pregunta con la presentación de sus famosos juicios sintéticos *a priori*. Estos juicios son, según Kant, por una parte universales y necesarios, y por otra progresivos. La característica de estos juicios es una condición *a priori* que exige la atribución de un predicado, a un sujeto que no lo precontiene. Kant pone como ejemplo de este juicio un caso de operación fundamental de la adición: $7 + 5 = 12$.

Mediante este tipo de juicios es posible la ciencia válida.

A pesar de la gran importancia que el filósofo de las críticas da a su juicio sintético *a priori*, nos parece que éste a su vez, se fundamenta en la concepción kantiana del conocimiento, por ello pasamos a precisarla en vez de detenernos en el juicio científico.

Concepción kantiana del conocimiento.

¿Cómo es posible el conocimiento? Este, según Kant, se efectúa por un factor *a priori* y otro *a posteriori*. "Todo conocimiento empieza en nosotros por la experiencia, pero no todo conocimiento se reduce en nosotros a la experiencia". El factor *a priori* es la información-categorial, que es la forma del conocimiento y el factor *a posteriori* es la experiencia.

Aclaremos qué entiende Kant por experiencia. La experiencia es para él un dato caótico, algo que ni siquiera tiene sentido separado de la intuición, de la forma que le comunica la percepción. La experiencia para ser comprendida necesita ser informada por las categorías de la sensibilidad; espacio y tiempo

que según Kant, no son seres ni relaciones entre seres sino leyes conforme a las cuales se concibe la experiencia, conformaciones *a priori* de la sensibilidad).

Así pues, el proceso del conocimiento es el siguiente: la experiencia dato nótico e indeterminado es informado en el momento de la percepción por las categorías de la sensibilidad y constituido así en fenómeno. (Fenómeno es para Kant algo informado por el sujeto del conocimiento). El fenómeno, resultado de la información categorial primera, vuelve a recibir una segunda información por las categorías de la razón (cualidad, cantidad, relación y modalidad) y constituido así en concepto.

Hay que hacer notar que para Kant hay dos clases de conceptos: el concepto puro y el concepto derivado. El concepto puro o categoría es una ley conforme a la cual informamos el resultado de nuestras percepciones para constituir las en concepto derivado, en objeto de nuestro conocimiento.

Concepto derivado no es sino el resultado de la relación categorial, de la información de los conceptos puros sobre el fenómeno.

Precisamente el juicio verdadero es sólo posible por las categorías *a priori* del entendimiento que son las que le comunican su universalidad y su necesidad.

Hasta ahora sabemos qué es lo que piensa Kant acerca del conocimiento, el juicio, de su validez, de la ciencia de la experiencia, etc., pero no sabemos qué es lo que piensa de la cosa en sí, de la constitución misma del ser extramental. Vamos a tratar de expresar muy brevemente su doctrina sobre este punto.

Hemos notado que Kant concibe el fenómeno como la cosa en mí, pero ¿Qué es la cosa en sí independiente de como la concibe el sujeto? La cosa en sí que Kant la denomina noumeno, y para él, noumeno es algo de sí totalmente incognoscible, algo irreductible a término de intelección sea quien sea el sujeto que pretende conocerlo. Es, en suma, por definición y por esencia, si así se puede hablar, un incognoscible absoluto. se presenta como una realidad desconectada totalmente de la inteligencia. No niega pues la cosa en sí, pero sostiene que es imposible conocer tanto su existencia, (si es que existe), como su ser.

Veamos ahora qué conclusiones se dependen de lo ya expuesto:

1) Reducción de la actividad intelectual a un círculo dentro del cual se encuentra sujeta a la cárcel de la inmanencia.

2) Negación del valor ontológico de la inteligencia. Se despoja a la inteligencia del ser que le será, en este sistema, por naturaleza inaccesible.

3) La Metafísica queda anulada, pues siendo el ser en tanto ser, su objeto, no puede ser alcanzado por la inteligencia y por lo tanto la pretendida disciplina es tan sólo una ilusión.

4) La ciencia viene a recibir en Kant una concepción diferente de la tradicional, pues es el conocimiento de cómo la inteligencia humana integra la realidad.

5) La existencia y la esencia divinas quedan incognoscibles y vedadas a la razón humana.

ORAL KANTIANA

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

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

A la base de toda la crítica kantiana hay dos convicciones: 1) Existe una ley moral con valor universal. (7)

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

Sobre estas dos firmes bases quedan delineados los senderos y la arquitectura de su moral. Más aún, la moral está ahí, en acto de presencia, no se debió buscar crearla, la tarea está en investigar las leyes mediante las cuales ella es posible en su absoluta validez. No hay, pues, que intentar una investigación *de facto*, lo que se precisa es una fundamentación *de jure*. (8)

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

El concepto kantiano de la vida del hombre se funda en la naturaleza finita del mismo, y especialmente en la falta de acuerdo necesario entre su inteligencia y su voluntad. Si la voluntad siempre se guiase necesariamente por la razón no se plantearía en él el problema moral, este problema se plantea desde el momento mismo en que es posible para esa voluntad seguir no la guía de la razón sino el atractivo de la sensibilidad... de ahí precisamente que la ley de la razón aparezca como imperativo que obliga al deber.

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

Este imperativo categórico tiene como notas el ser absolutamente *a priori*

(7) Esta tesis, fijada como principio de hecho que no debe ser sometido a verificación, puede, cuando mucho, exigírsele la justificación propia de un postulado a base de probar su capacidad explicativa de un problema.

(8) Esta investigación será precisamente una metafísica de la moral; nunca una física, ya que su construcción debe ser netamente apriorística. En este punto así como en otros muchos, la Crítica de la razón Práctica coincide con la de la Razón Pura, y esto es lógico ya que en ella hay el mismo método trascendental y apriorístico que se aplica a un campo distinto del primero.

el ser puramente formal. Absolutamente a priori porque la experiencia no podría fundamentarse en una orden sino a base de demostrar que es provechoso obedecerlo. Ahora bien, de seguir el sujeto esta orden sería en virtud de verer ese provecho o ese fin, con lo cual se convertiría en un mandato hipotético, que no podría constituir la moral. Debe ser puramente formal, es decir, que debe determinar a la voluntad por la pura forma de la ley, independientemente de su contenido. De aquí se sigue que lo que moralmente es necesario o es hacer esto o aquello, sino conducirse según la ley.

De ahí la definición clásica del principio imperativo categórico: "obra de al modo que la máxima de tu acción pueda ser siempre valedera al mismo tiempo como principio de una legislación universal".

La ley moral es pues imperativo categórico, esto es, incondicional, y la relación que con él tiene la voluntad humana es una relación de dependencia que se expresa en una obligación de adecuar la acción conforme a la ley, esta acción se llama deber. De este modo la ley moral es el origen y el fundamento del deber del hombre.

Este principio de la moralidad, esencialmente racional, es fundamentalmente autónomo y hace al hombre libre. En efecto, la naturaleza sensible del hombre lo somete a las leyes naturales determinantes de sus impulsos y lo convierte en un ser heterónomo, en cambio, por la racionalidad el hombre se sustrae a las leyes naturales y se guía por la ley de la razón que es la ley propia y autónoma, de este modo queda condicionada su libertad; la negativa, como independiente de la naturaleza, y la positiva como una legislación autónoma. (9)

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

De todo lo anterior se desprende que la moralidad es la voluntad autónoma que se da a sí misma su ley, y la voluntad autónoma es la razón pura en su función práctica, es la forma pura de la razón imponiéndose como ley al juego de los deseos.

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

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

(9) La ley debe ser independiente a todo legislador que no sea la voluntad misma; este es el sentido ordinario que se ha dado a la autonomía moral kantiana; sin embargo, Gurvitch en su obra "Moral Teórica y Ciencia de las Costumbres" (pág. 70) hace una observación que merece ser pensada seriamente: "La autonomía de la voluntad no sería tanto la irreductibilidad y la independencia de la certidumbre moral, cuanto su capacidad de someterse libremente, prescribiéndose su ley a la certidumbre única de la razón".

tampoco en general fuera del mundo es posible considerar nada que pueda concebirse como bueno sin restricción, a no ser una buena voluntad”.

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

Como se ve, la vida moral es una vida no sujeta al mundo fenoménico, sino de naturaleza noumenal, y en ella rige no la legislación natural sino la legislación moral. Como naturaleza suprasensible es, pues, el producto de la voluntad libre, o sea de la voluntad conforme a la ley y en este aspecto, el imperativo categórico puede formularse así: “Obra como si la máxima de tu acción de biera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”. La materia de este imperativo la determina la subjetividad de los mismos seres racionales y por lo tanto, implica el reconocimiento de los demás sujetos morales, para los cuales el imperativo debe tener valor, y para los cuales implica un sentimiento de respeto a su dignidad, por lo cual el imperativo se puede enunciar también en esta otra forma: “Procede de manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la de las demás personas, siempre como fin, nunca como medio”.

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

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

Por la libertad y la moralidad, el hombre se coloca en el orden de lo noumenal, pero esta colocación no le quita en lo más mínimo su pertenencia a mundo de lo sensible. En él, pues, convergen lo noumenal y lo fenoménico, la moralidad supone el encuentro de dos causalidades independientes: la libertad y el mecanismo natural.

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

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

Pero al lado de este postulado hay otros dos: la inmortalidad del alma y Dios; sin ellos no sería posible dar cima al sistema moral kantiano.

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

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

La virtud de por sí no engendra la felicidad ni tampoco la felicidad produce la virtud; se sigue que para hacer posible esta unión se requiere la intervención de un Dios remunerador que otorgue la felicidad a quien la haya merecido por su virtud. Dios, por lo tanto, se impone como postulado de la vida moral.

Pero como por otra parte, para hacerse digno de la felicidad se requiere la virtud, y no cualquier conato de virtud sino la virtud perfecta, (la adhesión respetuosa y total a toda ley moral) y puesto que esta virtud está a distancia ingente de nuestra pobre virtud humana, se sigue que requiere una existencia interminable para poder alcanzarla: esta condición es la base del último de los postulados de la razón práctica: la inmortalidad del alma.

LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR (10)

La elaboración de esta tercera crítica es el resultado de un plan general y un contenido concreto, por una parte, y de una necesidad interna al desarrollo del sistema kantiano, por otra.

Resultado de un plan general que se fuera realizando por etapas mediante la aplicación de la gran idea kantiana (el método crítico trascendental) a cada uno de los elementos de la cultura humana: la ciencia, la moral y el arte. La Crítica de la Razón Pura constituyó su aplicación al conocimiento teórico, la Crítica de la Razón Práctica a la conducta moral y la Crítica de la Facultad de Juzgar a la vida estética.

Pero aunque la tercera crítica no hubiese tenido un lugar definido de antemano en el sistema kantiano, ella hubiese sido indispensable porque viene a resolver un problema, a remediar una necesidad nacida del desarrollo del pensamiento kantiano.

En efecto, la Crítica de la razón Pura había abierto el acceso al mundo fenomenal, a la naturaleza entregada como pura representación, y la Crítica de la Razón Práctica nos había llevado a la región noumenal e incognoscible de la libetrad; pero entre ambas quedaba abierto un abismo que provisionalmente era cubierto por un principio que no deriva precisamente de la coherencia lógica: el principio de la prioridad de la razón práctica sobre la razón teórica. Pero el problema, en el fondo subsistía: por la primera sólo tengo contacto con lo sensible; la segunda me pone en contacto con lo noumenal, pero desgraciadamente este contacto es "ciego", es decir, es un contacto privado de intuición (11) carente de visión intelectual. Hay, pues, una laguna que no puede permanecer so pena de la anulación en el sistema de una de las dos críticas, ya que el mundo noumenal debe tener influencia sobre el sensible para hacer posible el ejercicio y la actuación la libertad en el mundo fenoménico.

Esto sólo podía realizarse mediante un camino: "el noumeno que es el fundamento del mundo natural, debe ser esa misma realidad inteligible con la

(10) No se espere encontrar en esta crítica la extraordinaria arquitectura de la primera de las críticas kantianas, ya Ruysen, en su espléndida exposición de la doctrina kantiana, premiada por la Academia Francesa, lo hacía notar: "On éprouve en abordant la 'Critique de la Faculté de Juger', une surprise et, il faut bien le dire, une déception analogue à celle qu'on ressent contre ces architectes qui, après l'achèvement d'un édifice de grande apparence, s'aperçoivent de l'omission d'un escalier ou d'une servitude importante; ils ne peuvent la réparer qu'en détruisent la symétrie et la pureté du plan primitif; et quel que soit leur effort pour donner à la dépendance nouvelle le style du corps de logis, l'œil des connaisseurs regrette qu'il soit trop tard pour rebâtir le tout d'après un devis homogène." (Kant, p. 289).

(11) Gurvitch, violentando, a nuestro modo de ver, el sentido de la doctrina kantiana, afirmaba la existencia de una intuición volitiva en el sistema del viejo filósofo prusiano: "La conciencia inmediata de la voluntad, implicada en la conciencia del deber moral, quiebra la reducción kantiana de toda experiencia a la experiencia de lo sensible sometido a las categorías del entendimiento, empujándole a reconocer una especie de intuición pura: la de la intuición de la voluntad, alcanzando directamente los principios morales de otra manera improbables." (Moral Teórica y Ciencia de las Costumbres, pág. 69).

que entro en contacto en la vida moral, debe ser el reino de los fines. Lo que vale tanto como decir: el fondo del ser, para usar una expresión de Bontadini o sea lo Absoluto, el principio de toda realidad, también de la realidad natural, debe ser Razón, debe ser Inteligencia". (Sofía Vanni Rovighi - Introducción al estudio de Kant, p. 199).

De esta manera, como luego veremos, este intermediario entre las dos críticas, este puente entre ellas es la "Crítica de la Facultad de Juzgar".

El juicio (reflexivo en este caso) debe unir las leyes del mundo físico y del mundo noumenal, como otrora (Crítica de la Razón Pura) el juicio determinante unía los conceptos de la ciencia. Esta función justificativo-reflexiva posibilita la coexistencia de la moral y de la gnoseología kantiana.

El juicio reflexivo viene, por lo tanto, a captar algo que escapa al puro conocimiento teórico; el entendimiento dejaba en su actividad sintética fuera de sí muchas particularidades pertenecientes a la materia del conocimiento precisamente por su función ordenadora del caótico dato sensible. Esa función que colocaba en grandes cuadros lo dado, debía, por su generalidad eliminar la multiplicidad material, irreductible, por otra parte a la inteligibilidad teórica.

El juicio, en cambio, aprehende lo que escapa al entendimiento, de tal modo que busca en lo que era ininteligible a la razón pura, las leyes de inteligibilidad. Esta investigación constituye, hablando con propiedad, su objeto propio "... el dogmatismo, nos dice E. Bréhier, no reconoce más que una especie de juicio, el juicio determinante *die bestimmende Urtheilskraft* en el que lo universal y lo particular son objetos de conocimiento; de suerte que lo particular está determinado allí como un caso de una ley o regla universal. Mas supongamos que sólo lo particular sea dado y que lo universal no lo sea ni pueda serlo: si además sabemos que este particular depende de un universal incognoscible, la facultad del juicio debe ejercerse también aquí, descubriendo un principio universal tal que los particulares parezcan ser resultados suyos; pero se trata entonces de un juicio reflexivo *die reflectirende Urtheilskraft* que no determina un objeto de conocimiento, como el juicio determinante, sino que nos da la regla necesaria para pensar lo dado". (Hist. de la Fil. II 473).

Es, pues, mediante el procedimiento del juicio que se establece la conformidad entre los objetos fenoménicos y las necesidades de la vida moral; dicha conformidad puede ser aprehendida inmediatamente, sin medición de concepto, y entonces tenemos el juicio estético propiamente tal, forma subjetiva del juicio reflexivo, cuyo objeto es explicar lo bello y cuya facultad es el gusto; o puede ser aprehendida mediante un concepto, el concepto de fin, dando así al juicio teleológico, forma objetiva del juicio reflexivo, cuyo objeto propio es la finalidad de la naturaleza.

Así, pues, el juicio reflexivo tiene por fin, como dice Bréhier (op. cit. p. 474) "... descubrir las líneas que convergen hacia ese hogar imaginario, que es —para nosotros— la inteligencia soberana que ha creado el universo, y, aunque no determinemos por esto ningún objeto nuevo, tenemos aquí una regla indispensable sin la cual no podríamos imaginar el universo".

La aguda observación que Sofía Vanni Rovighi hace respecto a esta solución kantiana, nos parece muy oportuna para ser citada aquí: "Así, por un camino muy tortuoso, pasando por las negaciones de la Crítica de la Razón Pura y por las intuiciones morales de la Crítica de la Razón Práctica, Kant vuelve a la afirmación fundamental de la filosofía tradicional; la realidad es intangible porque ha sido creada por una suprema Inteligencia y lleva en sí

su huella. Nuestro entendimiento sólo coge las líneas maestras más generales de esta inteligibilidad; nuestros conceptos sólo captan los aspectos más universales de la realidad; pero también eso que es para nosotros puro dato de hecho, tiene razón de ser. Mas tengámoslo presente para evitar confusiones, esta afirmación de Kant no es demostrable.—si fuera demostrable caería por tierra toda la Crítica de la Razón Pura—: es el fruto de una aprehensión extrateorética, es el objeto de una especial facultad, el Juicio". (Introducción al Estudio de Kant, p. 201).

El problema está en formular para estos juicios estéticos los cánones conforme a los cuales su validez será general.

De entre los dos tipos del juicio reflexivo sólo nos referiremos al juicio estético. Respecto a él, Kant rechaza por igual la tesis empirista y la racionalista. Contra el utilitarismo y el subjetivismo del primero afirma que lo bello es objeto de un placer desinteresado (se entiende por interés la finalidad biológica puramente animal e individual), desinterés gracias al cual es susceptible de ser compartido por todos; dando lugar, con ello, a un elemento de universalidad.

Contra los racionalistas afirma la diferencia radical del juicio estético con el científico, negando al primero todo elemento conceptual aunque sea confuso. Por otra parte el juicio estético no es un juicio objetivo de perfección (como lo habían postulado muchos de los sistemas antiguos) sino algo fundado sobre el sentimiento.

Pero surge una dificultad: si se funda sobre el sentimiento (en este caso el sentimiento de un placer desinteresado, según la afirmación del filósofo crítico) siendo éste variable, ¿cómo puede ser universal el juicio estético?

Es universal, responde Kant, en un sentido puramente subjetivo; supone que cualquier sujeto puesto en lugar del primero, espermentaría el mismo sentimiento de belleza, digamos mejor, formularía el mismo juicio estético. Esto sucede porque este sentimiento se basa en el conocimiento.

¿Pero no es esto caer de nuevo en la concepción racionalista que asignaba un elemento conceptual al juicio estético?

No, porque el conocimiento de que aquí se trata no es conceptual, no me dice lo que es el objeto, sino que sólo me da a conocer que la cosa tiene correspondencia con mi entendimiento. El sentimiento del placer estético es la conciencia de que mi imaginación, en su representación de la cosa bella, armoniza con mi pensamiento. Precisamente el sentimiento de plenitud y bienestar que caracteriza a la aprehensión de lo bello, se debe al libre juego y a la coordinación y armonía que produce entre nuestras facultades.

Lo bello difiere de lo agradable en que no tiene por objeto el interés sensible y del bien en que no busca un interés moral.

Contra toda las estéticas formalistas que ponen lo bello en el objeto, Kant sostiene su formalismo crítico que busca en nuestras facultades el fundamento de las relaciones formales y del placer que nos producen. Con ello crea una estética autónoma, libre de la legislación heterónoma que pretende dar reglas a las bellas artes.

Al genio es al que corresponde la creación artística (para apreciar el arte basta el gusto) y el artista, más que seguir las indicaciones de un código de estética debe dejar libre juego de la imaginación, regulada por su entendimiento. Sólo debe tener en cuenta que la belleza artística debe tener la apariencia de naturaleza, y como en ésta, la finalidad se debe siempre disimular.

Kant establece también la distinción entre lo sublime y lo bello. Lo sublime

sería respecto a lo bello algo semejante a lo que las ideas de la razón son respecto a los conceptos del entendimiento. En lo bello se realiza una labor finita que la imaginación concluye; en lo sublime la imaginación se enfrenta ante una tarea que sobrepasa su capacidad y ante la cual sus fuerzas flaquean; la magnitud de esa tarea crea el dolor y el azoro ante esa inmensidad que la trasciende y la desborda; de ahí esa mezcla de placer y displacer que se experimenta en presencia de lo sublime.

SINTESES:

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

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

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

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

El valor radica en el reino de los fines; y en él el deber ser es el árbitro supremo del ser. Pero a este mundo, soporte ontológico de la voluntad moral, círculo vedado a la razón pura y al conocimiento científico, llegamos por otro camino. Nuestra seguridad de su existencia no se basa en el testimonio de la ciencia sino en una fe cuyos puntos de apoyo son la necesidad y la eficacia de este mundo de los valores.

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

acuerdo de la voluntad a la ley del imperativo categórico basado en un puro respeto a la ley, exento de todo otro interés o finalidad.

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

En el terreno de la gnoseología axiológica, Kant sostiene la incognoscibilidad del valor por la razón pura; la seguridad que tenemos en él se funda en postulados de la razón práctica y en certezas extracientíficas. Consiguientemente, la axiología no puede ser una ciencia.

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

Desde el campo de la poética axiológica, la realización del valor está condicionado a las leyes universales y autónomas de la moral y de la estética kantianas.

BIBLIOGRAFIA:

MARÉCHAL. *La Crítica de Kant*. — SOFÍA VANNI ROVIGHI. *Introducción al Estudio de Kant*. — CANECOR. *Kant*. — RUYSSSEN. *Kant*. — ABAGNANO. *Historia de la Filosofía*. — BRÉHIER. *Historia de la Filosofía*. — PÉREZ ALCOCER. *Historia de la Filosofía*. — ROJAS. *La Filosofía Axialógica Contemporánea*. — KANT. *Crítica de la Razón Pura*. — KANT. *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*. — KANT. *Prolegómenos para una Metafísica Futura*.

SCHOPENHAUER

Nació Arturo Schopenhauer en Dantzing, en 1788. Tenía 21 años cuando inició su carrera universitaria en Göttingen. Pronto se trasladó a Berlín con el fin de escuchar las enseñanzas de Fichte, pero su aversión a la teoría de la ciencia, hizo que quedase desilusionado de las enseñanzas de este filósofo.

Sentía, en cambio, gran atractivo por los estudios lingüísticos. Muy pronto se apasionó por la antigüedad clásica así como por todas las formas de la cultura humanística. Dominó ampliamente siete lenguas y su erudición fue tal que posiblemente entre sus contemporáneos únicamente Goethe la igualaba.

En 1813 presentó su tesis de doctorado intitulada: "Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente". En ella manifiesta claramente sus conexiones con el criticismo kantiano.

Volvió luego al lado de su madre (mujer ilustrada que cultivaba la amistad de Goethe y que se dedicaba ella misma a escribir novelas) y por medio de ella entró en contacto con él. En sus largas charlas con el egregio literato penetró su modo de pensar y recibió el joven Arturo la corriente de neospinozismo y de panteísmo sustentadas por el autor de "Fausto" y por Schelling. Esta corriente, por una parte, y el monismo pesimista de la India, por otra, ejercieron fuerte influjo en los lineamientos de su propia doctrina.

A raíz de una ruptura con su madre, abandonó Weimar, donde ésta radicaba y marchó a Dresde, primero, luego a Italia y finalmente se estableció en Berlín, en cuya universidad, terca y vanamente se empeñó en hacer triunfar sus doctrinas frente a la fama creciente de la filosofía hegeliana. Hacia 1831 (año de la muerte de Hegel) se retiró, fracasado y amargado, de la Universidad de Berlín a la ciudad de Francfort en donde permaneció, repartiendo su vida entre el trabajo y el esparcimiento, hasta su muerte, acaecida en 1860.

En realidad, además de las ya indicadas, la filosofía de Schopenhauer tuvo sus fuentes, por una parte, en el racionalismo del siglo XVIII, especialmente en el de Kant, y, por otra, tomó fuerzas, forma e inspiración en el espíritu romántico que por entonces todo lo invadía. Esto no quiere decir que Schopenhauer no haya tenido mucho de original en su doctrina, pues como afirma con muy buen sentido el Dr. Lehmann. "En la filosofía moderna no se dan comienzos nuevos absolutamente hablando, y por ello es que para el enjuiciamiento de un pensador no es lo más decisivo el más o el menos de la cantidad de ideas ajenas que adopta sino la fuerza y peculiar estilo con que vuelve a vivirlas, y con que según esta propia y vital experiencia, vuelve a plasmarlas. Su filosofía es en el más alto grado, una filosofía vivida y nacida de la vida; sus ideas, todas, han pasado, por decirlo así, a través del fuego de su temperamento y han sido estampadas sobre hierro y acero en el ascua interior". (Lehmann, Schopenhauer).

La doctrina de Schopenhauer ha sido expuesta en las siguientes obras: La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, (1813). El mundo como vo-

intad y como representación, (1818). La voluntad en la naturaleza, (1836). Los dos problemas fundamentales de la Ética (1841), y finalmente, Parerga y Paralipómena (1851):

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

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

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

La exposición de su moral negativista es el tema del cuarto capítulo de esta obra revolucionaria.

He aquí las ideas centrales de su filosofía conectadas con la temática axiológica: Schopenhauer tiene una misión perfectamente definida: la de llamar la atención del mundo sobre la verdadera esencia de la cosa en sí, de ese oscuro enigma, de ese profundo interrogante que el kantismo dejó abierto a los pensadores postkantianos del romanticismo; la cosa en sí es la voluntad, esencia misma de todo el ser.

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

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

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

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

El mundo como representación se escinde en sujeto y objeto; ninguno de los dos puede existir, ni siquiera pensarse separadamente y como independiente. Ser sujeto no significa nada distinto del hecho de formar y tener representaciones, y ser objeto sólo es ser contenido de una representación. Es un error al aplicar la causalidad al nexo entre el sujeto y el objeto, bien sea que esto se haga al modo del materialismo que concibe el sujeto por una modificación del objeto, o bien sea que se haga, como en Fichte, en que el objeto se produce por la actividad creadora del sujeto. No, la causalidad, como cualquier otra relación representable, sólo vale para lo pensado y dentro de lo pensado; en la base

de todas las relaciones están las formas comunes del objeto que son fundamentalmente: espacio y tiempo; lo que bajo estas formas se representa lo liga el intelecto bajo la conexión de causalidad. Establecer el nexo causal entre los contenidos de la representación es la única función del pensamiento sintético. La causalidad es, pues, el hilo que engarza a este mundo.

La multiplicidad sólo puede ser concebida bajo la forma del tiempo y de espacio; por consiguiente ella es peculiar del mundo de la experiencia; espacio y tiempo son el verdadero principio de la individuación y sin ellos no se da ninguna existencia individual; y puesto que espacio y tiempo sólo son categorías del sujeto en la función de representación, es claro que no son comunes a lo en sí, a lo real, que debe ser uno y excluir absolutamente la multiplicidad.

Toda esta concepción gnoseológica schopenhaueriana deriva, como se ve, de la concepción kantiana del conocimiento; pero fuera de este terreno teórico e pensamiento del autor de "El mundo como voluntad y representación" es algo eminentemente personal.

Al margen de esa tesis kantiana que Schopenhauer repite con algunas alteraciones, la idea central que él pretende comunicar es que la relación de fenómeno a la cosa en sí es la misma que hay de la representación a la voluntad. Esta idea central que forma el esqueleto de todo el claro sistema del filósofo del pesimismo, es la que trata de fundamentar a lo largo de su obra principal: "El mundo como voluntad y representación".

Es cierto que la voluntad se halla sujeta a la forma del proceso temporal pero en cambio no cae bajo el ámbito de la determinación espacial, gracias a lo cual es la realidad más alejada del mundo fenoménico y la más cercana a lo en sí; representa para nosotros la esencia misma, y en sentido traslaticio e impropio estamos autorizados a designarla como la cosa en sí del hombre. (Aquí se refiere a la voluntad empírica, o mejor dicho, a la voluntad particular de hombre). Pues bien, la filosofía tiene el derecho y el deber de generalizar esto y de explicar nuestra experiencia externa de los objetos por analogía con nuestra experiencia interna, cuyo contenido es la vida volitiva. Con este proceder lograríamos dar una interpretación metafísica del mundo, aunque ésta fuese imperfecta.

Pero cabe preguntarse: ¿Esta analogía es un recurso ficticio de este pensador para dar salida, dentro de la actitud gnoseológica kantiana, a su deseo de hacer metafísica? De ninguna manera, esta analogía se impone en un hecho no ya como analogía, sino como completa identidad que nos permite aplicar lo de un orden al otro orden. Ese hecho es la percepción del propio cuerpo que visualizado desde diferentes ángulos (el fenoménico y el metafísico), se presenta respectivamente a nuestros sentidos, como conjunto de movimientos, y como estados y movimientos de nuestra voluntad; es decir, en el caso del cuerpo, la intuición sensible y la intuición volitiva nos llevan al mismo resultado, lo que nos permite captar la coincidencia del fenómeno y de la cosa en sí. Extendiendo esto debemos decir que cada objeto exteriormente se presenta como objeto espacializado y temporalizado en la representación, e internamente, como voluntad. Así pues, la esencia metafísica de todo, es la voluntad. La solución al problema es posible porque el sujeto de la representación, que forma parte del mundo, y que se da a la representación como uno de tantos cuerpos espacializados y temporalizados, se revela, por otra parte, a la experiencia interna como voluntad. Ese cuerpo, pues, me es dado de dos distintos modos: como representación y como voluntad.

Pero ya no se trata de la voluntad empírica que nos sirvió de punto de

partida, enfrentamos ahora la voluntad trascendental, la cual definiremos de un modo negativo, señalando su delimitación: cuanto en nuestra conciencia no es intuición sensible, ni representación, ni conocimiento abstracto, es voluntad.

Esta concepción es, pues, algo enteramente distinto del concepto corriente de la voluntad, y algo, desde luego, mucho más extenso. Además esta voluntad no sigue el hilo de las representaciones, sino que es propiamente un ímpetu violentísimo, ciego, carente de fines y que se asemeja a una pura fuerza de la naturaleza.

Pero cuando esta voluntad general y unitaria se somete al principio de individuación, entonces se transforma en una voluntad individual; voluntad de vida guiada por el instinto de conservación.

En el fondo de todos los seres de la naturaleza se encuentra como único constitutivo ontológico la voluntad. Esa voluntad se va manifestando en formas cada vez más altas de vida individual, en una corriente ascendente que pasa a través de los seres inorgánicos, de las plantas y de los animales y culmina en el hombre.

Toda la naturaleza representa un combate por la afirmación del individuo de la especie en el cosmos; los medios que cada individuo emplea para su autoafirmación y su defensa, cambian conforme a la especie y ascienden de acuerdo a las necesidades. El último y más perfecto instrumento de combate es la inteligencia.

La inteligencia es, pues, el medio específico de lucha del hombre; el instrumento más perfecto de autoafirmación que la naturaleza ha producido.

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

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

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

Frente a fugaces momentos de placer, hay multitud de penas y angustias; el placer mismo sólo es un estado negativo que consiste en la ausencia pasajera del dolor. Dolor y hastío son los dos extremos entre los cuales oscila el péndulo de la vida del hombre.

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

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

El dolor es la expiación por la autoafirmación de la voluntad, y ese dolor se multiplica y se refina en la medida misma de las objetivaciones concretas

de esta universal voluntad. La muerte es pues la expiación por el nacimiento y mientras este término llega, sólo nos queda la angustia permanente del vivir.

Esta situación desesperante, este sufrimiento sin objeto ante una vida que no tiene razón de ser, subleva e indigna a Schopenhauer y desencadena en él un profundo pesimismo que, junto con el afán de despersonalización y la piedad universal, son los únicos sentimientos lógicos y a la vez morales, que puede tener el ser humano. (12)

A la valoración particular que cada hombre hace de la vida, valoración necesariamente subjetiva y por consiguiente inválida, Schopenhauer contrapon otra, la auténtica, la metafísica, que desemboca en el más absoluto pesimismo en la más completa irracionalidad, y que en cierta forma supera al nihilismo heideggeriano, ya que mientras éste sólo enfoca al hombre, aquél encierra en su ámbito a todos los seres.

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

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

Así pues, ¿qué es lo que encuentra la voluntad al despertar a la conciencia?

Un cuadro desolador: "...hallamos sólo el bienestar de un momento, un goce fugitivo condicionado por la necesidad, largos y numerosos dolores, un combate perpetuo, *bellum omnium*, en que cada ser es a su vez cazador o cazado. Confusión, privaciones, necesidad, angustia, lamentos, gritos y congojas, y esto *per sæcula sæculorum*." (Schopenhauer, El mundo como... XXVIII) "¿Qué gana el topo con vida tan miserable? La alimentación y la cópula, o sea, exclusivamente los medios de continuar tan triste existencia y de transmitirla a otro individuo." (Ibidem) "...y lo que es peor, soportar la ironía de una existencia que los hombres se esfuerzan en prolongar todo lo posible." (Ibidem)

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

Su teoría del arte es profundamente unitaria con su metafísica. El arte nace de la inteligencia, ese órgano o instrumento de tortura que el hombre ahora hará servir para su liberación, liberación fugaz y pasajera, pero sumamente valiosa por los instantes de paz que proporciona al esclavo.

El arte no es una copia de la naturaleza (si así fuera no podría ser una liberación) sino que es la trasmisión de la pura contemplación de las ideas. Es, pues, una visión universal, desinteresada, efectuada desde una altura sublime,

(12) Claro está que su pesimismo, aunque ontológicamente fundado en los principios de su filosofía, dimana en gran parte, de su predisposición psicológica, en la cual hay también un factor hereditario, ya que tanto su padre como su madre tuvieron padecimientos mentales. El joven Arturo, con su marcada tendencia al pesimismo, en la época de su adolescencia, sólo supo ver el lado sombrío de la vida y no los valores que ordinariamente entusiasman al púber. Sólo vio el dolor, la enfermedad, la pobreza. Vivió una cruel lucha interna; él sentía anhelos de contemplación y constataba en la vida cotidiana, la voluptuosidad que lo vencía. Como dice Papini, fue viejo de espíritu antes de ser joven de cuerpo.

Estos factores hereditarios, psicológicos y ambientales hicieron que pronto se plantease para él el problema del valor de la vida y del sentido de existir.

Una simple generalización hizo que él solucionara el problema general de la existencia del mundo por analogía a su microcosmos.

en la cual el mundo aparece sin velo y el intelecto se convierte en un puro ojo universal. Esta mirada es feliz porque no penetra hasta la comprensión de la cosa en sí, sino que se detiene en las ideas, eternos dechados de las cosas. Es un estado de la más pura felicidad, de beatífico olvido de sí mismo, de desahucio del yo individual para identificarse con el todo universal.

La obra de arte se basa en la percepción sensible, pero no debe agotarse en ella, sino que debe dejar su margen a la imaginación, debe dejar siempre algo por decir, pues Schopenhauer comparte la opinión de Voltaire: "Le secret d'être ennuyeux c'est de tout dire."

La contemplación artística, o intuición contemplativa que está exenta de querer y que es por consiguiente plenamente desinteresada, tiene un sentido preponderantemente metafísico y místico de emancipación del servicio de la voluntad que efectúa el entendimiento; se trata de una acción cuya naturaleza peculiar está en dejar de ser psicológica para convertirse en metafísica, y que es la contemplación exenta de querer, correlato puro de las ideas.

En la cumbre de las artes está la música, el arte más perfecto, ya que ella lo es como las demás artes una representación de las ideas o grados de objetivación de la voluntad, sino que representa la voluntad misma directamente; obra sobre la voluntad al instante.

El artista, el genio, al producir ante la contemplación de las ideas, trasunos más puros y claros de ellas que los de la naturaleza en sus apariencias individuales, despierta también en nosotros la intuición de las formas puras y nos comunica su propia beatitud.

Así pues, el efecto primero y fundamental del arte es el de la supresión de la voluntad, la cual suspende momentáneamente su perpetuo querer, su permanente objetivarse, para entregarnos a la contemplación de la belleza; el arte, pues, por ser redentor, es moral y establece un puente entre la metafísica y la moral.

Pero el principal inconveniente del arte como medio de liberación es ser momentáneo; por consiguiente sólo representa un remedio transitorio y nuestra situación precisa un medicamento definitivo. Este lo constituye la moral.

Para entender debidamente la Ética schopenhaueriana necesitamos tener presente su radical determinismo fundamentado en su teoría de la primacía de la voluntad. La dirección de la voluntad humana se establece para siempre por un acto metafísico previo al nacimiento. El hombre (antes de serlo) no sólo quiere tener el ser, sino también tener el ser de hombre. Toda su realidad fenoménica es ser la apariencia temporal de aquel acto metafísico extratemporal. Sentado lo anterior, se comprende que los motivos no son más que causas ocasionales que sólo determinan exteriorizaciones de la voluntad individual, dentro de la esencia y dirección invariables e innatas.

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

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

Así pues, estos conceptos no tienen aplicación al mundo fenoménico y por

lo tanto está por demás hablar de un deber universalmente obligatorio; esto no tiene sentido. Una ética empírica no puede tener más misión que describir y explicar acciones e intenciones, pero nunca mandar.

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

De estos caracteres y motivos, sólo la piedad es éticamente valiosa y su selección como único sentimiento primario, éticamente valioso, se funda en la intuición de la igualdad que existe entre las individualidades ajenas y la propia. Es una igualdad esencial, que identifica específicamente a los individuos y los hace solidarios en los mismos dolores y en las mismas miserias; el dolor ajeno es mi dolor; la desgracia de uno, es desgracia de todos los hombres; de aquí nace el sentimiento de piedad universal. El único sentimiento moral común que debe informar con su sello todas las acciones, es la piedad.

Schopenhauer cree poder identificar su moral con lo más puro que hay en la filosofía de los Vedas y del budismo en la India, y del cristianismo en Occidente. (13)

Es preciso adentrarse en la ruta de la intuición; por ella se descubre en todos los seres algo más que seres análogos al nuestro; el individuo se da cuenta de que los demás seres, cualesquiera que ellos sean, no son distintos, a él todos forman parte de un solo ser, el océano inmenso del ser, del cual nos hemos separado por una tendencia ciega a la individuación; separación que es a la vez nuestro pecado ontológico y la fuente de nuestro dolor. Por medio de esta intuición se comprende entonces la verdad de la sentencia del Veda: ¡“*Tat twa asi*”! “*tú eres eso*”. Como los hindúes, encontramos en el conocimiento la liberación definitiva de la ilusión del yo.

Esta intuición nos da la vivencia de un nuevo dolor; el dolor individual que padecíamos se convierte en un sufrimiento universal por el cual sentimos en carne viva el ingente dolor de toda la naturaleza; ese dolor ya no es el dolor ajeno; es mi dolor; de aquí nace un profundo sentimiento de piedad desbordante hacia todos los seres idénticos a mí en el ser, en el pecado, en la responsabilidad y en el sufrimiento.

De este amor doloroso más profundo y más fecundo que todo amor gozoso nace el único sentimiento éticamente valioso y el verdadero remedio contra el egoísmo. En realidad el único y verdadero amor es la piedad dolorosa, todo otro amor es una nueva forma del egoísmo disimulado.

Sin embargo, no debe verse en este sentimiento redentor, un precepto a modo del “*amaos unos a otros*” del cristianismo; un precepto, en el sentido propio de la palabra, no tiene cabida dentro del determinismo de Schopenhauer su moral, aun en las más altas cimas, siempre es descriptiva y nunca legislativa. La moral no hace sino describir hechos; aquéllos de entre los hombres que sólo han vivido en el campo fenoménico de sus representaciones, se mueven bajo el imperio del egoísmo o cuando más alcanzan la moral de la justicia.

Otros que se han internado por la intuición en la consideración de lo esencial, de la esencia de todas las cosas, palpitan al unísono con el universo en una comunidad de amor, de ser y de pena. Pero unos y otros obran siempre necesariamente.

Pero la compasión no puede ser el proceder perfecto buscado por la moral.

(13) “Mi moral concuerda con la del cristianismo en sus tendencias más elevadas, así como la del brahmanismo y la del budismo. Espinosa no pudo dejar de ser judío.”

al, ya que al ayudar al prójimo contribuye a hacerle llevadera y dulce la vida, con lo cual coopera a la afirmación de la individualidad.

Esta ínfima ayuda, este mutuo socorro, este mendrugo moral no puede satisfacer a nadie que haya llegado hasta la vivencia ontológica del problema, nadie que haya comprendido la generalidad y la profundidad del mal y la radical hondura del sufrir. Para éste, no hay ya más salida que la reprobación absoluta de la vida. El único y auténtico proceder moral está en que esta voluntad que ciegamente se ha objetivado en una multitud de individuos, espierde ahora, por medio de sus objetivaciones conscientes (los sujetos), a la comprensión de su miseria, al espectáculo de su tragedia, y aborrezca su estado, reniegue de la vida y deshaga esa obra que torpe y neciamente se ha obstinado en continuar aún en los sujetos racionales.

Pero, ¿es posible la entera supresión de la corriente vital? ¿Cuáles son los caminos conducentes a ella?

Y en este punto el pensamiento de Schopenhauer se torna impreciso, ante el meollo mismo de su moral, ante el problema álgido de su filosofía, Schopenhauer no llega a entregarnos una solución clara y satisfactoria del asunto.

A la moral de la abnegación, remedio propuesto por Schopenhauer, se llega por la misma vía que nos condujo a la moral de la piedad; basta continuar por el camino de la intuición.

En síntesis, los pasos que implica esta trayectoria son los siguientes: por la intuición captamos las cosas en sí a saber esa voluntad ciega, ese ímpetu esbordado de vivir; se nos descubre luego una visión ontológica, sombría y eprimente del universo que despierta en nosotros un profundo sentimiento de piedad universal, (moral de la piedad); pero si ahondamos más en la intuición en la meditación, y practicamos la mortificación, ese espectáculo, así como nuestro sentimiento de piedad nos impulsan a una reprobación de la vida que culmina finalmente en una absoluta indiferencia hacia ella, indiferencia que se contrapone al origen de todos los males: el deseo de vivir.

“De la llama purificadora del sufrimiento, nos dice Schopenhauer, brota ruscamente como un relámpago, la negación de la voluntad de vivir, es decir, la redención.” (Citado por Ruysen, — Schopenhauer, p. 363).

Schopenhauer encuentra un ejemplo de esta redención en los ascetas hindúes y en los grandes santos y penitentes cristianos. Se siente atraído principalmente por éstos, porque mientras aquéllos y los artistas llegan al renunciamento y a la contemplación desinteresada del universo por la vía del conocimiento, el cual no está al alcance del común de los hombres, los santos y penitentes cristianos llegan por la vía del renunciamento gradual, y en ocasiones por la vía de enfermedades y decepciones no buscadas, al desprecio más absoluto de la vida. Tal es el caso del Abad de Rancé que abandona el mundo en el día que se entera de la muerte de la mujer que amaba. El cristianismo, pues, abre una vía al alcance de los ignorantes.

Pero por una razón diferente se muestra más inclinado hacia el ascetismo hindú, ya que mientras el cristiano busca el sufrimiento y la renuncia para obtener un premio personal (egoísmo en fin de cuentas) aquél acepta el dolor buscando en él un medio de quietud, un amortiguador de la voluntad de vivir, por lo cual su espíritu de caridad es más universal.

Critica la moral cristiana porque sólo prescribe la salvación personal dejando a Dios el cuidado de salvar al mundo. (14)

(14) Schopenhauer no acabó de entender el sentido de las ascética y del sufrimiento cristianos ni la

En las breves anotaciones críticas que vamos a formular acerca de la doctrina de Schopenhauer no vamos a señalar las numerosas incongruencias y contradicciones de su sistema, pues esta tarea implicaría un estudio especial, pero si queremos hacer notar que se descubre en el sistema del filósofo alemán cierta imprecisión en su construcción y cierta vaguedad y tosquedad en sus piezas, y que en el momento en que se quiere engranar con precisión y exactitud sus elementos, y se intenta afinar el sistema para que cada parte integrante se adapte perfectamente con las vecinas, encontramos que la aparente armonía resultante de un análisis superficial, se desvanece y que en realidad hemos de desechar bastantes teorías como incompatibles y excluir algunas soluciones que parecían haber resuelto los problemas planteados.

Para no referirnos sino a su moral diremos:

1) Que a pesar de la afirmación de Schopenhauer de que su moral, no es una moral legislativa, es preciso hacer notar que ella puede y debe serlo (supuesto el caso de la validez de sus apreciaciones axiológicas), ya que el hecho de que el conocimiento determine necesariamente la acción, exige que el individuo ahonde en esa intuición que ha de desencadenar por una secuencia determinada la conducta metafísica y moralmente valiosa, a saber: la de la renuncia de la vida.

2) Pero en realidad este problema moral es un problema insoluble, porque por una parte, es de la esencia de la voluntad (cosa en sí) el objetivarse siempre; por la otra, contra esta tendencia sólo pueden los individuos anular una manifestación que luego vuelve a brotar en forma distinta. Por consiguiente el esfuerzo moral está frustrado de antemano e incapacitado para cumplir el fin que se busca.

En toda filosofía en que la moral se basa en la metafísica el deber se

orientación de la moral predicada por Jesucristo. Jesús no hace de la mortificación la esencia de la moral, la cual está cimentada y coronada por un mandamiento central: el gran precepto de la caridad hacia Dios y hacia el prójimo. Este es el término; lo demás sólo tiene valor medial; la cita al precepto se podrían multiplicar hasta la saciedad, sacándolas de las epístolas de S. Juan y de S. Pablo de las palabras mismas de Jesús.

La mortificación, dado el orden actual de la Providencia, el dogma del pecado original y el estado de naturaleza caída y redimida, es una condición *sine qua non* en la moral cristiana. La mortificación debe practicarse por dos motivos fundamentales, entre los cuales no entra propiamente el de lograr un premio sino lograr la purificación del alma y someter las pasiones e inclinaciones de una naturaleza desviada por el pecado original, a la razón, y ésta a la ley natural y a la ley revelada, preparando con ello el alma a la unión íntima con Dios.

El motivo del premio puede entrar subjetivamente en casos particulares, y no es reprobable sin bueno, pero no es un precepto ni tampoco lo más perfecto.

Además de las diferencias señaladas en torno a la mortificación, hay que tener en cuenta que en el cristianismo hay todo un conjunto de virtudes naturales y sobrenaturales que persiguen la afirmación plena de la individualidad personal en el plano natural y sobrenatural, mientras que en Schopenhauer no hay más que una virtud, la abnegación, y ella está afocada a abolir y desintegrar todo intento de afirmación de la personalidad.

Hay, pues, una radical diferencia entre la moral cristiana y la moral de la abnegación. En el cristianismo la mortificación no tiene un sentido final y negativista sino que por el contrario posee una función medial y positiva, que coopera, junto con las demás virtudes, al fin único de toda moral cristiana: la redención y la unión sobrenatural con Dios. "Sensación de aseo", le ha llamado Vasconcelos sintiendo el efecto purificador que la mortificación produce en nosotros. Más aún, la moral cristiana asigna a la mortificación así como a todas sus demás virtudes, un papel de cooperación con la acción redentora de Cristo, no porque ésta sea incompleta, sino porque el Salvador así lo ha querido. El sacrificio la oración y la virtud de unos, conforme a la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo aprovechan para la santificación y salvación de los cristianos. El gran precepto del amor y la práctica de las demás virtudes tienen aquí su ejercicio y plena perfección.

Pero la diferencia más absoluta entre estas dos morales está en que la de Schopenhauer no reconoce un Dios, cualquiera que él sea, mientras que el cristianismo funda su moral en un Dios personal, a quien conoce no sólo por la actividad racional filosófica, sino también por la fe, cuyo objeto es la revelación sobrenatural, y en ocasiones (como en los místicos), por una visión o intuición mística que prelude la visión beatífica de la otra vida.

conducta valiosa) sólo es posible dentro de los cauces del ser (entiéndase posibilidad); ahora bien, en el sistema que nos ocupa se hace radicar la esencia de la moralidad en una acción cuya única validez está condicionada por la realización de un fin que, por ironía del destino, jamás se puede lograr. La acción moral debe buscar un fin imposible. El punto capital que faltó explicar al ensador del pesimismo y cuya formulación debió ser la pieza maestra y la eliminación de su sistema fue el demostrar cómo la acción individual podía tener la eficacia universal redentora y producir resultados positivamente válidos en todo el campo del ser, hasta lograr la anulación total del deseo de existir (principio del mal) y consiguientemente la anulación del ser, ya que según el sistema la esencia de la cosa en sí es el querer existir individualmente; ahora bien, suprimiendo este querer se suprime no sólo el fenómeno sino también la cosa en sí.

¿Cómo se permite Schopenhauer este paso que va desde la acción individual hasta la más absoluta trascendencia ontológica, de tal modo que llega a la más infantil ingenuidad de esperar de los esfuerzos de los humanos la redención universal y la purificación cósmica? Es algo que no nos explicamos.

Y lo curioso es que efectúa este tránsito con la mayor naturalidad un filósofo que, presa del idealismo, siente escrúpulos en pasar, en el terreno del conocimiento, de la representación immanente a la objetividad trascendente.

El sistema de Schopenhauer, para ser coherente en su construcción interna, necesitaría: 1) postular que el valor sumo se identifica con la nada absoluta; 2) que la renuncia del ser humano a la vida puede conducir al aniquilamiento total de todos los seres, condición indispensable para dar sentido, valor y eficacia a la moral del sistema.

Pero en este filósofo ninguna de estas dos tesis forman parte de su pensamiento, ya que a pesar de todos sus discursos contra la vida, él mismo la acepta y trata de hacer menos penosa la muerte y desterrar el temor de ella mediante la consideración de que esa pérdida no es sino aparente, ya que en realidad seguiremos existiendo en la voluntad universal (15). ¿No es esto la negación de su sistema y la vuelta a la vida por un subterfugio, por un recurso subterráneo? Y este otro texto no hace sino confirmar lo anterior: "su apego a ésta (la vida) le haría sonreír, y se diría ¿qué me importa la pérdida de esta individualidad si llevo en mi seno la posibilidad de millones de individualidades?" (El Mundo... XLI)

Por otra parte es claro también que en Schopenhauer la mortificación y la muerte no pueden nada contra la cosa en sí: "Así como la noche hace desaparecer el mundo sin que éste deje por esto de existir un solo instante, el hombre y el animal desaparecen con la muerte, permaneciendo sin menoscabo alguno su verdadera esencia. Representándonos esas alternativas de nacimiento y muerte por vibraciones íntimamente aceleradas y tendremos la imagen de la objetivación permanente de la voluntad, de las Ideas eternas de los seres, inmóviles como el arco iris que corona una cascada. Esta es la inmortalidad temporal, y ella es la que hace que, a pesar de los millares de siglos de muerte y descomposición nada se haya perdido hasta ahora, ni un átomo de materia, ni menos la

(15) Podemos, por tanto, decirnos en cualquier momento, con el corazón sosegado: "a pesar del tiempo y de la muerte y de la descomposición, ¡Hemos aquí a todos presentes!" (El Mundo). Ante estas como la presente nos preguntamos ¿qué ha pasado con Schopenhauer? Si la voluntad de vivir es esencialmente mala y esa voluntad de vivir es la constitución misma de la cosa en sí, del ser universal, ¿por qué se consuela con el pensamiento de su permanencia en el ser, sabiendo que existir equivale a ser evidencia ciega a una nueva objetivación para recomenzar la trayectoria inmortal de otra individualidad?

más insignificante partícula de esa substancia íntima que constituyó la Naturaleza.” (El Mundo).

3) Todos los intentos de Schopenhauer de constituir una moral de caridad opuesta al amor propio, son nulificados por sus propias concepciones, ya que él, para destruir la actitud egoísta, hace ver que cada uno de nosotros es todas las cosas; todos los individuos sólo son apariencias de la única realidad que es la cosa en sí; ahora bien, si yo amo a los demás porque reconozco mi identidad con ellos, es un motivo de amor propio y de egoísmo el que está subyacente bajo esta apariencia de piedad universal. En el fondo sigo amándome a mí y sigo sufriendo por mi dolor. La auténtica caridad y la repulsa del egoísmo sólo se dan ahí donde, reconociendo la pluralidad de seres, se los ama y se les procura el bien, sabiendo que ese bien se dirige a ellos y no al yo individual.

Síntesis:

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

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

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

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

Toda tendencia de afirmación del yo, del ser, de la vida, es radical y metafísicamente mala.

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

El no ser y el valor se identifican.

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

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

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

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

En el terreno de la naturaleza o ser del valor, podemos decir que Schopenhauer llega a la paradoja máxima que se pueda enunciar en la axiología: el ser del valor es el no ser. (Siendo un poco benignos con su sistema y no deduciendo todas sus consecuencias, podríamos permanecer un paso antes de este

fundamental radicalismo y decir que, para él el valor es la totalidad): Así pues, Schopenhauer ha sentado en teoría del valor la tesis equivalente a la que propuso Hegel en *Metafísica*: el ser absoluto es la nada.

La poética axiológica Schopenhaueriana, poética trazada toda ella en el campo del determinismo, ya que él no reconoce ni acepta la libertad, es una poética posible por lo que ve al valor relativo, e imposible por lo que mira al valor absoluto, el cual, como ya hemos visto, es enteramente irrealizable; lo que podemos hacer en el mejor de los casos es aproximarnos a él; estas aproximaciones dan lugar a los valores relativos.

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

BIBLIOGRAFIA:

SCHOPENHAUER A. *El mundo como voluntad y representación*. — RUYSEN TH. *Schopenhauer*. — LEHMANN R. *Schopenhauer*. — RITTER H. *Histoire de la Philosophie Moderne*. — HÖFFDING H. *Historia de la Filosofía Moderna*. — BRÉHIER E. *Historia de la Filosofía*. — PAPINI G. *Le Crépuscule des Philosophes*.

FEDERICO NIETZSCHE

Nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, Sajonia. Fue hijo de un pastor protestante. Estudió filología clásica en Bonn y en Leipzig. Impartió la cátedra de dicha materia en la Universidad de Basilea. Una enfermedad mental cuyos primeros síntomas se presentaron en 1871 le obligó a suspender su docencia universitaria a los diez años de iniciada. A partir de esa fecha (1879) se dedicó a escribir la mayor parte de sus obras. Un recrudecimiento progresivo de su antigua enfermedad puso fin, hacia el invierno de 1888, a ese período de intensa y fructífera creación literaria. Su vida se prolongó en esta triste situación hasta mediados de 1900, en que la muerte, puso fin a su existencia.

Hombre de notable y de grandes dotes literarias y artísticas, dejó consignado en sus páginas algo que desde el punto de vista literario puede ser considerado entre lo mejor de la moderna literatura alemana.

Grandes defectos suyos fueron la volubilidad de su temperamento y la debilidad de su carácter.

Su principal mérito filosófico estuvo en haber centrado la consideración filosófica sobre el tema de los valores. Se sintió llamado desde su juventud a la difícil tarea de meditar en el futuro de la humanidad. A sus solitarias cavilaciones sobre ambos temas sacrificó su salud, sus amigos y su Patria. La gloria y la fama, cosas que buscó con ahinco, le fueron negadas, ya que pasó postergado e ignorado casi toda su vida. El mismo se quejaba de la conspiración del silencio, y cuando en el ocaso de su existencia su nombre y sus obras comenzaron a divulgarse por el mundo y a adquirir fama, Nietzsche era ya un despojo de hombre sepultado entre las oscuras sombras de una incurable demencia.

El pensamiento de este filósofo estuvo en constante evolución, lo cual hace muy difícil el afiliarlo a una escuela determinada y establecer un esquema unitario que responda a su ideología. Para lograr cierta exactitud y facilitar nuestra tarea dividiremos sus concepciones filosóficas en tres períodos: el clásico, el positivo y el antiintelectualista.

PERÍODO CLÁSICO:

Posiblemente la primera influencia que actuó sobre este filósofo fue la de Schopenhauer; se sintió atraído por sus consideraciones sobre el valor de la vida; sin embargo, muy pronto se dio cuenta que no podía encontrar en el sistema del filósofo del pesimismo, el ideal que buscaba para su propio sistema, ya que mientras Schopenhauer propendía a un nihilismo absoluto, él buscaba con todas sus fuerzas una filosofía de afirmación de la vida.

En este primer período de su vida tres hechos resaltan claramente: la influencia y la amistad de Wagner, la profunda simpatía por la cultura helenís-

tica y la selección del artista trágico como prototipo o ideal de la humanidad.

Desecha la tradicional explicación que se daba al arte griego, a base de la claridad y de la simetría y elabora él mismo una nueva explicación fundada en la combinación de dos principios: lo apolíneo y lo dionisiaco. El primero (cuya raíz etimológica se encuentra en el dios Apolo) da a Grecia la serenidad y a medida; el segundo (originado en el dios Dionysos) es el impulso y la vitalidad que ascienden hasta culminar en la orgía. Es un instinto desbordado, un impulso impetuoso que engendra una rotunda afirmación de la vida, a pesar de todos los dolores y miserias que le son inherentes. Este elemento es la más clara manifestación de su superación al negativismo de Schopenhauer.

En esa firme voluntad de vivir con su eterno goce renovador, tenemos el anticipo y el anuncio de lo que más tarde será su doctrina del eterno retorno, a la que luego haremos referencia.

La tarea del músico y del poeta se comprenden gracias al eterno placer de a renovación, placer que a su vez encierra en sí el deleite de la aniquilación.

SEGUNDO PERÍODO:

Es el período escéptico radical; en él predominan fundamentalmente las ideas positivistas. Más que una etapa es un lapso de transición entre su período de juventud y su sistema final. Ante las señales de decadencia de la cultura germánica, Nietzsche se desilusiona de su ideal primero. A ello contribuye la comprensión de que las virtudes del héroe no se trasladan al autor que lo ha creado; una cosa es el legendario y espléndido Tristán, y otra Wagner, su creador. En especial le desilusiona profundamente la última ópera de Wagner: Parsifal, por su vuelta a los valores religiosos y por la clara referencia que subyace en la obra a ciertos dogmas y valores del cristianismo. Se indigna contra esta reafirmación de los que él llamaba los eternos errores religiosos de la humanidad.

Como consecuencia de estas apreciaciones abandona el ideal humano sustentado en su período anterior; ya no es el artista trágico el exponente máximo del valor humano sino que ahora el prototipo del hombre se centra en el hombre de ciencia.

TERCER PERÍODO:

El período intermedio, como ya se ha afirmado con anterioridad, pronto deja su lugar a concepciones nuevas, que van a ser en cierta forma definitivas en el pensamiento de Nietzsche. Es la época de su máxima creación en que sustituye el ideal humano del hombre de ciencia por el ideal del superhombre y por su doctrina del eterno retorno.

Esta doble teoría se nos antoja ser la natural reacción de aquel ser enfermizo y débil de voluntad que busca sobreponerse a su estado en la idea de un hombre en plenitud vital. Es la natural proyección psicológica universalizada, de sus complejos íntimos y de sus problemas personales. ⁽¹⁶⁾

(16) En su Historia de la Filosofía el Lic. Pérez Alcocer traza con sugestivos rasgos la proyección que esa personalidad enfermiza hace en la filosofía del superhombre: "Sócrates no venció a Calicles: los milenios después, enfermo de parálisis progresiva, apareció el sofista vagando por Europa, desgajando en aforismos maravillosos su extraña ecuación: "más poderoso, más fuerte y mejor son una misma cosa." (Platón, Gorgias). En realidad se trata de un enfermo que dedicó su vida a combatir de palabra sus propios males, que no podía evitar de hecho: el abatimiento y la debilidad... "El estilo aforístico es propio de videntes e idiotas" ha dicho el maestro Caso, ahora bien, Nietzsche era un vidente que se volvía idiota... En sus pensamientos se traduce un sombrío fondo de crueldad femenina: entre el duro Zaratustra y Clara, la "dulce" amiga de Mirabeau, no media ciertamente un abismo." (p. 403 y 406).

Tratemos de seguir su pensamiento en la integración de ambas teorías, es decir: buscar un valor a la vida o mejor aún, encontrar el criterio conforme al cual ella se valora.

El autor de "Así habló Zaratustra" examina y desecha sucesivamente la felicidad, la virtud y la caridad como criterios valorativos de la vida. La felicidad, porque así como el dolor y el placer no pueden decidir sobre si la vida debe ser afirmada o negada; tampoco pueden medir su auténtico valor. La Historia nos enseña que las épocas felices de la humanidad no han constituido la altura máxima de la vida de los humanos. La virtud tampoco puede ser criterio valorativo de la vida porque la virtud es el ideal de los débiles, siguiendo se llegaría, por el camino del renunciamiento, a la anulación de todo lo grande que encierran las potencialidades vitales; la humanidad se convertiría en un rebaño de espíritus mezquinos, desvitalizados, ínfimos, desde el momento en que se propusiera como meta el ideal enfermizo y femenino de la virtud.

Tampoco es posible aceptar la caridad hacia el prójimo como medida o ideal de la vida; porque el individuo vale únicamente por lo que es y no por lo que realiza a favor de la masa de los pequeños.

La verdadera grandeza de la vida, el criterio último de su valoración radica en una grandeza que es intrínseca al individuo mismo. La vida de la humanidad alcanza sus cimas cuando una época o un pueblo han logrado producir un gran número de magnas individualidades. Todo valor debe medirse a la luz de este fin supremo: el advenimiento del superhombre. Todo ideal que no está en la línea de la existencia y que no se orienta al advenimiento del superhombre es una manifestación de decadencia y de degradación y lleva implícita una renuncia a la vida en el terreno fáctico y una condenación de ella en la apreciación valorativa.

Ante el examen crítico de Nietzsche desfilan toda una serie de personajes típicos, especies distintas de una humanidad degradada: los topos, los filisteos de la cultura, los mediocres, los desesperanzados, los comediantes, los esclavos de la voluntad, los perezosos, los cansados y los débiles; todos ellos son los seculares exponentes de distintos tipos de renuncia a la auténtica grandeza; ellos constituyen el rebaño que lucha sin saberlo, contra el advenimiento del superhombre.

En este tercer período, generalmente conocido con el nombre de zaratóstrico, nos encontramos con una singular posición respecto al valor del conocimiento y con un claro desprecio de la razón que queda reducida al papel de mero instrumento.

El conocimiento no es sino uno de tantos actos vitales cuyo único valor es el de afirmar la vida. "La verdad es aquella clase de error sin el cual no puede vivir un ser viviente". (La Voluntad de Poder, Libro III-II, 493).

Por consiguiente es necio ver en la actividad intelectual un medio para hallar la verdad; "Nuestro aparato cognoscitivo no está destinado al conocimiento." (Ibidem, III-II-496). De ahí la audaz afirmación que viene a modificar radicalmente toda nuestra concepción axiológica sobre la verdad: La mera falsedad de un juicio no es una objeción en contra de este juicio. La cuestión es ésta: ¿hasta qué grado fomenta la vida, eleva la vida, eleva la especie?

Todo conocimiento es ficción y falsedad (17) y desde el momento en que

(17) "No hay ni espíritu, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad: éstas no son más que ficciones inútiles." (La Vol. de Poder, III-I-480).

Y líneas más adelante compara la belleza con la verdad y afirma que ambas son ficciones que pro-

lo eleva al terreno de la validez intelectual se lo transforma en un error vital y en un síntoma de decadencia. Ese mismo conocimiento mantenido, en cambio, en el plano de la pura experiencia, tiene un único valor: el de servir la vida; todo su valor es un valor utilitario. Esta afirmación nos muestra la clara posición pragmatista del filósofo del irracionalismo: el valor de la verdad utilitario, en el terreno teórico la verdad no existe, es sólo un nombre vacío, una apariencia que esclaviza y engaña.

De lo anterior se deduce, como es claro, la proscripción de toda metafísica, y toda moral que no sea la propugnada por su sistema, de toda religión. Todos estos productos de la cultura sólo son embustes organizados que han tratado de fundamentar una conducta conformista y mediocre; se precisa dar una nueva fundamentación axiológica.

El ideal de superhombre.

Para las almas grandes, para los espíritus señoriales propone Nietzsche un ideal: el superhombre. "Yo predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. Vosotros, ¿qué habéis hecho para superarle?" Todos los seres hasta hoy han producido algo superior a ellos, ¡y vosotros queréis ser el reflujo de esta marea prefiriendo volver a la animalidad a vencer al hombre! Así habló Zaratustra, I-3). (18)

Este superhombre debe afirmarse aun a costa de la supresión del rebaño, de la extirpación de los individuos y del hombre mismo. "Lo más grande del hombre es que es un puente y no un fin en sí; lo que debemos amar en el hombre es que es un tránsito y un descenso". (Ibidem, I-4)

El superhombre debe ser un existente que posea el mayor número posible de instintos e impulsos, y que estos instintos e impulsos sean los más potentes. Pero al lado de éstos debe tener un fácil, pleno y seguro dominio sobre todos ellos, un espíritu claro y perspicaz y una permanente y total afirmación de sí mismo, sin condiciones y sin arrepentimientos.

Hasta en el donativo y en la caridad debe haber la afirmación de su yo y la manifestación de su potencia.

En él está encarnada en su máxima expresión esa voluntad de dominio que

proviene de nuestro espíritu constructor: "Igualmente nuestro amor a lo bello es también la voluntad de crear formas. Los dos sentidos tienen una relación mutua: el sentido de lo real es el medio para configurar las cosas a nuestro gusto. El gusto por las formas y por las transformaciones — ¡un placer imaginario!— Sólo podemos comprender un mundo hecho por nosotros." (Ibidem, III-II-495).

(18) Acerca de la significación que Nietzsche daba al término superhombre hay alguna oscuridad; pero parece oportuno reproducir parte del comentario de Pfänder al respecto: "Con la palabra superhombre entendió Nietzsche en todos los casos un individuo que está por encima de los hombres. Sin duda hay dos maneras posibles: bien que el superhombre supere en general a todo lo que el hombre es, entonces ya no sería un hombre, sino una nueva especie de ser vivo que se hallaría sobre la especie hombre; o bien que el superhombre siga siendo un hombre, pero que sobrepase a los demás hombres, de tal suerte que en comparación con ellos, represente, por así decir, una especie más alta de hombres.

De estas dos posibilidades Nietzsche escogió, si bien pasajeramente, la primera. Desarrollando su ensamiento en una desdichada alianza con la teoría de Darwin sobre el origen de las especies, creyó que la meta suprema de la humanidad podría ser transferida a una nueva especie de seres vivos, más elevada en la escala animal que la especie "hombre". Pero pronto reconoció por propio impulso ésta su última aberración. Entonces convirtiéndose a la segunda concepción, y al fin entendió por superhombre, al hombre que sobrepasa con mucho a los demás hombres." (Nietzsche, p. 504-505).

Es hablando de la primera postura de Nietzsche que G. Papini pudo afirmar: "Je crois pour ma part que la définition la plus expressive que l'on puisse donner de la philosophie de Nietzsche est elle-ci: une transformation dithyrambique du naturalisme évolutionniste. Nietzsche a dit en beaux vers allemands ce que d'autres disaient en mediocre prose anglaise et française; mais il n'a pas dit beaucoup plus". (Le Crépuscule des Philosophes, p. 244).

Sobre que Nietzsche haya poseído la primera concepción hablan elocuentemente los textos: "Zaratustra contemplaba al pueblo y se mostraba extrañado. Entonces habló así: el hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre; una cuerda sobre un abismo..."

Yo amo a aquéllos que no saben vivir sino para desaparecer, porque éstos son los que pasan al otro lado. (Así Habló... I-4)

es una oposición violenta, cruel y bárbara de la vida instintiva y de las pasiones inconscientes contra la frigez y la insignificancia de la racionalidad.

Ese superhombre es el depositario de una profunda alegría de vivir, pero de una alegría experimentada no en el reposo, la tranquilidad y aquietamiento de las tendencias ya satisfechas, sino en medio de la irrupción de los impulsos entre nubes y tormentas de pasiones, en el goce salvaje del pleno dominio de la irracional voluntad de vivir.

Esta serie de características del superhombre se traducen en su conducta empírica: él no se deja imponer jamás una tabla de valores ni obedece servilmente a los fines que otros le asignan; él establece por propio querer y sin guía de razón su propia tabla de valores y señala sus propias metas, aceptando la responsabilidad de sus actos y queriendo todas sus consecuencias. Una vez hecho esto es rígido consigo mismo, obligándose a su cumplimiento sin huir ante el esfuerzo ni ante el dolor.

El superhombre nietzscheano es un caballero errante, un aventurero al surdo, cuya potencia radica en la fidelidad incorruptible a su destino.

LOS DOS TIPOS DE MORAL:

Del ideal del superhombre desprende Nietzsche toda su tabla de valores consiguiendo su tipo de moral. Junto a ella deja sobrevivir la otra moral de los señores, porque sería una necesidad el pretender imponerles la moral de las almas señoriales; ello sería su muerte.

Por consiguiente, en ningún momento pretende Nietzsche imponer el tipo de moral del poderío a la masa de los hombres; por el contrario, este tipo de moral es para los selectos; para los integrantes del rebaño ella es incomprensible e impracticable.

Nietzsche comprueba que los hombres no son iguales, unos son almas generosas, nobles, grandes, otros son la encarnación de la mezquindad y del apocamiento; así los ha hecho la naturaleza; ni los unos tienen culpa en su inferioridad ontológica ni los otros tienen mérito por su plenitud y gallardía. Como es lógico, a naturalezas estratificadas corresponden tablas de valores distintas, sistemas morales diversos y una conducta variada.

Hay pues, dos tipos de moral: la auténtica, la valiosa que es la de las almas grandes: la moral de los señores, y al lado de ella, la ficticia, la conformista, degradada: la moral de los esclavos.

La primera se dirige a las almas prepotentes, a los que buscan ideales de afirmación de la vida y de trascendencia de su condición de hombres. Este tipo de moral se rige por una norma fundamental: bueno es todo lo que favorece el nacimiento del superhombre; malo, todo lo que entorpece su llegada. Esta norma es la primera y más general traducción al terreno normativo de la regla fundamental de valoración: el supremo bien y el valor máximo es la vida misma.

De la violación de esta regla no resulta para el *señor*, ni un motivo de pena ni un objeto de pecado así como tampoco de su cumplimiento se origina una fuente de mérito, lo único que resulta, es una revelación, una manifestación de regresión óptica; es un síntoma de degeneración y de debilidad.

Esta moral de los señores es un tipo de moral ascendente que tiende a la afirmación de la vida y a su perfeccionamiento.

La segunda moral, la del rebaño abarca a todos aquellos que ante la vida han adoptado una conducta negativista o que han puesto su fin en valores aje

os a la propia vida. Se dirige, pues, a las almas serviles; es decir, a los mediocres, a los conformistas, a los cansados de la vida, a los caquéticos. Para todos ellos el precepto primero es: bueno es cuanto sostenga su debilidad, la roteja y la haga soportable.

Estos no temen a sus iguales, porque también ellos son conformistas y egotistas y propugnan por el valor social y por la igualdad entre todos los hombres, pero sí temen, en cambio, a las almas señoriales, por ello los exhortan a un ánimo pacífico y al amor al prójimo. Glorifican como bueno al hombre débil, inofensivo, desinteresado, sobre todo si es un poco estúpido. Proclaman como última virtud la compasión a los débiles, a los enfermos, a los miserables.

Como temen a los señores su principal cuidado es inculcarles su sistema de valores y las normas de su moral, prescribiéndoles la humildad, la mansedumbre, la paciencia y la tolerancia.

La más alta finalidad de esta moral es la dicha y el goce pasivo.

Toda esta moral subsiste a costa de un vergonzoso y fraudulento trastrueque en virtudes de indignas debilidades y mediocridades inconfesables.

Los que pregonan esta moral ven con recelo y con odio a cualquiera que osmeta a crítica su sistema de valores y que se independice de los criterios y normas tradicionales. Así lo expresaba Nietzsche por boca del payaso a su legendario personaje: "Sal de esta ciudad, ¡oh Zaratustra! —le dijo— Hay aquí muchos que te odian. Te odian los buenos y los justos porque dicen que eres su enemigo y los desprecias; te odian los creyentes de la verdadera fe, y te llaman el peligro de las multitudes." (Así Habló... I-8). Y algo más adelante leemos: "¡Mirad a los buenos y a los justos...! ¡Mirad a los creyentes de todas las fes! A quién odian más? Al que rompe sus tablas de valores, al destructor, al criminal; pero éste es el creador." (Ibidem, I-9).

Y en realidad esto es ante todo el superhombre: un creador de nuevos valores, un creador de una nueva axiología de la vida.

Pero al buscar las almas señoriales a las cuales se dirige, Nietzsche se lamenta de la degradación universal que se presenta a su vista. Los señores están enfermos, no se atreven a ser como son. Esto le hace exclamar: "No son vuestros pecados sino nuestra moderación lo que clama al cielo!" (Así habló. I-3)

Esto se debe a que los astutos y los débiles lograron imponer su moral y su tabla de valores a los fuertes; los señores se dejaron dominar por ellos.

Toda la valoración y la moral vigente en la humanidad es del tipo de una moral de los esclavos: el cristianismo, la moral del deber (kantiana), el pesimismo, la ciencia, el racionalismo, el socialismo y la democracia son las variantes, los ejemplares de esta moral degradada, buena para los esclavos, pero aniquiladora de todo verdadero valor y de todos los impulsos de superación en las almas grandes.

Todos esos sistemas ético-sociales corresponden a la moral descendente, por su contenido, por su origen y por sus efectos.

Por su contenido, porque ella valora en dirección inversa de la auténtica valoración: llama buenos a los débiles, a los humildes, a los enfermos, y esto precisamente porque son débiles, humildes y enfermos; proclama como virtudes capitales la caridad, la compasión, etc., que llevan el sello de la esclavitud y que encarnan todas las taras del servilismo y de la degradación.

Por su origen, porque ella ha brotado de los esclavos mismos, del bajo fondo del mundo antiguo.

Por sus efectos, porque conduce fatalmente a la miseria, a la degradación y a la muerte. Ejerce la función de una autotomía criminal. "El nihilismo es

la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal. Llegará un día en que tengamos necesidad de valores nuevos." (La Voluntad de poder, Prefacio, 4), "Tal es la antinomia, mientras creamos la Moral condenamos la vida." (Ibidem, I-6).

Ante este estado de cosas es preciso luchar, es preciso desconsagrar las normas y las costumbres, huir de la moral común, de la racionalidad mortífera y de la sabiduría conformista. Es preciso en particular renunciar al cristianismo, que con sus virtudes menguadas, con su esperanza en la felicidad ultraterrena hace conformistas y apocados a los hombres. (19) ¡Yo os conjuro, exclama vehementemente Nietzsche, por boca de su personaje mítico, hermano mío, a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra y no prestéis fe a los que hablan de esperanzas ultraterrenas! Son destiladores de veneno conscientes e inconscientes." (Así habló... I-3). "Yo amo a los que no buscan tras de las estrellas una razón para perecer o sacrificarse, sino que se ofrecen a la tierra para que ésta, un día, sea del superhombre." (Ibidem, I-4).

Así pues, todo el que conserve en el fondo de su alma un adarme de vergüenza, un residuo de carácter señorial debe luchar con todas sus fuerzas contra esta expansión de la moral de los esclavos y contra esta invasión del cristianismo, ya que la tiranía de los esclavos es el mayor peligro para la humanidad y el ambiente en que toda elevación y trascendencia del hombre se hace imposible. En "El Anti-Cristo" y el "El Crepúsculo de los Idolos" Nietzsche ataca directa y fanáticamente al cristianismo. (20)

Para evitar una mala interpretación al sistema del apologista de la vida debemos hacer una aclaración: Nietzsche no ataca propiamente la moral d

(19) "Todas esas doctrinas del Uno, Total e Inmóvil, Omnipotente y Eterno son malas y van contra los hombres." (Así habló... II- De las Islas Afortunadas). "¡Aquel a quienes ellos llaman su Redentor les ha cargado de cadenas! Les ha encadenado con falsos valores y palabras huecas. ¡Ah! ¡quién le redimiera de su Redentor! (Así habló... II- De los Sacerdotes).

(20) Oswald Robles ha sintetizado muy bien esta crítica al cristianismo: "Emprende Nietzsche una crítica de los valores morales del cristianismo. La misericordia y la compasión son para el filósofo alemán procesos degenerativos de la conciencia moral y desintegradores de la grandeza humana. El cristiano que ama la debilidad, la pobreza, la mugre, no puede alcanzar jamás el poderío propio de hombre superior. Por esta razón el cristiano es un decadente, y sus virtudes, si es que las tiene, son pequeñas virtudes; jamás alcanzará las grandes virtudes del superhombre. Es preciso transmutar los valores; construir una nueva tabla de valores morales y ajustar la humanidad a ese patrón formal de grandeza y dignidad espirituales... el cristiano es un resentido y su desprecio por los poderosos es e resentimiento del débil ante el fuerte." (Prop Fil. p. 215-216).

Mucha razón tiene el filósofo mexicano al criticar a continuación de las líneas citadas, la doctrina del autor de "El Crepúsculo de los Idolos". En realidad para quien conociese siquiera algo de la auténtica doctrina cristiana no habría necesidad de esta crítica, pues por la lectura de Nietzsche se daría cuenta de que éste nunca conoció verdaderamente el cristianismo, y de que lo en realidad critica Nietzsche es una amalgama de criterios, normas y virtudes entre las cuales sólo se encuentran algunos rasgos de verdadero cristianismo, y estos rasgos están ahí desfigurados. Lo que critica es una grotesca caricatura del cristianismo del cual no ha penetrado ni la esencia, ni el espíritu. Aprovechando la crítica de Robles (crítica en que el autor se hace eco de la crítica formulada por Max Scheller en su obra: "El Resentimiento en la Moral") y completándola, haremos algunas observaciones:

1) El cristianismo no ama la mugre, ni la bajeza ni la pobreza; lo que ama es el sujeto en el cual ellas accidentalmente se han inherido, y lo ama por la potencia de grandeza de sublimidad y de trascendencia que radica en él; lo ama para liberarlo de esa miseria y para ayudarlo a realizar sus potencialidades. El fondo del cristianismo es éste: labor de redención de la humanidad entera. Por eso es réprobo, ya no es objeto de amor alguno, porque en él la potencialidad de regeneración, de sublimación y de trascendencia se ha nulificado.

2) En el cristianismo las virtudes negativistas tienen una finalidad positiva y medial, y en ningún momento constituyen la esencia del cristianismo. Son virtudes que una vez cumplida su misión deben desaparecer; así por ejemplo, la humildad no es otra cosa que el reconocimiento de un ser que sabe que no es el Infinito y que, consecuente con su naturaleza, se coloca en el lugar que le corresponde: no hay en él, ni la absurda e inútil obsesión de megalomanía de un Nietzsche, ni la actitud derrotista del desesperanzado Schopenhauer sino la razonable actitud del que sabe lo que es y lo que puede llegar a ser, y opera en conformidad con esta realidad. La mortificación y el desprendimiento sólo tienen por fin el recto gobierno de las potencias superiores del hombre sobre los instintos inferiores, logrando con ello que éstos no suplanten a aquellas, ni en la escala axiológica ni en el vivir cotidiano.

los esclavos, lo que condena es la tiranía que ella ejerce, según él, sobre las almas señoriales; lo que censura es su expansión fuera del ámbito que le es propio.

Por consiguiente, lejos de proscribirla y buscar su destrucción quiere que ella sea conservada y que impere sobre el espíritu del rebaño y que sea observada escrupulosamente por cada uno de los siervos. La única condición que le impone para su supervivencia es que se mantenga dentro de sus límites y no que obstaculizar la afloración de las grandes personalidades.

Nietzsche no quiere empeñarse vanamente en regenerar a los esclavos, no pretende cometer la locura de ser médico de incurables. ⁽²¹⁾

Pero como la expansión de esta moral ha debilitado a las almas señoriales, Nietzsche propone como medio de rehabilitación un ideal intermedio a los desangrados espíritus señoriales de la humanidad culta; se trata del ideal del distinguido, que viene a ser una especie de partitura facilitada del ideal del superhombre, depurado, claro está, de todas aquellas exigencias que se requieren para el ser superior de los sueños de Nietzsche.

3) Lejos de ser el cristianismo un sistema de mutilación, eleva al hombre a regiones en las cuales jamás hubiera soñado el superhombre. Nada en él proscribiera la adquisición de los auténticos y supremos valores, por el contrario, postula la trascendencia del hombre sobre su misma capacidad natural.

Lejos de que la promesa de bienes extratemporales sea una invitación a la inercia y a la pereza y al conformismo, ella es un acicate puesto que la posesión de esos bienes inefables está condicionada a la realización en el tiempo de los valores humanos, y de las virtudes tanto naturales como sobrenaturales. "El reino de los cielos; ha dicho Cristo, sufre violencia y sólo los violentos lo arrebatan."

Por otra parte, la perfección del cristianismo y su esencia están en el amor; en un amor universal que es fuerza de acción y trascendencia. Es un empuje cuyos resultados prácticos trascienden en el que realmente lo vive, todas las posibilidades y los deberes que enuncia el deber kantiano; junto al Evangelio, la moral kantiana aparece exigua y apocada.

La caridad implica un doble aspecto: 1) tendencia hacia el bien, término de apetitos y perfeccionamiento y complemento de la propia naturaleza, y 2) movimiento de elevación del prójimo, de comunicación de la propia opulencia ontológica, de la propia riqueza espiritual. (En este sentido se ha llamado caridad a esta actitud del donante; se aplicado el nombre entero, al segundo efecto del amor). Ya los filósofos antiguos decían con mucha razón: "El bien es difusivo de sí mismo". Dios da sin necesidad de recibir nada y da sin empobrecerse, por el único motivo de satisfacer su impulso de bondad y de largueza. El cristiano a ejemplo del Padre Celestial que hace salir el sol sobre buenos y malos, debe dar sin miras interesadas; y puede hacerlo porque el bien que lleva en sí se puede repartir y ser participado sin división. es decir, puede ser poseído por muchos sin que los dividendos dejen de identificarse con la totalidad. Maravillosa solución al gran problema moral del egoísmo y la caridad; con un mismo movimiento puedo buscar mi propio bien y el bien de toda la humanidad.

Al cristianismo podrá exigírsele la comprobación de sus promesas, la fundamentación de sus verdades dogmáticas; podrá ponerse, si se quiere, en duda la realización de sus esperanzas, pero lo que jamás podrá hacerse, a menos de incurrir en una total inconsecuencia, es el acusarlo de ser un sistema negativista, deprimente, inhibitor de las aspiraciones de trascendencia. Precisamente la nota más saliente del sistema de Jesús de Nazareth, junto al universal amor a la criaturas, es el exultante optimismo basado en una confianza absoluta en la fuerza infinita de Dios, y en el triunfo final del bien sobre el mal. En el seno del cristianismo se operó una desviación hacia el pesimismo, hacia la intolerancia y hacia la coartación de los grandes ideales, y pronto fue condenada como herejía; en la Historia la conocemos bajo el nombre de jansenismo.

Lo que pasa, en definitiva, es que la crítica de Nietzsche sólo ha sido posible mediante una burda rasmutación de elementos y una interpolación de factores extraños. Transmutación e interpolación que obedecen tal vez, más a un desequilibrio mental que a una maliciosa actuación.

Lo que salta a primera vista es que Nietzsche no se tomó la molestia de investigar a fondo lo que pretendía criticar. Esto, en el terreno intelectual, se llama falta de honradez profesional. Si embargo, ello no es de extrañar, ya que toda la personalidad de Nietzsche más respondía a los entusiasmos de un artista y las arbitrariedades de un apasionado que al fino análisis y a la imparcial observación de un auténtico crítico.

Fue tan burdo e injusto su ataque al cristianismo, que pronto fue censurado por multitud de individuos que nada tenían de parciales en estos asuntos; exponente de esta reacción fue la estupenda crítica de Scheller; verdadera apología del valor y grandeza de aquella religión de la cual Caso pudo afirmar: "Afortunadamente los brazos abiertos de la Cruz, son aún bastante amplios para abrazar la humanidad entera.

⁽²¹⁾ "Mis ojos se han abierto a una nueva luz: Zaratustra no ha de hablar ya al pueblo sino a sus compañeros. Zaratustra no debe ser un pastor ni un perro de guardar rebaños!

Necesito compañeros vivos que me sigan porqué se sigan a sí mismos y vayan a donde yo vaya.

El creador busca compañeros y no cadáveres. ni quiere rebaños ni creyentes. El creador busca compañeros que colaboren con él, que escriban nuevos valores en nuevas tablas." (Así habló... I-9).

La doctrina de afirmación de la vida, en el poeta de la ética del poderío, alcanza su más alta cima en la concepción del eterno retorno.

Cuanto existe en la naturaleza y en la humanidad, ya ha sido innumerables veces, y en un eterno retorno cíclico volverá a existir y a suceder infinitas veces más. En realidad nada hay nuevo bajo el sol; lo que hoy es fue ayer y será mañana. Cada instante es síntesis y presencia simultánea del tiempo y de la eternidad: cada acontecimiento es renovación del pasado y presagio del futuro.

Pero, ¿qué sentido tiene esta afirmación para el autor de "Más allá de bien y del mal"? ¿Cree realmente en ella? Muy posiblemente no. Recordemos su opinión acerca de la "verdad"; su valor no es el ser cierta sino el ser útil para la afirmación de la vida; ahora bien, la aceptación del retorno eterno es para Nietzsche la prueba de fuego, el criterio definitivo de la sinceridad del querer humano ante su ideal. "Sólo aquéllos, nos dice Pfänder, (22) que ante la perspectiva del eterno retorno puedan decir sí a la vida y a toda la existencia terrenal, sin condiciones ni reservas, son los elegidos por Nietzsche para realizar su doctrina y sus esperanzas." (23)

SÍNTESIS:

Nietzsche, el poeta de la moral de la fuerza, como lo ha llamado Sciacca, tiene una positiva importancia en el campo de la meditación axiológica. Trae de su grito de guerra contra la tabla tradicional de los valores, nacida de la

(22) Nietzsche, p. 522.

(23) En la desigual crítica que dirige G. Papini a Nietzsche, en su obra: "El Crepúsculo de los Filósofos" encontramos junto a iniciativas críticas y atisbos geniales, apreciaciones que nos parecen de poco valor y aseveraciones equivocadas.

El análisis que el pensador italiano hace de la personalidad de Nietzsche, es exacto y despiadado. Para Papini, como para otros expositores del pensador alemán, éste es un pobre neurótico y un pusilánime que trata de encubrir la debilidad de su propia personalidad bajo un manto de grandilocuencia y bajo un triunfal canto al poderío, a la gloria y a la epifanía de la fuerza instintiva. "Il a montré sa faiblesse une fois de plus en ne réussissant pas à faire en réalité et de façon concrète —dans le monde dans l'action— les choses que théoriquement lui paraissaient supérieures "... Son rêve d'une civilisation nouvelle est resté tout en mots." (p. 233).

Y como si lo anterior fuera poco, el polemista florentino nos hace ver cómo Nietzsche puede ser considerado como un pobre pensador, y como un hombre que contra lo que comúnmente se cree no es poseedor de un pensamiento original. "Il n'a pas su donner de réponse nouvelle aux vieux problèmes ni poser aux hommes de problème nouveau. Sa Philosophie toute entière n'a pas été autre chose que confession et la projection de la faiblesse de sa vie." (p. 238)

Pero donde el autor de la vida de Jesús ahonda más su crítica es al hacer resaltar las fallas de la filosofía de Nietzsche. Concentra sus ataques en el aspecto metodológico. Entre los puntos felices de su crítica entresacamos los siguientes:

1) Su ataque a la vaguedad reinante en los conceptos pivotes de toda la concepción del autor de "Así Habló Zaratustra"; a saber: la vida, el instinto y la potencia.

2) Su crítica a la conceptualización del pensador germano sobre la verdad.

3) Su crítica a la deformación que Nietzsche hace del cristianismo.

Frente al Cristo nietzschiano, prototipo de debilidad, Papini reivindica la auténtica personalidad del Cristo histórico del cual afirma: "Le christ est venu au monde non seulement pour annoncer le Royaume de Cieux mais encore pour apporter la santé et la force en reconnaissant le caractère nature, du mal et du péché, en fuyant la science des docteurs et l'hypocrisie des dévots." (Ibidem, p. 258).

Respecto a la doctrina cristiana tachada por Nietzsche de sistema de débiles y de decadentes, la irónica respuesta del escritor florentino pone de manifiesto la pobre crítica del sajón: "Imposer aux forts les valeurs des faibles n'est-ce pas une preuve de puissance merveilleuse? Cette preuve, suivant Nietzsche, le christianisme l'a donné. Comment l'appeler, après cela, la doctrine des impuissants?" (Ibidem, p. 257).

Lo que en realidad pasa es que Nietzsche hace sus afirmaciones a pesar del testimonio de la Historia, a base de deformar los hechos y los datos suministrados por ella: "Si Nietzsche avait réfléchi davantage, il n'aurait donc pas calomnié aussi obstinément le christianisme, il ne l'aurait pas accusé avec tant de légèreté d'avoir ruiné la civilisation et transformé les hommes en malades. Ou le christianisme n'a été ni compris ni observé —comme Nietzsche le reconnaît lui— même de temps en temps et alors il est stupide de l'accuser d'effets qu'il n'a pas pu produire —ou bien le christianisme a réellement été une des grandes forces du monde, et alors Nietzsche devait expliquer comment s'est conservé avec une telle intensité la vitalité des peuples chrétiens. Il y a quelqu'un qui ment: ou l'histoire ou Frédéric Nietzsche; je ne vois aucun compromis possible." (Ibidem, p. 263).

Pero junto a esta crítica sagaz y apropiada encontramos en las páginas papinianas dos puntos francamente inaceptables:

1) El querer reducir toda crítica posible de un sistema filosófico (el caso presente sólo sería un

filosofía griega posterior a los presocráticos y reafirmada y sublimada por el cristianismo, (24) se oculta no una nueva creación axiológica, sino un retroceso de casi veinticinco siglos, una vuelta al pensamiento exiguo en rigor intelectual pero rico en superabundancia de querer, como todo lo primitivo, de los presocráticos.

Toda su filosofía puede reducirse a: 1) a una crítica pasional, estrujante de los valores que durante veinte siglos han sido la médula de la civilización occidental, desde que Sócrates dijo que la ciencia conducía necesariamente a la virtud y desde que Platón asignó universalidad objetiva a la norma moral, y 2) a una transmutación de esta secular concepción de los valores.

Pero por primera vez en la Historia de la Filosofía, nos encontramos ante un filósofo que pretende derrocar una cosmovisión e imponer otra nueva sin fundamentarla, sin razonarla, a base de pura voluntad de querer y mediante maravillosos y oscuros aforismos. Se trata de una implantación a base de voluntad de poderío, sin justificación filosófica, ni racional.

Cuando el siglo XIX extingue sus últimos destellos, se deja oír un eco, el eco de aquel reproche de los sofistas a la moral de Sócrates y de sus discípulos: la ley ha pervertido a la naturaleza; es preciso reinstaurar el orden primitivo; que la naturaleza sea ley. Este eco resuena a través de diferentes obras: Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, La Voluntad de Poder, El Crepúsculo de los ídolos, etc. A través de esas páginas y escondida bajo la espléndida literatura de un artista de la pluma se entrevé aquel sentimiento de los presocráticos, por el cual concebían la naturaleza como una fuerza poderosa e inagotable que se desdobra en infinitas manifestaciones de vida; la cultura, sólo ha venido a inhibir esa acción maravillosa, y ante los ojos maravillados de Nietzsche vuelve a surgir este llamado: "Es preciso derrocar los ídolos de la cultura y del cristianismo, es preciso volver a la naturaleza."

Lavelle lo ha afirmado con trazo nítido: "C'est Nietzsche qui a donné au problème des valeurs toute son acuité et même on pourrait dire que c'est lui qui l'a posé, si c'est poser un problème que d'ébranler une certitude qui jusque-là n'était pas contestée. Avant Nietzsche, en effet, les philosophes discutaient sur le fondement des valeurs, plutôt que sur la nature même. Mais c'est à l'échelle des valeurs telle qu'elle était admise universellement que Nietzsche s'est attaqué." (Traité des Valeurs, I, p. 93).

Nietzsche, en realidad, axiológicamente considerado es una paradoja: busca la afirmación de la vida y lo hace mediante la reafirmación de la naturaleza; pregona un humanismo y éste se encuentra más allá de lo humano; postula el advenimiento del superhombre, pero esto sólo se logra mediante la negación de Dios ("Dios ha muerto") y también mediante la negación del hombre ("lo más grande del hombre es que es un puente... debe desaparecer").

Pero estas paradojas para Nietzsche no cuentan, porque la verdad o el error poco importan, lo valioso de un juicio es su capacidad de afirmación de la vida, ha de ser un instrumento apto para el progreso de la vida. A la sombra de la proscripción de la razón y de la negación de la verdad, el camino

caso particular de la regla general) a la crítica de su método; como si las afirmaciones y principios básicos del mismo no pudiesen ser erróneos y condenables pese a ser manejados con un método genial.

2) Su paradójica afirmación de que en el fondo Nietzsche tuvo un alma profundamente cristiana (!). La ridícula comparación que hace Papini del Cristo del Evangelio con el superhombre de Nietzsche (p. 261) está basada en una hipertrofia de lejanos puntos de forzada analogía y en una infantil supresión de abismales diferencias entre el uno y el otro.

(24) Nietzsche culpa a Sócrates y a Platón de haber dañado con su objetivación y universalización de la moral, la concepción axiológica de la humanidad primitiva en la cual todo era espontaneidad natural, libertad, impulso natural y potencia de vida.

está libre para que Nietzsche afirme cualquier cosa. De ahí su soberano desprecio por la verdad.

Su sistema axiológico lo podemos concretar en lo siguiente:

No hay captación del valor, porque el valor no preexiste al hombre; el hombre lo crea mediante su acto de estimación y de volición.

Desde luego el valor verdad queda absolutamente anulado o por lo menos reducido a un puro instrumento sin valor propio.

Respecto al ser del valor, según muchos autores, Nietzsche profesa el más absoluto relativismo; cada quien crea sus propios valores; no debe una voluntad señorial dejarse imponer ningún valor desde el exterior, sea cual fuere la fuente de donde provenga. Y efectivamente, podemos decir que salvo uno (el valor fundamental de Nietzsche) todos los demás valores sólo lo son condicionados a la elección del hombre que es en todo el sentido de la palabra un creador de valores. Renace, pues, la vieja frase de Protágoras: *παντων χρηματων μετρον ανθρωπος*.

Pero hemos dicho que uno de los valores se salva de esta relatividad; éste es el valor absoluto; a saber la vida manifestada en ese instinto general y primario que Nietzsche llama la voluntad de poder. Afirmar la vida, "querer" ser autónomo, he aquí el único valor absoluto y a la vez el fundamento de todos los demás valores.

Esta nueva tabla de valores se presenta pues, en rotunda oposición a la griega y a la cristiana: Sócrates había reducido la voluntad a una mera consecuencia del conocimiento pleno (ser sabio equivale a ser virtuoso; antes que él se creía que para hacer bueno a alguien había que formar su voluntad; él sostuvo que para ser bueno y virtuoso basta con educar la inteligencia, ilustrarla con la verdad); los griegos posteriores a él afirmaron la primacía de la razón y del valor especulativo sobre la voluntad y el valor práctico; Nietzsche invierte revolucionariamente este orden, lo que vale es la voluntad. El más absoluto primado de lo vital y de lo práctico sobre lo especulativo, lo encontramos en él. En el conflicto entre verdad y valor, el valor impera plenamente sobre la verdad; ahora bien, el valor, en sentido propio, es voluntad.

Por consiguiente, en el plano de la gnoseología, el valor se conoce simultáneamente al acto de su creación mediante el acto de conciencia por el cual captamos nuestra operación creadora.

En el plano metafísico, hay un valor primario: es la vida (potencialmente) y la afirmación de la vida, el puro acto de querer (actualmente); fuera de este valor todos los demás son relativos, como contenidos de ese acto primario de voluntad; no es que tengan valor antes de la elección, su único valor les viene de haber sido elegidos como objetos de un querer axiológico. No es el valor el que determina el querer sino el querer el que crea el valor. El ser no es valioso, pero mi puro y autónomo querer lo puede transformar en valioso para mí.

En el plano poético, la realización del valor sólo obedece a una ley, querer afirmar la vida, querer crear autónomamente un objeto en valor. Acción análoga a la del joyero que de cosas triviales hace salir objetos preciosos.

BIBLIOGRAFÍA:

NIETZSCHE F. *La voluntad de Poder. Así Habló Zaratustra*. — PFÄNDER. *Nietzsche*. — SCIACCA M. F. *La Filosofía, Hoy*. — ROJAS N. *La Filosofía Axiológica Contemporánea*. — LAVELLE L. *Traité des Valeurs*. — GURTVITCH G. *Moral Teórica y Ciencia de las Costumbres*. — RUGGIERO G. DE *La Filosofía Contemporánea*. — PAPINI G. *Le Crépuscule des Philosophes*. — ROBLES O. *Propedéutica Filosófica*. — BRÉHIER E. *Historia de la Filosofía*. — PÉREZ ALCOCER A. *Historia de la Filosofía*. — CASO A. *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*.

EPOCA CONTEMPORANEA

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

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

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

Ahora bien, la mayoría de las concepciones axiológicas, cuya aparición ha contemplado el ocaso del siglo pasado y lo que ya ha transcurrido del presente, manifiestan la impresión de falta de solidez.

Se han manifestado, gracias a la inquietud y a la polémica reinantes, pero se han manifestado inmaduras e inconclusas; más aún, infundamentadas. En vez de aparecer, como los antiguos sistemas, por la fuerza intrínseca que enerraban en su seno y por el acabamiento armónico de su cuerpo doctrinal, más manifiestan la impresión de improvisaciones que de frutos de una larga meditación y de una concepción suficientemente ajustada. Y esto refiriéndonos sólo a aquellos sistemas en cuyo seno palpita la seriedad y la sinceridad de un autor que busca contestar a un problema que le inquieta realmente, dejando de lado todo ese conjunto de snobistas de la cultura que creen hacer progresar el pensamiento filosófico a base de originalidades y extravagancias, cuyo único título de aceptación es el ser "novedosas", como si la Filosofía, la Ciencia y los problemas

fundamentales de la humanidad fuesen asuntos de moda y de creacionismo r mántico.

En confirmación de lo anterior examinemos el ambiente cultural e histórico en que nacen estos sistemas:

Nacen en una época posterior al kantismo, precisamente cuando Kant ha logrado plasmar su sistema y ha presentado una solución a la gran polémica entre el empirismo y el racionalismo, respecto al problema del conocimiento.

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

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

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

Pero aún hay más: hasta el advenimiento de Nietzsche se puede decir que los valores habían estado presentes en todo el pensamiento filosófico, ya que los grandes pensadores se habían ocupado de la verdad, del bien, de la belleza, del derecho, etc., pero lo que ninguno había emprendido era el estudio, no ya de los valores sino del "valor"; en otras palabras: muchos habían elaborado sus concepciones éticas, gnoseológicas, estéticas, etc.; pero ninguno había presentado una axiología. Esta es la gran diferencia que hay entre los investigadores de los valores de la época contemporánea y sus predecesores; a saber, que actualmente se emprende la investigación del valor y no sólo la de los valores. (1)

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

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

(1) Al hacer esta afirmación nos referimos a un estudio explícito y específico sobre el valor, y que implícitamente fueron varias las escuelas que proporcionaron los elementos suficientes para construir una axiología; tal es el caso de la doctrina platónica que encierra en la Idea los valores de belleza, bien, verdad, justicia, etc.: y también de las doctrinas aristotélica y tomista que nos presentan reunidas en su concepción del ser trascendental, las perfecciones todas y por consiguiente todos los valores.

Por eso, desde cierto punto de vista podríamos afirmar que la diferencia entre los pensadores contemporáneos y sus antecesores radica en que éstos hacían axiología sin saberlo, mientras que aquéllos la hacen sabiendo y queriendo hacerla.

Y como si todo esto fuera poco, igualmente se descuidó otro punto fundamental: ¿cuál es el criterio que nos permite distinguir entre los supuestos valores, los que son auténticos y los que no lo son? Y sin embargo, el punto es importantísimo para una cultura que ha desechado el proceso abstractivo aristotélico tomista; porque desechado éste, no le quedan sino dos caminos para construir la ciencia, la inducción o la deducción a priori. Conforme a la primera, la integración de esta ciencia no es posible, ya que no se cuenta con un criterio seguro para separar el auténtico fenómeno de "valor" del inauténtico; conforme a la segunda, tampoco es factible la estructuración, porque no se posee un concepto previo y apriorístico del valor que nos permita examinar por comparación, si las notas por él implicadas se dan en los valores específicos que se quieren someter a examen.

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

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

ORIGEN DE LA AXIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA.

El primer indicio que encontramos de la consideración axiológica en los filósofos contemporáneos lo tenemos en Nietzsche, de quien hemos hablado sucientemente. Poco tiempo después de Nietzsche, Lapie en Francia (*Logique e la volonté* 1902) y Eduardo de Hartmann en Alemania (*Grundriss der Axiologie* 1908) son los primeros en usar el término valor con un sentido netamente filosófico (exceptuando naturalmente a Nietzsche). (2)

En el campo de las ciencias sociales fueron los economistas los primeros que usaron la expresión valor, referida a los valores materiales, como sinónimo e satisfactor.

La consideración axiológica de Nietzsche se vio continuada, aunque indirectamente, por el pragmatismo. Decimos indirectamente, porque el pragmatismo no se presenta como una teoría de los valores, sino como una teoría del conocimiento. Esta sostiene que el criterio de legitimidad de la verdad no es la conformidad con la realidad ni tampoco con las exigencias del espíritu, sino con el valor. La legitimidad de una verdad depende de su valor, y su valor se mide por el éxito. Como se ve, se anula la distinción entre la valoración teórica y la práctica, o mejor aun, la valoración práctica es la medida de la teórica.

Sin embargo, la medición de la verdad por el valor y la identificación del valor con el éxito engendró pronto una contrarreacción en los espíritus, y dudas muy legítimas, ya que al identificar valores específicamente distintos (la verdad y el éxito) produjo una deformación de ambos. Por otra parte el éxito dice siempre referencia a un interés satisfecho; ahora bien, una de las características e los más altos valores es que son desinteresados. Pero el punto más débil del pragmatismo estriba en ser un sistema inconcluso ya que mide el valor por el

(2) "Lapie publicó en 1902 su *Logique de la Volonté* y en ella emplea por primera vez el término axiología para designar la investigación sobre los valores y la expresión valor en un sentido netamente filosófico. En 1908 publicó E. de Hartmann su *Grundriss der Axiologie*, donde elabora una doctrina que hace de los valores determinaciones del inconsciente absoluto." (O, ROBLES - *Propedéutica Filosófica*, ág. 214.)

éxito y por la acción; pero el éxito y la acción exigen un fin, y como sería ridículo el suponer que todas las finalidades son objetivamente idénticas para la acción y consiguientemente para la voluntad, se sigue que es preciso un criterio de selección ajeno a la misma voluntad para justipreciar entre los múltiples objetivos cuál de ellos deba ser seleccionado.

Ahora bien, este criterio no existe dentro de la doctrina pragmatista, al buscarlo fuera de ella y fuera de la acción, se niegan los presupuestos mismos del pragmatismo, y se cae en la imposibilidad de llegar dentro de la corriente pragmatista al terreno que podríamos denominar práctico-práctico; con lo cual descubrimos el defecto de esta doctrina ahí donde parecía estar su fuerza: en la justificación y valoración de la acción concreta y particular. En otras palabras y aunque parezca una paradoja, el pragmatismo, como doctrina aparentemente consecuente consigo misma, puede subsistir en el plano teórico-práctico pero está imposibilitado para descender por una deducción justificativa desde su principio general de valoración hasta el caso concreto de la acción.

Un poco posterior a Lotze ⁽³⁾ y a Nietzsche aparece Francisco Brentano tal vez el pensador más genial y más sólido entre los iniciadores de la axiología contemporánea. Su doctrina, que tan fecundos frutos debía dar en varios de sus discípulos (particularmente Edmundo Husserl y A. Meinong), hacia hincapié en dos tesis fundamentales, una de las cuales, la intencionalidad, inviscerat y renovaba toda una larga trayectoria aristotélica y escolástica, y la otra, la preferencia, puede ser considerada en gran parte como una aportación personal de Brentano al pensamiento contemporáneo.

En definitiva, nos parece un poco inexacto y atrevido el afirmar que la axiología contemporánea nace de una sola fuente, y creemos mucho más atinado el sostener que se trata en realidad de una gran corriente filosófica, cuyos antecedentes inmediatos se encuentran en varios pensadores, que vendrían a ser los afluentes que con cortas diferencias de tiempo han integrado esta corriente cuya importancia crece día a día. ⁽⁴⁾ Los pensadores a quienes asignaríamos el primer lugar serían: Schopenhauer, Lotze, Nietzsche, los pragmatistas, Lipi Hartmann, Brentano y los economistas.

⁽³⁾ Hermann Lotze, filósofo un poco anterior a Nietzsche y a E. Hartmann, ofrece en la interpretación de la idea platónica como una entidad puramente valorativa (esa es la realidad y la objetividad propia que según él le compete. Critica a Aristóteles el haber interpretado mal la doctrina Platónica de las ideas al atribuirles una existencia distinta de la de un valor) nos ofrece otro gran antecedente de las teorías axiológicas contemporáneas. Lotze, dice Caso, tenía esta máxima favorita: "Allí donde dos hipótesis son igualmente posibles, una que concuerda con nuestras necesidades morales, otra que le contradice, es preciso escoger la primera" ... "la máxima favorita de Lotze entraña una gran verdad oculta que se pone de manifiesto cuando se hace notar que al contrariar una de las hipótesis indicadas nuestras necesidades morales niega una realidad más que no niega la hipótesis que no las contraría; esta realidad no negada por una hipótesis y sí por otra es el valor ético. Por ende, existe en pro de la hipótesis que no niega la moralidad, un argumento más en su pro: la afirmación de un valor". (Tratado Ideatorio y la Filosofía de Husserl, pág. 218-219)

⁽⁴⁾ La corriente axiológica, en opinión de Von Rintelen, ocupa actualmente entre las corrientes de la filosofía alemana el primer lugar, ya que gana gradualmente terreno a la dirección existencialista que comienza a pasar a un plano más modesto entre las preocupaciones filosóficas del espíritu alemán. (Opinión sustentada en una de sus conferencias dictadas en la U.N.A.M. en el verano de 1957)

ESCUELA PSICOLOGISTA

En un vistazo preliminar se puede afirmar que las corrientes psicologistas a pesar de sus diferencias poseen un patrimonio común que las aproxima y las distingue de un cariz muy peculiar ⁽⁵⁾.

Lo más saliente de este patrimonio es:

1) El punto de partida de todo conocimiento filosófico es la experiencia interna. Por lo tanto, la psicología es una ciencia fundamental, base de la lógica; la validez lógica de un pensamiento se halla condicionada por su origen psicológico.

2) La afirmación clara de que el único ángulo posible de estudio del valor es el psicológico y que consecuentemente es en el ámbito del fenómeno psicológico donde hay que buscar la materia de la investigación axiológica. Más aún, no sólo en el fenómeno psíquico poseemos el material de nuestra investigación, sino que en él tenemos el criterio de discernimiento de la existencia de un valor; ese criterio es el fenómeno emotivo.

3) Los valores son significaciones de tendencias o aspiraciones, proyectadas en los objetos por la persona.

4) Los valores que son de sí indemostrables, sólo pueden ser vividos y descritos por medio de la experiencia psicológica.

5) Por lo tanto, el problema axiológico es un problema de hechos, y la axiología general y las disciplinas axiológicas derivadas (por ejemplo la Ética), sólo son disciplinas empíricas, ciencias descriptivas de valores, en su pura condición de hechos. De lo anterior se desprende que ninguna disciplina axiológica tiene vigencia legisladora ni preceptiva. ⁽⁶⁾

Podemos considerar como fundador de la dirección psicologista dentro del estudio de los valores a Alois Meinong. ⁽⁷⁾

En él se manifiestan claramente dos etapas; la primera se inclina decididamente hacia un psicologismo bastante acentuado. En este psicologismo hay un buen campo para un relativismo y un subjetivismo de los valores. La segunda de sus etapas propende claramente a un ontologismo axiológico, en el cual no acaba el filósofo de desprenderse de ciertos residuos psicologistas. ⁽⁸⁾

Las tesis principales del primer período podrían resumirse en las siguientes: el punto absoluto de una teoría del valor tiene por objeto el fenómeno de

⁽⁵⁾ Indudablemente que el psicologismo, como sistema, está muy lejos de llenar los requisitos exigibles para un sistema serio y sólido; sin embargo, reconociendo ese innegable defecto, A. Stern afirma que "la ausencia de rigor en sus resultados, la compensa el psicologismo por el hecho de que se sitúa más cerca de la realidad empírica y esta ventaja es considerable para el análisis de los fenómenos axiológicos. (La Filosofía de los Valores, pág. 29)

⁽⁶⁾ Hay que observar que los psicologistas no han sido consecuentes con su propia doctrina, lo cual es prueba evidente de lo incompatible de su reflexión y de la falta de sólidos principios dentro del sistema; casi todos ellos han tropezado con grandes dificultades al tratar de precisar las distintas especies de valor y al intentar determinar las notas características que las especifican, por ejemplo: definir en qué está la moralidad del valor ético. La investigación los ha llevado más allá de las fronteras del hecho psicológico y así han recurrido a criterios metaempíricos: sociológicos, vitalistas, etc., para solucionar el problema planteado.

Ahora bien, este proceder es una clara renuncia a los postulados y principios de la escuela.

⁽⁷⁾ En realidad ya Eherenfels había publicado un año antes (1893) de la aparición de las "Investigaciones Psicológico-éticas para una teoría de los valores" un ensayo bajo el nombre de "Teoría de los Valores y Ética."

⁽⁸⁾ Entre los pensadores que han cultivado la dirección psicologista en la teoría de los valores sólo hacemos referencia a tres que nos parecen principales: Meinong, Eherenfels y Müller Freienfels. Hay que hacer notar que de los tres, ninguno perseveró en la escuela psicologista pura: Meinong luego se desvió hacia el ontologismo, Eherenfels tiende a cierto objetivismo a través de la voluntad y el último está bastante conectado con el sociologismo.)

estimación o de valoración; este fenómeno pertenece al mundo psíquico y en él ocupa el lugar de los fenómenos emocionales; para ser más precisos, radica en los fenómenos sentimentales. Por consiguiente, el valor no es algo inherente a las cosas.

Posiblemente la afirmación más radical de este primer período sea la siguiente: el sentimiento no sólo nos descubre el valor, sino que además fundamenta y justifica el juicio valorativo y nos entrega el grado del valor. Un valor es tanto más elevado cuanto mayor es la intensidad de los sentimientos. De este modo el sentimiento no sólo ofrece el hecho sino el derecho del juicio estimativo.

La posición sentimentalista de Meinong ofrece una peculiar conexión con el juicio (con el juicio concebido al modo Brentaniano como la afirmación o la negación de la existencia). Expliquémonos: nuestros sentimientos de utilidad, de necesidad, de aprecio, etc., atribuyen valores a determinado objeto; esa atribución cierta o no, implica consiguientemente un objeto comprobado por el juicio que es el acto psicológico que "pone" la existencia o no existencia de algo. (Con la referencia del sentimiento al juicio Meinong efectúa una síntesis entre la corriente sentimentalista y la intelectualista en el ámbito de la axiología.

Tomando por caso el sentimiento del placer y el del dolor, vemos que ambos exigen un fenómeno preexistente; el juicio, que afirma la realidad del objeto y sobre el cual se "monta" el juicio de valoración de tal modo que a la afirmación de la existencia del objeto corresponde el placer y a su negación el dolor. (9)

De acuerdo con esta primera posición los valores son para Meinong esencialmente variables ya que se encuentran en función de las disposiciones sentimentales de los sujetos, los cuales —por experiencia lo sabemos— son variables. Por esto los valores podrían ser definidos, en este primer período, como simples proyecciones de nuestros sentimientos sobre los objetos. (10)

Pero ésta sólo fue la etapa inicial del pensamiento de Meinong que poste-

(9) Las dos grandes figuras de la Escuela de Brentano son Meinong y Christian Ehrenfels. Bajo la influencia del maestro ambos se lanzan en corrientes paralelas a la investigación de los problemas axiológicos.

Mientras el uno —Meinong— sostiene que el fenómeno axiológico está en el sentimiento, el otro —Ehrenfels— afirma que se encuentra en el fenómeno apetitivo. A pesar de la disparidad de opiniones hay una gran cercanía entre los dos, ya que, recuérdese, ambos aceptan la clasificación de los fenómenos psicológicos de Brentano; ahora bien, en dicha clasificación, el sentimiento y el deseo sólo son dos puntos de vista de la misma realidad, la vida emotiva. Tal vez este común punto de partida explica esa mutua amistad y esos intentos de acercamiento y de confrontación de sus sistemas, así como su amplio espíritu de conciliación. Posteriormente Ehrenfels dejó la investigación axiológica para dedicarse al estudio de otras ramas de la psicología, y Meinong abandonó su postura psicologista para adentrarse en la corriente objetiva y ontologista del valor.

(10) Varios de los sucesores de Meinong, basándose en esta posición primera del maestro, recalcaron en la relatividad absoluta del valor. Kreibitz niega toda intervención del juicio como elemento presupuesto por el entendimiento.

Ribot, a su vez hace notar que el principio de contradicción que rige la lógica formal, es enteramente extraño a la lógica de los sentimientos, ya que ésta admite la pluralidad de tendencias y la misma anarquía. Según él, los estados de conciencia designados bajo el nombre de valores son seguramente subjetivos puesto que son expresión de nuestra individualidad y no hay evaluación sin un sujeto que evalúe.

Posiblemente es el anglosajón Urban quien ha formulado la definición psicologista más precisa sobre el valor: los valores son significaciones afectivo-volitivas. Como se puede ver fácilmente, este autor huye la unilateralidad del voluntarismo de Ehrenfels, de cierto intelectualismo de Ribot (razonamiento afectivo y lógica de los sentimientos) y del emocionalismo puro de Kreibitz.

riormente evolucionó hacia el objetivismo axiológico (11). Ya en el comunicado enviado al Congreso de Bolonia hace notar que el sentimiento por el cual es apprehendido el valor está más próximo a la inteligencia de lo que comúnmente se supone.

Examinando ahora la segunda etapa del pensamiento de Meinong, nos damos cuenta que el simple título de sus dos obras correspondientes a este período, nos muestra el viraje operado en el pensamiento del filósofo de Graz: "Por la Psicología y contra el psicologismo en la teoría de los valores" y "Sobre la posición de la Teoría de los Objetos en el sistema de la ciencia".

Entre una serie de tesis, clasificaciones, sistematizaciones, etc., a nuestro nodo de ver muy discutibles y originariamente infundamentadas, recogemos las siguientes afirmaciones que consideramos lo más importante de su período ontologista: los valores reconocidos por los psicologistas sólo son valores parciales que no se refieren a la totalidad del objeto y que resultan de la percepción del mismo, operada desde distintos ángulos. El objeto en sí tiene un valor total capaz de provocar todas estas relaciones independientes del sujeto.

Por tanto los valores subjetivos son importantes porque son manifestaciones de aspectos valiosos del objeto total. Quede bien claro, sin embargo, que el valor del objeto es independiente de los distintos enfoques subjetivos.

La relación valorativa es permanente y se efectúa a modo de relevo, ya que si bien es cierto que hay evanescencia y variabilidad en la actividad apreciativa siendo el sentimiento, la imaginación y el apetito otros tantos medios de valoración, la relación valorativa hacia un objeto se puede mantener constante a través de la sucesión de los actos y facultades valorativas.

Meinong afirma que el valor de un objeto consiste en que un sujeto tome interés en él. "Con esta concepción, afirma Nicéforo Rojas, en la sintética pero excelente exposición que hace de la doctrina de Meinong (12), el filósofo de Graz desecha el psicologismo, puesto que el valor no está ya determinado en función de la estimación, sino que los distintos valores vivenciales son referidos al valor objetivo.

Entonces el valor ya no está en la estimación sino en algo que se nos manifiesta, en algo que se nos patentiza por medio de esa estimación. Por esta razón, Meinong define ahora el valor de la manera siguiente: "El valor es lo representado en la estimación."

Novedosos puntos de vista proporciona su determinación del objeto. Al hacer una serie de distinciones entre su Teoría del Objeto (estudio ontológico del mismo) y la lógica tradicional, la lógica pura de Husserl, la gnoseología y a psicología, postula el objeto como algo de tal modo desligado en sí mismo de la existencia, que hay objetos que no sólo no existen sino que tampoco pueden existir. La naturaleza de estos objetos es algo dado a priori y perteneciente al mundo de las esencias puras. (13)

Entre sus tesis, es ésta la que mejor preludia las grandes concepciones axiológicas posteriores, nacidas a la sombra de la fenomenología husserliana, pues

(11) Sólo brevemente se hace referencia a este segundo período de Meinong ya que siendo el objeto de esta parte exponer el psicologismo axiológico, y cayendo la segunda etapa del pensamiento de Meinong fuera de este campo, nos contentamos sólo con una somera referencia informativa.

(12) La Filosofía Axialógica contemporánea con especial referencia a Meinong, Scheler y Hartmann, pág. 89.

(13) Al hablar de apriorismo en Meinong no debe entenderse al modo kantiano, puesto que el objeto es independiente de su relación a un sujeto y a un estado de conciencia actual, ya que Meinong trata de obtener el objeto puro, anterior a su captación.

en ella se define claramente la teoría del objeto ideal, libre de toda relación necesaria a la existencia e independiente de toda relación a un estado de conciencia actual. En Meinong están ya los gérmenes de la doctrina de la objetividad de lo irreal, que para muchos axiólogos es la objetividad propia del valor.

Peculiares relieves brinda su teoría del conocimiento del objeto, con sus afirmaciones de representación propia e impropia, parcial y completa, interna y ajena. En ella se rechazan por igual las teorías gnoseológicas tradicionales y la kantiana y yendo todavía más lejos se afirma la preponderancia fundamental de la ontología sobre la gnoseología que en Meinong pierde ese halo de fundamentalidad que le había asignado la crítica kantiana. ⁽¹⁴⁾

Original es también su punto de vista respecto a la denominación de objeto según que sea presentado por el sentimiento o por la volición; en el primer caso se llama: dignidad o valor, y en el segundo: exigencia desiderativa u objeto exigencial.

Más o menos paralelas a las teorías psicologistas de Meinong nacen las concepciones axiológicas de Ehrenfels. De éste sólo examinaremos ciertos puntos de divergencia con su compañero y amigo, Meinong.

La teoría axiológica de Ehrenfels está revestida de un cariz voluntarista. Para él el valor se identifica con el deseo y la intensidad del deseo es la medida del valor. De acuerdo con la interpretación dada por Gurvitch a la doctrina de Ehrenfels, hay en él a pesar de su afirmación voluntarista, un retorno al sentimentalismo de Meinong ya que si bien el acto desiderativo es el que constituye el valor, ese acto desiderativo es engendrado por la emoción. (Moral Teórica y Ciencia de las Costumbres, p. 95). Es preciso, no obstante, tener en cuenta que entre los sentimientos, sólo son valiosos aquéllos que concluyen en una aspiración volitiva, en una tendencia activa, por lo tanto, sólo ellos producen valores.

Esta afirmación de Gurvitch es discutible. Para Ehrenfels, el fundamento de los valores no se encuentra en la vida sentimental sino en la vida apetitiva. Veamos por qué: tanto Meinong como Ehrenfels concuerdan en la clasificación de los fenómenos de conciencia de Brentano; por lo tanto para ambos los sentimientos y apetitos forman parte del concepto genérico de la vida emotiva más aun, son dos aspectos de una misma actividad, dos caras de una misma moneda.

Consiguientemente debe existir un paralelismo entre el orden de las valoraciones del sentimiento y el orden de las valoraciones de la voluntad, de tal modo que a las valoraciones de un orden correspondan exactamente las valoraciones del otro. Esto supuesto, ¿cuál de los dos órdenes puede ser asignado como el primigenio? Contra la afirmación de Gurvitch, que acabamos de exponer líneas atrás, el origen se encuentra en los apetitos o deseos porque valoramos algo cuando lo consideramos como fin o meta de nuestros deseos.

Otro punto de divergencia con Meinong es que Ehrenfels rechaza la teoría del objeto ideal porque todo deseo es deseo de algo y de algo existente.

Consiguientemente el objeto es siempre algo real, o algo supuesto real en el juicio. Deseamos aquello cuya existencia está asegurada.

El valor es para el filósofo vienés "una función psíquica orientada hacia algo que apetece". ("De la definición del valor a la ley de motivación") El

⁽¹⁴⁾ Meinong desconoce la primordial importancia y el carácter de fundamentalidad que tiene la gnoseología; lo que él no acaba de comprender es que con este procedimiento imposibilita toda fundamentación a su doctrina ya que entonces el objeto de la relación valorativa y la supuesta objetividad del valor se reducen poco menos que a una afirmación gratuita.

valor, en su concepto, se identifica con la valoración, ahora bien, ésta es pura y simplemente un estado subjetivo, sentimental según Meinong, apetitivo según Ehrenfels. Por lo tanto, el valor se identifica con una posición de valor en el objeto por parte del sujeto, al constituirlo en fin de una tendencia desiderativa el yo individual. La intensidad del deseo es, pues, la medida del valor. (15)

Müller-Freienfels, es uno de los pensadores cuyo sistema se presta a ser catalogado en distintas direcciones, pues mientras algunos lo clasifican dentro de la corriente sociologista de los valores, A. Stern (16) lo considera como el representante del psicologismo axiológico y Lavelle (17) lo sitúa dentro del relativismo axiológico. Como lo veremos por la exposición de su pensamiento, Freienfels puede justamente ser vinculado a cualquiera de estos movimientos con tal que no se niegue su conexión con los otros dos.

El análisis de la estructura psicológica de los fenómenos axiológicos revela dos factores: el sujeto que aprecia y el objeto estimado; entre ellos tiene lugar el proceso de la valoración.

Para varios autores a la base de toda apreciación se encuentra un sentimiento de placer; Freienfels no participa de este punto de vista ya que el deseo sólo es un elemento parcial (no siempre necesario) del proceso de apreciación.

La apreciación y consiguientemente el valor sólo quedan cabalmente constituidos cuando sobre la relación de orden emocional (sentimiento, deseo, etc.) se sobrepone un acto especial que es fundamental: la puesta de valor.

Ordinariamente estas dos condiciones son los factores integrantes del proceso axiológico, aunque lo son en distinto grado, ya que mientras el segundo nunca puede faltar, el primero en ciertos casos puede estar ausente. Sin embargo hay que hacer notar que para que haya una apreciación cabal y verdadera (18) es preciso que coexistan el fundamento emotivo y la puesta de valor.

Retomando el fundamento emotivo, Freienfels sostiene que en el fondo de todo sentimiento siempre hay un elemento volitivo ya que el sentimiento de placer es la conciencia de un instinto satisfecho y el de desplacer es la vivencia de un instinto obliterado. De lo anterior se sigue que de acuerdo con el pensamiento de Freienfels no deseamos un objeto a causa de su valor sino que vale porque lo deseamos. De este modo el conflicto entre la fundamentación sentimentalista y la volitiva queda solucionado ya que siempre el sentimiento presupone la elección y ésta produce el sentimiento.

(15) Al fondo de estas teorías psicologistas encontramos muchos puntos criticables y vulnerables, dejando de lado la cantidad de supuestos sobre los que descansan, es preciso hacer notar que reina toda una confusión de conceptos en ellas; sin justificación previa se identifica la valoración y el valor; lo objetivo y lo subjetivo; la afectividad, la emotividad, el sentimiento, el deseo, la voluntad y otros conceptos fundamentalmente distintos, que son manejados por algunos psicologistas con una imprecisión y una inenunciabilidad casi infantiles.

Desde luego en la relación poco les interesa investigar con detenimiento cuál es el término activo y cuál el término pasivo de ella, de tal modo que en la relación valorativa sujeto-objeto, les ha parecido la cosa más natural del mundo; señalar, sin estudio crítico previo y serio, al sujeto como activo y al objeto como pasivo. De acuerdo con lo anterior, y hablando en estricto sentido, el valor no se conoce, no se descubre, se crea. Para no hacer referencia sino a Ehrenfels, reproduciremos en esencia tres puntos críticos que con perspicacia y buen sentido señala Lavelle a su teoría del valor: 1) no todos los deseos pueden ser colocados en el mismo plano, ahora bien, ¿cuál es entonces el criterio para determinar su graduación? 2) Se pasa por alto la distinción entre deseo y voluntad, ahora bien, en muchas ocasiones la voluntad misma combate e inhibe un deseo, 3) Hay cosas que todavía no han despertado en nosotros ningún deseo y que sin embargo están muy lejos de carecer de valor en sí, de tal modo que como sostiene Lavelle, "*Loim tue ce soit le désir qui juge de la valeur, c'est la valeur qui juge du désir*". (*Traité des Valeurs*, pág. 105)

(16) La Filosofía de los Valores, p. 27 y sigs.

(17) *Traité des Valeurs*, p. 113-114.

(18) Como veremos más adelante, esto de valoración verdadera o falsa es algo sin sentido en la doctrina de Freienfels, dadas las bases de su pensamiento.

En líneas anteriores hemos enunciado un principio de la axiología freienfeliana que encierra en germen toda su posición relativista-psicologista: no se desea un objeto a causa de su valor sino que vale porque lo deseamos. Todavía en las tesis de Ehrenfels y de Meinong había lugar para un pequeño índice de objetividad axiológica, en el autor de *Grundzüge einer neuen Wertlehre* toda posibilidad de cierta objetividad en el campo de los valores queda cortada de raíz por la afirmación precedente.

Pasando ahora a la puesta de valor, actitud secundaria con relación a la base emocional, Freienfels sostiene que generalmente ella se encuentra formulada en el juicio, sin que tal condición sea, sin embargo, ineludible.

Pero, ¿en qué consiste esta puesta de valor?

Su esencia consiste en ser una toma de posición reduplicativa, si es que podemos hablar así, ya que siendo la base emotiva una toma de posición primaria de un sujeto respecto a un objeto, la nueva toma de posición frente a la primera, confirma o niega la postura básica.

La toma de posición puede ser positiva o negativa según que el objeto se considerado como valor positivo o como valor negativo. Lo que es decisivo para la apreciación no es la positividad o negatividad de la relación emotiva básica sino la positividad o negatividad de la toma de posición.

Y así por ejemplo, puede darse un caso de una apreciación positiva cuya toma de posición sea positiva pero cuya base emocional sea negativa y viceversa.

No obstante lo anterior, Freienfels insiste en que una verdadera apreciación sólo se logra cuando hay unidad axiológica de tal modo que la toma de posición sólo sea una ratificación de la relación primaria.

Muy significativa es en la filosofía de los valores de Freienfels la oposición entre el valor experimentado y el aceptado por tradición, ya que es precisamente en el caso del valor sólo aceptado por tradición donde se presenta una toma de posición paradójica en la cual la puesta de valor es anterior a su fundamento emotivo, con lo cual deja de ser la actitud reduplicativa de que antes habíamos hablado. (19)

En estos casos la conducta axiológica subsecuente a la toma de posición infundamentada puede seguir uno de estos dos caminos: o la educación y la adaptación capacitan para experimentar con posterioridad determinado valor y engendrar el sentimiento de valor, con lo cual se da base emotiva a la actitud precedente, o bien el valor subsiste como postulado vacío, y a veces hasta como ilusión y como hipocresía. (20)

En el examen de la relación axiológica se presentan bastante explícitamente las tendencias relativistas de Freienfels, pero al abordar el estudio del sujeto es donde su relativismo adquiere los más crudos relieves y llega a posiciones muy cercanas a las teorías empiristas y escépticas.

(19) No se explica como puede presentarse este caso en la psicología de los procesos estimativos de Freienfels, ya que siendo la toma de posición un acto volitivo, y siendo el sentimiento una consecuencia del acto volitivo se sigue que no se podría dar una volición sin sentimiento y por consiguiente tampoco puede existir una toma de posición sin el sentimiento de valor correspondiente.

(20) Freienfels juzga que la mayoría de los valores no son experimentados sino aceptados por la influencia de la tradición y de la educación, bajo la forma del deber, quedando constituidos como postulados sin base o como apreciaciones extrañas y autoritarias que se sitúan, sobre un sentimiento experimentado cuya dirección natural contradicen. "Los grandes creadores en los dominios de la religión, de la moral, de las bellas artes, nos dice A. Stern comentando a Freienfels, fueron hombres que oponiéndose a las tradicionales apreciaciones y a los prejuicios, experimentaron valores en su originalidad." (Fil de los Valores, p. 34)

Toda noción de valor, nos dice, comprende la idea de una relación a un objeto. Y en efecto, cuando se habla de un valor se implica la existencia de un objeto que aprecia. El supuesto de un valor en sí inexperimentado por persona alguna es un absurdo. Un valor, pues, siempre es un valor para alguien.

Müller-Freienfels hace una aplicación al campo de la axiología de los desubrimientos que en psicopatología hicieron Ribot y Janet sobre el fenómeno de la escisión de la personalidad.

Para el ilustre maestro de la Universidad de Berlín el sujeto de la estimación no es un ser simple y su complejidad consiste en que no es la misma subjetividad la que se manifiesta en el mismo individuo, sino que presenta diversas subjetividades en orden sucesivo o simultáneo; el caso patológico sólo es una manifestación más aguda del caso normal. Por consiguiente, no hay identidad de la personalidad en momentos diferentes, y aún en un mismo momento hay pugna entre las distintas maneras de tomar posición que aspiran al predominio.

Este análisis nos lleva, por lo tanto, a una primera y más importante escisión que es la que se da entre el sujeto momentáneo y el sujeto unitario.

Este sujeto unitario no es más que la representación de un yo persistente a través de los fenómenos. Este yo no es real, es una pura ficción, como lo es el yo substancial, sustrato real de todo fenómeno psíquico. Hablando con propiedad el yo unitario es el sujeto medio, resultante de las síntesis de los estados sucesivos (sujetos momentáneos); éstos son reales, aquél es una idealización. ⁽²¹⁾

Sobre este dualismo del sujeto establece Freienfels su explicación de los conflictos de valores. El fundamento de la apreciación sería efectuado por el sujeto momentáneo y se daría en una situación emotiva, desiderativa, etc., mientras que la puesta de valor sería efectuada por el sujeto unitario ideal que efectuaría una labor de represión sobre los sujetos momentáneos y sus fundamentos emotivos. ⁽²²⁾

Esta teoría se podría ejemplificar perfectamente en el caso de la moral kantiana, en que una acción moral sólo tiene calidad después de una lucha en que una puesta de valor de un sujeto ideal triunfa sobre la del sujeto momentáneo. Para el kantiano la puesta de valor que obedece al tipo o sujeto universal moral, es la auténticamente valiosa y da origen al sujeto normal, pero para otra persona de más flexible criterio, más bien será moral el hombre que por obtener concordancia entre sus estados momentáneos y su sujeto unitario, casi no padece los conflictos de valor.

Se ha hablado del sujeto normal; de acuerdo con la doctrina de Freienfels este sujeto no tiene realidad alguna, sólo es una ficción más o menos útil cuya función es justificar las puestas de valor universales, mediante la suposición de que cada individuo incluye un sujeto normal mediante el cual puede experimentar los fundamentos emotivos de los valores de vigencia universal.

Para Freienfels tan ficción es el sujeto normal como los valores universales y la experimentación aún subjetiva de los mismos. De esto deriva claramente la

⁽²¹⁾ Este modo de concebir al sujeto no deja de presentar serias dificultades para la teoría axiológica de Müller-Freienfels, y cabe preguntarse si no es una pura manera de hablar, o si realmente el autor sostiene en sentido estricto y propio sus palabras pues si efectivamente lo único real que existe en el sujeto es el ser una colección de sujetos momentáneos, sin yo substancial, permanente, no vemos cómo pueda el autor explicar el hecho de la conciencia, de la memoria, de la asociación, ni los procesos de apreciación que implican varios fenómenos sucesivos del conflicto.

⁽²²⁾ El sujeto unitario no es una expresión de individualidad, por el contrario como incluye a lo que querría ser, es más bien ideal y alejado de la individualidad, y a la inversa, el sujeto momentáneo es fundamentalmente real en oposición al carácter ficticio e ideal del anterior.

negación de toda norma; frente a toda pretendida valoración universal se puede levantar una contraria a ella con las mismas pretensiones de validez.

Pero si bien niega la realidad de los sujetos normales, reconoce la existencia de los sujetos supraindividuales, en los que se fundan apreciaciones muy difundidas; y así, se habla del hombre antiguo, del medieval, del renacentista y del moderno y del mismo modo se puede hablar del francés, del alemán, etc.

Estos sujetos son ficticios si se les quiere interpretar como reales y substanciales, pero en cambio existen como fuerzas de acción que penetran la mayor parte de los individuos que están ubicados en la misma situación espacial y temporal.

Entre estos sujetos ficticios los más eficaces son los sociales. Unidades ficticias, en que los individuos se encuentran unidos a una totalidad que posee vida propia. Cada uno de dichos sujetos posee sus apreciaciones propias que se ven por encima de las de los sujetos momentáneos.

Estas últimas apreciaciones son dominadas por aquéllas, y ello es efecto de la educación o de la adaptación o de la coacción. El Estado, por ejemplo, llega a exigir el sacrificio de la vida individual en favor de los valores sociales.

Hay que evitar el error de creer que la apreciación social sea igual a la suma de las apreciaciones individuales.

Por lo que ve ahora al objeto de valor, Freienfels afirma que depende del sujeto de tal modo que habrá tantos objetos de valor cuantos sean los sujetos momentáneos apreciantes. Esto es lo real.

Pero así como sobre los sujetos momentáneos se creaba la ficción del sujeto unitario, del mismo modo sobre los objetos particulares se levanta la ficción de un objeto unitario. El procedimiento mediante el cual lo constituimos, es falso pero de gran importancia práctica, porque permite dar carácter unitario a nuestra vida.

El procedimiento de objetivación se efectúa en primer lugar por una abstracción convencional de la diversidad de los sentimientos por los que los sujetos momentáneos aprecian; a continuación viene una abstracción de toda diferencia entre los individuos que valoran y termina por abstraer (entiéndase suprimir) a todo sujeto apreciante; de este modo llegamos al objeto puro unitario; considerado como un absoluto en sí, independiente de toda apreciación.

La muestra más patente de ese absolutismo axiológico que finge ignorar lo ficticio de esta objetivación, es la filosofía fenomenológica.

A base de hipertrofiar la relación del valor objetivo al sujeto que aprecia, Freienfels transforma su axiología en un relativismo, y niega toda universalidad absoluta de lo valioso.

De acuerdo con su doctrina, mientras más amplias son las ideas de un hombre y más cabal es su formación, mayor es su convicción del relativismo de los valores. No es posible en axiología reducir la pluralidad de valores a una jerarquización universalmente válida mediante un principio unitario.

Más aún, las maneras terciarias de tomar posición frente a los valores (es decir, el juicio sobre su exactitud o inexactitud y su situación jerárquica) son a su vez relativas.

De toda esta posición freienfeliana se desprende que toda puesta de valores absolutos es en sí un valor relativo, ya que en el terreno teórico es falsa, porque es contradictoria con la realidad, pero en el plano práctico, aunque ficticia, es

útil por su importancia social. Su valor, pues, es puramente instrumental para fundamentar la relatividad de ciertos valores.

Pero la filosofía debe presentar la verdad cruda y desenmascarar la relatividad de las supuestas apreciaciones absolutas.

BIBLIOGRAFIA

STERN A. *La Filosofía de los Valores*. — ROJAS N. *La Filosofía Aziológica Contemporánea*. — GURTITCH G. *Moral Teórica y Ciencia de las Costumbres. Tendencias actuales de la Filosofía Alemana*. — KOCHÉNSKI I. M. *La Filosofía Actual*. — SCIACCA F. M. *La Filosofía, Hoy*. — LAVELLE L. *Traité des Valeurs I*. — HIRSCHBERGER J. *Historia de la Filosofía II*. — ABAGNANO N. *Historia de la Filosofía III*. — CASO A. *El Acto Ideatorio y la Fenomenología de Husserl*. — GARCÍA MÁYNEZ E. *Ética*. — LARROLLO F. *Ética Social*. — BAEZA L. *Ética*. — ROMERO FCO. *La Filosofía Contemporánea*.

EL SOCIOLOGISMO

Encuentra esta corriente sus antecedentes principales en A. Comte, fundador del positivismo.

El pensador más importante de la escuela, y a quien podemos señalar como el fundador de ella es Emile Durkheim, el cual tomando varias de las ideas madres del sistema comtiano las aplica al campo particular de lo social, dando con ello nacimiento a la corriente sociologista. (23)

En torno a Durkheim se agruparon un conjunto de discípulos y de pensadores, entre los cuales hay que citar, por su más completa afinidad ideológica con el maestro, a Lévy-Bruhl y a Bouglé

En realidad, la consideración sobre los valores no aparece de un modo explícito y sistemático en la escuela sino hasta una etapa muy avanzada de las investigaciones de Durkheim, cuando la mayoría de las grandes tesis del sociologismo han sido ya delineadas. No dejó de ser ventajosa esta situación para el sociologismo axiológico, que de este modo tuvo una lenta preparación y un sistema bastante completo en qué basarse.

En nuestra exposición nos referiremos a los puntos siguientes de la doctrina sociologista: 1) El ideal y la finalidad de la escuela, 2) los postulados de la ciencia sociológica, 3) el objeto de dicha ciencia, 4) su método de estudio, 5) su doctrina sobre el fenómeno social, 6) su concepción moral, 7) su concepción religiosa, 8) su teoría sobre los valores.

La finalidad de la escuela sociológica.

El ideal teórico de Durkheim se centra en crear una ciencia de lo social basada en el método trazado para la ciencia general por A. Comte; establecer el carácter científico de la sociología y conquistar su derecho de autonomía.

Por igual critica el padre del sociologismo el estudio que de lo moral ha hecho la moral tradicional, la moral teórica de Kant, y las corrientes psicologistas.

Igualmente erróneas le parecen la fundamentación de una moral en la metafísica o en la teología y el análisis de lo social hecho en función del factor psíquico. Rechaza también toda concepción universalista del hombre y de una moral que sea válida universalmente. A este respecto afirma: no existe el hombre, lo que hay son hombres y por cierto con una infinidad de diferencias entre ellos. Por consiguiente, tampoco existe una moral sino muchas morales, todas igualmente reales y dignas de ser estudiadas.

A través de estas críticas se adivina una reacción contra la metafísica, por una parte, y contra la concepción individualista de la sociedad, propia de Rousseau, de Smith y de otros, por otra.

Los Postulados de la ciencia sociológica.

Estos pueden reducirse a tres principales:

(23) No quisiéramos incurrir en el error de creer que el único antecedente de las teorías sociologistas se encuentra en Comte. Las ideas de algunos pensadores alemanes y de algunos franceses subyacen bajo la maraña de los principios del sociologismo. Durkheim se vio influenciado por ellos primeramente, con el tiempo los fue asimilando y luego, de la mezcla de ellos y de sus propias ideas fue plasmando la doctrina que expondremos en estas páginas.

En una obra que es modelo de análisis crítico, Deploige ha dedicado un capítulo de su libro intitulado "Conflit de la Morale et de la Sociologie" a exponer la génesis del sistema que nos ocupa. Con notable acuciosidad va relacionando eidética, genética, cronológica y bibliográficamente las grandes tesis durkheimianas con las de los siguientes pensadores: A. Comte, A. Espinas, E. Renán, A. Schaeffle, M. Wundt, M. Wagner, M. Schmoller, etc.

1) Existe una realidad social radicalmente distinta de todas las demás realidades. He aquí lo que implica para los sociólogos la afirmación anterior: a) hay fenómenos sociales cuya naturaleza es específicamente distinta de los demás fenómenos; ⁽²⁴⁾ b) la reflexión metódicamente empleada descubrirá esas leyes formando así una ciencia de lo social.

Este postulado es la condición misma de la posibilidad de la sociología porque es condición necesaria de toda ciencia el tener un objeto propio y específico.

2) Las leyes que rigen estos fenómenos son leyes naturales. Tienen este algo común con los demás fenómenos: el estar regidos por leyes naturales inderogables a partir de la observación de los mismos. Sólo que hay que recordar, y en ello insisten mucho los sociólogos, ⁽²⁵⁾ que estas leyes son específicas e irreductibles a las que rigen los otros fenómenos, y que por lo tanto, el fenómeno social sólo puede y debe ser explicado por leyes sociales.

En relación con este postulado se abre una cuestión: ¿Hay lugar para la libertad en la concepción sociológica del hecho social?

Durkheim evitó sistemáticamente este problema como un problema metasociológico ⁽²⁶⁾, sin embargo, en una ocasión se decidió a expresarse de un modo determinado sobre el punto, en pro de la intervención de la libertad en el hecho social. ⁽²⁷⁾

3) Los fenómenos sociales son irreductibles a los fenómenos biológicos y a los fenómenos psíquicos. Un hecho social sólo se puede explicar por otro hecho social.

El objeto de esta ciencia.

Esta ciencia tiene por objeto el estudio científico de los fenómenos sociales.

Su primer paso ha de ser definir ⁽²⁸⁾ dicho fenómeno. Después, desprenderá sus leyes para poder así explicar lo social mediante ellas.

No se encuentra en Durkheim, en ninguna parte, una definición clara y precisa de lo que es el hecho social. ⁽²⁹⁾ Entre las definiciones que más pare-

⁽²⁴⁾ No se trata, pues, de simples epifenómenos sino de fenómenos irreductibles a cualquier otro tipo de fenómenos distintos del social.

⁽²⁵⁾ "En la misma naturaleza de la sociedad es donde hay que ir a buscar, pues, la explicación de la vida social." (Las Reglas del Método Sociológico, p. 182).

"Una explicación puramente psicológica de los hechos sociales, no puede menos que dejar escapar todo aquello que tienen de específico, es decir, de social." (Op. cit. p. 188)

⁽²⁶⁾ "La sociologie, dit-il, n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux." (Citado por Depløige, p. 21).

⁽²⁷⁾ "Sans vouloir soulever une question de métaphysique que nous n'avons pas à traiter, nous tenons à faire remarquer que cette théorie de la statistique n'oblige pas à refuser à l'homme toute espèce de liberté. Elle laisse, au contraire, la question du libre arbitre beaucoup plus entière que si l'on fait de l'individu la source des phénomènes sociaux."... "En définitive, notre conception n'a d'autre effet que d'ajouter aux forces physiques, chimiques, biologiques, psychologiques des forces sociales qui agissent sur l'homme du dehors tout comme les premières. Si donc celles-ci n'excluent pas la liberté humaine, il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement de celles-là. La question se pose dans les mêmes termes pour les unes et pour les autres. (E. Durkheim, Le Suicide, p. 368-1).

⁽²⁸⁾ Entiéndase *definir* con el significado que le da el método positivo de Comte y de Durkheim. Este último señala, inclusive, leyes particulares para la función de definir. La que nos parece básica es la siguiente: toda definición primera no tiene como objeto el manifestar la esencia de las cosas, sino el poderlos en contacto con los objetos de nuestro estudio y determinar los signos exteriores por los cuales ellos son reconocibles.

⁽²⁹⁾ Depløige deja entrever una mordaz ironía en una crítica dirigida a Durkheim: "Considérez-le, par exemple, tandis qu'il s'essaie à définir les faits sociaux."

"S'il est une tâche à laquelle il se devait de ne pas faillir, c'est bien celle-là. Il s'agissait, en effet, de prouver que la sociologie est possible, en faisant voir qu'elle a un objet."

Ce service qu'elle était en droit d'attendre de lui, M. Durkheim n'a pas su le rendre à la sociologie." (Op. cit. p. 332).

cen expresar su pensamiento está la de que es aquel hecho que se reconoce por el poder de coerción que es capaz de ejercer sobre los individuos.

En el fondo lo que hay de más esencial en la noción de coerción social, es que los modos colectivos de obrar o de pensar tienen una realidad independiente de los individuos, los cuales se conforman a cada momento a dichos modos colectivos. Para Durkheim son cosas que tienen existencia propia.

Hay una palabra que expresa muy bien este tipo de ser de lo colectivo: institución.

Entiéndese por institución las creencias, los modos de conducta fijados por la colectividad.

La sociología, de acuerdo con lo anterior, puede ser definida como “la ciencia de la naturaleza, de la génesis y del funcionamiento de las instituciones.”

El método.

Sólo algunos puntos expondremos, los más importantes para nuestro objetivo, sobre el método preconizado por Durkheim para la investigación de lo social.

Este método ha de ser positivo. Debe evitar cuidadosamente las intervenciones de ideas filosóficas preconcebidas y de criterios metacientíficos. Sólo debi fijarse en los aspectos fenoménicos y en las leyes que de ellos se deducen.

He aquí algunas de las reglas que regirán el estudio de los hechos sociales

1) Hay que desprenderse de las preconcepciones, de las nociones vulgares y de los datos del sentido común. Tener mentalidad virgen como la de un niño.

2) Mirar los hechos sociales desde fuera y verlos como *cosas*. “Estas cosas ha dicho Caso exponiendo la concepción sociológica, no se hallan sometidas a la fluctuación de la opinión, sino a leyes inmutables, análogas a las leyes de la pesantez. Son rocas y no nubes.” (30) Hay pues que tener indiferencia por las hipótesis, gran respeto a lo dado, al hecho, y apartar, como lo hace el físico o el químico, toda actitud sentimental frente a lo que se observa. Por su propio peso cae el que hay que evitar cuidadosamente toda intervención y búsqueda psicológica.

3) Definir en función de los caracteres exteriores. Esto significa tomar como elemento de definición los caracteres que impresionan primeramente, los que son más permanentes y los que ofrecen el *maximum* de objetividad. Se debe ir siempre de lo exterior a lo interior, de esta manera la definición será un extracto experimental.

4) La explicación del hecho social debe ser siempre sociológica. Puesto que son datos específicos exigen interpretaciones específicas. La causa de un hecho social debe ser buscada siempre en el medio social, en la serie antecedente de hechos sociales.

Por lo anterior se comprende fácilmente la importancia que la escuela sociologista asigna a los estudios histórico-sociales, particularmente a los que se efectúan sobre las sociedades primitivas. Estas ofrecen experiencias privilegiadas, ya que los hechos sociales se presentan en ellas en un estado bruto y con un *minimum* de complicación.

(30) El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl (III - Los Valores) p. 239.

Sólo siguiendo estas reglas podrá llegarse a interpretaciones objetivas, impersonales, científicas, tal cual las exige el espíritu positivo.

La doctrina sociologista y el fenómeno social.

Sólo haremos referencia aquí a algunos de los puntos capitales de ella.

1) Existe una realidad social distinta de la suma de los individuos.

Esta es una de las tesis que más duramente se han criticado a Durkheim.

³¹⁾ Examinémosla.

Sin duda que la sociedad está compuesta de individuos, pero la sociedad es cosa distinta de la suma de unidades que la componen. Se encuentra por encima de los individuos, y es independiente de ellos, en cierta forma, ya que mientras ellos pasan, la realidad social permanece. Los precede y sobrevive a su desaparición. Realidad propia, naturaleza heterogénea y existencia *sui generis*, son expresiones habituales y clásicas en la escuela sociologista cuando se habla del ser de la sociedad. “La société n'est pas une simple somme d'individus” (escribió Durkheim en 1894 en la *Revue Philosophique*) mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres.” (³²)

2) Esta realidad social tiene sus leyes propias y distintas de las que rigen la psicología individual y los fenómenos de la naturaleza. La suma de las leyes de las cosas y de los individuos nunca es equiparable a las leyes peculiares de lo social.

3) El ser social tiene una conciencia colectiva radicalmente distinta de las conciencias individuales y de la suma de ellas. No hay entre una y otra diferencia de grado, de cantidad o de intensidad, sino de especie. La colectividad piensa, siente de modo distinto que los particulares que la constituyen.

Se llama conciencia colectiva al conjunto de creencias, de sentimientos comunes a la “*moyenne*” de los miembros de una sociedad. El conjunto es una especie de sistema determinado que tiene su propia vida. Las generaciones pasan y ella permanece relacionando unas con otras. (³³)

4) Hay en el seno de la sociedad y en la secuencia de los hechos sociales un auténtico determinismo. Todos los hechos sociales se encuentran regidos y relacionados entre sí por nexos de causalidad.

Su concepción moral.

La ciencia positiva de lo moral, o moral sociológica es una rama de la socio-

(³¹) Durkheim nunca atribuyó a la sociedad una existencia substancial, hipóstasis ridícula que algunos injustamente le han atribuido.

(³²) “Sin duda no puede producirse nada colectivo si no son dadas las conciencias individuales; pero esta condición necesaria no es suficiente, sino que es preciso que estas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de una cierta manera; de esta combinación es de donde dimana la vida social y por consiguiente es esta combinación lo que la explica. Agregándose, penetrándose, fusionándose las almas individuales engendran un ser psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un nuevo género.” (Las Reglas del Método Sociológico, p. 133).

(³³) “He aquí en qué sentido y por qué razones se puede hablar y se debe hablar de una conciencia colectiva distinta de las conciencias individuales. Para justificar esta distinción no es necesario hipostatar la primera: esta conciencia colectiva es algo especial y debe también ser designada con una palabra especial, y esto porque los estados que la constituyen difieren específicamente de aquellos que integran las conciencias individuales. Esta especificidad proviene del hecho de no estar formadas de los mismos elementos. Mientras unos resultan de la naturaleza del ser orgánico-psíquico tomado aisladamente, otros provienen de la combinación de una pluralidad de seres de este género.” (Las reglas del Método Sociológico, p. 134).

logía. Esto quiere decir que el objeto de la moral debe ser situado en la categoría de los hechos sociales y estudiado de acuerdo con el método sociológico.

El método, pues, debe ser el mismo, pero sería erróneo el estudiarlo corrusivamente dentro de la sociología general, siendo el hecho moral un fenómeno esencialmente distinto de los otros fenómenos sociales que no están sujetos a un reglamentación, a un deber.

Esta ciencia de la moral estudia las creencias morales, las máximas de conducta para buscar sus causas y las leyes que las producen.

Los sociologistas no aceptan que haya una moral, pues siendo ésta un producto social, deben de existir tantas morales cuantos tipos sociales se den en la humanidad.

Pero no solamente sostienen la multiplicidad de morales, sino que además afirman la variabilidad a través del tiempo de una misma moral, ya que no habiendo una civilización inmóvil, la moral de una sociedad determinada está sujeta a una evolución que está en función directa de las otras series sociales.

No hay que olvidar que los hechos morales son hechos sociales, y como tales exteriores a los individuos que se encuentran estos sí sujetos a la acción que aquéllos ejercen sobre cada uno de éstos. Son pues exteriores a las conciencias psicológicas y morales individuales. Lejos de explicarse estos fenómenos morales por las conciencias individuales, éstas se explican por aquéllos. (34)

La sociología moral, de acuerdo con el pensamiento de sus fundadores debe cumplir las siguientes finalidades: 1) establecer la génesis de la moral, 2) dar cuenta del carácter obligatorio de las prescripciones morales, 3) determinar la función de los hechos morales, 4) hacer la determinación del bien y del mal, para decirlo con los términos durkheimianos, determinar lo normal y lo patológico en la sociedad, y 5) ayudar a constituir un arte moral. (35)

Este tendría por objeto el poder obrar de un modo metódico y racional sobre los fenómenos cuyas leyes hubiesen sido ya descubiertas por la ciencia.

Sin detenernos a exponer las respuestas que da o que pretende dar la escuela sociologista a cada uno de estos puntos, haremos notar lo siguiente:

1) La característica de la moral es ser un conjunto de lazos que nos acercan mutuamente y que nos ligan a la sociedad. Es moral todo lo que da nacimiento y beneficia la solidaridad.

Luego la moral es eminentemente social. No nace de una multiplicidad de individuos que al reunirse en sociedad llevarían consigo una moral intrínseca de cuyo promedio resultaría la moral social. En realidad la moral individual no existe (36), lo que existe es la acción de la moral social sobre cada uno de los individuos, de tal manera que si el hombre no viviese en sociedad sencillamente no existiría la moral. (37)

(34) Es decir, por los hechos morales y por los demás hechos sociales conjuntamente.

(35) "Nous estimerions, dit M. Durkheim, que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif." (Citado por Deploige, o. c. p. 103).

(36) "Quant à ce que l'on appelle la morale individuelle, si l'on entend par là un ensemble de devoirs dont l'individu serait à la fois le sujet et l'objet, c'est une conception abstraite qui ne correspond à rien dans la réalité. L'homme n'est un être moral que parce qu'il vit en société; faites évanouir toute vie sociale et la vie morale s'évanouit du même coup." (Durkheim - De la division du travail social, 2^e éd., p.p. 394-395).

(37) F. Rauh, en su obra "L'Expérience Morale" critica entre otros puntos al sociologismo de Durkheim y a la posición de Lévy-Bruhl la reducción de lo moral a lo puramente social. Tomando una de las definiciones que da Durkheim del hecho moral, prueba que hay normas morales innegables en la conciencia moral de los individuos, que justifican la existencia de una moral individual. "Toutes les morales, les préceptes moraux et religieux ont en commun l'idée de valeur incommensurable"... (p. 17 del apéndice), "Or si j'examine d'abord les consciences, je constate qu'en fait certaines d'entre elles reconnaissent des valeurs incommensurables qui ne sont pas sociales." (ap. 2^o).

2) El arte moral se logrará a medida del progreso de la ciencia de las costumbres. Esta apenas se encuentra, así lo afirman Durkheim y Lévy-Bruhl, en sus comienzos. Pero si los progresos de las ciencias sociales van de acuerdo y elevan el ritmo de los progresos de las ciencias positivas, entonces se logrará crear toda una higiene social en cada una de las sociedades.

3) Parece haber cierta discrepancia entre Durkheim y Lévy-Bruhl. Este más bien descarta la intervención de la libertad dentro del terreno de lo social. De ahí que para él la función única de la sociología sea el analizar la realidad social, sin que, por ejemplo, la ciencia de las costumbres pudiese demostrar si un fin es preferible a otro fin. Lo más que haría sería adoctrinarnos sobre lo que es posible y lo que es irrealizable dentro del terreno de lo social. Sólo el curso a la experiencia social pasada nos llevaría a concluir lo conveniente y lo inconveniente para lo social, pero nunca la consideración de ideales objetivos teóricos. (método comparativo histórico).

No parece ser éste el pensamiento del jefe de la escuela. "Je crois à la science, dit-il. C'est ne pas y croire que de la réduire à n'être qu'un amusement intellectuel, bon tout au plus à nous renseigner ce qui est possible et impossible, mais incapable de servir à la réglementation positive de la conduite. Si elle n'a pas d'autre utilité pratique, elle ne vaut pas la peine qu'elle coûte. Elle peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément... Il y a un état de fait morale que la science seule peut déterminer avec compétence." (cit. por Deploige, o.c.p. 106).

¿Pero que entiende el pensador francés por estado de salud, o dicho en otras palabras, que entiende por hecho social normal? He aquí su respuesta: Un hecho social es normal para un tipo social considerado en determinada fase de su desenvolvimiento, cuando él se produce en la mayoría de las sociedades de la misma especie y colocadas en el mismo grado de su evolución. En el caso contrario es patológico.

4) Con miras a demostrar que la moral no tiene otro origen que la sociedad misma, se esmera Durkheim en demostrar a su vez que hay en las sociedades un verdadero poder coercitivo que se impone a los individuos de buen o mal grado. Pero además, dejándose llevar por cierto misticismo social, se empeña en hacer ver cómo esta misma sociedad ejerce hacia nosotros, mediante sus ideales, sus valores, su formación, etc.; etc., una acción sumamente amable y atrayente, que lleva a que nuestro autor coloque la sociedad en el lugar que tiene la divinidad en el fenómeno religioso. A esto nos referiremos al hablar luego del fenómeno religioso.

Su concepción religiosa.

Otro de los fenómenos sociales, y no precisamente el menos importante, es el hecho religioso. Posiblemente haya sido éste el fenómeno social que más despertó el interés de Durkheim, después del fenómeno moral.

No viene al caso repetir la serie de recomendaciones metodológicas y de puntos doctrinales que recaen sobre el estudio de este hecho, como consecuencia de su naturaleza social. Sólo indicaremos dos puntos: 1) No debe hacerse intervenir en su explicación nada que sea ultracientífico. Por lo tanto, la posible intervención de la divinidad ha de ser ignorada por completo, ya que la sociología sólo busca causas segundas, nunca se remonta a búsquedas metafísicas ni

teológicas. 2) La explicación del fenómeno religioso sólo debe hacerse en función de causas sociales, de otro modo quedaría incomprensible lo que de social hay en él.

Durkheim sostiene que el hombre es, por nacimiento, amoral, asocial, arreligioso, y es la sociedad la que tiene la misión, no de desarrollar, sino de crear en él, el ser moral y el ser religioso.

La escuela multiplica sus declaraciones de respeto hacia el hecho religioso. No hay religiones falsas, ya que cada una expresa a su manera la misma realidad social.

Un examen objetivo, de acuerdo con el método positivo deberá emprenderse de las religiones actuales y de los hechos religiosos que nos reseña la historia particularmente los de las culturas primitivas. Ese examen objetivo, en que repetimos, se debe excluir la explicación por medio de Dios y la explicación por medio del individuo (psicologismo), nos permitirá extraer un residuo común.

Lo primero que descubrimos es que los hechos religiosos son hechos colectivos y coercitivos.

Las creencias son obligatorias debido a que difundidas en la sociedad son mecánicamente impuestas a los individuos. La resistencia de los individuos es realmente inconcebible.

Lo segundo que se manifiesta a nosotros es que el contenido de todo lo religioso es siempre el mismo, a través de la multiplicidad de creencias, de ritos de prácticas, etc. Este contenido es lo sagrado. Esta idea es cardinal a toda religión y es el criterio perfecto de distinción entre lo sagrado y lo profano.

¿Pero de dónde puede provenir la noción de lo sagrado?

Esta noción viene de la sociedad, que es pensada bajo la especie de lo sagrado y personificada en Dios. Así pues, Dios no es más que la sociedad pensada simbólicamente.

Ahora no nos extraña ya la afirmación primera: la religión es social, exclusivamente social. Social en su origen ya que ella descende de la colectividad de los individuos, social en su contenido que es siempre lo sagrado (es decir lo social, ya que por otra parte Durkheim determina como profano lo individual) y finalmente, social en su fin, ya que la sociedad, sin saberlo, usa una estrategia para educar a los individuos —maravillosa pedagogía— y llevarlos dulcemente e imperiosamente a subordinar su egoísmo nativo a los fines colectivos.

Su teoría de los valores.

En distintos pasajes de la literatura sociologista hay datos para trazar la posición de esta escuela ante el problema específicamente axiológico. Entre esos pasajes ocupa un lugar privilegiado un estudio de Durkheim sobre los valores⁽³⁸⁾, intitulado "Jugements de Valeur et Jugements de Réalité." Procuraremos aprovecharnos de su doctrina para el desarrollo de este último punto.

Cabe distinguir los juicios de existencia de los juicios de valor.

Los primeros también se llaman juicios de realidad. Anuncian lo que es. Los segundos tienen por objeto el decir, no lo que son las cosas, sino lo que valen en relación a un sujeto consciente. Muestran el aprecio que dicho sujeto le atribuye.

⁽³⁸⁾ Se trata de la comunicación enviada por el autor al Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia.

En efecto, cuando digo: “amo la caza”, “prefiero la cerveza al vino”, a pesar de la aparente expresión de estimación, lo que en realidad formulo es un juicio de existencia o de realidad; digo simplemente cómo me comporto frente a determinado objeto. Dicho comportamiento expresa simplemente un hecho, como no puede hacerlo cualquier afirmación sobre la extensión de un cuerpo o el color de un objeto. Si observamos atentamente, nos daremos cuenta que dichas preferencias son algo eminentemente personal, y por consiguiente, comunicables.

Muy distinto es cuando afirma: “este hombre es muy virtuoso”, o “esta oya vale tanto”, porque aquí atribuyo a los seres un carácter objetivo que se la como independiente del modo como lo experimento en el momento de la enunciación judicial. En este caso se trata de un verdadero juicio de valor.

Puede ser que mi aprecio personal por la cosa sea nulo, y sin embargo, el carácter de valor que reconozco en ella, lo reconozco como objetivo.

Por lo tanto, los valores existen en cierto sentido fuera de mí. Buena prueba de ello es que cuando existe desacuerdo entre yo y otra persona respecto al valor de una cosa, tratamos de reducir nuestra disparidad de opinión, y este proceder no se puede considerar en modo alguno descabellado. Queremos comunicar nuestras convicciones, y por eso, no nos contentamos con afirmarlas, sino que procuramos demostrarlas, acudiendo a razones objetivas de orden impersonal.

Así pues, de acuerdo con Durkheim, todos los hombres admiten que los juicios de valor corresponden a cierta *realidad objetiva*, acerca de la cual nuestros juicios pueden y deben ser coincidentes.

Esta realidad objetiva es algo *sui generis*. Y son estas realidades *sui generis*, as que constituyen los valores y dan origen a los juicios de valor.

Pues bien, ante este hecho incontestable cabe formularse la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible o bajo qué condiciones son posibles los juicios de valor?

Es evidente, por una parte, que todo valor supone la apreciación de un sujeto, apreciación que se da con relación a la sensibilidad determinada y personal de ese sujeto.

Por otra parte, es claro que lo que tiene valor es bueno bajo algún título, y que lo bueno es deseable. Todo deseo es un estado interior, y a pesar de ello, resulta que los valores se nos presentan con la misma objetividad, según Durkheim, que las cosas.

Más aún, en ocasiones estos juicios de valor se han hecho extensivos a todo juicio que enuncia una predicación cualquiera de forma estimativa.

Hay en este último proceder un abuso que puede dar lugar a lamentables confusiones.

Hay, pues, claramente, una situación antitética. Y ante ella hay que preguntarse cómo puede un estado de sentimiento ser independiente del sujeto que lo experimenta.

Varias soluciones clásicas se han dado a este problema, y a su relación con los valores.

Muchos pensadores afirman que la diferencia entre el juicio de existencia y el de valor, sólo es aparente.

El valor, para ellos, hace referencia a cierto carácter constitutivo de la cosa a la que es atribuido.

El juicio de valor sólo expresaría el modo como dicho carácter objetivo obraría sobre el sujeto que emite el juicio. Una acción favorable da lugar a un valor positivo, y una acción desfavorable a uno negativo.

Así entendidas las cosas, *el valor de una cosa sería simplemente la constatación de los efectos que ella produce en razón de sus propiedades intrínsecas.*

Pero aunque así lo parezca, la solución al problema no es tan fácil.

Para que la objetividad real, garantizada por el lado del objeto, pueda mantenerse, queda aún por solucionarse el problema del sujeto.

En efecto, ¿Cuál es el sujeto en relación con el cual el valor debe ser determinado?

¿Es el individuo? — Imposible, porque en ese caso no habría un sistema de valores objetivos reconocidos por todos los hombres, al menos de una civilización.

Se podría contestar tal vez que ese sujeto es el tipo del hombre medio, de hombre común que se encuentra en casi todos los individuos. Y de ser así, *el valor objetivo de las cosas señalaría el modo como éstas obran sobre el hombre medio.*

Tampoco esto soluciona el problema, pues cabalmente los mejores valores del mundo estético y del moral, sobrepasan grandemente el nivel de los objetos de estimación del hombre medio. De cualquiera es sabido que la conciencia moral media es mediocre, porque el hombre vulgar siente débilmente los deberes usuales, y por lo tanto, dicha conciencia es incapaz de explicar la objetividad de los altos valores morales de la humanidad.

Otra objeción más plantea Durkheim a este tipo medio de sujeto axiológico y es la siguiente: las reacciones del individuo medio, suponiendo su existencia y su frecuencia, siguen siendo reacciones del individuo, que nunca revisten carácter de objetivas.

El hecho de que un estado se encuentre no en uno, sino en muchos sujetos no lo transforma en objetivo; sigue siendo tan subjetivo como si sólo existiera en un individuo particular. Entre el “yo prefiero”, diría Durkheim, y el “muchos preferimos”, hay sí, una diferencia de grado, pero nunca una diferencia esencial, que es la que precisamente existe entre lo objetivo y lo subjetivo.

Es claro, entonces, que la estimación del sujeto medio, es algo subjetivo, y que lo subjetivo no puede dar razón de la objetividad del valor reflejada en el auténtico juicio axiológico.

Para solucionar este problema y escapar a estas dificultades, se ha querido sustituir al individuo por la sociedad.

En esta posición se reconoce, desde luego, que el valor dice referencia esencial a un elemento integrante de la cosa. El valor sería el modo como la cosa afectaría al sujeto colectivo, y no al sujeto individual, y la estimación axiológica sería objetiva, por el hecho mismo de ser colectiva. (39)

De este modo la escala de los valores se encontraría sustraída a las variaciones de la apreciación subjetiva de los individuos, y explicaría esa necesidad individual que una simple introspección nos muestra, de emitir ciertos juicios de valor, ciertas apreciaciones objetivas de las cuales no somos dueños.

(39) Nada difícil sería, inclusive para quien no conociese de antemano la posición sociologista de Durkheim, descubrir la profunda simpatía del Padre del Sociologismo hacia esta postura axiológica.

Una doble acción de la sociedad se ejerce sobre los individuos, de acuerdo con estos pensadores, en esta objetivación de los valores: la *imposición* de los valores, de tal modo que el individuo que no los aceptase, chocaría inevitablemente con los valores instituidos, y la *deseabilidad*, si se nos permite el término, o el aprecio que los valores instituidos despiertan en los individuos. Doble acción, rigida la una por su imposición legisladora, y bondadosa y maternal la otra al presentarnos como amables, como deseables, esas imposiciones.

Pero la teoría sociologista del valor da lugar a su vez a graves dificultades. He aquí dos de las más notables:

En primer lugar, la imposibilidad de explicar desde este punto de vista las distintas categorías de valores.

En efecto, si lo que constituye el valor es sólo el modo como las cosas afectan el funcionamiento de la vida social, ¿cómo puede explicarse la diversidad de valores? No precisamente por las cosas mismas, ya que siendo la misma causa operante en todas partes es imposible que de origen a resultados esencialmente distintos unos de otros. ¿De dónde viene, pues, esa diversidad que ha hecho fracasar cien tentativas de reducir el bien a lo bello, lo verdadero a lo útil y lo útil a lo vital?

Y en segundo lugar el criterio para apreciar los valores.

Si el valor de las cosas se midiese por su grado de utilidad social, habría que reformar las tablas de valores y revolucionar de raíz, e invertir los distintos sistemas axiológicos, ya que el lugar que en ellos ha cabido a los valores "de lujo", sería incomprensible e injustificable.

¿Qué cosa menos necesaria que lo superfluo, que puede ser suprimido sin perjuicio de ninguna función vital?

Los valores de lujo, son muy costosos a la naturaleza, son antieconómicos, y sin embargo, en la apreciación de los hombres ocupan los primeros puestos, se los mira con especial estima y se los hace objeto de todas las preferencias.

Cosa de lujo es el arte, y la actividad que lo produce no se subordina a fines prácticos, ya que dicha actividad se despliega por el simple placer de ejercitarse. Otro tanto sucede con las tareas especulativas, y sin embargo, ¿no es cierto que a humanidad ha colocado siempre los valores artísticos y especulativos muy por encima de los económicos?

¿Y qué decir del orden moral? Sus más altas virtudes no se dan en el cumplimiento regular y estricto de los actos de inmediata necesidad al orden vital, bien sea individual o colectivo, ni emanan de una hábil economía del deber, sino que surgen de sacrificios que nadie necesita y de heroísmos muchas veces incomprensibles. Hay virtudes que parecen locura, y es precisamente esa locura la que realza su grandeza.

En suma, si como la experiencia lo atestigua, los valores no surgen de una actitud del sujeto, por la cual trate de responder con el menor gasto posible a las excitaciones del mundo exterior, sino que se producen ahí donde se vive en plenitud; y vivir es ante todo obrar, y obrar sin mezquindades, sin miedo al desgaste, por el solo placer de obrar, y si la economía no la aceptamos sino como un recurso para luego poder gastar más ampliamente, es claro que el gasto y no el ahorro es el fin de la acción; y que una génesis de los valores basada en el principio vital colectivo, es absurdo.

A estas objeciones hábilmente responde Durkheim con una invitación a examinar a fondo la cuestión. En efecto, dice, lo que pasa es que a la base de todas las teorías axiológicas, se encuentra la suposición, muy gratuita por cierto,

de que el valor radica en las cosas y que expresa la naturaleza de las mismas. Ahora bien, no pocas veces este postulado es notoriamente contrario a los hechos. En múltiples ocasiones tal cosa no se realiza, ya que la naturaleza del objeto de la apreciación axiológica no guarda relación ni proporción con el valor que se le atribuye.

A un ídolo se le considera como una cosa sagrada, y es preciso recordar que es lo sagrado el más alto de los valores reconocidos por los hombres, y sin embargo, ese ídolo, en realidad, sólo es un trozo de madera tallada o una masa de piedra desprovista enteramente de valor en su naturaleza. Un sello postal no es más que una mínima porción de papel, carente con frecuencia de todo valor artístico, y puede ser evaluado, sin embargo, en una fortuna, y la bandera en sí misma sólo es un trozo de tela, pero el soldado arriesga su vida por defenderla.

Se puede decir, que casi no hay ser por humilde que sea, por vulgar que ahora nos parezca, que en alguna época de la historia no haya sido objeto de alta estimación. Así pues, entre la naturaleza del objeto y el valor que se le atribuye, media en muchas ocasiones un abismo.

Pero si el valor no tiene su fundamento en las cosas y si no reviste el carácter de la realidad empírica ¿no nos está diciendo esto a gritos que hay que buscar su origen fuera de los datos de la experiencia? (Entiéndase experiencia sensible).

Para contestar a esta observación ha surgido la teoría idealista del valor.

En ella se reconoce al hombre una facultad especial de sobrepasar la experiencia, para representar algo distinto de lo que es; en una palabra, como lo dice el término intraducible y feliz usado por Durkheim, "*pour poser des idéaux.*"

Esta facultad, unos la conciben de un modo intelectualista, otros de un modo más bien sentimental, pero todos coinciden en que se trata de algo enteramente distinto de aquella facultad dedicada a crear la ciencia. Hay, pues, un modo de pensar lo real, y otro enteramente distinto de representar lo ideal. Y finalmente, es con relación a estos ideales que se determina y se estima el valor de las cosas.

Las cosas tienen valor cuando reflejan bajo cualquier título algún aspecto de lo ideal. Ese valor existe en la medida misma en que la cosa refleja o encarna tal o cual valor.

En las teorías axiológicas antes revisadas, sólo existía una diferencia parcial entre el juicio de valor y el de realidad. Aquí, la diferencia es radical, absoluta, ya que se trata de juicios emitidos por facultades distintas y sobre objetos distintos.

Ante esta teoría las objeciones anteriores quedan sin efecto, y se encuentra ella colocada en lugar envidiable desde el cual puede cómodamente justificar las diferencias entre las cualidades de la cosa y el valor que le es asignado. Hay que darse cuenta que no son los intereses de la realidad los que determinan ni la jerarquía, ni la medida del valor.

Pero a esta nueva teoría se opone una nueva dificultad. Es cierto que esta concepción idealista lo explica todo por el ideal; todo, sí, menos el mismo ideal, que es postulado o afirmado sin razón ninguna para hacerlo.

Si lo ideal es independiente de lo real, no se puede explicar por ningún elemento de lo real, y fuera de lo real ¿dónde buscar una fuente de explicación? Lo que pasa en realidad es que en última instancia el idealismo descansa sobre un fundamento empirista, porque la existencia de un amor de los hombres a una bondad, a una verdad que no se realizan jamás en los hechos, que el idealista erige en

un absoluto y más allá del cual se prohíbe remontar, no es más que un nuevo dato de la experiencia, que pone a la base misma del idealismo un empirismo sutil.

Habría que investigar todavía, ante este hecho, de dónde viene el que tengamos a la vez la necesidad y el medio de sobrepasar el mundo sensible y construir otro del cual los mejores de entre nosotros hacen la verdadera Patria.

La hipótesis teológica da a este problema una respuesta; el mundo ideal es real, existe objetivamente con una existencia suprasensible, y a él estamos adheridos como al manantial mismo de nuestro ser.

Durkheim rechaza esta solución debido a las dificultades que suscita ya que en esta concepción lo ideal queda inmobilizado, e incapaz, por consiguiente, para explicar la infinitiva variabilidad del valor. No sólo el valor sino también el ideal varía; y no sólo varía, sino que *debe variar*.

Y además, ¿basado en qué principio coloca el idealismo este ideal fuera de la naturaleza y de la ciencia? Es en la naturaleza donde se manifiesta; es necesario, por lo tanto, que dependa de causas naturales. Y puesto que el valor debe ser algo más, que posible, es preciso que sea querido, y para que esto se logre debe existir en él una fuerza capaz de mover nuestras voluntades y traducirse, en fin de cuentas, en movimientos musculares. Ahora bien, una fuerza así no puede ser diferente de las demás fuerzas del universo, y buena prueba de ello es que la fuerza de acción de dichos ideales es medible en las distintas civilizaciones y épocas de la historia, medible de un modo grosero y sin duda relativo, pero, ¿acaso no sucede otro tanto con muchas fuerzas físicas de la naturaleza?

Finalmente Durkheim trae a colación, para dar según él el golpe de muerte a la tesis idealista sobre el valor, un argumento pobre y evidentemente sofístico. Vélo aquí: Hay valores que no pueden ser separados de la experiencia sin privarlos de su significación, tales son los valores económicos. Ellos son inadecuados a una facultad supraexperimental, y si bien es cierto que Kant los rechaza como auténticos valores, no lo es menos que lo hace injustamente.

Ahora bien, los distintos tipos de valores sólo son especies de un mismo género y corresponden a una estimación de las cosas hecha desde puntos de vista distintos. (40)

Luego, si estos valores guardan notable parentesco entre sí y algunos de ellos manifiestan una íntima relación con nuestra vida empírica, es claro que los otros no pueden ser independientes de ella.

Resumiendo: si es cierto que el verdadero valor de las cosas sólo puede ser apreciado con relación a ciertas nociones ideales, no lo es menos que éstas a su vez requieren ser explicadas y que para solucionar la pregunta planteada de: ¿cómo son posibles los juicios de valor? no basta con postular principios ideales sino que es preciso decir de dónde vienen éstos, cómo se ligan a la experiencia al mismo tiempo que la sobrepasan y en qué consiste su objetividad.

Es aquí donde de un modo claro y neto Durkheim fija su situación frente al problema; puesto que varían los grupos humanos y con ellos los sistemas de valores correspondientes, ¿no es esto señal clara de que unos y otros deben tener su origen en la vida colectiva?

Pero como anteriormente Durkheim hizo notar las fallas de la doctrina sociologista de los valores, ahora se apresura él mismo a apuntalar el sistema. Lo que pasa dice, es que la sociedad era presentada en ella como un sistema de órganos

(40) Durkheim ha olvidado que páginas atrás había reconocido y afirmado la esencial diferencia e irreductibilidad entre las distintas categorías de valores.

y de funciones que tiende a defenderse de las causas de destrucción que la amenazan desde fuera, o como un cuerpo viviente cuya única actividad está en responder de un modo apropiado a las excitaciones del exterior.

Pero este modo de concebir la sociedad, afirma, es sumamente pobre e insuficiente. La sociedad es además la fuente de una vida moral interna, aunque muchas veces se haya desconocido su poder y su originalidad. (41)

Esta productividad obedece al siguiente proceso: cuando las conciencias individuales entran en estrecha relación obran activamente unas sobre otras y como resultado surge de su síntesis una vida psíquica de género nuevo, que se distingue de la de los individuos por su particular intensidad, porque los sentimientos que nacen y se forjan en el seno de los grupos tienen una energía superior a la de los sentimientos de los individuos aislados. El hombre que los experimenta recibe la impresión de estar dominado por fuerzas que ni son suyas ni es capaz de controlar. Entonces se siente transportado a un mundo diferente en el cual la vida no sólo es mucho más intensa sino además cualitativamente diferente.

Arrastrado por la sociedad, se olvida el individuo de sí mismo y se da por entero al fin y a la tarea comunes.

La intensidad misma de esas fuerzas, lejos de dejarse canalizar; experimenta la necesidad de expandirse sin fin ni forma determinadas. De ahí las violencias estúpidas y destructivas o las locuras heroicas. Se trata de una verdadera actividad *de lujo*, antitética de nuestra vulgar y burguesa vida cotidiana.

Pues bien, es en estos momentos de efervescencia cuando se construyen los grandes ideales en los cuales reposan las civilizaciones.

En estos momentos el ideal tiende a unificarse con lo real, como si fuesen la misma cosa, y es entonces cuando los hombres creen inminente el advenimiento o la realización de cosas irreales, tal sucedió, por ejemplo, con la creencia en la inminencia de la llegada del reino de Dios a la tierra, en ciertas épocas de la Historia.

Pero como esta ilusión jamás es durable (es demasiado agotadora para serlo), pasado el momento crítico la trama y la vida social se relajan, y todo lo pasado, hecho, sentido o afirmado, queda como un recuerdo admirable pero ideal. Este ideal se apagaría pronto si no fuese revivificado periódicamente. Este es el oficio de las fiestas, ceremonias, predicaciones, discursos, etc.

Así pues, las aproximaciones del ideal a lo real sólo son periódicas, transitorias e incompletas, ya que después todo vuelve a la normalidad.

Como se ve por lo expuesto, es el ideal el que por su conjunción con la realidad explica a la vez la esencia del valor y la posibilidad de los juicios de valor. (42)

(41) "Si donc l'homme conçoit des idéaux, si même il ne peut se passer d'en concevoir et de s'y attacher, c'est qu'il est un être social. C'est la société qui le pousse ou l'oblige à se hausser ainsi au-dessus de lui-même, et c'est elle aussi qui lui fournit les moyens. Par cela seul qu'elle prend conscience de soi, elle enlève l'individu à lui-même et elle l'entraîne dans un cercle de vie supérieure. Elle ne peut pas se constituer sans créer de l'idéal. Ces idéaux, ce sont tout simplement les idées dans lesquelles vient se peindre et se résumer la vie sociale, telle qu'elle est aux points culminants de son développement. On diminue la société quand on ne voit en elle qu'un corps organisé en vue de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une âme: c'est l'ensemble des idéaux collectifs. Mais ces idéaux ne sont pas des abstraits, de froides représentations intellectuelles, dénuées de toute efficacité. Ils sont essentiellement moteurs; car derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes: ce sont les forces collectives, forces naturelles, par conséquent, quoique toutes, morales et comparables à celles qui jouent dans le reste de l'univers." (Durkheim, *Jugements de Valeur et Jugements de Réalité*. - Sociologie et Philosophie - p. 135.)

(42) "Ainsi, pour expliquer les jugements de valeur, il n'est nécessaire ni de les ramener à des jugements de réalité en faisant évanouir la notion de valeur, ni de les rapporter à je ne sais quelle faculté par laquelle l'homme entrerait en relations avec un monde transcendant. La valeur vient du rapport des choses avec les différents aspects de l'idéal; mais l'idéal n'est pas un échappé vers un au-delà mystérieux;

El valor es un producto neto del pensamiento colectivo que construye ideales y los proyecta luego a las cosas operando en ellas una verdadera y positiva transformación. (43)

Sólo así se pueden explicar, dice Durkheim, ciertas desproporciones impresionantes entre la naturaleza de una cosa y el valor que se le asigna, y que se le asigna con objetividad.

Hay cosas, sin duda, que en sus caracteres intrínsecos tienen algunos que guardan afinidad con el ideal, lo llaman, lo reclaman naturalmente. Es en estos casos cuando sucede que a un observador mal avisado, puede aparecer la cosa como la generadora del valor, pero cuando el ideal se encarna en naturalezas vulgares, y produce en ellas esa metamorfosis admirable, es cuando uno se da cuenta de la radical diferencia que existe entre la cosa y el ideal, y de cómo el valor viene del ideal a la cosa, y de ahí al sujeto individual, y no a la inversa. Por eso Durkheim ha hecho esta categórica afirmación: "*L'ideal peut s'incorporer à une chose quelconque: il se pose où il veut.*"

Interesantes son las conclusiones que de su estudio extrae Durkheim. Veámoslas.

1) No existe diferencia de naturaleza entre el juicio de valor y el juicio de realidad, ya que el primero expresa una relación entre la cosa y el ideal. Ahora bien, el ideal es un *dato* que se ofrece a la experiencia como lo hace también la cosa. Ambos se dan, pero se dan cada uno a su manera.

2) Hay dos clases de ideales, unos se dan en los juicios de valor y otros en los de realidad. Unos tienen como misión expresar la cosa a la cual se unen por el juicio de realidad, y expresarla tal cual ella es. En este caso se trata del *concepto* propiamente dicho.

Los otros tienen su misión en transformar las realidades de las cuales son predicados en el juicio. Son los *ideales de valor*.

En el primer caso el ideal sirve de símbolo a la cosa, en el segundo es la cosa que sirve de símbolo al ideal y lo vuelve representable a los distintos espíritus.

He aquí por qué sobre la misma cosa en el mundo de la judicación y en el mundo de la realidad, pueden encarnarse distintos valores o variar de grado el mismo valor sin que medie alteración ninguna de las cualidades naturales de la cosa, y basta para ello que cambie el ideal atribuido a ella.

il est dans la nature et de la nature. La pensée distincte a prise sur lui comme sur le reste de l'univers physique ou moral. Non certes qu'elle puisse jamais l'épuiser, pas plus qu'elle n'épuise aucune réalité; mais elle peut s'y appliquer avec l'espérance de s'en saisir progressivement, sans qu'on puisse assigner par avance aucune limite à ses progrès indéfinis." (Durkheim, Op. Cit. p. 137)

(43) "C'est ainsi que la pensée collective métamorphose tout ce qu'elle touche. Elle mêle les règnes, elle confond les contraires, elle renverse ce qu'on pourrait regarder comme la hiérarchie naturelle des êtres, elle nivelle les différences, elle différencie les semblables, en un mot elle substitue au monde que nous révèlent les sens un monde tout différent qui n'est autre chose que l'ombre projetée par les idéaux qu'elle construit." (Durkheim, Op. Cit., p. 138),

BIBLIOGRAFIA

DURKHEIM E. *Las Reglas del Método Sociológico. Le Suicide. Sociologie et Morale.* — LÉVY-BRUHL L. *La Morale et la Science des Mœurs.* — RAUH F. *L'Expérience Morale.* — GURTVITCH G. *Morale Théorique et Science des Mœurs.* — DEPLOIGE S. *Conflit de la Morale et de la Sociologie.* — CASO A. *El Acto Ideatorio y la Fenomenología de Husserl.* — GARCÍA MÁYNEZ E. *Ética.* — LARROYO F. *Ética Social.* — BAEZA L. *Ética.*

ALOYS MULLER

Dos grandes ideas parecen ser las rectoras de la filosofía de Aloys Müller: a saber: la heterogeneidad de los objetos (44) y la clasificación de ellos en esferas.

Al hacer el estudio de este pensador, rico en sugerencias, queda uno con la impresión de estar frente a un pensamiento que no acaba de fraguar en sistema. Indudablemente que Müller pretende poseerlo, y de hecho lo posee, pero en él hay muchos elementos que no acaban de tomar un lugar definido dentro del conjunto filosófico ni logran manifestar su peculiar estructura. Una especie de maleabilidad, hasta cierto punto arbitraria y de carácter difuso e inexacto, se respira en las páginas del filósofo alemán. Posiblemente ello se deba, a que quiere formar una filosofía abierta y comprensiva de todos los sistemas. Lanzado por esta noble dirección, no ha sabido, tal vez, guardar el equilibrio debido y ha caído un poco en cierto eclecticismo del cual se resiente todo el sistema. A Müller podríamos aplicar lo que él mismo dijo de los seguidores de la filosofía de la vida: "se dificultan a sí mismos y dificultan a los demás frecuentemente, este análisis (el de los conceptos claves de su sistema) por el empleo nada riguroso que hacen del concepto de sentido, con el cual cubren las más diversas cosas." (Intr. a la Fía. p. 119). (45)

La Ontología.

En esta parte de la filosofía mülleriana vemos desfilar conceptos que son de suma importancia para el tema de nuestra investigación, ya que en ella se habla del ser, la realidad, el valor, la esencia, etc., etc.

"La ontología (*το ον* = lo que es, lo existente) nos dice nuestro autor, trata de los objetos como objetos." "Los objetos son asunto de la ontología. Esta indica las determinaciones generales que les corresponden como objetos. Entre estas determinaciones las hay que son características para todo objeto de una esfera de la realidad o aun de la realidad en general; su investigación pertenece a la ontología general. Las determinaciones restantes las fija la ontología especial. Nosotros sólo nos ocupamos aquí con la ontología general; con la especial hacemos conocimiento, en parte, en las distintas disciplinas filosóficas." (p. 29).

Si reflexionamos un poco, advertiremos que hay en las palabras citadas la afirmación de dos conceptos que parecen tener una amplitud de aplicación absoluta en toda la filosofía mülleriana; a saber: la noción de objeto y la de determinación. Objeto sería el término de designación de todo lo que puede ser sujeto de cualquier predicación, y determinación designaría cualquier predicación.

(44) Parece ser ésta una de las ideas claves de la filosofía de Müller.

(45) A menos de indicación especial, todas las páginas que señalamos corresponden a la Introducción a la Filosofía, del pensador que nos ocupa.

Entre las distintas predicaciones posibles, hay unas que son válidas para todos los objetos, y otras que sólo lo son para los pertenecientes a una esfera. ⁽⁴⁶⁾

¿Cuáles son estas determinaciones generales? Müller no lo dice de un modo categórico y explícito, en ningún lugar determinado de su obra; es preciso, pues, ir espigando aquí y allá, para encontrar aquellas determinaciones que en su intención son predicables de todos los objetos.

Ahora bien, si hemos de ser exactos, debemos afirmar que a nuestro modo de ver no hay una sola predicación que pueda valer para todos los objetos correspondientes a las cuatro esferas, únicas que hasta ahora, según la afirmación de Müller, son actualmente conocidas. ⁽⁴⁷⁾

Pero con un poco de indulgencia hacia el autor, veamos una nota que parece ser universalmente predicable de todos los objetos en su sistema. (Por lo menos esa aparenta ser la intención del autor aunque luego se desdiga de ella).

“Una de las evidencias más esenciales a que ha llegado la filosofía, leemos en la p. 30 de su Introducción, es la de que no hay meramente una especie de realidad, sino una multiplicidad de especies. Ya la sola palabra *ser* encubre varias de estas especies. Hay fuera de ellas otras especies de las cuales no podemos decir que tengan un *ser*, pero que, a pesar de ello, poseen realidad. Es un punto de vista estrecho y limitado el creer que un objeto *real* necesita tener el *ser*. Esta creencia no puede demostrarse con nada; descansa simplemente en un hábito mental. Una mirada cuidadosa a la realidad revela cuán falsa es. *Todo o que es, es algo real; pero no todo lo real es algo que es.*” (p. 30).

No ha de extrañarnos, pues, cuando más adelante nos encontremos con objetos a los cuales Müller expresamente les niegue el ser. Pero sí ha de desorientarnos, en cambio, después de esta afirmación mülleriana, que en otros lugares de su obra hable de objetos que no tienen realidad. (Ver al respecto la p. 48).

Pues bien, dejando de lado esta cuestión, nos encontramos con que Aloys Müller divide la realidad en esferas. Estas son llamadas también regiones de a realidad y responden a las distintas especies de realidad. El modo como son reales los objetos de una esfera es una *forma de realidad*.

Las esferas permiten nuevas distinciones entre sus objetos, lo cual da lugar a la formación de *subesferas y capas*.

De acuerdo con el pensamiento de Müller, hasta el presente sólo conocemos cuatro esferas. ⁽⁴⁸⁾ Estas son: la esfera de los objetos que son reales, la esfera de los objetos que poseen supraser, la esfera de los objetos ideales y la esfera de los valores.

⁽⁴⁶⁾ El sentido que asigna Müller a los conceptos aquí enunciados, debe ser relacionado y aclarado —tégase bien en cuenta— con lo que más adelante diré. (p. 29)

⁽⁴⁷⁾ Las nociones o por mejor decir, predicaciones, que más títulos de universalidad podrían presentar serían las siguientes: el ser, la existencia, la realidad. Pues bien, ninguna de ellas se encuentra en el sistema de Müller exenta de cierta circunscripción. Bástenos unas cuantas citas: “Real e irreal no pueden definirse, pero todo el mundo sabe lo que se quiere decir... Acaso puedan intuirse criterios para casos especiales. Indico dos simplemente para que se reflexione sobre esto: 1) Los objetos intuitivos inmediatamente son reales. 2) Los objetos independientes del sujeto individual en todos sus aspectos son reales.

Hay, ante todo, esferas de objetos irreales sobre los que no podemos decir nada... Luego, hay objetos relativamente irreales, es decir, objetos que si fuesen reales, serían reales en una de las esferas conocidas de nosotros.” (p. 48)

“Los objetos ideales no son, seguramente, necesarios en sí. Por eso otras subesferas de objetos ideales son posibles, pero no reales.” (p. 49).

“Necesitamos habituarnos a la idea de que hay realidades que no son.” (p. 145).

⁽⁴⁸⁾ Müller deja entreabierta la puerta para nuevas esferas. “Con esto hemos caracterizado las cuatro esferas de la realidad, conocidas. Es posible que haya aún otras esferas coordinadas con ellas; pero hasta ahora nada sabemos de otras.” (p. 37).

Veamos cada una de ellas:

1) La esfera de los objetos que son reales.

Esta se divide en dos subesferas: 1) la de los objetos físicos es decir, de todos aquellos que se perciben por los sentidos, o con aparatos, o que percibiríamos si tuviésemos los sentidos correspondientes a ellos, o los aparatos necesarios

2) La de los objetos psíquicos (sensaciones, representaciones, sentimientos etc. sean o no conscientes.

Características de ellos:

1) Son experimentables; aunque de hecho no todos ellos hayan sido experimentados.

2) Son temporales. Es decir, comienzan en tal época y terminan en otra.

3) Son corporales. Es decir, tienen una como personal presencia.

4) Obran causalmente.

Ningún hombre puede negar el hecho de su existencia, a menos de ser urdemente. Ella es un hecho, un puro y simple hecho que cualquiera puede constatar.

Esta esfera posee diversas capas: a) la capa del mundo *amanual*. Es el mundo del hombre ingenuo. Se caracteriza por una actitud totalmente ateorética. (49) Es el mundo que se tiene al alcance de las manos, aquel en que se vive y que se maneja. Mundo independiente del propio yo.

b) El mundo percibido. Este mundo es visto bajo la influencia de la psicología o del mero reflexionar sobre el mundo. Como aquí entra en juego el pensamiento se puede decir que es *un mundo dado*. Está totalmente determinado por la conciencia de la percepción. (50)

c) El mundo de la ciencia. Es aquel que nace del trabajo de la ciencia. Se divide en subcapas: la subcapa de la ontología, la subcapa de la ciencia natural y la subcapa de la física.

2) La esfera de los objetos que poseen supraser.

Estos objetos tienen dos notas típicas: en primer lugar son inexperimentables, y en segundo, inferibles, sólo partiendo de lo experimentado. Ejemplos de los objetos de esta esfera son: la sustancia, el accidente, la cosa en sí.

Su forma de realidad la llamamos *supraser*.

3) La esfera de los objetos ideales.

En ella contamos, entre otros, los objetos matemáticos: los números, los círculos.

(49) Obsérvese cómo fácilmente Müller pasa del terreno de lo que es, al terreno del conocimiento. En ocasiones parece que sus afirmaciones van impregnadas del más crudo realismo. En otras, las subdivisiones de los objetos parecen hacerse desde el punto de vista del conocimiento. Esto, es sin duda, un lamentable proceder.

(50) Tal parecería que en esta afirmación Müller se internara en una distinción que sólo vale para el mundo subjetivo y no para el objetivo. No hay tal. He aquí su afirmación expresa: "El mundo percibido no es un mundo de la percepción; es decir, no tenemos meramente imágenes perceptivas de las cosas sino que son percibidas las cosas mismas, tales como existen en esta esfera independientemente de nosotros. El mundo no es una suma de sensaciones o percepciones sino un conjunto de cosas percibidas." (p. 32) De paso queremos señalar este curioso proceder de Müller, por el cual lo que él separa mediante una distinción proveniente del sujeto, luego lo objetiva y lo hace válido para la realidad. Análogamente se le podría aplicar aquel adagio: "Non sunt entia multiplicanda."

Sus propiedades son ⁽⁵¹⁾: a) el ser. Al decir de ellos que son, sólo se quiere expresar que no les conviene ningún valer ni ninguna otra forma. (!) Es pues, una denominación negativa.

b) La intemporalidad. No mudan en el tiempo. Están fuera del tiempo, en el sentido de que no han comenzado y no terminarán. No pertenecen con exclusividad a tal siglo...

c) La idealidad. Esto quiere decir que entre ellos no existen nexos causales como acontece entre los entes de la primera esfera.

A esta esfera pertenecen además de los objetos matemáticos las relaciones en opinión de Müller, además otros objetos que no conocemos.

4) La esfera de los valores.

“Hay objetos, nos dice Müller, de los cuales no es posible decir simplemente que son, sino que es necesario decir que son verdaderos, o feos, o santos, etc. No es posible, pues, enunciar de ellos el ser. Lotze ha encontrado una expresión feliz: *valen*.” (p. 33).

De ellos afirma Müller una forma de realidad específica, que es la que precisamente distingue a éstos de los otros objetos de las demás esferas. Su *forma de realidad* es el *valer*. Y aquí expresa Müller una comparación: lo que es el ser para los objetos de la primera esfera, es el valer para los objetos de la cuarta.

Las propiedades de los valores.

1) Los valores son intemporales. Esto no sólo quiere decir como en los objetos de la tercera esfera que son inmutables, sino que también expresa que son opuestos a la temporalidad.

Todo valor vale eternamente. Por lo tanto, al decir que son intemporales se quiere decir que son eternos.

2) El valor es inespacial. Es imposible, por consiguiente, predicar de ellos la situación. Pertenecen a los objetos que son reales sin estar en ninguna parte.

3) Simultáneamente a estas dos notas, Müller afirma que los valores son omnipresentes en el espacio y en el tiempo. En realidad, esta nota, más que referirse a su ser, se refiere al conocimiento que de ellos se tiene. Es decir, pueden ser aprehendidos por cualquier número de individuos en el tiempo y en el espacio, y sin embargo, su estructura no se multiplica.

4) Son absolutos. Es decir, no valen para este o para aquél individuo, ni para esta o aquella época. Valen en sí y son un reino para sí. ⁽⁵²⁾

5) Excluyen de sí todo carácter psicológico.

En este punto Müller se muestra en abierta oposición a toda la corriente psicologista y también a la sociologista y relativista del valor.

Para él, el valor no tiene en su misma esencia nada que ver con la psicología, porque él vale prescindiendo de que alguien lo reconozca. Aunque nadie apeteciese o estimase un valor, éste valdría por sí mismo.

⁽⁵¹⁾ Propiedad es una determinación que conviene siempre al objeto. (p. 29).

⁽⁵²⁾ En ciertas partes de su obra Müller parece dar la idea de que los valores en sí no guardan relación ninguna con el sujeto que estima, y en este sentido trata su carácter absoluto. En otras partes acepta su carácter relativo, pero excluye terminantemente todo relativismo. Bástenos como ejemplo la cita siguiente: “En toda conducta moral, la persona que la practica es tocada por todo lo demás que entra en esta cuestión. Ella es magnánima o vil, no sus actos. Ella tiene la culpa y la responsabilidad. ¿No son, pues, los valores relativos a la persona como depositaria de ellos? Aquí hay una relación, pero no una relatividad (se responde Müller). Y una relación fundada en la esencia de la persona. Sólo por medio de la persona puede cumplirse el valor. Relación no significa en modo alguno relatividad. De otra suerte no habría nada absoluto en el mundo.” (p. 166)

Hay que evitar el pensar que el valor es un valor para un sujeto. Valor es algo, un objeto que vale, y sólo a lo que vale lo denominamos valor.

Así pues, es preciso tener bien presente que ningún ser; ningún ente puede llamarse valioso. El ser y el valor se excluyen mutuamente. ⁽⁵³⁾

La expresión valer, sirve para designar lo que poseen de común las formas de la realidad del *ser-verdadero* y del *ser-bello*, etc.

Abriendo un paréntesis en esta enumeración y explicación de las propiedades de los valores hemos de hacer notar que al definir Müller los términos de valor y de valer afirma claramente que lo hace en sentido unívoco. ⁽⁵⁴⁾ Por consiguiente, hay que estar muy alertas para no aplicar al interior o al contenido de la cuarta esfera, lo que Müller dice en la pág. 52, apropiándose la carencia para la escolástica, de la analogía, para su sistema ontológico.

Hasta aquí nuestro paréntesis. Volvamos ahora al tema.

Los términos valor y valer, insiste todavía Müller, sólo designan la estructura típica de una esfera totalmente determinada de objetos, absolutamente independientes de un sujeto. Debemos alejar de ellos toda concepción que no lleve a ver en su estructura, la forma propia de la cualidad, del ente o de la simple tendencia.

6) El valor excluye la cantidad. Ni el más abstracto de los conceptos de cantidad que poseemos puede ser aplicado al valor. ¿Cuántas veces es bella la *Madonna della Sedia* de Rafael? El valor no vale una, dos, cinco veces; simplemente vale.

7) Los valores son bipolares.

Todo valor se escinde necesariamente en un par de valores; uno de ellos de carácter positivo y otro de carácter negativo.

Es ésta una característica que fuera de la cuarta esfera no se da.

Y tanto de unos como de otros se puede predicar la realidad. Tan reales son los valores negativos, como lo son los positivos.

8) En el reino de los valores hay cierta dinámica. (Müller usa el término con reticencias por temor de que vaya a ser interpretado de un modo unívoco al significado que tiene referido a los seres de la primera esfera). Esta dinámica está contenida potencialmente. De ella dice expresamente Müller: "Pero la dinámica está contenida en él potencialmente y se revela de su modo de ser apprehendido, estando fundado en la infinita muchedumbre y singularidad de las relaciones imperantes en él. Algo así como cuando en la piedra preciosa despierta una vida oculta al caer sobre ella la luz." (p. 37)

El conocimiento del valor.

El valor se conoce mediante la intuición. "Lo que vale está dado y es intuible en su tipo, exactamente del mismo modo inmediato que lo que es real." (p. 35). (Por ahora no nos extendemos sobre este punto, ya que al hablar de los valores especiales, indicaremos el modo como según la doctrina de Müller, cada tipo es conocido).

⁽⁵³⁾ "Esta cosa (Habla Müller del valor ético) no puede ser un objeto *ente*. Entonces tendría el ser, como esta mesa, como el Rhin, como una representación, como un sentimiento; entonces no podría ser, con arreglo a la argumentación anterior, buena ni mala... Necesitamos habituarnos a la idea de que hay realidades que no son." (p. 145).

⁽⁵⁴⁾ "Pero en lo anterior han quedado definidos de un modo totalmente claro y unívoco, desde el punto de vista teórico, y así pueden también entenderse con un poco de buena voluntad." (p. 34).

Los valores y su cumplimiento (55)

A pesar de lo que pudiera parecer por lo expuesto, los valores guardan sus puntos de contacto con la historia, con la persona, con los bienes culturales. Precisamente uno de los puntos menos elaborados del sistema de Müller, es el explicar cómo se opera esta especie de conexión, dada la peculiar naturaleza de su concepto de valor, afirmado como absoluto, eterno, inmutable.

Todos los valores pueden inmediata, o mediatamente, por el camino de los pensamientos, irrumpir en el curso de los procesos físicos o psíquicos para modificarlos. “Aquellos procesos, dice Müller, que no son comprensibles por medio de las leyes naturales solas, son los procesos históricos.” (p. 40). Para comprender esto ha de haber una ciencia especial y esta ciencia es la ciencia histórica.

El número de procesos que son alterados por la irrupción de los valores es inabarcable. La historia no puede recogerlos ni comprenderlos todos. Necesita hacer una selección. Esta selección no debe ser arbitraria, sino que debe recoger aquellos procesos históricos que tienen importancia para que los bienes culturales sean apreciados como tales por todos los hombres.

La irrupción de los valores hace que aparezca junto a la naturaleza lo que llamamos cultura. Estos bienes culturales (religión, ciencia, arte, estado, lenguaje, etc.) tiene gran importancia para las ciencias históricas, que también han sido llamadas ciencias de la cultura.

A través del hombre irrumpe el valor en lo sensible. Müller sostiene que sólo “en el hombre y a través del hombre puede ese mundo (el de los valores) tomar forma en lo sensible.” (p. 43).

Respecto al sujeto que se relaciona con los valores, Müller establece una distinción entre el *yo* y la *persona*. El *yo* sólo es una nota en la vida psíquica y temporal de la conciencia. La persona no es algo psíquico. Es la unidad ego-entríca de lo psíquico y los valores no psíquicos. Ella es incomprendible si sólo se parte de lo psíquico. Textualmente dice Müller: “Toda persona es un individuo, pero esta individualidad no descansa en un ser-persona, sino en el ser-yo.”

Esta elevación del yo, de la zona psíquica de la esfera natural hasta la zona superior de la persona es operada por el mundo de los valores.

Müller hace suya una afirmación que mucho han manejado los existencialistas y que es la siguiente: en rigor, el hombre no *es*, sino que en la transformación de la vida que la continua y renovada irrupción de los valores trae consigo, el hombre *adviene* siempre de nuevo.

Las subesferas de la esfera de los valores.

Hasta ahora nos son conocidas cuatro subesferas: la de los valores lógicos, la de los valores éticos, la de los valores estéticos y la de los valores religiosos. A cada subesfera corresponde un sistema de leyes exclusivo. (56)

Antes de cerrar esta exposición de los valores quisiéramos recalcar en unos puntos que nos parecen exigir un mayor relieve.

En primer lugar, que los valores son una forma de realidad. “Es necesario sumirse enérgica e íntimamente por una vez en el hecho objetivo de que el valor es una auténtica forma de realidad. Lo que es para el papel en que ahora escribo

(55) Nosotros hemos empleado el término de “cumplimiento” para agrupar bajo él un conjunto de ideas müllerianas, que no se refieren a la esencia misma del valor, sino a su relación con el hombre y con la existencia.

No sabemos si la denominación responde al pensamiento de Müller. Nosotros la hemos tomado de la p. 156 de su obra, donde él la refiere al valor ético y la hemos extendido a la totalidad de los valores.

(56) Más adelante trataremos especialmente de cada una de estas esferas de valores.

el ser real, eso es para un pensamiento el valer. El ser es la forma en que el pape es real; el valer es la forma en que los pensamientos son reales.” (p. 34)

Así pues, el ser no es algo que pertenezca al orden del valor. “Cabe, e cierto, decir también, en un sentido sumamente remoto, abstracto, que los valores *son*” (p. 35) dice Müller al hablar de la autenticidad del valor. Sin embargo en otros varios lugares, expresamente afirmará que el ser no es nada que tenga que ver con el valor. Sólo los seres que no valen, esos pueden ser. (págs. 83-145, etc.)

En segundo lugar recalcamos en lo siguiente. Müller conoce las objeciones que se le han lanzado contra este peculiar concepto de valor. Las menciona y sin justificarse ante ellas reafirma su posición. “Hasta llegar al fastidio hay que resignarse a oír la cantinela de que la institución de la esfera de los valores es una hipótesis metafísica, o que la esfera de los valores necesita una fundamentación metafísica. Ambas cosas son falsas. Los valores no son realidades metafísicas. . . por otra parte, los valores son autónomos, no tienen necesidad de sostén metafísico alguno.” (p. 36). (57)

Hecha esta exposición de las cuatro esferas en que se distribuyen los objetos volvamos a la reconsideración de los puntos generales de la ontología mülleriana. (58)

Entre las cuatro esferas de la realidad existe unidad. Pero la unidad de las esferas de la realidad no es igualdad estructural, sino la unidad de la no separación y de la coherencia. Siendo esencialmente diversas, las esferas se encuentran sin embargo, fundidas unas con otras; y lejos de estar separadas y desvinculadas hay una íntima coherencia entre ellas porque se exigen recíprocamente.

Así por ejemplo, los pensamientos (pertenecen a los valores) tienen una función de reproducción respecto a la realidad. Los valores éticos y estéticos exigen su reproducción. Los objetos ideales (tercera esfera) dominan toda la realidad y todo el orden del conocimiento y finalmente la esfera sensible es como una reproducción o forma de aparición de la suprasensible.

“El principio de orden unitario y específico que domina la realidad entera es el de la analogía”. Las diversas esferas de la realidad no se conducen respecto del ser-real como los ejemplares respecto de su concepto. . . Sino que aquí estamos ante una relación peculiar. Las diversas formas de realidad son, en efecto *diversas* en su ser-real. Esa diversidad *no reside en el grado sino en la especie de realidad*. Pero toda forma de realidad, por esencialmente diversa que sea de las demás, es justamente una forma de realidad, es decir, determina la especie de la realidad. En medio de toda la diversidad, hay, pues, una igualdad: la igualdad de la función. Esta combinación *sui generis* de igualdad y diversidad es la que trata de expresar la palabra analogía.” (p. 38).

Las categorías.

“Con ayuda de las categorías, afirma el autor, se pretende designar las

(57) Es algo peculiar de Müller, el contestar a objeciones que se le plantean con simples reafirmaciones de su pensamiento, un poco más explícitas, únicamente. Ya desde la introducción se hecha de ver este modo de proceder y cierto dejo de amargura por dichas objeciones. “No tengo gana alguna, dice, de discutir con los críticos. . . La mejor respuesta a todos los críticos es la labor positiva del mismo libro, y el eco que ha encontrado en todos los espíritus jóvenes y los corazones honrados.” (p. 10).

(58) A veces Müller clasifica también los objetos de un modo más simple: llama *sensibles* a los que pertenecen a la primera esfera, *suprasensibles* a los que poseen supraser y reserva el nombre de *no sensibles*, para los ideales y para los objetos que valen. (p. 37).

determinaciones más generales de un objeto, cuando se consideran desde cierto punto de vista." (p. 45).

¿A qué clase de significaciones se puede llamar categorías? Müller mismo contesta: "Se toman siempre como categorías las significaciones más generales que son características para la región de que se trata." (p. 70).

Y a renglón seguido hace una afirmación muy importante: "Las categorías no son pues, determinaciones de los objetos, sino significaciones que contribuyen a constituir un pensamiento". (59)

Hay categorías que valen para todas las esferas: la objetividad y la realidad.

Hay otras que son peculiares de cada esfera: el ser, la idealidad, el valer, la substancialidad, la temporalidad, etc,

Una, por lo menos, entre ellas, diferencia a los objetos de esa esfera de los objetos de las demás esferas. Es lo que Müller llama la categoría regional.

Los principios y las conexiones ontológicas más generales.

Por principios entiende Müller ciertas afirmaciones que valen para todo objeto, cualquiera que sea la esfera a que pertenezca. Por conexiones designa ciertas expresiones de la estructura de una esfera.

Entre las conexiones sólo enumera dos: la conexión causal, expresada en el principio de causalidad, válida para los objetos sensibles y suprasensibles, y la conexión de la consecuencia, válida para la esfera de los pensamientos.

Los principios a que Müller hace referencia, asignándoles un verdadero sentido ontológico son:

- a) El principio de identidad: todo objeto es idéntico consigo mismo.
- b) El de contradicción: ningún objeto puede poseer a la vez una determinación.
- c) El del tercio excluido: todo objeto tiene al menos o la determinación *a*, o la determinación *no a*.

Algunos conceptos ontológicos generales.

1) Esencia: por esencia de un objeto entiende Müller el conjunto de las determinaciones que son necesarias y suficientes para que sea ese objeto.

La conexión esencia-existencia, es sólo un caso particular de la pareja: esencia-realidad.

2) Posibilidad: sin definirla en su generalidad, dice Müller que se subdivide en posibilidad cognoscitiva, posibilidad volitiva y posibilidad objetiva. Desde el punto de vista de la ontología no importa esta última.

La posibilidad objetiva y la realidad conciernen a la realidad de los objetos.

La posibilidad objetiva no es una forma de realidad o una forma coordinada a la forma de realidad sino una relación de los objetos irreales a la correspondiente esfera de la realidad. (Nuestro pensador entrevió la posibilidad de que haya hasta objetos absolutamente imposibles (!)).

Lo posible puede ser también necesario, pero no lo es siempre existivamente. Se puede decir que ello depende del tipo estructural de cada esfera.

La ontología mülleriana se cierra con una afirmación a la cual ya hemos hecho referencia antes, y la cual no podemos menos que criticar, porque no es

(59) Muy poco honor hace Müller a su terminología cuando al hablar de las categorías afirma: "...una cuestión que ha deparado muchos quebraderos de cabeza, a la antigua teoría de las categorías, a saber: la cuestión de si las categorías aprehenden algo en el objeto. Naturalmente lo hacen, tienen que hacerlo por necesidad esencial. pero con ello, no se ha dicho aún ni lo mínimo sobre la naturaleza del objeto, desde ningún punto de vista metafísico o gnoseológico." (p. 70).

cierto que el uso que Müller ha hecho de la analogía en su sistema, responda a concepto escolástico de analogía. Es sencillamente un uso indebido del *sentido* lo que le ha permitido llamar analogía, a lo que él hace funcionar en ocasiones como equivocidad, en ocasiones como auténtica analogía y en ocasiones como univocidad.

“La analogía general expuesta aquí en algunas indicaciones que ni siquiera han podido rozar todos los problemas importantes, es un desarrollo de la teoría aristotélico-medieval de la *analogía entis*, que afirma que el ser no es un concepto unívoco, sino múltívoco, que conviene a los diversos géneros de lo existente, en un modo analógico... la teoría de la *analogía entis* tiene que ampliarse hasta la teoría de la *analogía actus*.” (p. 52).

LAS SUBESFERAS ESPECIALES DE LOS VALORES.

La subesfera de los valores lógicos.

Ya desde el capítulo I, en que se habla de los problemas de la ontología general, Müller nos advierte sobre un posible equívoco. “Por el valor lógico no hay que entender la verdad. *La verdad no es un valor*, sino una forma de realidad. *Los pensamientos son los valores lógicos*. Todo pensamiento lo es, incluso un pensamiento tan sencillo como: este encerado es negro.” (p. 33).

Así pues, nuestro autor no identifica verdad con valor lógico, y una prueba más de lo anterior es que para él, tanto el ser verdadero como el ser falso es algo inherente a los pensamientos, que son los auténticos valores lógicos. (60)

El valer no hay que entenderlo como una propiedad del pensamiento (61) sino como algo intrínseco a la esencia misma del pensamiento. Así como el ser es la forma en que el papel es real, así también el valer es la forma en que los pensamientos son reales. Su estructura es esencialmente distinta de la estructura de lo que es. Y estos pensamientos, estos valores, que no son (en el sentido de tener al ser), son sin embargo enteramente reales, tan reales, que inclusive son necesarios. (62)

Müller, al hablar de los valores lógicos, afirma necesariamente de ellos una polaridad y excluye terminantemente todo residuo de psicologismo o de sociologismo: “Los pensamientos son necesariamente verdaderos o falsos. Afirmar de un pensamiento, que no es una de las dos cosas es algo totalmente sin sentido. Puede ocurrir naturalmente que yo no sepa si un pensamiento es verdadero o falso. Pero eso no importa; él es siempre, necesariamente, una de las dos cosas. Por el contrario no tiene sentido enunciar de lo psíquico la verdad o falsedad. Lo psíquico empieza o acaba; eso es todo.” (p. 62).

(60) Para Müller, pensamiento significa lo que la mayoría de los pensadores entienden por juicio. (Ver al respecto la p. 72, núm. 4).

(61) “Verdadero no es una propiedad de los pensamientos, como blanco es una propiedad de la nieve. Como comprobaremos más adelante, en el ser verdadero se ve, con razón, una relación de reproducción entre un pensamiento y su objeto. Pero el ser-verdadero no se agota en esta relación de reproducción. La relación de reproducción es sólo una expresión de este ser-verdadero. Pues una relación semejante existe frecuentemente: en la representación, en la fotografía, en la imagen, etc. No obstante, no sólo llamamos verdaderos meramente a los pensamientos, sino que la peculiar polaridad necesaria del ser-verdadero y el ser-falso, sólo puede encontrarse en ellos. El ser-verdadero y ser-falso tienen, pues, que estar fundados en algo más profundo que en una mera propiedad. No queda sino insertarlos en la forma de realidad.” (p. 63).

(62) “En esta necesidad, dice el autor, radica la esencia de su eternidad.” (p. 97).

De acuerdo con lo dicho, el reino de los valores lógicos (reino de los pensamientos) es un reino peculiar. Este reino es independiente de todo sujeto, pues los pensamientos no necesitan ser pensados para tener realidad. Su esencia, exige una relación, una intencionalidad que consiste en *ser pensamientos acerca de* . . . , pero no exige el ser pensamientos *de*, o pensamientos *para*.

Hemos hecho referencia al carácter de intencionalidad del pensamiento. En realidad, sobre este punto, como sobre otros muchos, la doctrina de Müller sigue siendo imprecisa, ya que no siempre son compaginables sus afirmaciones acerca del conocimiento, del pensamiento, de la realidad, etc. etc. No vamos a introducirnos, en favor de la brevedad, en la teoría del conocimiento de Müller, pero queremos citar un pasaje muy importante al respecto: "Entre los pensamientos que pertenecen a los valores, dice, y la realidad toda, existe una conexión de reproducción. Los pensamientos reproducen en el modo a ellos peculiar la realidad. En esta conexión de reproducción descansa el orden del conocimiento. Esta peculiar índole de los pensamientos es la base del conocimiento. La realidad está estructurada de tal suerte que es posible un orden semejante." (p. 38). Como se ve, parece que se asigna a la realidad un sentido trascendente, en muchas ocasiones, existencial, y al pensamiento un sentido objetivo, inmediato al sujeto trascendente del conocimiento. Por consiguiente, su afirmación lleva un sabor profundamente realista (63), y sin embargo, en otras partes de su obra, busca mantenerse estrictamente, en lo que a los alcances del conocimiento se refiere, en el puro reino objetivo de los pensamientos, presentando la realidad como inalcanzable. (64)

¿Cómo es compatible esta última posición con la afirmación del carácter medial del pensamiento del que en muchos lugares habla Müller? Sólo a base de hacer un uso confuso del término "*objeto*".

Afirma el pensador germano que "conocimiento es aprehender un pensamiento y en él su objeto." (p. 82). La intencionalidad reside o se da del pensamiento al objeto. De ahí que el pensamiento, (que es por su naturaleza propia un valor) sirva de intermediario (65), pero ¿cuál es la naturaleza misma del objeto? Es lo que Müller no determina claramente, y sólo mediante la determinación de este punto fundamental, puede fijar él su posición en teoría del conocimiento, de lo contrario, flotará entre dos aguas, en una postura que podrá ser todo lo cómoda que se quiera, pero que no tiene nada de filosófica. Si el pensamiento hace relación al objeto, si el pensamiento significa, en ocasiones, *concepto*, (p. 87) y en ocasiones *juicio* (p. 83), se sigue que, si dicho pensamiento tiene carácter medial e intencionalidad, ha de haber algo distinto del pensamiento, que sea lo captado en el conocimiento. Este algo sería el objeto. Pero si a su vez el objeto ha sido definido (ver p. 29) como aquello que puede ser sujeto de un juicio y sólo en cuanto es sujeto de un juicio, se sigue que la supuesta trascendencia del conocimiento ha operado un inesperado viraje y ha recaído sobre la inmanencia del pensamiento (juicio o concepto) que a su vez debe ser el punto de partida de la función intencional. ¿Dónde está, pues, el punto de

(63) "No se conocen los pensamientos, sino lo aprehendido en los pensamientos. (p. 83) Ver también, p. 31 y p. 132.

(64) Ver las págs. 128, y 115-10.

(65) "Los pensamientos son los mediadores del conocimiento. Naturalmente puede también un pensamiento ser objeto del conocimiento, como lo es, por ejemplo, en estas últimas frases. Pero entonces ejercen otros pensamientos el papel de mediadores." (p. 83)

llegada? Este sólo puede ser la realidad, el sujeto extrajudicativo, pero Müller se cuida mucho de hacer una explícita afirmación al respecto.

Este carácter de mediación es algo que distingue al valor lógico de los demás valores; que implican casi siempre una intuición inmediata. A ello haremos referencia al hablar de cada uno en particular.

Así pues, es preciso concluir que de acuerdo con la enérgica afirmación de Müller (66) el conocimiento sólo se produce mediante la traducción de lo conocido, de los objetos, al lenguaje del valor. Todo objeto conocido es para nosotros empleando una expresión de Lask, un objeto circundado de valor.

Finalmente hemos de observar que se encuentra en la teoría del conocimiento de Müller un claro perfil de pensamiento platónico. Bastaría para convencerse de ello con remitir al lector a las págs. 110 y 112. Posiblemente esta simpatía por el Maestro de Aristóteles pudiera darnos la clave de no pocas de las concepciones ideológicas de Aloys Müller.

La subesfera de los valores éticos.

En el capítulo III de su obra, Müller trata un conjunto de problemas éticos entre los cuales podemos citar los más importantes: los tipos de moral, el valor ético y sus propiedades, su relación con la persona, el conocimiento del valor ético y su cumplimiento.

En dos grandes tipos de éticas coloca y clasifica Müller las morales existentes: en el tipo de la ética formal y en el tipo de la ética material. Esta la subdivide en ética de bienes y ética de valores.

Después de hacer la crítica de la ética formal y de la ética de bienes va esbozando Müller la ética que él considera como auténtica. Debe ser una ética de los valores. Además, debe ser una ciencia que investigue, sí, la esencia de la moral, pero sólo desde un plano teórico; no debe pues, prescribir nada.

La ética de los valores ha tenido el gran acierto de centrar la consideración de la moral en el estudio de los valores éticos.

Estos están caracterizados por una estructura especial. A ellos pertenece como exclusiva, el ser buenos o malos.

Debemos evitar cuidadosamente los equívocos del lenguaje vulgar. Ni las acciones, ni las voluntades, ni los hombres son buenos o malos. La acción, por ejemplo, "no es nada más que una simple, nuda, patente existencia sensible, y ni huella de nada más." "un proceso psíquico o psicofísico que tiene lugar en el tiempo. La acción transcurre, es simplemente. Eso es todo lo que cabe decir de ella. Su realidad entera se agota en el mero ser." (p. 145).

Otro tanto cabe decir de la voluntad y del yo del hombre. Son objetos temporales, *entes*. Lo son todo en su ser y nada más. "No son buenos o malos como tampoco pueden ser verdaderos o falsos." (Ibidem).

Vemos, pues, que esta estructura es patrimonio de los valores.

Desde luego, los valores éticos son algo real; podríamos decir que tienen presencialidad, existen tan seguramente como el más real de los objetos de la primera esfera. Son realidades que no son.

Así pues, su realidad (puesto que no son) es de una estructura esencialmente distinta de la de los *entes*. No son, valen. He aquí su forma de realidad.

(66) p. 120.

Estos valores (como todos los demás) son intemporales e inespaciales, absolutos y autónomos, extraños a la categoría de cantidad y constituidos polarmente, siendo en este caso, su polaridad peculiar, la pareja bien y mal.

Siendo independientes de nosotros, constituyen un reino para sí, tal vez más perfectamente que el reino de los valores lógicos, ya que éstos poseían el carácter de reproductividad con la naturaleza, mientras que lo bueno y lo malo no guardan esta intencionalidad. (67)

Respecto a la aprehensión de los valores éticos Müller enseña lo siguiente:

1) Tenemos acceso a ellos, mediante una aprehensión o intuición no sensibles.
2) Esta aprehensión, hablando con propiedad, no es siempre un conocimiento; es sencillamente un tomar conciencia. Claro que a veces podrá añadirse luego el proceso cognoscitivo.

3) Este acto de recepción del valor es una *pasividad activa*. “Recibir, afirma el autor, no quiere decir simplemente aceptar, sino que en el recibir hay mezclados de un modo *sui generis* un aceptar y un coger.” (p. 147).

4) Los valores éticos no exigen una mediación análoga a la que se da en los pensamientos, para su aprehensión. “Los valores éticos no poseen esta intencionalidad —la de los pensamientos— y por ende tampoco necesitan de semejantes mediadores.” (p. 148). (68)

5) Estos valores son percibidos con mayor o menor grado de claridad según las personas. Puede hasta acaecer que falte a algunas personas la facultad de intuir valores. Padecen ceguera axiológica.

Pero a este primer acto —la intuición del valor— con que se relaciona la persona con el valor ético, sobreviene un segundo acto que está fundado en el valor mismo. Nos referimos a la *toma de posición*. Consiste en un reconocer o repudiar los valores; en un entregarse o retraerse a los valores.

Los valores tienen en su esencia algo que sucita esta toma de posición. (69) Por otra parte, se trata aquí de una reacción no a lo genérico del objeto, sino a lo específico de él. Es pues, una reacción ante algo que es peculiar de lo bueno y lo malo, y que no se encuentra, por lo tanto provocada por el ser-verdadero y el ser-falso. (70)

Esta toma de posición no siempre depende del libre albedrío del sujeto. Cuando un valor es plenamente intuido, tiene que ser cumplido o rechazado.

(67) El problema de la jerarquía de los valores lo trata Müller del modo siguiente. Desde luego acepta que hay una jerarquía de valores éticos. Buena muestra de ello, es que el valor amor es superior al valor justicia y al valor vida. Esta jerarquía no se extiende de tal modo que puedan escalonarse los valores éticos, como si perteneciesen a una sola clase. Tampoco hay un valor ético supremo del cual pudiesen derivarse los demás. Esto es lo que de modo seguro sabemos, dice Müller. En cambio no sabemos cuál, sea el sistema de los valores éticos; más aún, ni siquiera podemos asegurar que haya un sistema. Hay, un criterio que Müller toma de Max Scheler y que le parece apto para la apreciación del rango de los valores éticos. “Los valores son tanto más altos cuanto más profunda es la satisfacción que acompaña a la conciencia de su realización.” (p. 149).

(68) Tomando respecto a este punto una postura que mucho nos recuerda la teoría de la intuición de Platón, Müller, después de rechazar una mediación directa en la intuición de los valores, señala el hecho de que muy frecuentemente el valor es intuido mediante un punto de apoyo, o también el de la ejecución del mal, que despiertan por el contraste la intuición de su contrario. Esto no niega la posibilidad de intuiciones axiológicas sin punto de apoyo. Conviene no olvidar que los valores éticos sólo son intuibles para aquél que posea la actitud de la veneración.

(69) No se concilia fácilmente esta característica con lo afirmado antes de que los valores son un mundo en sí y para sí, que no se relacionan con los hombres.

(70) Müller declara que en su sistema no tiene sentido y debe evitarse, el empleo del término *valorar*, así como también la expresión *juicios de valor*. (p. 150).

“Los valores piden su cumplimiento con tal fuerza que el hombre *tiene que...*” Se trata de una compulsión que por cierto no es causal, así como también en los valores lógicos, el hombre, ante un pensamiento que aprehende como verdadero, se encuentra compelido a prestarle su asentimiento.

En íntima trabazón con este punto encontramos otro. ¿Cuál es el criterio para distinguir los valores buenos de los malos? Ninguno, sencillamente, ya que no teniendo estos valores carácter ni intencional ni reproductivo, y siendo captados inmediatamente, no necesitan criterios de distinción. Basta intuirlos para saber con toda claridad que clase de valor ético es.

Müller asienta que en la intuición del valor no queda lugar para el libre albedrío. Esto quiere decir que ante un valor bueno cabalmente intuido ya no tiene la posibilidad de rechazarlo y a la inversa, ante uno malo, si ha mediado una auténtica intuición, está igualmente imposibilitado para aceptarlo. ¿Así las cosas, a qué se debe que a pesar de todo, el hombre acepte el valor malo y rechace el bueno?

Se debe, o a una pseudo intuición, (no hubo realmente la intuición del valor), o a que el valor malo ha sido intuido como encarnado en un valor positivo inferior. El extraviado intuye este último valor y el valor irradia sobre el complejo entero provocando así la aceptación.

La responsabilidad no radica ya en el acto presente (no hay libre albedrío en la intuición) sino que en el pasado (pudo haberse educado en la intuición de los valores) o en el futuro (el cumplimiento de los valores es libre dentro de ciertos límites). La culpa ni está fundada ni procede de la esfera ética; es una intromisión de alguna otra subesfera como la religiosa.

De lo anteriormente expuesto se derivan dos tesis para esta ética de los valores: 1) Que los valores éticos tienen fuerza, el carácter de exigencia. Ahí está el secreto de su eficacia para la formación de la persona. Así pues, la obligatoriedad de lo moral no se apoya ni en una voluntad extraña, ni en la propia voluntad (morales autónomas y heterómanas), sino en el reino subsistente de los valores. ⁽⁷¹⁾

2) La persona es la depositaria de los valores. Más aún, la persona sólo es persona por obra del valor. No puede haber ningún otro centro del valor sino la persona.

La conducta moral es aquella que es practicada por una persona derivándola de la intuición de un valor. Por este medio es *expresado* o *cumplido* el valor. El conjunto de los cumplimientos de valores es la moralidad. (Hay que tener en cuenta que un valor nunca puede ser cumplido totalmente y por consiguiente nunca se puede equiparar la moralidad al valor. Aquélla siempre se encuentra circunscrita por el número, el lugar y el tiempo; éste siempre escapa a esas determinaciones.)

Cierto número de valores pueden traducirse en estructuras normativas: no matarás, serás justo, etc. El conjunto de dichas enunciaciones es el reino del deber. Ese reino refleja imperfecta y limitadamente la esfera de los valores.

⁽⁷¹⁾ Un corolario importante se desprende de esto, a saber: que la ética es una ciencia independiente de la metafísica, de la filosofía de la religión y de la teología. Con esto, sin embargo, no quiere sostener Müller el que sin religión pudiesen de hecho, los hombres, llevar una vida moralmente buena durante largo tiempo. Tampoco niega que los valores sean dependientes de Dios. Pueden encontrar su fundamento en Dios, pero esto ha de ser sin perjuicio de su autonomía. Esta cuestión, para nuestro autor debe colocarse y resolverse en filosofía de la religión y no en ética. (p. 152).

Hay, sin embargo, dos observaciones que hacer por lo que mira a la relación entre el reino del deber y los valores: 1) no todos los valores pueden ser traducidos en normas, 2) los que se resisten a ello son precisamente los valores éticos más altos, por ej. la caridad.

Müller hace notar que la mayoría de los hombres sólo conocen el reino del deber, pero no alcanzan a elevarse a la esfera de los valores.

La subesfera de los valores estéticos.

Respecto a los valores estéticos Müller afirma que la investigación apenas si ha comenzado. "Aquí sólo puedo aludir a esta auténtica ciencia de la estética. Todavía no hay constituido casi nada de ella." (p. 182)

1) La esencia de lo bello.

Recordemos que en otra parte ya nos había indicado Müller que la esencia de un objeto era el conjunto de determinaciones necesarias y suficientes para que un objeto sea dicho objeto. Pues bien, aquí este pobre concepto de esencia se va a ser muy útil, ya que al definir la esencia de lo bello se va a contentar con dar una enumeración de propiedades, sin preocuparse mayormente sobre la importancia y especificidad que cada una tenga respecto a la estructura de lo bello. Veamos esa enumeración.

1) Lo bello es inmediato. (Es decir, es aprehendido inmediatamente).

2) Lo bello es original. Posee un tipo enteramente distinto de lo demás y no se le puede confundir con lo agradable, lo útil, etc.

3) Lo bello es objetivo. Nunca puede estar fundado en lo psíquico.

4) Lo bello es supraindividual. De no admitir esto son incompresibles ciertos fenómenos estéticos. A pesar de sus limitaciones temporales, todo lo verdaderamente bello se presenta con la pretensión de ser bello para todos. Lo bello, no es bello para ti ni para mí, es bello simplemente.

El valor en lo estético.

Intentemos ahora captar el valor en lo estético. Tomemos como punto de partida un cuadro bello. ¿Qué es lo bello en él? ¿Todo? No desde luego, pues el lienzo, el marco, etc. etc., siendo antes, su realidad se agota totalmente en el ser y por consiguiente no pueden ser bellos.

Nos vemos forzados, pues, a admitir que con el cuadro hay enlazado algo más. De este algo podemos afirmar: 1) que no tiene ser, 2) que guarda tal relación al cuadro, que el cuadro y el algo son comprensibles por dicha relación, y que en sentido traslativo se puede decir que el cuadro es bello.

Pues bien, este algo más es lo que llamamos valor estético.

El valor estético, en cuanto a su estructura general, es paralelo a los valores hasta aquí considerados, es decir, extraño a la cantidad, omnipresente, dividido polarmente, absoluto, necesariamente real, etc.

Es intuible por la intuición no sensible. No requiere criterio de distinción, por razón análoga a la expuesta respecto al valor ético y no posee tampoco intencionalidad.

La intuición de lo bello provoca la respuesta específica de este valor.

Entre los valores estéticos, la intuición nos enseña que existe un orden jerárquico. (El autor no explica en qué consista ni qué escalonamiento engendre).

La relación del valor estético con la esfera real.

Estos valores llevan en su estructura la posibilidad de ser expresados en la realidad sensible. Más aún, el valor estético tiende hacia la expresión. Como el valor no puede dar forma por sí mismo (a lo sensible) la da por medio del artista, el cual se haya de tal modo ligado al valor que llega a ser su representante.

A la poética del valor estético miran los temas que vamos a tratar a continuación brevemente:

a) los medios de expresión artística.

Son de muy diversa naturaleza: palabras, colores, sonidos, líneas, piedras y sobre todo situaciones.

Situación es lo que ordinariamente se designa como asunto de una obra de arte, y que abarca casi todo lo extraestético, todo lo que mueve al artista durante su concepción y que él utiliza para su creación.

Desde luego que no todos los medios son igualmente idóneos para expresar los valores estéticos. Parece como si pudiera intuirse un orden jerárquico de las posibilidades de expresión.

Respecto a los medios Müller sostiene que todos ellos deben subordinarse en la obra de arte, al valor estético, y nunca éste a ellos. Esto constituye el primado del valor sobre la situación (72). Es el lema de "*l'art pour l'art.*" Este primado lo hace válido también en el caso del valor religioso. (73)

b) lo bello natural.

Müller se pregunta si es exigitivo de todo valor el tener que ser expresado por intermedio del hombre. Es decir, ¿queda reducido lo estético al campo de la cultura o se puede entregar también en la contemplación de la naturaleza?

Sostiene el autor que como regla general el valor debe ser expresado por el hombre, pero que sin embargo, existen algunos valores inferiores (particularmente los de lo bello, en sentido estricto) que encuentran su expresión en ciertas formas naturales independientes del hombre y de la cultura.

También los valores superiores pueden estar expresados en la naturaleza, pero sólo de un modo imperfecto. Obligación es del artista que en ella los intuye el expresarlos lo más perfectamente que le sea posible.

c) El artista, el contemplador.

El artista tiene frente al reino de los valores dos problemas concretos:

1) Intuir los valores. Múltiples son los puntos de apoyo al respecto. Entre ellos cabe enumerar las situaciones, otras obras de arte, la naturaleza, etc.

2) La composición.

La misma intuición pide en primer término un conato de composición en el alma. A veces alcanza en la sensibilidad del artista hasta el grado de un impulso coactivo. La segunda fase de la composición consiste en darle una expresión captable por los demás hombres.

El contemplador efectúa a su vez una recreación de la obra de arte y descubre en no pocas ocasiones las huellas que de su propia persona ha dejado delineadas en la obra de arte, el artista.

(72) De esto se sigue que las denominaciones de arte filosófico, arte social, etc., descansan todas en el falso principio de un primado de situación sobre el valor.

(73) Sin embargo Müller en lugar de tender a una profanación de lo religioso con motivo del arte sostiene que para que el arte religioso sea tal es preciso: a) que el artista use una situación santa como medio de expresión, b) que en los otros medios únicamente se usen los que son adecuados al valor santidad, y que no se mezclen otros valores estéticos como lo cómico, lo elegante, etc., c) que la situación santa no pierda su santidad en el proceso de composición, y d) que el artista sea un hombre religioso.

■La subesfera de los valores religiosos.

Nos ceñiremos en este punto a lo más esencial de la concepción mülleriana sobre ellos, ya que nos parece que es francamente el punto más débil de la obra del pensador que exponemos.

Müller define la filosofía de la religión como la investigación del *fenómeno* de la religión en su conducta total. (74). Todo lo que no se refiere al esclarecimiento del *fenómeno*, no le interesa en lo más mínimo.

La esencia de la religión.

(Como de costumbre, contesta al punto de la esencia con señalar una serie de características, que en este caso son bastante discutibles varias de ellas).

Lo santo y lo no-santo, valor fundamental de la religión, tiene las características siguientes:

- 1) Lo santo es absoluto. "En su presencia no hay ninguna duda, nada a medias, nada relativo, ninguna contradicción, ningún subterfugio." (p. 197).
- 2) Lo santo es perfecto. Todo se da en él con plenitud, nada hay inacabado.
- 3) Lo santo es misterio. Es totalmente otro de todo lo demás.
- 4) Lo santo es inaccesible. Sideralmente alejado del hombre, rechaza francamente. "Erige delante de sí un límite infranqueable y no hay camino que lleve hasta él." (p. 198).
- 5) Lo santo es majestad. Es todopoderoso.
- 6) Lo santo es enérgico. Es mandato, exigencia, prohibición.
- 7) Lo santo es sublime.
- 8) Lo santo es fascinante. Atrae, seduce, embeleza, beatifica.

Por supuesto, dice Müller, que no siempre que se está en presencia de lo santo se captan todas estas características, ya que a veces se presenta de un modo y a veces de otro.

En los primitivos estas vivencias de las propiedades de lo santo no son logradas con claridad, con rigor y plenitud. En no pocas ocasiones inclusive se le presentan mezcladas con las propiedades de lo no-santo.

Las enumeradas son las propiedades específicas de lo santo. Vamos ahora a ver las propiedades genéricas de lo santo.

1) Lo santo es inmediato. Es decir, no es comprendido, ni concebido, ni conocido, sino que es aprehendido tan inmediatamente como lo es el amarillo de una flor.

2) Lo santo es original. Por lo tanto es irreductible a cualquier otra cosa, y no puede ser captado por nada que no sea él mismo.

3) Lo santo es objetivo. Posee realidad independiente a nosotros. No es producto de la fantasía, del deseo, del impulso, sino que se presenta a nosotros como algo en sí.

4) Lo santo es supraindividual. No es santo para alguien. No necesita de la apreciación de los individuos para su realidad.

5) Lo santo como valor. Es, por consiguiente, distinto del ser.

Otras determinaciones genéricas de los valores pueden aplicarse aquí *análogamente*, pero no viene al caso repetir las. (75) Finalmente hay que decir que las

(74) Se refiere al contenido del fenómeno, no de la religión.

(75) Es curioso que Müller aplique ahora la analogía al interior de la esfera de los valores, cuando había dado de ellos una definición expresamente unívoca. (Ver p. 34).

expresiones *ser-santo* y *ser-no-santo*, significan las formas de realidad de todos los valores religiosos.

La aprehensión de lo santo es el núcleo de la religión.

Entre los tipos particulares de valores religiosos Müller señala la pareja *gracia - pecado* y el valor místico. No nos dice cual sea el contrapolo de este último. Este último, dice Müller, "empieza el más profundo de los misterios en que lo santo es totalmente otro en el sentido más literal, en que el ser del hombre se trasmuta, por decirlo así, en otro ser." (p. 202). Y añade poco después: "Posiblemente, éste es también el lugar del más profundo valor *religioso*, el del *amor* en el sentido de un valor de ser que quiere el ser, de un valor de realización, a que se opondría polarmente el valor de aniquilación." (Ibidem).

Peculiar de los valores religiosos es su carácter de exigencia a que antes se hizo referencia. Pide que el hombre se santifique sometiendo a ellos su vida y su ser. Lo abrazan y lo exigen todo. No hay nada que pertenezca al hombre que no sea afectado por ellos. Si el hombre consiente a esta exigencia lo instalan en un orden superior, en que adquiere una especial nobleza y dignidad. Del hombre que somete su vida y se somete él mismo a los valores de la santidad se dice que tiene religión.

Precisamente el origen de la religión de acuerdo con Müller estaría no en el pensamiento ni en el sentimiento, sino en la intuición de los valores religiosos.

Dada la especificidad bien definida de las subesferas de los valores (76) es algo sin sentido el preguntar por la verdad de la religión. La verdad sólo reside en el pensamiento y en ninguna otra parte. Entre las religiones hay lugar para hablar de autenticidad y de profundidad, pero no de verdad (77)

Para Müller no hay religiones sino religión. Lo que llamamos religiones son hablando con propiedad, doctrinas religiosas en que campean formas especiales de pensamiento religioso. "Por debajo de toda la pintoresca multiplicidad del pensamiento, de las fórmulas y de los cultos, ha peregrinado la religión sobre la tierra en la grande y única forma originaria: el decir Tú a algo sobrehumano y supraterrrenal." (p. 206).

Y ya que decimos algo de la religión originaria, hay que hacer notar que para nuestro autor el primitivo se encuentra más cerca de Dios que nosotros. Otro tanto sucede con el niño. Esto se debe a que nos hemos vuelto demasiado intelectualistas y lo religioso no se aprehende por pensamientos sino por intuiciones no sensibles. El pensamiento lo sofoca todo, es enemigo de la religión.

Para Müller, finalmente, es el valor religioso el motor principal en el proceso histórico.

(76) He aquí un nuevo punto en que se contradice con la supuesta aplicación de la analogía a las subesferas de los valores, a la cual se hizo referencia en las líneas anteriores.

(77) Intimamente conectado con la religión está el concepto de lo Absoluto. Toda religión cree en lo Absoluto, cualquiera que él sea. Posiblemente aquí encuentren su razón de ser el carácter de absolutismo que presentan los valores religiosos.

Lo Absoluto se presenta generalmente 1) como personal, y 2) como único.

Müller encuentra aquí justificada la idea de San Agustín de fundar sobre la eternidad y necesidad de las verdades (pensamientos) una prueba de la existencia de Dios, ya que es evidente que los valores lógicos y los demás valores necesitan estar fundados en lo Absoluto de alguna manera.

MAX SCHELER

Es Scheler el más notable continuador de un movimiento muy importante en la filosofía contemporánea: la corriente fenomenológica, que tiene su fundador y figura central en Edmund Husserl, y sus antecedentes intencionalistas inmediatos en Francisco Brentano.

El método fenomenológico, del cual hablaremos más adelante, fue aplicado por Husserl a la investigación de las esencias (sentido eidético estricto). Sus discípulos lo aplicaron a su vez a distintos campos, con poco agrado del maestro, quien vio en ello una corrupción de su genial método. Scheler lo enfocó a la investigación de las cualidades valiosas y Heidegger a la de la existencia.

Nació Max Scheler en Munich el 22 de agosto de 1874. De ascendencia bávaro-judaica se hizo bautizar en la Iglesia Católica a la edad de 15 años.

Cursó sus estudios sucesivamente en su ciudad natal, en Berlín y en Jena. En esta última ciudad y bajo la influencia de Eucken elaboró en los años de 1897 a 1899 sus tesis de grado y adquirió su capacitación para la enseñanza superior.

En Jena inició también sus labores docentes universitarias. Regresó luego a Munich en 1907, donde fue el alma de un grupo de jóvenes fenomenólogos. A partir de 1910 suspendió sus actividades docentes por espacio de nueve años. Fue ésta la etapa más dura, económica y materialmente de su vida, pero también la más fecunda por lo que ve a su aportación filosófica.

Gotinga y Berlín fueron el centro de sus investigaciones durante esos nueve años.

Hacia 1916 tuvo lugar su conversión segunda al catolicismo, del cual se separó definitivamente años más tarde.

En 1919 recomenzó sus funciones magisteriales en la Universidad de Colonia, hasta que en 1928 fue llamado a impartir la cátedra de Filosofía en la Universidad de Francfort del Main. Murió inesperadamente en esta ciudad, apenas llegado a ella, sin poder tomar posesión de la cátedra que se le destinaba.

Su personalidad, viva, penetrante e inestable juega parejas con el carácter y la evolución de su filosofía.

En ésta se pueden distinguir tres etapas.

La etapa de juventud que llega hasta 1913, en que se va formando su pensamiento personal. Se ve influenciado por las doctrinas de San Agustín, Nietzsche, Dilthey y Bergson. De un modo más directo recibe las corrientes de los grandes filósofos alemanes del momento: Dilthey, Stumpf, Simmel, Liebmann y sobre todo Eucken, que constituye la influencia más decisiva en esta primera etapa de su filosofía.

La etapa de madurez abarca de los años 1913 a 1923, poco más o menos. Es el período de su pensamiento teísta y personalista. (78) A raíz de su contacto con Husserl en Halle y de la lectura de sus obras, entra en el movimiento fenomenológico, del cual deriva luego a la consideración de los valores, de los temas éticos y de la religión, particularmente de la cristiana. (79) Sus concepciones axiológicas pertenecen casi en su totalidad a esta etapa.

Entre las obras más notables que escribió en esta época se cuentan entre otras: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913 - 1916), *De lo eterno en el hombre* (1921), *El resentimiento y el juicio moral de los valores* (1912) y *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915).

La tercera época corresponde a toda una revolución en su pensamiento. Esta revolución es barrunta en su obra *Esencia y formas de la simpatía* (1923), y se muestra claramente en *El puesto del hombre en el Cosmos* (1928).

En este tiempo abandona Scheler su idea cristiana del mundo, se aparta luego del teísmo personalista y crea una explicación de las cosas en que concede una gran influencia a lo instintivo y demoníaco. Hablando de este período dice Hirschberger: "Bajo la embestida de vivencias personales se aparta de la Iglesia Católica... da un viraje radical a su punto de partida, considerando ahora el impulso y el instinto vital como lo más originario y lo más poderoso, aun en el hombre; admite la originaria impotencia del espíritu y de lo ideal, aun en la vida histórica y social, frente a la prepotencia de los instintos, de la sangre, de la economía y la política; ve a lo demoníaco explayarse tumescentemente en un poder cósmico al que aun lo divino está uncido, y desarrolla un panteísmo evolucionista; en el que el Dios bueno aparece sólo al final del proceso cósmico; la historia y el proceso cósmico, en general, serían el largo camino que debe recorrerse para que el ideal y la luz venzan sobre la angustia y el error, el espíritu sobre el anti-espíritu." (80).

A este período pertenecen también: *Las formas del saber y la sociedad* (1926), y *La intuición filosófica del mundo* (1928).

Su última concepción, lanzada toda ella en el sentido de un panteísmo evolucionista, que evoca ideas de Spinoza, Schelling, Schopenhauer y E. von Hartmann, no pudo ser suficientemente desarrollada ni sistematizada, debido a la prematura muerte del discípulo de Husserl, acaecida a la edad de 54 años.

(78) En su *Ética* deja ver claramente su pensamiento teísta y personalista: "Para el autor no es lo valioso moral una persona aislada, sino únicamente la persona que se sabe originariamente vinculada con Dios, dirigida con amor hacia el mundo y que se siente unida solidariamente con el todo del mundo del espíritu y con la humanidad" (Prólogo a la II Edición alemana de su *Formalismus*. - septiembre de 1921). Sus palabras no son menos explícitas con relación al cristianismo cuando rebate la acusación de resentimiento que Nietzsche dirige a la doctrina de Jesús: "Cuanto más larga y profundamente medito sobre esta cuestión, tanto más claro veo que la raíz del amor cristiano está por completo libre de resentimiento, pero por otro lado ninguna idea es más apta para ser recogida por un resentimiento preexistente y aprovechada en pro de sus tendencias simulando la emoción correspondiente. Esto, con frecuencia, llega hasta un extremo tal, que ni el ojo más perspicaz puede decidir si está delante de un auténtico amor o sólo ante un resentimiento que se ha apropiado la expresión del amor." (*El Resentimiento en la Moral*, p. 94). Y refiriéndose al Dios cristiano, providente, misericordioso y bueno, afirma: "En esto no encontraremos el menor rastro de resentimiento. Sólo un bienaventurado descenso, un poder de descendimiento que procede de una superabundancia de fuerza y de excelcitud." (op cit. p. 107).

(79) Muy de notarse es el hecho de que en el prólogo a la tercera edición alemana de su *Formalismus*, (diciembre de 1926) afirma textualmente: "Es bien notorio el hecho de que el autor (...) ha variado en cuestión tan esencial como es la metafísica del ser uno y absoluto (que el autor mantiene ahora como antes) hasta tal punto que ya no puede llamarse a sí mismo teísta."

(Todas las páginas señaladas en el texto de este estudio sobre Scheler, sin determinar a qué obra corresponden, se refieren al *Formalismus*).

(80) *Historia de la Filosofía*, II - 360.

Los historiadores y críticos del pensamiento filosófico han dividido sus opiniones frente a Scheler. Mientras algunos ven en él un pensador de moda, explotador hábil del sensacionalismo, otros, impresionados sin duda por su crítica tenaz al formalismo kantiano, multiplican sus elogios hacia el creador de la *ética material de los valores*. (81).

El método fenomenológico.

Como ya lo hemos apuntado, Scheler es un entusiasta del método fenomenológico creado por Edmund Husserl. Vamos a detenernos unos momentos para recordar algunos puntos relativos a dicho método.

Pretendió Husserl llevar a cabo una tarea de fundamentación de todas las ciencias, pero una fundamentación desprovista por completo de supuestos previos.

Para esta tarea radical adopta el continuador de Brentano el método fenomenológico.

Se trata de un método esencialmente intuicionista. Ahora bien, el intuicionismo consiste sencillamente en *conocer viendo*, en aprehender inmediatamente el objeto sin mediación de raciocinio. Husserl se llama a sí mismo positivista, ya que reclama para la fundación del saber, *algo dado*, pero a diferencia de los positivistas clásicos exige que no se delimite el campo de la experiencia. Han caído ellos, dice, en una triste confusión: la delimitación del "ver" al "ver" meramente sensible. No comprenden que cada objeto sensible e individual posee una esencia, un *eidos* que hay que captar en toda su pureza.

Es preciso avanzar hacia las cosas mismas. Las cosas son sencillamente lo dado, lo que "vemos" estar ante nuestra conciencia. Esto dado se llama *fenómeno* (y es que *φαίνεταί*). En este sentido la fenomenología es de suyo ateorética, ya que no se ocupa de determinar posición realista o idealista respecto a este fenómeno. (82) "La palabra no quiere decir que se esconda tras el fenómeno algo desconocido. La fenomenología no pregunta por eso, se encamina únicamente a lo dado sin pretender decidir si esto dado es una realidad o un mero fenómeno: en todo caso está dado." (83)

No se trata, pues, de un método empírico (sentido vulgar del término) ni tampoco de un método deductivo o racional (84), sino de un método descriptivo-eidético, cuya tarea es *mostrar* aquello que se halla presente y *esclarecer* esto que se nos da.

(81) Bochénski (La Filosofía Actual, p. 161) lo llama "el pensador alemán más brillante de su tiempo." F. Überweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1923, p. 504, t. IV) dice: "A él se debe la refutación de la ética de Kant. De un modo penetrante descubre una serie de supuestos insostenibles que condicionan la reprobación kantiana de toda ética material." Se juzga que su crítica realizada en contra del nominalismo axiológico y del formalismo ético son comparables a la tarea similar efectuada por H. Bergson en el campo teórico, y que su persona oscurece la gloria del mismo Kant.

(82) En un precioso estudio hecho por Teodoro Celms de la fenomenología y del idealismo husserlianos, hace ver el autor citado cómo la actitud idealista de las meditaciones cartesianas, no está predeterminada en modo alguno por las exigencias del método fenomenológico. (El Método Fenomenológico de Husserl).

(83) La Filosofía Actual, p. 156. I. M. Bochénski.

(84) Caso, haciendo notar que la floración del intuicionismo no es una señal de debilidad dialéctica ni un fácil recurso de los menos dotados afirma: "Queremos subrayar que el intuicionismo husserliano prueba hasta la evidencia cómo se equivocan quienes han sido osados a afirmar que el intuicionismo significa bancarrota de la razón, y, por lo tanto, algo que la razón de plano rechaza. Lo que no aparece por ninguna parte en la filosofía contemporánea es el racionalismo tieso y falso. Por esto se puede afirmar que la Filosofía habrá de ser intuicionista o no será." (El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl, p. 77).

Ha de evitar, por lo tanto, explicar mediante leyes, deducir a partir de principios materiales o formales y contentarse con ver. Su principio intangible, el principio de todos los principios es que "toda intuición que de originariamente algo, es una fuente legítima del conocimiento; todo lo que se nos ofrece en la intuición originariamente debe tomarse simplemente como se da, pero sólo dentro de los límites en que se da."

Este método es el auténtico fundador de las ciencias: (85) Puesto que nos da el conocimiento de las esencias, y éstas son inmutables, perfectas, dan origen a una ciencia absoluta, cristalina, apodíctica. De este modo la Filosofía fenomenológica puede ser considerada como una ciencia absolutamente estricta y universal, como una verdadera ontología universal. (86). Esta ciencia, basada en lo que Husserl llama el acto ideatorio, marcha hacia un esclarecimiento gradual. La intuición intelectual de la esencia va develando la naturaleza de la misma y las conexiones esenciales, que luego dan lugar a una descripción sistemática de lo visto. (87)

Scheler, al igual que otros discípulos de Husserl, sacaron la fenomenología de los estrechos límites que le había determinado el maestro. Scheler aplicó este método intuitivo-descriptivo al campo de los valores, dando con ello nacimiento a una de las más formidables críticas que se han formulado contra la moral kantiana y creando un nuevo tipo de ética material fundada en el apriorismo de los valores. La intuición fenomenológica de esencia de Husserl se convierte en él, en intuición de valor.

Teoría del conocimiento.

Distingue Scheler tres clases de saber:

1) El saber inductivo propio de las ciencias positivas. Su objeto es la realidad sensible. Llegar a este saber no es posible para un ser puramente contemplativo, puesto que para este tipo de conocimiento es preciso partir de nuestra existencia psicofísica y establecer un intercambio con el medio ambiente. No bastan los actos puramente intelectuales, ya que se orienta a lo real y obedece al

(85) Dos clases de ciencias distingue Husserl: las ciencias fácticas, y las ciencias de esencias o eidéticas. Todas las primeras se basan en las segundas ya que requieren de la lógica y también de la matemática, que son ciencias eidéticas.

(86) "La fenomenología trascendental, sistemática, plenamente desarrollada, es *eo ipso* una auténtica ontología universal. No una ontología formal y vacía, sino una ontología que incluye todas las posibilidades regionales de la existencia, según todas las correlaciones que implica." (E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, V - Epílogo.)

(87) Para poder llegar a la visión de la esencia es preciso antes efectuar la reducción fenomenológica, la puesta entre paréntesis de un conjunto de datos no esenciales. No se trata de una duda metódica al modo cartesiano, sino de una suspensión del juicio, de una *epoché*, análoga a la de los antiguos escépticos.

Hay varias clases de reducciones, o varios pasos en la reducción: la *epoché* histórica, que prescinde de todas las doctrinas filosóficas, la *epoché* eidética, en la que se pone entre paréntesis la existencia individual del objeto. Con ello se eliminan igualmente las observaciones de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, las generalizaciones y el fundamento teológico del ser, etc. Se trata, en una palabra, de quedarse con la esencia pura, la desnuda *eidos*, como simple unidad de significación.

Viene luego la reducción trascendental, en que se pone entre paréntesis todo lo que no sea correlato de la conciencia pura. De este modo, según Husserl, no queda del objeto más que aquello que es dado al sujeto.

Por supuesto que esta sucesión de *epochés*, nos ha conducido como de la mano al idealismo husserliano, que pretende desprender todo del Ego de las cogitaciones, en una radical, plena, y universal toma de conciencia de sí mismo. "Es menester, dice Husserl, perder el mundo por la *epoché*, para volverlo a hallar en seguida, en una toma universal de conciencia de sí propio". Su quinta meditación se cierra con unas palabras ya famosas del *De vera religione* de San Agustín a las que da un sentido plenamente inmanente: "*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*"

instinto de dominación. Se requiere la adquisición de una operación práctica: el saber manejar las cosas; operación que luego se transforma en conocimiento de la realidad.

La existencia de esta realidad es independiente de la inteligencia y se hace evidente en la oposición que aquélla manifiesta a nuestras tendencias.

Este es, por lo tanto, el ámbito de la ciencia: circunscribirse al estudio de lo real; ahí se agota su investigación. Más allá se extiende el campo de la Filosofía que se ocupa de lo trascendente, es decir, de las esencias mismas de las cosas.

2) El saber de estructura esencial.

Su objetivo está en el qué de las cosas. Su campo específico es el campo de lo a priori. A priori que para Scheler está primordialmente, y en esto manifiesta una marcada oposición a Kant, en la esencia y no en el juicio. Las esencias son algo que se dan a la vez en la cosa y en nuestro espíritu; están dentro y fuera de nosotros.

Este saber requiere la suspensión de la actitud impulsiva.

A él se llega por el método fenomenológico. Se impone, por lo tanto, la reducción fenomenológica. Hay que hacer a un lado sucesivamente todo lo causal y lo contingente, características ambas propias de la esfera de la experiencia sensible, y apartar todos los elementos de la realidad y finalmente toda postura subjetiva respecto a los objetos.

Sólo después de esta purificación se ilumina el campo que conduce a la intuición de la esencia y se centra la mirada intelectual en su objeto propio.

Conviene no olvidar que Scheler no es fenomenólogo puro ⁽⁸⁸⁾. Además de que no sólo describe sino que también plantea soluciones a los diversos problemas que surgen de la descripción de las esencias, hace intervenir en la contemplación misma fuerzas irracionales, a las cuales asigna una positiva capacidad cognoscitiva.

Tres estadios deben ayudar al espíritu en su penetración: la admiración, la humildad y el amor. La primera es la actitud de los griegos, la humildad es virtud cristiana por excelencia y el amor es algo que arranca allá en la oscura y lejana filosofía de Empédocles, cobra profundo sentido dialéctico en el Banquete de Platón, interviene en las bellísimas páginas en que San Agustín habla de la circularidad del espíritu y pasando a través del Oratorio desemboca en la sugestiva filosofía de Pascal. ⁽⁸⁹⁾

Pascal ha hablado del *ordre du cœur*. Su afirmación respecto a que el corazón tiene razones que la razón no comprende, es tomado con profunda simpatía por Scheler. Este sostiene una lógica del corazón, las relaciones que la integran son

⁽⁸⁸⁾ Husserl no vio con simpatía la derivación que Scheler dio a su método. Mucho se ha discutido si al aplicar el método fenomenológico a facultades y objetos no pertenecientes al mundo de las *cogitaciones*, no violó Scheler los límites y la naturaleza de la fenomenología. Sin intentar contestar a un problema que no es de la incumbencia de este trabajo nos permitimos transcribir algo que en la V Meditación Cartesiana escribió Husserl: "Una fenomenología que se desarrollase rigurosamente, constituiría, pues, a priori, pero con una necesidad y una generalidad estrictamente intuitivas, las formas de los mundos imaginables; las constituiría en los marcos de todas las formas imaginables del ser en general y del sistema de sus articulaciones." (Meditaciones Cartesianas, p. ...) ¿No podrían ser estas palabras una justificación de Scheler, al emprender el descubrimiento y la descripción de uno de esos mundos posibles en el marco de una de las formas posibles? De ser así estaría en la línea misma del maestro. Scheler así lo cree de corazón.

⁽⁸⁹⁾ Hay un nuevo elemento que añade Scheler en sus últimos años: la *participación dionisiaca*, que no es sino la participación con las fuerzas cósmicas. El espíritu impotente de suyo, tiene que ser potenciado por los instintos.

captadas por las intuiciones emotivas, cuyos objetos propios son los valores. De esto nos ocuparemos luego ampliamente. Pero lo que importa señalar aquí es que en Scheler hay un reconocimiento de un orden cordial, que no es simplemente, como algunos lo han creído respecto a Pascal, una concesión de la inteligencia a los caprichos del corazón, sino que hay en la parte afectiva del espíritu un acto de naturaleza emotiva, con capacidad certera para captar objetos a priori, esencias valiosas que le son propias. Frente a estos objetos nada tiene que hacer la facultad racional.

Lo último que hemos afirmado es particularmente importante para la gno-seología scheleriana. No se trata de que el corazón, digámoslo así, de más penetración a la inteligencia, sino que el corazón es una capacidad productora de actos cognoscitivos formalmente distintos de los de la inteligencia y con objetos distintos de los de la facultad intelectual. Esta es ciega para los objetos propios del corazón.

3) Saber metafísico o de salvación.

“Emerge, dice Bochénski refiriéndose a él, de la trabazón de los resultados de las ciencias positivas con los de la filosofía orientada a las esencias. (90)

Como se ve, su objeto propio está formado por los problemas fronterizos de las ciencias y la metafísica de lo absoluto. Por el carácter fundamentalmente antropológico de los temas a que se orienta se le puede denominar como una *metaantropología*. Este saber, afirma textualmente Scheler, (91) tiene como fin la Divinidad.

“Ahora bien, dice Scheler, ninguna de estas tres especies del saber puede *suplir* o *representar* a las otras. Cuando una especie posterga a las otras dos, o a una de las otras dos, arrojándose exclusivamente la validez o dominio únicos surge siempre un grave daño para la unidad y armonía de la existencia cultural del hombre.” (92)

Los tres saberes deben coexistir, y para evitar conflictos es preciso nivelarlos “Si en lo que va de historia, los grandes círculos culturales han desarrollado cada uno por su lado, las tres clases de saber —la India el saber de salvación y la técnica vital y psíquica del poder del hombre sobre sí mismo; la China y Grecia el saber culto; el Occidente a partir de principios del siglo XII, el saber práctico de las ciencias positivas especiales—, ha llegado ya la hora en el mundo de que se abra camino una *nivelación* y al mismo tiempo una *integración* de estas tres *direcciones parciales* del espíritu.” (93)

Esta nivelación e integración debe hacerse sin olvidar la jerarquía propia de los tres saberes, que no se encuentran, ni con mucho, en un plano de igualdad por lo que ve a su excelencia y a su valor intrínsecos. El grado inferior corresponde al saber científico. De la no subordinación de éste al saber culto pueden derivar grandes males para la humanidad. (94)

(90) Op. cit. p. 164.

(91) Saber y Cultura, p. 66.

(92) El Saber y la Cultura, p. 74.

(93) Op. Cit. p. 76.

(94) “Si; incluso suponiendo que las ciencias positivas llegasen a la perfección de su proceso, el hombre, como *ser espiritual*, podría permanecer absolutamente vacío y aún podría retroceder hasta un estado de barbarie, comparado con el cual todos los llamados pueblos primitivos serían *helenos*. “...” Así resulta que la barbarie científica y sistemáticamente fundada, sería la más espantosa de todas las barbaries imaginables.” Op. cit. p. 77.

Pero a su vez, afirma Scheler "La idea *humanística* del saber culto —tal como en Alemania la encarna del modo más sublime Goethe— ha de subordinarse y ponerse, en su última finalidad, al servicio del saber de salvación. Porque todo saber es, en definitiva, de Dios y para Dios." (95)

LA ETICA

Posiblemente entre lo escrito por Scheler no haya nada que le haya dado más fama en el mundo filosófico serio y que tenga una contextura más firme que sus estudios éticos y axiológicos.

Puestos en la situación de escoger optamos por los primeros dado que ellos nos llevan como de la mano a sus concepciones axiológicas, punto final de nuestro interés por Scheler.

El grueso de sus concepciones éticas se encuentran tratadas en el libro tal vez más sistemático que haya escrito el Filósofo de Munich: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cuyo primer tomo apareció en 1913 y el segundo vio la luz hasta el año de 1916.

Toda la obra lleva como fin primordial el crear un tipo de ética que sea a la vez material y a priori. Como toda ética material quedó envuelta en las críticas kantianas como algo empírico y por consiguiente subjetivo y relativista, emprende Scheler la refutación del formalismo moral kantiano y trata de justificar para su sistema moral la categoría de lo a priori, que le confiere el carácter de universalidad y de absolutismo que debe tener una verdadera ética, y la categoría de la materialidad, ya que rechaza Scheler una ética que sea vacía de contenido. Ese contenido estará fundamentado por los valores.

Veamos su posición frente al kantismo.

De acuerdo con Kant rechaza y reconoce como definitivamente proscrita toda ética de bienes y toda ética de fines. (96)

Fundar la ética sobre los bienes es reducirla de inmediato a una base empírica e inductiva, y con ello al relativismo, ya que el mundo de los bienes es contingente y sometido a las vicisitudes de la historia y a las fuerzas ciegas de la naturaleza.

Es reducirla a base empírica, porque dada la situación expuesta, la determinación del bien y del mal es relativa y cambiante. Por otra parte, basarla sobre los conceptos de los bienes y de los males, es asentarla sobre los hechos, cerrando con ello el camino a esa actitud sublime por la cual los mejores hombres de la humanidad se han rebelado contra las injusticias y desórdenes que eran aceptados por la sociedad de su tiempo.

Otro tanto sucede contra cualquier intento de querer fundar la ética sobre los fines. Habría el inconveniente de que la ética finalista tendría que comenzar legitmando el fin en el cual ella misma debe apoyarse, quedando reducido luego

(95) Palabras finales del *El Saber y la Cultura*.

(96) Scheler rechaza igualmente cualquier tipo de ética material que no sea la suya: "Sería, en mi opinión, un gran error aceptar que alguna de las direcciones de la ética material poskantiana refuta las doctrinas de Kant. Muy lejos estoy de esa opinión. Antes bien, creo que todas esas tendencias modernas que toman como punto de partida en la argumentación ética un valor material básico, como la vida, el bienestar, etc., son tan sólo ejemplos de un supuesto cuya refutación definitiva representa justamente el más alto mérito, y aun, en rigor, el único mérito de la filosofía práctica de Kant. ... Toda ética que parte de la pregunta: ¿cuál es el bien más alto?, o ¿cuál es el último fin de las aspiraciones de la voluntad?, la tengo como refutada, de una vez para siempre, por Kant." (*Formalismus*, p. 31).

el valor moral, a un puro valor técnico, a una capacidad lo suficientemente idónea para el logro del fin propuesto. Y como si esto fuese poco, ya que por su fundamento técnico caería en el campo de lo empírico, la fundamentación que la ética haría del fin en cuestión, adolecería del mismo defecto: ser algo del orden empírico.

El fin, de suyo, no es bueno ni es malo; luego no puede dar fundamento a una distinción teórica entre lo bueno y lo malo, ni a una determinación de leyes universales que den contenido a los mandatos: haz el bien, evita el mal.

Pero si en toda esta crítica Scheler se reconoce seguidor y prolongador de Kant, está en total desacuerdo con él acerca del supuesto de que toda ética material debe ser igualmente proscrita por ser igualmente empírica y relativa. (97)

Kant afirma que el sentido de "bueno" y de "malo" queda determinado exclusivamente por la conformidad o no conformidad a la ley moral suprema, y que se da sólo en el aspecto formal. Así pues, los sillares últimos del edificio de la moral no son el bien y el mal, los cuales darían nacimiento a los primeros mandamientos, sino que esos sillares están en la ley del imperativo categórico, y por lo tanto, el bien y el mal son determinaciones hechas en relación a la ley y con posterioridad a ella.

Con fina penetración hace notar Scheler que Kant rechaza una ética material derivada de los valores debido a una injusta asimilación del valor material a ciertos objetos empíricos representados por los bienes y los fines. Ahora bien, afirma, hay aquí un supuesto infundamentado y por lo demás falso, del sistema kantiano. (98)

La primera tarea que emprende Scheler en su obra, es demostrar a Kant lo falso de su suposición, probando que el valor no es un fenómeno que nos sea revelado por la experiencia ordinaria y que su aprehensión no se efectúa mediante una inducción ni mediante una abstracción hecha sobre los bienes o sobre los fines, y que tampoco es un derivado de los estados subjetivos de placer o displacer, sino que el valor es algo perteneciente a un mundo distinto del de la realidad empírica, y que lo captamos en una intuición fenomenológica de orden no

(97) En una discusión sostenida con N. Hartmann, respecto a una posible relación entre la ética aristotélica y la ética material de los valores, responde vivamente Scheler, negando toda posible conexión y haciendo ver que, de acuerdo con su modo de pensar, es condición para la validez de la ética de los valores, la invalidez de la ética de bienes y de la ética de fines: "La ética material de los valores corresponde por completo a la filosofía moderna, y no puede servir de trampolín para volver al antiguo objetivismo estático de los bienes (tal como, por otra parte, pretende la escolástica católica), ni puede ser un fundamento para la síntesis de la ética antigua y moderna. La *ética material de los valores* podía originarse tan sólo después del fracaso de las éticas de los bienes y de los fines. (...) No desea ser *antikantiana* o retroceder hasta más atrás de Kant, sino avanzar más allá de donde quedó Kant." (Prólogo a la III edición alemana.)

(98) Scheler hace notar que hay una serie de supuestos a la base de la doctrina kantiana, que él pretende examinar, criticar y rebatir a lo largo de su obra. Entresacamos algunos de ellos que miran a las intenciones de esta exposición:

- 1a. Toda ética material ha de ser forzosamente ética de bienes o de fines.
- 2a. Toda ética material tiene forzosamente validez inductiva, empírica y a posteriori tan sólo; únicamente la ética formal es a priori, con certeza independiente de la experiencia inductiva.
-
- 5a. Toda ética material es necesariamente heterónoma; sólo la ética formal puede fundamentar y afianzar la autonomía de la persona.
- 6a. Toda ética material conduce a la mera legalidad del obrar, y sólo la ética puede fundamentar la moralidad del querer.
- 7a. Toda ética material coloca la persona al servicio de sus propios estados o de las cosas-bienes extrañas; sólo la ética formal puede descubrir y fundamentar la dignidad de la persona." (*Formalismus*, p. 33)

intelectual sino emotivo. Dicha intuición entrega un dato que es, pese a toda la tradición kantiana, algo simultáneamente a priori y material.

Veamos algunos puntos de esta sinuosa y fina argumentación.

Tomando una serie de ejemplos, Scheler deduce que los valores no son simples propiedades de esas unidades, dadas como cosas, que nosotros llamamos bienes.

Acude al examen detenido de lo "agradable sensorial" captado en las frutas. Y observa que es el caso más difícil que se pueda estudiar, porque se trata de un caso en que "la vinculación de la cualidad valor a su depositario efectivo es la más intensa que pueda pensarse." (99)

Desfilan luego los ejemplos del color, de los valores estéticos y finalmente de los valores éticos.

Siempre, nos dice, (en el caso de estos últimos) que se pretende extraer una nota común que explique el adjetivo bueno o malo que se aplica a varios sujetos, habremos observado que si esa nota común ha sido tomada de un campo no perteneciente a los valores, se ha caído en el fariseísmo moral, el cual consiste en confundir "los posibles depositarios del bien y las notas a ellos comunes (como simples depositarios) con los valores mismos y con la esencia de los valores, a los que sirven únicamente de depositarios." (p. 41) La sentencia de Cristo, "Nadie es bueno sino sólo Dios" (100), es una confirmación, según Scheler, de que *bueno* no es una propiedad definible conceptualmente de un hombre, en la esfera de la realidad y de la representación.

Por el contrario, cuántas veces basta un solo depositario para que podamos captar un valor, sin tener que acudir a una multitud de ellos en busca de una inducción. (101) De todos estos ejemplos concluye Scheler que "*Hay auténticas y verdaderas* cualidades de valor que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen sus *particulares* relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como cualidades de valor, más altas y más bajas, etc. Pero si tal es el caso, puede también haber entre ellas un *orden* y una *jerarquía*, independientes de la existencia de un *mundo de bienes* en el cual se manifiestan, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia, y para cuya experiencia, los valores y su jerarquía son *a priori*." (p. 42)

El valor aparece respecto a estos bienes que son sus depositarios con un doble carácter: es, por una parte, inmanente a ellos, y por otra, trascendente a esos mismos depositarios. El valor, pues, se da en el objeto pero no pertenece a ese objeto.

(99) Op cit. p. 39. Muy difícil debe ser en realidad el ejemplo, ya que pese a todos los recursos que Scheler despliega, ni convence en pro de la tesis que trata de demostrar, ni mucho menos borra la impresión de que ingenuamente está dando por supuesto lo que mediante ese ejemplo quiere demostrar. Es decir, quiere probar con el caso que presenta a consideración, que los valores son independientes de sus depositarios; y para poder reducir el ejemplo, y desprender y mostrar la cualidad valiosa distinta de la fruta en que se da, acude a la afirmación de que esa cualidad es independiente de los complejos de sensaciones y de las propiedades de la fruta, y que se trata de una auténtica cualidad de valor. Este tipo de demostración en la lógica antigua se llamaba, desde el tiempo de Aristóteles, círculo vicioso.

(100) Evangelio según S. Marcos, X - 18 y Lc. XVIII - 19.

(101) "Lo mismo puede decirse de los valores que pertenecen a la esfera de la ética. (...) Basta, en ciertas ocasiones, una única acción, o un hombre único para que podamos aprehender en ellos la esencia de esos valores. En cambio, todo intento de fijar una nota común, ajena a la esfera de los valores, para definir "los buenos" y "los malos", por ejemplo, conduce, no sólo a un error del conocimiento en sentido teórico, mas también a un engaño moral muy grave." (*Formalismus*, p. 41).

Este modo de ser, sin existir separado, y sin identificarse, sin embargo, a las manifestaciones empíricas, es lo propio de la esencia. Por esto podemos afirmar con toda razón del valor, que es una esencia.

Hay, dice el autor del *Formalismus*; mil experiencias cotidianas y espontáneas, que, supuesto cierto entrenamiento del sujeto, atestiguan que la toma de valores puede ser independiente de la aprehensión de los objetos que sirven de soporte o de depositarios al valor.

Hemos visto hasta aquí cómo Scheler insiste en que el valor es independiente de sus depositarios, y no sólo el valor sino también el conocimiento que tenemos de él; ahora Scheler irá más allá al afirmar que no sólo el conocimiento del valor es independiente de todo condicionamiento intrínseco al conocimiento de su depositario, sino que con frecuencia su conocimiento es anterior a la comprensión de su depositario y sirve como un “propiciador” —permítasenos la palabra— que facilita la captación del bien en que ese valor se encarna.

“Hay una fase en la captación de los valores, en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el valor de una cosa, sin que nos estén dados aún los depositarios de ese valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar en qué consiste eso.” (p. 45)

Hasta ahora Scheler ha enunciado esta última idea como una proposición que se da *en algunos casos*. De ella va a pasar a establecer una ley general. ⁽¹⁰²⁾ “Nos parece, pues, que el *matiz valioso* de un objeto (ya sea recordado, esperado, representado o percibido) es lo más *primario* que nos llega de aquel objeto, como también que el valor del todo en cuestión, cuyo miembro o parte es, constituye el *medium* en el cual desarrolla aquel objeto su contenido de imagen o su significado conceptual. El valor de ese objeto es lo que abre la marcha: él es el primer *mensajero* de su peculiar naturaleza. Aun donde el objeto todavía es indistinto y confuso, puede ya el valor estar claro y distinto.” (p. 46)

Después de todo lo anterior es claro que la conclusión se impone: “Ni la percepción del valor, ni el grado de la adecuación, ni la evidencia (adecuación en su sentido pleno más evidencia es el estar dado por sí mismo aquel valor) se muestra dependiente de la percepción de los depositarios de aquellos valores.” (p. 45)

Una vez que Scheler ha desarrollado sus puntos de vista para demostrar que los valores no son dependientes en modo alguno de los bienes, y que por lo tanto, la crítica kantiana en contra de una ética material de bienes no tiene validez ninguna en contra de su ética material de valores, emprende la segunda parte de su trabajo de fundamentación mostrando la independencia de su sistema moral ante una ética de fines.

Los fines, al igual que los bienes están subordinados a los valores. Estos, lejos de ser abstraídos de los fines, son el fundamento de dichos fines.

Para demostrar lo anterior, Scheler examina cuidadosamente los conceptos de fin, fin voluntario, tendencia, y objetivo.

Todo fin, nos dice, “es un contenido cualquiera que está dado como a realizar, siendo indiferente qué o quién lo haya de realizar.” ⁽¹⁰³⁾

⁽¹⁰²⁾ Este modo de proceder —paso de un ejemplo a la ley general— no está en desacuerdo lógico con los principios del método apriorístico fenomenológico. Ver al respecto la parte donde se expone la idea de Scheler sobre el a priori. (Sección Segunda de la primera parte del *Formalismus*).

⁽¹⁰³⁾ *Formalismus*, p. 62.

Dos elementos son esenciales a todo fin: 1) que pertenezca a la esfera de los contenidos de imagen (representables), y 2) que ese contenido esté dado como algo por realizar. (Se opone, por consiguiente, a aquellos contenidos que se encuentran en un campo ajeno al del deber-ser y al del no-deber-ser, es decir, al campo de lo que es o no es, pero no es practicable). (104)

Ahora bien, el fin no se encuentra en relación de ecuación con la tendencia. "No está dado un fin ni un contenido de fin en toda tendencia." (105)

Luego no en toda tendencia hay el elemento representativo (imaginativo) como el objetivo a realizar. Pero eso sí, toda tendencia finalizada tiene un objetivo a realizar. (106)

La tendencia finalizada es una tendencia orientada hacia un objetivo preciso, y este objetivo es siempre immanente a la tendencia. Lo es por la naturaleza de la tendencia, y lo es independientemente de todo acto representativo, que propondría un contenido, dirigiendo luego a él una fuerza inicialmente indiferenciada. Luego, de suyo, la tendencia está orientada a su propio objetivo.

De lo anterior concluye Scheler que el componente fundamental o el contenido primario de la tendencia tiene como elemento esencial el elemento axiológico, que delimita con anterioridad el campo donde los factores imaginativos podrán formarse; y da la materia de la cual podrán ser luego ellos los depositarios.

Luego, toda tendencia independiente en su tender de los actos representativos, depende de un sentimiento de valor, que puede estar bien determinado aun cuando los actos representativos concomitantes al valor objetivado en algún bien u objeto representado, sean muy confusos.

Esto no significa que el valor esté constituido por el objetivo de la tendencia, (es bueno aquello a lo que aspiramos), sino por el contrario, que el movimiento de la tendencia implica una intuición de un valor, independiente a esa aspiración. Tendemos a realizar ese valor al perseguir el objetivo de la tendencia; luego, el valor es el que está a la base de la tendencia, y no a la inversa.

Respecto a la tendencia en cuestión, el factor imaginativo no sólo es secundario (el primario, como se ha dicho, es el contenido axiológico) sino además subordinado, y subordinado no sólo porque se despliega bajo la instigación de la tendencia, sino porque además las representaciones correspondientes a su objetivo, son seleccionadas y retenidas en la medida en que sirven de soporte y ocasión de realización al componente axiológico.

De todo esto se desprenden dos cosas muy importantes: 1) que la aprehensión del valor no es fundada sino fundante de todas las aspiraciones o tendencias a cuya base se encuentra, y como de retache, que está supuesta por todas las representaciones de objetos, y 2) que respecto a una ética que tome por base los valores y la jerarquía reinante en ellos, no podría afirmarse que está en relación de dependencia hacia una ética de fines.

Por lo demás, es claro que una ética que tome como base los valores sentidos no dependerá en modo alguno de la experiencia sensible (única que Kant reconoce) ya que la tendencia finalizada en que actúa un elemento realmente

(104) La idea de fin no se circunscribe a la idea de fin voluntario o de fin humano de la voluntad, sino que ésta es sólo una aplicación de la idea general de fin.

(105) Op. cit. p. 63.

(106) Para Scheler en todo fin se da una tendencia; no toda tendencia, en cambio, tiene dentro de sí un fin. En todo tender hay un objetivo. El objetivo de suyo no se encuentra, en tanto objetivo, condicionado por el acto de representar. En todo objetivo hay un valor y el valor es un contenido inmediato del objetivo. Pero eso sí, no todos los valores se dan vinculados a un tender y a un objetivo. Los hay que existen independientes y que se dan como tales.

axiológico no tiene relación de dependencia con ningún tipo de experiencia representativa, y la ética correspondiente es a priori respecto a toda representación de experiencia vulgar.

Hay sin embargo un peligro para quien no profundice las intenciones del autor del *Formalismus*, y es el siguiente: Scheler declara en muchos lugares que el valor se da en la tendencia, que es immanente a la tendencia, etc. Ahora bien, estas expresiones inducen a creer que se trata de una recaída del pensador en una teoría que subordine el valor a la tendencia. No hay tal, pues Scheler sostiene que los valores pueden dárseos sin ser immanentes a la aspiración, sin que tendamos a ellos, y aun en el caso en que nuestras inclinaciones actuales nos pongan en conflicto con los valores. Cuántas veces, afirma Scheler, reconocemos como superior precisamente el valor que condena nuestra conducta actual o habitual y hacia el cual sentimos en la sensibilidad una verdadera repulsión.

Luego, es claro que es imposible reducir el valor positivo al objeto de la aspiración y el negativo al de la repulsión, y por lo tanto, reducir el valor al objetivo experimental de la tendencia. (107)

Podría alegarse como último recurso, dice nuestro autor, que hay casos en que la captación del valor no se logra sino a raíz de la tendencia; el valor es dado en la tendencia y sólo en la tendencia, y sin ella no se habría descubierto.

Pues bien, de acuerdo con el discípulo de Husserl, ni aún en este caso puede reconocerse el valor como dependiente de la tendencia, ya que si bien es verdad, y él lo reconoce de buen grado, que hay una *cierta dependencia* del valor a la tendencia, ésta sólo se da en orden a la explicitación de ese valor, ya subyacente en una percepción axiológica casi imperceptible, que es la que realmente funda el descubrimiento del valor.

Finalmente aborda nuestro autor el problema de los fines.

Todo fin prerrequiere una tendencia, pero para que dicha tendencia se convierta en un fin se necesita: 1) que la conciencia representativa determine bajo la forma de imagen el contenido teleológico immanente a la tendencia como simple objetivo, 2) que ese contenido se ponga como algo a ser realizado, a ser actualizado, y 3) en el caso de coexistencia de varias tendencias con objetivos distintos, que haya un acto de preferencia en que se opte por un objetivo, sacrificando, por lo tanto —provisional o definitivamente— los demás.

Pues bien, es aquí donde se ve con más claridad el aspecto fundante de los valores, ya que para que haya la tendencia se requiere la intuición del valor que nos proyecta hacia el objetivo en que se encarna, y el acto de preferencia está exigiendo también una jerarquía de valores. La voluntad para ser moral debe plegarse en su acto de preferencia no a los estados subjetivos de placer o displacer, ni a los fines emanados de la voluntad, ni a los bienes, sino únicamente a la escala de los valores.

Luego, Scheler ha hecho ver cómo su ética es independiente de los bienes y también de los fines. No son los actos que dependen de los fines y que toman un valor técnico en relación con ellos, sino los fines, que para ser morales deben plegarse al orden de los valores.

(107) Hay ciertos casos en que claramente se ve que la tendencia positiva pone valor en un objeto que de suyo no lo tiene y otros en que la misma tendencia rebaja el valor de un objeto apetecido, pero inaccesible a la apetencia debido a la debilidad de las facultades o a la repetición de los fracasos. Para solucionar el caso sin ceder en su teoría, Scheler recurre a "la ilusión de óptica axiológica". A. Stern, apunta no sin cierta ironía: "Con esta hipótesis forzada trata Scheler de conciliar el hecho de la subjetividad y variabilidad de nuestras apreciaciones, con la pretendida objetividad e inmutabilidad de los valores afirmados en su doctrina." (La Fil. de los Valores, p. 60)

Pero para Scheler no basta demostrar que es posible una ética material independiente de los bienes y de los fines, y exenta, por lo tanto de los defectos que recriminaba Kant a toda ética material, sino que además está empeñado en dos cosas: 1) demostrar que su ética, además de ser material es a priori, y 2) que la única ética válida y posible es una ética material que sea a priori y que se base en los valores.

Para llegar a esta meta, perseguirá con tenacidad, página tras página de su obra, la destrucción del formalismo kantiano, sobre todo en lo que se refiere a la moral, y la condenación de toda ética que pretenda fundamentarse en la experiencia sensible. Veamos algunos puntos de este desenvolvimiento.

La inducción, dice Scheler —y en esto está en completo acuerdo con Kant— no puede ser la base de un conocimiento y de una ciencia moral válidas. Sólo puede dar origen a resultados probables, jamás a lo evidente, y además, para poder seleccionar los hechos auténticamente morales de los cuales se pueden desprender luego la esencia de lo moral y las leyes generales que rigen la conducta buena, se requiere poseer de antemano un criterio de la esencia de lo moral. Luego para ser eficaz la inducción presupone la substancia del conocimiento al cual se quiere llegar por medio de ella.

No queda, pues, más posibilidad que una moral a priori, para la construcción de una ética. Pero si hasta aquí está de acuerdo con Kant, a partir de este momento cada una de sus tesis va a ser la antítesis de las de Kant.

En primer lugar reconoce que hay un sofisma en esta pretensión kantiana: “puesto que la ética debe ser a priori, sólo puede ser formal.” Por el contrario afirma Scheler, puede ser material y debe ser material.

Un análisis prolongado de lo fenomenológico y de lo a priori, va a permitir a Scheler demostrar su postura.

“Designamos como *a priori*, dice, todas aquellas unidades significativas y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas, en el contenido de una intuición inmediata.” (p. 83)

Claramente se encuentran enunciadas las condiciones esenciales de todo lo a priori: 1) debe prescindir de toda posición del sujeto.

2) debe hacer otro tanto por lo que mira al objeto. Su existencia o no existencia, etc., etc.

3) debe ser dado con inmediatez

4) se le capta por medio de la intuición y sólo por la intuición.

Y aquí encontramos un viraje en contra de las tesis Kantianas. En Kant, lo dado era lo material, lo a priori era lo formal, y lo formal era precisamente lo no dado, porque era puesto por el espíritu. Aquí Scheler afirma que lo a priori no está unido a las proposiciones como forma de ellas, sino que lo a priori pertenece a lo dado, es decir a la esfera de “los hechos” (108)

Esa categoría de dado que posee lo a priori le otorga un nimbo de infalibilidad, de fuero ante toda crítica, y lo constituye en piedra de toque hasta de la verdad de los principios mismos. “Lo que es intuitivo como esencia, dice Scheler, o conexión de las esencias, no puede nunca, por lo tanto, ser anulado por la observación e inducción, ni nunca podrá ser mejorado o perfeccionado.

(108) Scheler con gusto acepta que se le llame empirista: “Absolutamente todo lo dado descansa en la experiencia. El que quiera llamar a esto empirismo, puede hacerlo. Hechos y sólo hechos, no construcciones de un entendimiento arbitrario son su fundamento. (Formalismus, p. 87).

Mas sí ha de *hallar cumplimiento* en la total esfera de la experiencia extrafenomenológica y ha de ser observado en ella si su contenido está analizado con exactitud." (p. 85)

Uno de los criterios para analizar la naturaleza esencial de un contenido es el que se muestre en el intento mismo de *observarle*. Debe habersele intuido ya de antemano.

Para las conexiones de esencia el criterio es que no se las puede suprimir sin falsear notoriamente la naturaleza de la cosa.

Para el *concepto* a priori sirve de criterio el que al intentar definirlo, irremisiblemente vamos a parar a un *circulus in definiendo*, y para las *proposiciones* a priori el criterio es que cuando intentamos fundamentarlas caemos irremisiblemente en un *circulus in demonstrando*.

Luego, lo apriórico sólo puede ser mostrado pero nunca demostrado. Cualquier intento de semejante demostración sólo es un recurso para hacerlo ver.

Como fácilmente se comprende, hay un serio peligro en un sistema intuitivista, y en especial en el sistema de Scheler que defiende la intangibilidad ante toda crítica, de los datos obtenidos por medio de la experiencia fenomenológica. Ese peligro está en recibir y confundir lo dado en la experiencia sensible (rotundamente rechazada por el autor como capaz de entregarnos algo válido para una ciencia) con lo dado en la experiencia fenomenológica. Para curarse en salud contra este peligro, Scheler se adelanta a indicarnos el modo de distinguir una experiencia de la otra.

1) La experiencia fenomenológica da sólo los hechos mismos, y los da inmediatamente, es decir, no mediante símbolos.

2) En la experiencia fenomenológica encuentra su último cumplimiento la totalidad respectiva de los signos de la experiencia vulgar. "Es, por así decir, observa Scheler, la liquidación de todas las letras de cambio que la otra experiencia gira." (p. 86)

La experiencia fenomenológica es, pues, total, asimbólica e inmediata; la otra, es parcial, simbólica y mediata. Por su carácter asimbólico y total la experiencia fenomenológica es capaz de satisfacer todos los posibles símbolos.

3) La experiencia fenomenológica es inmanente, mientras que la sensible es fundamentalmente trascendente a su contenido intuitivo. En ésta es *mentado* lo que no es *dado*, en cambio, en aquélla, no cabe ninguna separación entre *lo mentado* y *lo dado*. Hablando de la fenomenológica dice Scheler: "En ella nada es *mentado* que no sea *ilado*, y nada es *dado* fuera de lo *mentado*." (p. 86). Esa coincidencia de lo pensado y lo dado es el único modo como se nos manifiesta el contenido de la experiencia fenomenológica. Y el criterio inverso es igualmente válido: ahí donde lo dado sobrepasa lo mentado, o lo pensado no es dado él mismo, entonces, *no hay experiencia fenomenológica*.

Bien determinada ya su idea del a priori y de la experiencia en que fundamenta su a priori: la experiencia fenomenológica, emprende Scheler una larga discusión en contra de todos los conceptos de a priori que no coinciden con el suyo. Veamos algunos de ellos. (109)

Rechaza en primer lugar toda identificación de lo a priori con lo informante, en el sentido de las funciones constructivas del sujeto trascendental, en las categorías de la sensibilidad y de la razón kantianas. Lo a priori es dado, no

(109) Scheler ve en Kant el principal culpable de las desviaciones que ha sufrido la moral en sus días, ya que él ha ligado el concepto de a priori, con una serie de notas que lo han adulterado e impedido construir con él, la auténtica ética.

construido; es un hecho, no una síntesis. Acremente critica a Kant las bases de su gnoseología. "Tan sólo la suposición, totalmente mitológica, dice, de que lo dado es un caos de sensaciones que ha de ser informado por fuerza y funciones sintetizadoras, conduce a tan extrañas opiniones." (p. 88)

Pasa luego a examinar la vinculación de lo a priori con lo formal, y aquí hace de nuevo objeto al sistema kantiano de sus enérgicos ataques, a tal grado que no puede uno menos que sonreírse de aquella intención primera que manifestaba en el prólogo de su Formalismo, de no ser antikantiano, sino ultrakantiano.

Kant, dice Scheler, ligó lo a priori con lo formal y lo material con lo a posteriori, de modo que ahora se excluyen como conceptos inconciliables lo a priori y lo material. Y la realidad es que "el dominio de lo a priori evidente no tiene que ver lo más mínimo con lo formal." (p. 89)

Si hay algo que sea a priori en sentido más propio, es lo material, ya que lo material es lo dado, y en lo dado es donde se encuentra lo a priori. Lo formal (sentido kantiano) es precisamente por su característica de ser constituido, lo que *no es a priori*, y lo que debe ser excluido de la ética apriorística.

Tan claro es que lo a priori no depende de lo formal ni varía en función de las variaciones de lo formal, que entre distintas proposiciones apriorísticas, poseen igualmente este carácter tanto los axiomas de la lógica pura, como sus consecuencias. (110)

Pero si lo a priori no ha de identificarse con lo formal, se sigue que tampoco ha de suceder otro tanto con lo racional. El racionalismo incurre en el craso error de identificar (tanto en el orden del conocimiento como en el de la moral) lo material con el contenido sensible y lo a priori con lo pensado, con lo añadido, de cualquier modo que sea, al contenido sensible, por la razón.

Con exactitud plena pone aquí Scheler el dedo en la llaga del kantismo. Ataca uno de los más serios errores metodológicos del sistema del Filósofo de Königsberg, en cuanto al modo de plantear el problema mismo del conocimiento. "Me parece, dice, que el *πρωτον ψενδος* de esta equiparación consiste en que en vez de hacer la sencilla pregunta: ¿qué es dado?, se plantea esta otra: ¿qué puede ser dado? y entonces se piensa que no puede sernos dado de ningún modo aquello para lo que no hay ninguna función sensible ni tampoco órgano sensible y estímulo. Si se plantea la cuestión de este modo fundamentalmente falso, es forzoso concluir que todo aquel contenido dado de la experiencia que sobrepasa sus elementos determinables como *contenido sensible*, y no coincide con éstos, tiene que ser algo añadido por nosotros de cualquier modo." Y continuando después la línea de su argumentación formula puntos de vista que al leerlos nos preguntamos por qué no da Scheler el paso hacia el realismo, paso que por un proceso normal debiese ya efectuar. (111) Para él la línea de la filosofía tiene como prin-

(110) Hay que observar que en Scheler, como en casi todas las filosofías, el concepto de material-formal va tomando distintos contenidos de acuerdo con el ángulo y la altura que se le enfoque. Una misma cosa, por lo tanto, puede jugar el papel de formal para sus contenidos inferiores y el papel de material para algo que está sobre ella, y podemos llamar materia o contenido de intuición, a las proposiciones más formales de la lógica.

(111) Obsérvese el profundo sentido realista de este texto: "Lejos, pues, de que el contenido a priori de las esencias, haya de ocultar los objetos y su ser (tal como debe rechazarse, según el principio de Kant, incluso la idea de objetos que no rigen por las leyes funcionales y a priori del entendimiento: es decir, la idea de la cosa en sí, habiéndose limitado aquel principio de los *objetos de la experiencia posible, al llamado mundo de los fenómenos*), se revela más bien en los objetos el contenido absoluto de *ser y valor* del universo, y cae por tierra la distinción entre *cosa en sí* y *fenómeno*. Pues esa distinción es sólo una consecuencia del *trascendentalismo* en la interpretación del a priori que nosotros hemos rechazado." (*Formalismus*, p. 113).

cipio básico el respeto a lo dado, y si hay alguna tarea que se impone al filósofo por encima del proceder cognoscitivo del hombre vulgar es la tarea de depurar lo dado de cualquier mezcla de elementos sobreañadidos por el espíritu. “La tarea de la filosofía, dice, no puede ser una supuesta construcción de contenidos de la intuición *con sensaciones*, sino justamente al contrario *la purificación* mayor posible de los contenidos de las sensaciones orgánicas que siempre acompañan a esos contenidos, (...) y la eliminación de aquellas determinaciones de los contenidos de la intuición que no son contenidos de pura intuición. . . (p. 96)

Lo dado, pues, es lo material, no lo formal. En ese material está confundido lo a priori y lo posteriori.

Creemos interpretar correctamente a Scheler al hacer esta última afirmación, y sobre todo al decir que para Scheler lo dado en una experiencia no vulgar, sino en una experiencia fenomenológica sólo es material.

¿Significa acaso esto que lo formal nunca es a priori, puesto que no es dado? No propiamente, pero sí significa que lo formal es como una especie de sedimentación de la materia intuitiva. Tal es al menos la opinión de Maurice Dupuy, al referirse a este impreciso punto de la filosofía scheleriana: “*Est-ce à dire qu'à l'antipode de Kant, Scheler ne reconnaîtrait que du matériel dans le domaine de l'a priori? Il admet, en fait, à coté des vérités a prioriques matérielles, des vérités formelles. (...) Seulement cet aspect formel n'est jamais que dérivé, et au delà de toute forme pure Scheler renvoie toujours à la matière éidétique d'où nous l'avons dégagée ou qui nous l'a révélée.*” (112)

En tercer lugar critica Scheler a Kant su formalismo (esta vez no ya en el terreno teórico, sino en el práctico o moral), haciendo ver que Kant incurrió en él, entre otras causas, por el prejuicio de que el espíritu se da todo entero en el dilema: sensualismo-racionalismo. Buscando escapar al sensualismo moral, Kant lógicamente cayó en el racionalismo. “La construcción de una ética material a priori se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se agota en el dilema *razón-sensibilidad*, o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una u otra de esas categorías. Este dualismo radicalmente falso que obliga a dar de lado la especie peculiar de esferas enteras de actos, o a interpretarlas equivocadamente debe desaparecer sin contemplación alguna del umbral de la filosofía.” (p. 102)

Scheler pues reconoce un mundo del a priori paralelo, pero independiente del a priori lógico; este mundo, correlato de la intuición emotiva, formado por las esencias valiosas, o más sencillamente por *los valores*, es la base material que fundamenta la ética. Las palabras de Scheler al respecto son terminantes: “Incluso la parte emocional del espíritu, el sentir, el preferir, amar, odiar y querer, tienen un contenido *primigenio a priori*, que no les ha sido prestado por el pensar y que la ética ha de mostrar independientemente de la lógica. Hay un *ordre du cœur ou logique du cœur*, como atinadamente dice Blas Pascal, que son a priori.” (p. 101). Este sería el lado *alógico apriórico* del espíritu.

Por eso, la reducción kantiana del puro querer a la razón práctica, es un desconocimiento completo del carácter primigenio del acto volitivo y una manifestación de una pobreza estructural de la filosofía kantiana, que tiene que introducir en recintos prefabricados y extraños, contenidos que nada tienen que ver con ellos.

(112) *La Philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité*. p. 470.

“Los axiomas que se refieren a los valores son independientes por completo de los axiomas lógicos, y no representan meras aplicaciones de estos últimos a los valores. Al lado de la lógica pura hay una teoría del valor.” (p. 102)... “La Fenomenología del valor y la fenomenología de la vida emocional, han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la lógica.” (ibidem).

Y concluye Scheler: “Lo que aquí, pues exigimos decididamente frente a Kant es un *apriorismo de lo emocional* y una separación de la *falsa unidad* que hasta ahora existía entre apriorismo y racionalismo. (113)

En realidad la ética scheleriana tiene de ventaja sobre la de Kant que vuelve a ser humana. Frente a aquel sistema pesimista, frío, rígido, lleno de suspicacias hacia todo lo que no es razón en el hombre, para el cual todo amor sólo es egoísmo, tan avaro que no puede ver más allá que la conciencia del deber y que no es capaz de dar más que aquello que es arrancado al hombre por el deber, frente a ese sistema puritano, se levanta ahora otro, que se vuelve hacia los valores con entusiasmo cordial y que coloca en el valor del amor, la cúspide de la vida moral. (114). Ni su rechazo del cristianismo alteró su modo de pensar al respecto ni los lineamientos de su ética.

Esta ética es una ética material y apriorística de los valores, que suple la función de la razón práctica y de la conciencia del deber, por la intuición moral y el reconocimiento de sus conexiones.

Scheler además tiene el buen sentido de darse cuenta que no es la ética mediante la que el hombre se vuelve bueno, sino mediante el conocimiento y la intuición morales, a cuya base está la captación del reino de los valores y de la jerarquía que en ellos impera, captación que se efectúa por la intuición del valor, que a su vez se cimenta en el percibir sentimental, preferir y en último término amar y odiar. (p. 106).

La axiología scheleriana.

La gran tentativa de Scheler para centrar todos los conceptos éticos en torno al valor, y desarrollar la ética como una axiología filosófica (115), nos permite a nosotros pasar con gran facilidad de sus concepciones éticas a la exposición de su teoría de los valores.

Antes de abordar el tema haremos un paréntesis.

En su *Formalismus*, Scheler ha distinguido su ética material del valor, de la ética imperativa, de la ética kantiana, del eudemonismo y de cualquier tipo de ética de bienes o de fines. Su ataque, sin embargo, se ha enfocado de un modo

(113) Sucesivamente establece Scheler la distinción de su a priori, (a priori fenomenológico) del a priori trascendental y del a priori subjetivo (ley de validez general). A ellos contrapone Scheler el caso de conexiones de esencia que son absolutamente individuales, y sin embargo enteramente a priori, y la infundamentación de una distinción entre el mundo de las esencias y sus conexiones y el mundo de los objetos, o en términos kantianos, entre el fenómeno y la cosa en sí.

(114) Scheler escribe la ética en un período en que es abiertamente cristiano, teísta y personalista, pero al abandonar su fe no varió en sus principios éticos y —aunque nosotros mismos ponemos en duda la congruencia de su afirmación— reposamos para este aserto en lo que él escribe en diciembre de 1926, (época en que ya se había apartado del catolicismo y de sus concepciones teístas: “Es de la mayor importancia para el autor hacer resaltar aquí que las ideas expresadas en la presente obra, no sólo no han sido alcanzadas por esa concepción de la metafísica fundamental, sino que por el contrario, representan aquellas ideas, por su parte, algunos de los fundamentos y motivos espirituales que contribuyen a esa transformación.” (Prólogo a la tercera edición alemana del *Formalismus*).

(115) Por lo menos en lo que mira a la persona y a sus conexiones con la realización de los valores.

muy particular contra el formalismo kantiano. Y cosa curiosa, al rechazar éste, conserva, no obstante, las notas principales exigidas por Kant para cualquier ética que tenga pretensiones de validez, a saber: el carácter de aprioridad, el respeto a la libertad y al valor de la persona, y la autonomía.

Se trata, pues, después de haber rechazado el formalismo kantiano, de salir por los fueros de una ética absoluta, frente a las pretensiones de un relativismo moral, pero de salir por esos fueros acudiendo a caminos y recursos distintos de los empleados por la moral kantiana. Esto sólo es posible —desechado todo fundamento metafísico— por medio de la implantación de un absolutismo axiológico.

Hemos de hacer notar, por último, que el intento de Scheler no es el constituir una ética acabada y conclusa, sino el establecer los fundamentos de su sistema ético. Así lo afirma categóricamente al comienzo de su obra. También aquí, en la exposición que hemos hecho de su ética, se encontrará esa misma situación: mucha extensión a la parte de la fundamentación, y muy poca o nada para el desarrollo de la ética misma. La razón —ya lo dijimos— es, en primer lugar, que el Formalismus, en intención del autor, no es sino una fundamentación de la ética; y en segundo lugar, que al exponer su teoría del valor, volveremos a hablar de los valores éticos y sus depositarios. Hay, pues, un ir y venir, para temas comunes, tanto en Scheler como en nuestra exposición, de la ética a la axiología y viceversa, y de éstas, a las demás partes de su filosofía.

Véamos, pues, su axiología.

Al lado y por encima del mundo de la experiencia sensible y sus contenidos, hay un mundo o reino de los valores. Está compuesto por las esencias valiosas, notables por la riqueza de sus cualidades particulares, cualidades que son verdaderamente materiales.

Para llegar a captar este orden de los valores tenemos que renunciar a la posición realista, que lejos de manifestarnos los valores, nos los esconde. Las esencias están más allá de las realidades, hay que llegarse a ellas por el camino que conduce a las esencias, es decir, por la experiencia fenomenológica.

Las cosas que sólo son accidentalmente valiosas pueden caer bajo la experiencia vulgar; inclusive los bienes pueden ser captados por ese medio de conocimiento, pero los valores puros jamás.

Luego, si no es en el contacto con los bienes ni con las cosas que vamos a captar los valores en toda su prístina pureza, es preciso recurrir a la reducción fenomenológica para depurar lo dado de todos los factores que no se entregan en el campo puro del valor.

El tipo de intuición fenomenológica en que los valores se entregan es la intuición emocional. Esta es para los valores lo que el acto ideatorio husserliano era para las ideas.

A esta intuición los valores se presentan como fenómenos claramente percibidos. Son los correlatos puros de la emoción ⁽¹¹⁶⁾ para los cuales la inteligencia es totalmente ciega.

Una total alteridad reina entre el cosmos de los valores y el mundo de los bienes y de las cosas; y también entre aquéllos y todos los otros órdenes del ser.

Con particular énfasis vuelve Scheler a decir una y otra vez lo que no son los valores: no son estados, ni modos de ser del sujeto, ni funciones de la vida emotiva, ni actividades de la voluntad o del apetito.

⁽¹¹⁶⁾ Scheler establece su teoría de los binarios: las cosas sensibles son percibidas, los conceptos son pensados, los valores son sentidos.

Tampoco son relaciones causales entre el objeto y los sentimientos. No son relaciones, aunque sí pueden ser base de relaciones.

Y finalmente el valor no debe confundirse ni con el objeto ni con ninguno de los elementos del objeto. Y así, no hay que confundir el hecho de que las cosas tengan capacidad de valor, con la idea de que el valor sea esa capacidad. Tampoco es el valor la cosidad, ni la suma de las propiedades de la cosa, ni las fuerzas radicadas en ella.

Los valores se dan en las cosas (circunstancialmente), se dan en los bienes, (esencialmente), se dan en las personas y en sus actos, pero son distintos de las personas, de los bienes y de las cosas.

Son esencias o cualidades valiosas, de naturaleza material. Son esencias alógicas irreductibles e irracionales.

Una de sus características fundamentales es que son absolutos. Son absolutos en un doble sentido: 1) que el mundo de los valores es independiente por sí y de sí de todo lo que no es él, y 2) que es a priori, es decir, independiente de la realidad empírica y de la experiencia sensible, en el proceso de su captación. Es, pues, absoluto, ontológica y gnoseológicamente. Sobre este punto volveremos luego con cierta amplitud.

Contra Nietzsche, Scheler ha sostenido firmemente este absolutismo axiológico. No acepta, como lo hacía el autor de "Así Hablaba Zaratustra" ni la introducción ni la creación de nuevos valores.

Los valores no se acuñan, ni se inventan, ni tampoco se efectúan transmuciones de ellos y de su jerarquía. Los valores sencillamente se descubren a la manera que las estrellas del cielo. Aparecen en el firmamento de la cultura a medida de los avances y de la penetración del espíritu humano. "No son valores antiguos, no son valores nuevos, son los valores." (Carta a Riehl). (117)

Los valores y sus depositarios.

El valor puede residir en sus depositarios, y como tal puede darse en los objetos (bienes y cosas), y en las personas (sus actos, sus facultades, etc., etc.).

En la serie de lo enumerado tenemos los valores y las cosas.

De los valores ya hemos hablado. La cosa (cuando se da pura), es una realidad con abstracción premeditada de todo valor.

Los bienes son algo intermedio entre estos dos extremos: valores y cosas.

En el concepto de bien se prescinde deliberadamente de la mera naturaleza de la cosa.

Los objetos, a su vez, guardan relación con las cosas y con los bienes. El objeto es una realidad que se da como cosa valiosa y como útil. La diferencia entre bien y objeto a secas es que el primero guarda una relación esencial y permanente al valor.

De lo anterior podemos desprender algunas ideas schelerianas.

1) "Desde el punto de vista, dice, de la primordialidad de origen nos parece que la cuestión quedó planteada en estos términos: en la concepción natural del mundo, los objetos reales no son dados primeramente como puras cosas o como puros bienes, sino como *objetos*, es decir, cosas en tanto y en cuanto que son valiosas (y desde luego esencialmente útiles). Mas a partir de este núcleo comienzan luego las síntesis que dan como resultado las puras cosas (con abs-

(117) Citada por Hirschberger, Hist. de la Fil. - II - 361.

tracción premeditada de todo valor) y por otra parte los puros bienes (prescindiendo también deliberadamente de la mera naturaleza de cosa.)” (p. 50).

2) El bien, para Scheler está totalmente penetrado de valor. Intrínsecamente lleno del elemento axiológico que jamás aparece como una superestructura, sino como algo que se da en la entraña misma de esa realidad.

3) En él la cualidad valiosa sirve de guía a la complejidad de las otras cualidades no valiosas de ese bien. Decir que un bien es una cosa de valor es algo totalmente insuficiente para expresar lo que un bien le debe al valor, ya que el valor establece la unidad en la diversidad de cualidades del bien, al sintetizarlas y dar armonía y fundamento axiológico a esa multiplicidad.

4) Pero si el mundo de los bienes es deudor al cosmos axiológico, también es cierto que bajo determinado punto de vista, el mundo de los valores, a su vez, se ve realizado en el mundo de los bienes. ⁽¹¹⁸⁾ “En los bienes, dice Scheler, es donde únicamente los valores se hacen reales. (...) Con cada nuevo bien se produce un verdadero aumento de valor en el mundo real.” (p. 49).

No hay que pensar que para que algo llegue a ser bien se requiere un tránsito obligado y primero, por el estado de cosa. Y la razón es obvia: “los bienes no están fundados en las cosas, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa, para poder ser *bien*. Al contrario, representa el bien una unidad *cósica* de cualidades valiosas, o de estados de valor, que se halla fundada en un determinado valor básico. La *cosidad* mas no la cosa es lo presente en el bien.” (p. 48).

Las variaciones de los objetos reales no afectan intrínsecamente a los objetos ideales llamados valores. Las leyes de la variación de las puras cosas, tampoco son idénticas a las de los bienes. Puede un bien destruirse sin que se destruya la cosa que representa el objeto real mismo, y a la inversa, una cosa, o puede dividirse sin que, a veces, el bien se vea afectado, o puede suceder que el bien quede aniquilado por completo.*

La jerarquía de valores es una jerarquía material, un orden de cualidades valiosas. A ella habremos de referirnos más adelante. Por el momento importa hacer notar que Scheler considera en este lugar (Capítulo Primero de la Primera Parte, Los Bienes y los Valores), que la jerarquía de los valores “no es una jerarquía absoluta, sino sólo una jerarquía dominante, que se manifiesta en las reglas de preferencia entre las cualidades valiosas que animan a cada época.” (p. 51).

Ese sistema de reglas se llama *estilo*, para la esfera de los valores estéticos; y *moral*, para la esfera de lo práctico.

Estos sistemas están sujetos a un desarrollo y a una evolución; evolución que es independiente de la del mundo de los bienes que también varía, pero con independencia de aquéllos. ⁽¹¹⁹⁾

Lo absoluto de los valores.

Se ha dicho que para Scheler los valores son absolutos. Es ésta una de sus tesis queridas. Sin embargo, cabe preguntarse si no hay en su doctrina una

⁽¹¹⁸⁾ Los valores, de suyo, en sentido estricto no son reales. “Por el contrario, las cualidades valiosas son “objetos ideales” como lo son los olores y las cualidades de sonido. (p. 49)

⁽¹¹⁹⁾ Con estas ideas hay que ligar aquellas palabras de Scheler en la p. 82 de su Resentimiento en la Moral: “Es justamente el absolutismo ético, es decir, la doctrina de que hay leyes de preferencia evidentes y eternas, y una eterna jerarquía entre los valores, el que ha reconocido y debía reconocer esta relatividad, mucho más honda, de las variaciones morales.”

antinomía entre ese absolutismo axiológico y la reiterada afirmación: 1) de que todo valor es dado, y lo dado siempre es dado para alguien, 2) de que los valores morales, y estéticos revisten a través de los tiempos modos distintos de percepción y dan origen a una verdadera evolución en los sistemas de preferencia (es el caso de los tipos de moral y de estilo), y 3) la fundamentación de los valores en una persona suprema, Dios.

Veamos cada una de estas dificultades:

Refiriéndonos a la variabilidad en las apreciaciones axiológicas hemos de decir que ella es compatible con la inmutabilidad absoluta de los valores en el sentido de que la estructura general de esos valores inmutables es para Scheler como un gran cuadro en cuyo seno queda amplio espacio para el juego de una variedad y de una evolución en la apreciación y en la expresión. Cada modalidad de valor ofrece una multiplicidad de aspectos que pueden ser jerarquizados de distintas maneras. Por lo demás, las variaciones que se manifiestan de persona a persona y de sociedad a sociedad en la aprehensión de los valores, lejos de servir de fundamento a un relativismo axiológico, lo único que hacen es enseñarnos que sólo es posible el acceso a la infinita riqueza del mundo axiológico mediante la cooperación de las conciencias, y que el valor objetivo no puede ser captado de un solo golpe, sino gradualmente, en relación con un crecimiento espiritual no libre de tanteos y de errores, pero que es fecundo hasta en sus mismas desviaciones. Ingenua sería la suposición de que la riqueza axiológica total pudiese ser captada por un solo individuo, o aún por un solo pueblo o época histórica.

Por el contrario, a medida que una persona madura y se desarrolla, ve como ante su mirada se expande más y más el mundo axiológico, y la admiración ante esa riqueza le inspira la intuición de que hay todavía un número infinito de valores no descubiertos.

Por lo que mira a la relación que guarda el valor al sujeto axiológico y a los actos axiológicos mediante los cuales ese valor es captado o realizado, hay que hacer notar que Scheler afirma que el *ser dado* de los valores supone efectivamente la percepción afectiva, pero esto no pone ni quita en el ser íntimo del valor. Y el ser del valor no queda alterado por la desaparición de la percepción. Así pues, el valor es absoluto y su ser no depende de una relación intrínseca al sujeto de la percepción axiológica. “He rechazado, dice Scheler, el admitir que el ser de los valores proponga un sujeto o un yo, tanto si se trata de un yo empírico, como de un yo trascendental o inclusive de un yo de conciencia.” (120)

Aun en el caso de valores absolutamente singulares (por ejemplo lo bueno —en sí— para mí), valores que están enfocados de tal modo a mi individualidad que solo tienen sentido en el caso de mi existencia, lo absoluto del valor es sostenido terminantemente por Scheler. Hablando de ellos ha dicho Dupuy: “Nous retrouvons la même fusion de relativité et d’absolutisme —fusion non contradictoire, parce que le relatif et l’absolu concernent des aspects différents de l’être axiologique.” (op. cit., p. 589—.)

Así pues, por lo que ve al ser del valor en relación con las personas finitas, sin caer Scheler en el extremo de profesar un absolutismo tal que desligue a todo valor de la referencia a todo sujeto axiológico, profesa una posición en que el ser del valor puede dejar esta relación a las personas de un modo entera-

(120) Formalismus, 227 cf. 251.

mente virtual, quedando su ser íntimo enteramente independiente de los sujetos axiológicos.

Cabe preguntarse finalmente. ¿Guarda Scheler la misma postura cuando se trata de una Persona infinita?

La respuesta clara es que no. Con relación a la Divinidad Scheler no acepta esta especie de aseidad que lo conduciría a un ontologismo absoluto. Desde que se afirma el mundo, se afirma necesariamente su pertenencia a un espíritu que es el Espíritu Divino. Luego, las ideas y los valores con sus esenciales jerarquías se encuentran a título de correlatos ante el acto de razón infinita.

Este punto no se modificó en la última etapa de su vida, a pesar del abandono de un teísmo personalista. Y así, en su obra: *Philosophische Weltanschauung* (121) afirma: "No podemos hacer otra cosa que referir los dominios del ser que son y que subsisten independientes del hombre efímero, a los actos de un espíritu suprasingular, que debe ser necesariamente un atributo del Ser - primero."

Las afirmaciones en que el autor parece señalar cierta prioridad a los objetos del mundo valioso respecto a los actos espirituales de Dios, deben ser subsumidas en la totalidad de la doctrina e interpretadas a la luz del pensamiento scheleriano completo. No debe, por consiguiente, entenderse nunca por ellas que el mundo axiológico tenga una existencia absoluta con relación a Dios. Lo único que significa es que su entera inmanencia en el espíritu divino no lo priva de cierto carácter de trascendencia. Conserva pues, la trascendencia que es propia de todo lo que es objeto del pensamiento o del amor, existiendo en Dios y siendo como integrado por sus actos, sí, pero sin confundirse ni con Dios ni con los actos divinos. Se trataría de una objetividad inmanente que en el momento mismo de la conciencia del objeto, trasciende a dicha conciencia, conservando su alteridad.

Pero no sólo el valor es dependiente de la conciencia divina, en el sentido de que no sólo virtual sino actualmente está ligado a los actos de conciencia del ser absoluto de modo que desligado de ellos el valor sería una contradicción y un absurdo, sino que también lo liga a la divinidad otro lazo de dependencia, si se quiere, más íntimo aún que el anterior.

El valor no es otra cosa que una participación del valor infinito y una difusión del Bien sumo. Es a este origen supremo que debe el valor su validez plena frente a todo lo que no es Dios.

Scheler rechaza el voluntarismo divino que fundaría los valores en un acto de querer divino, y sostiene el primado del amor y de la inteligencia sobre la voluntad. La voluntad divina depende de lo que Dios ama y se conforma a los contenidos que le son asignados por ese amor. "Dios no ama lo que quiere y porque lo quiere, sino que quiere eternamente aquello que ama y a lo cual establece como valor al amarlo." (122) El valor representa cabalmente la forma más íntima que puede haber de participación de Dios.

Dios es ante todo el valor soberano. El último elemento que capta la intuición en la idea de Dios, no es el ser infinito sino el valor supremo, es decir, el valor de lo infinitamente santo.

Lejos de ser, por lo tanto, el elemento axiológico un advenedizo en el ser

(121) *Philosophische Weltanschauung*, (Bonn 1929), 11 - 12.

(122) *Von Ewigen im Menschen*, (484 - Leipzig 1921).

divino, es el punto medular en torno al cual cristalizan como en una segunda intención todos los demás atributos conceptuales de la divinidad.

Derivados de este foco axiológico infinito, los valores se presentan luego como la expresión y el correlato del amor increado, en una teoría fundamentalmente del valor, que no deja de tener algunas analogías con la teoría agustiniana de las ideas eternas que subsisten en el pensamiento de Dios y participan de sus atributos de eternidad y de inmutabilidad.

Así pues, en lo más hondo de la entraña del valor, como último constitutivo esencial del mismo, se encuentra esa inseparabilidad de Dios, porque el valor es el reflejo de la esencia divina y el producto eterno del amor increado esencialmente difusivo de sí mismo. A este valor, como ya se ha dicho, sólo llega el espíritu finito por una coincidencia con el acto infinito por el que el amor de Dios pone ese valor. (123)

Queda claramente establecido por todo lo que precede, que el valor es absoluto cuando de la persona finita se trata —absoluto pero conciliable con su relación al sujeto axiológico y a la libertad de la persona— pero que de ningún modo se le puede llamar absoluto en rigor terminológico con relación al Espíritu divino, frente al cual guarda el valor una relación de origen y de correlato intencional dependiente. Es en este sentido y con muy notable diferencia de lo que pasa en Hartmann, que la axiología de Scheler es profundamente personalista. Personalista no sólo por su profundo interés por los temas del hombre ni por su integración de la esencia del hombre en elemento axiológico, sino también y sobre todo por la fundación última del mundo de los valores en la persona divina, en Dios.

Las conexiones de las esencias valiosas y la jerarquía de los valores.

Si la verdadera moral depende del discernimiento de las correlaciones aprióricas de los valores, es evidente que la primera tarea de la ética consistirá en descubrir la *estructura apriórica del reino de los valores*.

Sabemos por lo expuesto hasta ahora que los valores y sus conexiones esenciales constituyen *una materia concreta e intuitiva*, y esto sin perjuicio ninguno para su carácter a priori; sin embargo, esto no obsta para que bajo un sentido de funcionalidad se pueda aplicar a ciertas conexiones el carácter de formales, y a otras el de materiales, de acuerdo con su generalidad y su determinación. De esta manera el escenario de los valores es presentado por Scheler de acuerdo con un orden de formalidad decreciente, en el cual las primeras relaciones abarcan todo el orden del valor, sin distinción de especies ni cualidades ni depositarios, mientras que las últimas son evidentemente más especiales y determinadas a tales

(123) El sentido eminentemente religioso que toma la ética de Scheler mediante su fundamentación en los valores (y en especial en el valor de lo santo, que es la cúspide de las modalidades axiológicas) se pone aquí de relieve. La tarea ética del hombre se da mucho más allá del puro deber, en la tarea de lograr la salvación, es decir, en llegar cada quien a ser lo que es, a encarnar en propia existencia la esencia eterna correspondiente a su individualidad. La conducta ética perfecta se da cuando el hombre —mediante ascensiones sucesivas— establece en su vida una relación hacia los valores, convergente con la que tiene Dios: Se une a Dios por amor y realiza la unidad de significación de su querer con el querer divino. Esto es lo que Scheler llama no sólo amar a Dios, sino amar en Dios; esto es lo que produce en el hombre una adhesión indefectible al bien, adhesión que coloca al hombre por encima de toda ley (aún de la divina si se considera puramente a Dios como legislador), debido a que se realiza una especie de identidad intencional con el autor de la ley y con el fundador del mundo axiológico y del orden jerárquico que en él impera, y del cual sólo se puede desprender la única justificación posible para el orden preceptivo. (De sobra está el decir que en su formalismo rechaza explícitamente Scheler toda significación panteísta en su *obrar y amar en Dios*.)

tipos o a tales depositarios. Las primeras, según esta acepción, serían las más formales, mientras que las últimas serían puramente materiales. (124)

Las primeras representan en conjunto una axiología o estimativa pura, que corresponde en cierto sentido a la lógica pura. En esa axiología pura cabe distinguir dos disciplinas: una teoría pura de los valores, y una de las actitudes valorativas, que serían las equivalentes en lógica, a la teoría lógica del objeto y a la teoría del pensamiento.

Veamos estas reglas formales generales.

Los valores se escinden en primer lugar en valores positivos y valores negativos. Esta característica dimana de la esencia de los valores y es enteramente independiente de que las peculiares antítesis de los valores, (bello - feo, agradable - desagradable) sean percibidas por nosotros.

De esta cualidad surgen estas conexiones formales:

La existencia de un valor positivo, es, en sí misma, un valor positivo.

La existencia de uno negativo, es un valor negativo.

La inexistencia de un valor positivo es un valor negativo.

Y la inexistencia de un valor negativo es un valor positivo.

Existe también una conexión esencial entre el valor y el deber ser ideal, que podría expresarse diciendo que: sólo los valores deben ser y deben no ser. Este principio da lugar a otros dos inmediatamente derivados de él: los valores positivos deben ser; los valores negativos no deben ser.

Volviendo a las conexiones puramente axiológicas tenemos: que el mismo valor no puede ser positivo y negativo, y que todo valor no negativo es positivo, y a la inversa. (125)

A este principio corresponden los principios de la actitud valorativa, a saber: que es imposible tener por positivo y negativo el mismo valor, que si tengo un valor por positivo no lo tengo por negativo, y viceversa.

Hasta en el capricho más veleidoso, dice Scheler, se cumplen estas leyes de la apreciación axiológica. "No es lo que constituye la lucha moral de la vida una hipotética antítesis de lo lógico e ilógico en las apreciaciones de valores, sino una verdadera antítesis de la lógica immanente de los estados de valor del prototipo bueno, con la lógica de los restantes contenidos de valor, y en su caso con la lógica de las apreciaciones de lo que es bueno y de lo demás que es valioso."

En ello, hay, afirma Scheler, una ilusión respecto al dominio de aplicación de las leyes, lo cual no atenta contra las leyes mismas, que siguen tan válidas como antes.

Valores y depositarios de valores.

Además de las conexiones entre los valores, existen otras entre valores y depositarios de valores (siempre conforme a su esencia). La más notable, y en la que Scheler insiste a guisa de muestra es la que existe entre el valor y la persona y el valor y la cosa, que da origen a los valores personales y a los valores reales.

(124) No se olvide que en última instancia todo el horizonte de los valores y lo contenido en él, es eminentemente material.

(125) Afirma Scheler que estas conexiones no son aplicaciones del principio de no contradicción ni del principio del tercero excluido, sino que sólo son originariamente conexiones puramente esenciales derivadas de la materia axiológica. No deja de llamarnos la atención ese miedo que Scheler tiene de cualquier conexión entre el orden del ser y sus leyes, con el orden del valor y las suyas... parecería que padece una ontofobia. Es de notar también esa inconsciente reducción del orden del ser al orden de la existencia que subyace en no pocos pasajes schelerianos.

Así por ejemplo, el valor bueno-malo, sólo se da en relación con los depositarios personas. Aun cuando se atribuye a los actos, se dice el acto bueno o malo en tanto que se aprende la persona actuante conjuntamente al acto.

El valor estético, en cambio, dice de suyo referencia esencial a los objetos.

Noble y ruin, tienen a su vez por depositarios a los seres vivos. Los valores superiores y los valores inferiores.

Los valores se encuentran ordenados en el sentido de "lo alto y de lo bajo" entre sí. Esa ordenación y jerarquía dimana de su esencia misma y es independiente de nuestro conocimiento. Aún antes de nuestro conocimiento los valores están ya ordenados.

Mediante el acto superior del *preferir* se nos da la superioridad de un valor. El preferir tiene lugar entre los valores mismos, independientemente de los bienes. Ese preferir —distinto del preferir empírico— comprende siempre, al mismo tiempo, complejos enteros de bienes. (126)

Hay que tener, pues, mucho cuidado con la afirmación de que el rango o superioridad de un valor signifique únicamente que ese valor ha sido preferido, ya que esa superioridad es una relación ínsita en la esencia del valor respectivo y absolutamente invariable en la jerarquía de los valores. Un auténtico preferir sólo capta esa relación, no la crea. De ahí que una hipotética variación en el preferir no tocaría en modo alguno el orden eterno de los valores, y de ahí también que las ilusiones respecto a las reglas de la preferencia, no menoscaban en lo más mínimo la aprioridad de la jerarquía axiológica y el sistema ético sobre ella fundado.

La ordenación jerárquica de los valores nunca puede ser *derivada o deducida*, sino que mediante el acto de preferir y postergar hemos de captar qué valor es el más alto. Para ello hay una evidencia de preferencia intuitiva e insustituible.

Lo anterior no quita que se descubran conexiones esenciales aprióricas entre la superioridad e inferioridad de un valor y sus otras propiedades esenciales.

De este modo se obtienen características diversas de los valores —correspondientes a la esfera vital común— en función de las cuales se manifiesta su altura. (127)

No se olvide sin embargo que el carácter jerárquico del valor puede ser claramente sentido, sin que el sujeto sea capaz de determinarlo intelectualmente y de analizarlo. Hecha esta aclaración veamos algunos de esos ligamentos.

Los valores aparecen tanto más elevados cuanto son más durables. Se trata, desde luego, no de la duración del depositario del valor, sino de una duración inscrita, por decirlo así en la esencia misma del valor y dada inmediatamente a la percepción afectiva que tenemos de esa esencia. Así, por ejemplo, el valor de lo agradable, es esencialmente efímero con relación al valor vital.

Son tanto más elevados cuanto menos divisibles. Significa esto que mientras un valor puede ser poseído por un mayor número de sujetos, y poseído de un modo común e indiviso, y al mismo tiempo, mientras ese valor es principio

(126) No se debe equiparar este preferir, al elegir, que es más bien un acto de tendencia, con lo cual caeríamos en un círculo vicioso, ya que la tendencia presupone el conocimiento de la superioridad de un valor que funda el fin de esa tendencia.

(127) Esas características no pueden definirse como las determinantes del rango, sino que tienen una como coexistencia, concomitancia o paralelismo, que nos permite descubrir la paralela, causante del grado axiológico de una esencia valiosa, pero que al descubrirla, sólo manifiesta una relación de compañía, y no una cualidad de origen ni una explicación de ese rango.

de comunión más íntima entre esos sujetos, es tanto más alto su rango. Esta condición se da en una medida mínima en lo agradable sensorial y en una medida máxima en lo santo que es por principio, universalmente participable.

Es tanto más elevado cuanto más difícil es a la voluntad el proponérselos. (Saber y Cultura. p. 46)

Un valor es tanto más elevado cuanto que la satisfacción que comunica es más profunda. Se trata de la satisfacción que acompaña a la percepción sentimental. Hay que insistir sin embargo, que no es tanto más elevado por causar una satisfacción muy honda, sino a la inversa, por ser más elevado causa una satisfacción muy honda. Esta satisfacción no es propiamente el placer, sino que es la vivencia del cumplimiento de intención hacia un valor, mediante la aparición de éste. Los valores que no podrían dar esa satisfacción en ausencia de otros, son los de más bajo rango. En cambio, se ve claro que los valores del conocimiento son superiores porque pueden satisfacer plenamente aún en medio de la enfermedad, y los valores religiosos pueden inundar de alegría inclusive al que está insatisfecho desde todos los otros puntos de vista axiológicos.

Un valor es tanto más independiente cuanto más elevado es en rango. Expliquémonos. Entendemos por independiente lo contrario de valor fundado. Fundar es una situación por la cual un valor, A, se requiere para que B sea dado. El valor A, sería el fundante, y el valor B, sería el fundado.

No se trata de una relación de causalidad, no es un producir A a B, sino un condicionarlo. B permanece irreductible a A, a pesar de la relación fundante porque es una esencia distinta de la del otro valor.

Así por ejemplo, los valores de lo agradable sensible están fundados por los valores vitales. Si en un depositario no se da previamente la vida, no se da tampoco el valor agrado o desagrado. Luego el valor vital es de rango superior al valor de lo agradable y lo desagradable.

Otro tanto sucede respecto al valor vital, que a su vez es fundado por los valores espirituales, y así sucesivamente. (128)

Por esta escala llega Scheler a presentar todos los valores como fundados en el valor supremo, el valor divino, es decir, en una esencia infinita, que es el fundamento de todo el mundo axiológico. Sobre este punto volveremos luego.

Finalmente los valores manifiestan su rango de acuerdo con su relatividad. Mientras menos relativos sean, o lo que es lo mismo, mientras más absolutos, más alto rango ocupan en la escala axiológica.

Entendemos aquí por relatividad, la referencia esencial a determinada clase de depositarios; así por ejemplo, el valor agradable sólo se puede referir a los seres vivientes; un ser puramente espiritual no puede ser sujeto axiológico respecto a él, mientras que otros valores no están condicionados a determinados sujetos, sino que pueden ser captados por cualquier sujeto axiológico, porque existen para *un puro sentir* —*preferir, amar*—, es decir, para un sentir no relacionado a una animalidad. Tal es el caso de los valores morales, que por el hecho mismo manifiestan estar colocados (son absolutos) en un escalón superior a los de lo agradable y desagradable (que son relativos).

Lo absoluto de un valor se da, mejor que en el juicio y la reflexión que muchas veces sólo sirven para oscurecer esta cualidad de un valor, en una in-

(128) Para conciliar afirmaciones encontradas respecto a la autonomía y a la dependencia del valor vital respecto a otros valores, hay que hacer notar que en Scheler, en tanto valor vital a secas, este valor es independiente, pero en tanto "valor del valor vital" está fundado por los valores espirituales, y recibe de ellos su cabal dimensión.

tuición inmediata que nos hace sentir el pensamiento de la renuncia de él en favor de otros valores como un sentimiento de culpa o caída en el nivel conquistado en nuestra existencia valorativa.

“Esta es la característica esencial —y más primordial— del valor más alto, la de que es el valor menos relativo, y la característica esencial del valor más alto de todos, la de que es el valor absoluto. Las demás conexiones de esencia se basan sobre ésta.” (p. 145).

Relaciones aprióricas entre la altura de valor y los depositarios puros de los valores.

Toda ética ha de fijar un orden de valores más altos y más bajos. Ese orden ha de estar fundado en la esencia misma de los valores, para ser así independiente de todos los sistemas de bienes y de fines. Scheler se excusa de no hacerlo con todo el acabamiento deseable, pero señala que para el caso bastará con “caracterizar aproximadamente los *modos* en que los valores pueden ordenarse a priori.” (p. 145).

Presenta dos órdenes formados de acuerdo a criterios distintos: el primero en atención a los *depositarios esenciales del valor*, y el otro, de acuerdo a un orden puramente material, “por cuanto se realiza en las últimas unidades de las *series de cualidades valiosas*.” (p. 145).

Nos limitaremos a una muy breve referencia al primero para atender mejor, debido a su radical importancia, al segundo.

Ordena Scheler el primer grupo en:

- 1) Valores de personas y valores de cosas.
- 2) Valores propios y extraños.
- 3) Valores de actos, valores de función y valores de reacción.
- 4) Valores de la disposición de ánimo, de la acción y del éxito.
- 5) Valores de intención y valores de estado.
- 6) Valores fundamentales, formales y relacionantes.
- 7) Valores individuales y colectivos.
- 8) Valores por sí mismos y valores por referencia.

El segundo grupo, el grupo de las modalidades de valor y sus relaciones aprióricas es el que nos interesa sobre todo, y nos interesa por la importancia que su propio autor le asigna: “Las relaciones más importantes y fundamentales entre las aprióricas, dice, consisten en una ordenación jerárquica, entre los sistemas de cualidades de los valores materiales, que nosotros llamamos modalidades de los valores, y forman el auténtico *a priori material* para nuestra intuición de valores y preferencias.” (p. 151).

“Lo que sigue es relevante, no para fundamentar y desarrollar esos sistemas de cualidades y sus leyes de preferencia, sino tan sólo como ejemplo de la clase de jerarquía *a priori* entre los valores.” (Ibidem).

1) Resalta en primer lugar como una modalidad acusadamente delimitada, la serie de lo *agradable y lo desagradable*.

A esta serie le corresponde la función sentimental sensible. Sus modos son el goce y el sufrimiento. Por otra parte, corresponden también a esta serie los estados afectivos de los *sentimientos sensoriales*: el placer y el dolor sensible.

En ella hay, como en toda modalidad, *un valor de cosa, un valor de función y un valor de estado*.

Toda la serie es relativa a una organización de una naturaleza sensible.

La dualidad que en ella se da: *agradable-desagradable*, es captable antes del conocimiento de las cosas agradables y desagradables.

Y el hecho esencial de que lo agradable sea preferido a lo desagradable, es un principio a priori, apoyado en la esencia misma de los valores y en la esencia del percibir afectivo sensible, pero de ninguna manera captado en la observación o en la inducción.

2) Resalta como la segunda modalidad del valor el conjunto de valores del *percibir afectivo vital*.

Los valores de cosas en esta modalidad son todas aquellas cualidades comprendidas en la antítesis *noble-vulgar* (o también lo "bueno" — con significación de excelente — y opuesto a lo ruin).

Los valores que le corresponden a esta serie por referencia (técnicos o simbólicos) son todos los valores que se hallan situados en la esfera del bienestar, y que están subordinados a lo noble o a la innoble.

Como estados caben aquí todos los modos del sentimiento vital (ej., de salud, de enfermedad, de vejez, etc.).

Como reacciones sentimentales, por ejemplo, el alegrarse, el afligirse.

Como reacciones instintivas: la angustia, la venganza, la cólera.

Hay, en realidad, una verdadera riqueza de cualidades de valor y correlatos, que es muy larga de explicitar, dice Scheler.

3) La tercera modalidad de valores está constituida por los *valores espirituales*.

Incluyen en su modo de ser dados una total independencia respecto al cuerpo y al contorno, y se manifiestan como unidad también en que en ellos se da la clara evidencia de que los valores vitales deben sacrificarse ante ellos.

Sus actos y funciones (en que los aprehendemos) son los del *percibir sentimental espiritual*. Los actos de preferir, amar, odiar espirituales se diferencian de sus homónimos vitales. Las leyes que los rigen son irreductibles a cualquier tipo de leyes biológicas.

Estos valores se contienen en las siguientes clases (principales):

1) Valores de lo bello y de lo feo.

2) Valores de lo justo y de lo injusto.

3) Valores del puro conocimiento de la verdad (129).

Son valores por referencia (técnicos y simbólicos) para los valores espirituales en general, los llamados valores de la cultura, que por su naturaleza pertenecen ya a la esfera de valor de los bienes (artísticos, científicos, etc.)

Sus correlatos de estado son la alegría y tristeza espirituales.

Varían independientemente del cambio de los estados de la esfera del sentimiento vital. Luego sus variaciones se dan de acuerdo a leyes propias.

4) Destaca en último término, como última modalidad de valores, la *de lo santo y lo profano*. Constituye una unidad de ciertas cualidades de valor refractarias a toda ulterior definición.

Sólo se muestran en objetos que son dados en la intención como objetos absolutos.

Esta modalidad del valor es independiente de todo lo que en épocas y pueblos ha sido considerado como santo, desde cosas y representaciones fetichistas hasta el concepto más puro de Dios.

Con respecto a los valores de esta serie, todos los demás valores son dados como símbolos suyos.

Corresponden a esta serie los estados de felicidad y desesperación.

(129) Tal como pretende realizarlos, no la ciencia positiva que lleva un fin de dominación en sus miras, sino la Filosofía.

Reacciones específicas de esta modalidad son la fe, e incredulidad, la veneración, adoración y actitudes análogas. El acto en que captamos originariamente los valores de lo santo, es un acto de una determinada clase de amor, cuyo término ha de ser una persona, es decir, su objetivo está en algo que reviste forma de ser personal.

El valor, por sí mismo, en la esfera de valores de lo santo, es pues, esencialmente, un valor de personas.

“Afirmo también, dice Scheler al concluir de exponer las modalidades del valor, que estas modalidades de valores mantienen una jerarquía apriórica, que precede a las series de cualidades pertenecientes a aquellas modalidades; jerarquía aplicable a los bienes de estos valores así constituidos, puesto que es aplicable a los valores de los bienes.” (p. 156)

Así las cosas la escala se nos presentaría de abajo a arriba de la siguiente manera:

- a) valores de lo agradable y desagradable,
- b) valores de lo noble y de lo vulgar,
- c) valores espirituales,
- d) finalmente los valores de lo santo, que serían los valores más altos en el pensamiento scheleriano. (Nos referimos al pensamiento correspondiente a su segunda etapa).

Extrañará el no encontrarse entre la escala de los valores anteriormente citados, los valores de lo bueno y de lo malo, (valores éticos por excelencia). Ello se debe a que la intencionalidad no contiene los valores éticos, como una materia, al lado de los otros valores enumerados, porque ellos consisten en la realización de los otros valores, atendiendo a su superioridad o inferioridad. Expliquémonos.

Lo bueno y lo malo no sólo se distinguen de los bienes y de los males, sino también de todos los otros valores por una formalidad distinta de la de ellos. Es decir, son valores de índole propia.

No pueden ser dados como un objetivo directo e inmediato de tendencia, como algo a realizar por sí, al modo como se busca realizar lo bello o lo santo.

“El valor bueno —en sentido absoluto— es aquel valor que se manifiesta, conforme a una ley de su esencia, en el acto de *la realización* de aquel otro valor que es el más alto (según el grado de conocimiento del ser que lo realiza); en cambio el valor malo es el que se manifiesta en el acto de la realización del valor más bajo.” (p. 55).

“Bueno y malo —en sentido relativo— es el valor que se manifiesta en el acto dirigido a la realización de un valor más alto o más bajo considerado desde el punto respectivo de partida en los valores.” (Ibidem).

Ahora bien, como la superioridad o inferioridad de un valor se nos da en el acto de *preferir* o de *postergar*, quiere decir que es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, por la materia de valor que tiene en su intuición, con el valor que ha sido preferido y se opone al que ha sido postergado.

Si con esto se contentara Scheler, habría reincidido en el imperativo categórico kantiano, pero líneas adelante evita el escollo cuando afirma: “No es que consista lo bueno y lo malo en esta coincidencia o en esta oposición; pero éstas son criterios esenciales y forzosos para el ser de lo bueno y malo.”

Hay ciertas reglas respecto a lo bueno y a lo malo que conviene recordar: “En la esfera de la voluntad es bueno el valor vinculado a la realización de un valor positivo, y es malo el valor vinculado a la realización de un valor negativo.

Es bueno el valor vinculado a la realización de un valor más alto (o el más alto), y es malo el valor vinculado a la realización de un valor más bajo.” (p. 56)

Se sobreentiende que en el primer caso es cuando sólo estamos ante el dilema de realizar o no un valor. No hay opción entre varios valores, sino entre el realizar o no un único valor.

En el segundo caso, se trata de un auténtico preferir ante una multiplicidad de valores.

Los axiomas que acabamos de enunciar, son para Scheler el fundamento inmediato de la ética material de los valores. Otros fundamentos superiores y más lejanos son los enunciados en las leyes más generales del mundo axiológico.

Es claro, y Scheler lo hace notar, que de acuerdo con lo anterior el valor *bueno-malo*, no puede ser materia del acto realizador, ni materia, por consiguiente, del querer voluntario. Así por ejemplo, quien hace bien a su prójimo, dice Scheler, sólo para ser él mismo bueno, ni es bueno ni hace verdaderamente el bien, sino que es solamente una especie de fariseo que busca el aparecer bueno ante la propia conciencia.

En “Saber y Cultura” (p. 47), Scheler afirma: “Cultura no es querer hacer de sí mismo una obra de arte; no es un narcisismo que tenga por objeto el propio yo, su belleza, su virtud, su forma de saber. Es justamente lo contrario de tal complacencia en sí mismo, cuya culminación se llama *dandismo*.”

Se opone fundamentalmente Scheler a una ética legislativa, a una moral tipo código, prefiere dejar a la voluntad ese campo libre de expansión en la realización de valores por amor a los valores mismos. “Las leyes generales, tanto las leyes de la naturaleza como las leyes morales, son siempre leyes negativas, y más bien dicen lo que no puede ocurrir o lo que debemos omitir que lo que debemos hacer.” (op. cit. p. 51).

Contra Kant sostiene terminantemente que una acción no es moralmente valiosa por convertirse en ley universal sino que precisamente se convierte en ley universal porque es universalmente valiosa. El valor moral precede a toda idea de deber. Por lo demás, los valores no necesitan ser imperados. Ni el hombre es tan malo que sólo a base de imperativos pueda hacer el bien, ni los valores son tan pobres que requieran de esa ayuda externa. Los valores atraen por sí y si es cierto que el mal solicita también es cierto que el bien ejerce una benéfica influencia sobre nosotros.

Volviendo al concepto de valor: bueno-malo, hemos de decir que su depositario propio y primario es la persona, sólo en segundo término lo son las virtudes y los vicios (direcciones del poder moral de la persona), y únicamente en tercer término los depositarios del valor son los actos humanos, entre los que se cuentan el querer y el obrar. (130)

(130) Sólo de paso, ya que nuestro intento es expositivo y no crítico, queremos hacer notar cómo al fondo de las enunciaciões de lo bueno y lo malo, en Scheler, hay un elemento condicionante de adecuación, exclusivamente al preferir momentáneo de la persona. Y de él salta luego a otro que no menciona. Aunque él no lo nombre, su sistema lo está diciendo: como ese preferir es a priori, alcanza el mundo objetivo de los valores y fundamenta con ello un orden moral serio. Sin embargo, hay que hacer notar a Scheler que la cosa no es tan sencilla. Parece reducir el origen del mal a la inadecuación del preferir sentimental (aptitud cognoscitiva axiológica del rango de los valores) al actuar de la voluntad. ¿No ha reconocido él mismo la realidad de las ilusiones axiológicas? ¿No ha reconocido también el cambio en los sistemas en la apreciación axiológica a través de la historia? (ver p. 23, p. 51 y p. 52 del *Formalismus*, y p. 59 de *Saber y Cultura*). Y sin embargo, los valores y su rango esencial no cambian. Luego, ¿cómo es posible mantener el paralelismo? Creemos que sólo hay las siguientes salidas: o se acepta una ética relativa y variable, y por lo tanto no es posible la ética absoluta por él buscada, o se rechaza el cambio de

Scheler critica a Kant el reducir los depositarios del valor moral únicamente a los actos de la voluntad, cuando dice él: "Hay multitud de actos que no son de ningún modo actos de la voluntad; mas no obstante son depositarios de valores morales. Tales son, por ejemplo, el perdonar, el ordenar, el obedecer, el prometer y otros mil". (p. 59)

Los actos axiológicos.

Reiteradamente hemos afirmado que Scheler no es un intelectualista. En el terreno del conocimiento sostiene como tesis fundamental del mismo que a la base de cualquier acto de saber está el amor.

Esta tesis adquiere una validez mayor, si se quiere, cuando el acto cognoscitivo se produce en el terreno de lo axiológico. Aquí el amor tiene un papel primigenio, y en general todo ese mundo que se denomina con el nombre de simpatía, es, para Scheler, un acto intencional que barrunta los valores. Sentimiento de valor, en lenguaje scheleriano, traduce la captación de un valor.

Scheler distingue cuidadosamente entre el sentimiento vulgar que es puro estado sentimental y el sentimiento axiológico, que es algo eminentemente intencional, es decir, algo originariamente referido a un objeto.

Para Scheler hay entre el sentir y el valor una relación análoga a la que hay entre el concepto y su objeto.

El puro sentimiento (sentimiento como estado), en cambio, no tiene naturaleza intencional, a tal grado que, para captar la realidad productora de dicho sentimiento se precisa la intervención de una facultad que la descubra y explicita su referencia causal hacia el sentimiento.

Scheler distingue respecto al sentir axiológico varios actos: el amar y el odiar, el preferir y el postergar, la percepción afectiva, el sentir propiamente dicho y el querer. De entre ellos haremos referencia expresa al amor, al preferir y al percibir afectivo.

Estos tres actos se presentan como fundados los unos en los otros: el amar condiciona la preferencia, y ésta, a su vez, a la percepción afectiva.

Toda preferencia está fundada sobre el amor ya que es sólo en el amor que aparece el valor superior que puede luego ser preferido. Imposible sería la preferencia sin el acto del amor ya que sólo por el movimiento amoroso llegan los valores a ser accesibles a la intuición.

Cuán lejos está Scheler de aquella opinión de que el amor vuelve ciego al amante. Esto no sería cierto ni siquiera del amor pasión —en cuyo caso la ceguera es producida por las tendencias sensibles que lo acompañan—mucho menos del amor como acto espiritual, al que Scheler atribuye verdadera capacidad de penetración axiológica.

Hablando con propiedad, el acto de amor no es para el autor del *Formalismus* un acto de conocimiento, sino más bien un acto fundante del conocimiento axiológico. Funda el acto de conocimiento pero no es el acto de conocimiento. El análisis fenomenológico no descubre en el amor nada que equivalga a una percepción axiológica.

las apreciaciones a través de los tiempos, o se reduce el valor ético a un fundamento subjetivo (análogo al kantiano), entre la regla de razón (en este caso la preferencia emocional subjetiva) y el acto de la voluntad, realizador de valores, cortando así toda condición de conexión con un mundo objetivo axiológico. No sabemos por qué salida optaría el Scheler de la última etapa.

Tampoco es el amor una reacción de respuesta ante valores previamente percibidos, sino que el amor, como con gran acierto ya lo había apuntado Platón, es originariamente un movimiento de sentimiento de insuficiencia en los valores dados, un dinamismo incapaz de contentarse con ellos, una inconformidad que aspira a más.

Es claro que esta especie de rechazo o por lo menos de desprendimiento de los valores presentes no se explica si no se supone un aprecio a un objeto no bien determinado y que sólo se presenta como algo superior, como algo más elevado con relación a lo actual.

Y el valor superior, el más alto, no está en modo alguno dado de antemano. Es amado antes de ser aprehendido e identificado.

Se puede decir, pues, que el amor abre los ojos del espíritu para conocer lo que ya se ama, para captar valores cada vez más altos, y para impedir que la conciencia esté en equilibrio y logre estar satisfecha con los bienes que posee en un momento determinado.

El amor abre la brecha a actos que no puede efectuar él mismo, pero que a la vez no podrían ser realizados sin él. Guía y pionero en la captación de los valores, amplía sin cesar, y en la medida de su propio incremento, la amplitud y alcance de la intuición axiológica.

La razón última de este estado de cosas se encuentra, de acuerdo con el pensamiento scheleriano, en que sólo es posible llegar al acto captador de los valores por una coincidencia con el acto creador de los mismos. Es decir, la captación del valor sólo es posible en un movimiento que es como la réplica lejana de aquel otro con que Dios funda los valores; por un movimiento de amor fundó Dios esos valores, y por un movimiento de amor puede el hombre tener acceso a ellos. La comunión del amor en un mismo objeto, la co-efectuación, es el acto primigenio que nos capacita a acercarnos al mundo axiológico.

El segundo acto axiológico a que haremos referencia es el del preferir.

La preferencia es un acto intencional —acto orientado y significativo— y de naturaleza cognoscitiva. Su objeto formal es el orden o jerarquía de los valores. Su función es captar y no crear la que ya de antemano se encuentra dado a priori en la materia del valor. No se trata en modo alguno de una objetivación de un proceso subjetivo sino de la captación subjetiva de algo que es dado como absoluto.

El carácter eminentemente emocional de este acto excluye toda supuesta imagen o cualquier otro tipo de representación de fines. Excluye también las inferencias, las comparaciones, las deducciones. Lo captado es inverificable por una justificación racional. En este punto el pensamiento de Scheler es clarísimo: los valores y sus relaciones son idealidades alógicas, radicalmente distintas de los objetos y relaciones lógicos, irreductibles a las leyes del orden conceptual. No son pensables, y la intuición lógica es ciega frente a ellos.

El tercer acto, la percepción afectiva depende de la preferencia así como ésta depende a su vez del amor.

Difícil es separar la percepción afectiva del acto de preferencia, ya que ésta es la forma inicial de nuestro contacto con los valores y la percepción sólo se da como establecida sobre este fundamento primero. Tan unida está la percepción afectiva a los actos que nos revelan el nivel de los valores que sólo es separable mediante una abstracción. En ese bloque intencional se habla de percepción cuando nos referimos más bien a la cualidad tomada en sí misma, y se habla de preferencia cuando tenemos en vista la relación jerárquica de esas cualidades.

Hay que hacer notar finalmente, reforzando una idea ya expuesta, que no hay que confundir el sentimiento (estado de la sensibilidad), lo que Scheler denomina como *Gefühl*, aflicción, alegría, cólera, con la percepción afectiva o *Fühlen*.

La *Gefühl* es algo cerrado en sí mismo, no está orientado hacia un término exterior. Aun cuando el sujeto la refiera a algo exterior, hacia determinado objeto, es claro que la relación no surge del sentimiento mismo y por el sentimiento mismo, sino que es o la resultante de una asociación entre el sentimiento y una imagen de algo, o de un acontecimiento, o el producto de un razonamiento hecho por el sujeto que se interroga sobre la causa de su sentimiento.

Teoría de la religión.

Tal vez el título no responda exactamente a nuestro intento, al abordar el punto que así intitulamos, por ello queremos hacer una aclaración antes de entrar en materia.

Toda la ética y axiología schelerianas están apuntando al problema del infinito, como a un condicionante último de validez y de fundamentalidad. Scheler mismo lo sintió y frente al problema tomó actitudes antitéticas. Pues bien, sobre este punto quisiéramos decir unas cuantas palabras.

Parecería que de acuerdo con los principios de la fenomenología no se podría hablar en Scheler de una filosofía de la religión; y no se podría, porque el fenómeno religioso auténtico jamás se da entre una persona y una esencia (aunque ésta sea la esencia de lo divino), sino entre una persona y otra persona, ambas realmente existentes.

Ahora bien, si la fenomenología exige una "epoché", y ésta coloca entre paréntesis toda existencia, es claro que el fenómeno religioso caería de suyo fuera del ámbito de la filosofía fenomenológica.

Ese mismo presupuesto metodológico exige que en un sistema filosófico no se recurra a la fundamentación última del mismo, mediante un existente, así sea éste el existente infinito. ⁽¹³¹⁾

Y sin embargo, la realidad de la investigación scheleriana parece decir otra cosa. Veámoslo.

Scheler ha afirmado que los valores, sus conexiones y su jerarquía, se ofrecen a la intuición a título de fenómenos. Ahora bien, todos los valores posibles reposan sobre el valor de un espíritu personal e infinito. Luego, una esencia última, la del valor infinito, fundamenta toda la jerarquía de los valores.

Pero, ¿se queda realmente Scheler en ese esencialismo, en ese platonismo axiológico? La respuesta, si hemos de ser francos, es que no.

La descripción y la justificación que Scheler presenta de la forma superior de vida moral, llevan implícito mucho más de lo que permitiría afirmar el planteamiento y la investigación fenomenológicas del problema; y esto por múltiples razones, de las cuales unas pertenecen al orden real y al exegético otras.

En primer lugar, Scheler señala como el prototipo de la persona que encarna la excelencia moral, aquella persona que participa no simplemente de la idea, sino del amor divino; amor que se vuelve hacia la realidad fundamental,

⁽¹³¹⁾ Lo anterior es claramente válido en la fenomenología, a menos que se recurra mediante algún razonamiento probatorio, a algún razonamiento análogo al argumento ontológico de San Anselmo. Ese tipo de razonamiento válido, no lo conocemos hasta el momento.

hacia los semejantes y hacia la propia persona e inspira toda la conducta. El amor divino mostrado por el cristianismo en el hecho de la Encarnación, ha venido a producir un trastrueque en la conceptualización del amor pagano, y a mostrar a la humanidad el verdadero tipo, el tipo ideal del amor, que es fundamento magnífico de vida social y de elevación moral de la persona. Este tipo es el que Scheler aplaude sin reservas en las páginas de su obra: "El Resentimiento en la Moral." (132)

Ahora bien, preciso es decirlo, esa excelencia moral y este tipo de amor presuponen una experiencia religiosa real, cuyo objeto, lejos de ser el fenómeno o esencia de lo divino, o la descarnada idea de infinito, es un Dios personal y viviente, que se inclina amoroso hacia los hombres.

Y en segundo lugar, si partimos ahora de los valores, recordamos que de acuerdo con el pensamiento de Scheler no puede darse ninguna entidad axiológica sin un fundamento superior (véase el *Formalismus*, p. 138-139 y 140) que es a su vez otra entidad axiológica de superior rango. Ascendiendo por esta escala, Scheler afirma que la cúspide de los valores se da en el valor sagrado, que es el que funda a todos los demás valores.

Las expresiones en la literatura scheleriana son elocuentes al respecto: "Toda conducta buena es una conducta en Dios.", "La persona buena participa inmediatamente de la esencia divina.", "Individual o social, la persona es siempre responsable ante Dios.", etc., etc.

A menos de suponer que Scheler postula una persona actuando moralmente, de acuerdo con un fundamento ilusorio, no podemos ver cómo no acepte y sostenga como fundamento de un mundo axiológico que debe producir una conducta moral real, un Valor supremo realmente existente.

Respecto al problema de la existencia de Dios Scheler se cuida en general de abordarlo y sobre todo de solucionarlo de modo explícito, en el curso de sus investigaciones fenomenológicas. Sin embargo, en algunas ocasiones tomó una cierta postura al respecto. Inicialmente creyó que el único fundamento posible de la existencia efectiva de Dios era una revelación positiva hecha por el mismo Dios a una persona concreta. Más tarde, a raíz de su acercamiento al catolicismo (y por lo tanto al teísmo cristiano), (133) pensó en un acceso natural del espíritu humano a la existencia de Dios, logrado al margen de toda revelación positiva.

Al apartarse, finalmente, del teísmo, trató de negar la especificidad e irreductibilidad del fenómeno religioso —antes cien veces afirmadas— y de explicar dicho fenómeno por el factor puramente metafísico.

De todo lo anterior nos parece que podemos válidamente desprender las siguientes conclusiones:

1) Hay en Scheler una ética religiosa, en el sentido de que el orden de los valores —que rige el proceso ético— tiene su principio en el valor de lo sagrado, y en último término, en la esencia divina.

2) El pleno cumplimiento del ideal ético supone que la persona moral

(132) Ver págs. 89 a 138.

(133) Buena muestra de ello es lo asentado en el Segundo Prólogo a su *Formalismus*, escrito en 1921, —año en que aparece *Von Ewigen*—. Allí hace una referencia expresa a este modo de ver las cosas: (p. 15). Comentando dicho pasaje Dupuy afirma: "Il est trop clair que Dieu est ici entendu comme réel, au même titre que le monde et l'humanité." (op. cit. p. 612)

tenga una participación activa en la Persona infinita captada como real, y en su amor efectivo para el mundo.

La afirmación scheleriana de que la realización del ideal ético depende de la experiencia religiosa, de tal modo que un querer moral perfecto sin relación a Dios, es una imposibilidad objetiva intrínseca, es definitiva al respecto. (*Von Ewigen*, p. 63).

3) No es posible en Scheler una identificación de la religión y de la ética.

4) Tampoco es posible una independencia entre ambas, ya que de acuerdo a una religión amorosa.

con su *Formalismus*, no es posible concebir la moral sin religión, ni tampoco

5) En esa mutua interdependencia, la balanza se inclina decididamente en favor de la religión, por ser superior y más excelente que la moral. Hay una teonomía de la moral, ya que ésta tiene su fuente en lo sagrado.

6) También hay la relación segunda; pero no es una relación de dependencia, si hemos de ir a lo estricto del término, sino una situación en que por ser el Bien sumo de la ética, el Dios de la religión, se sigue que al conformarse la religión a la ley de Dios, se conforma, por el hecho mismo, a las leyes de la moral basadas en las exigencias del Sumo Bien.

Creemos, finalmente, que en Scheler, el contenido de lo dado fenomenológicamente rompe los moldes y principios de la fenomenología pura y exige, al llegar a la cima de la jerarquía axiológica, el salto de la esencia a la existencia, si es que el *corpus schelerianus* ha de quedar fundamentado.

Todo el cuidado puesto por Scheler para evitar a su sistema enfrentarse a esta exigencia ha sido inútil. Como contraprueba de ello bastaríamos con invitar al lector a reflexionar: ¿qué sería del sistema axiológico de Scheler, qué de su concepción de la persona moral, de la conducta perfecta, de la fundamentación y jerarquía de valores, si el análisis fenomenológico revelase que la idea de Dios es un contrasentido y un imposible, y que el Valor de los valores, podemos estar seguros que no existe? ¿Aceptaría Scheler el seguir invitando a la persona a marchar tras ideales fundados en algo inexistente, sí, pero cuya suposición es muy útil por sus resultados morales?

SINTESIS:

Scheler toma de Brentano la tesis de la intencionalidad de la conciencia hacia objetos específicos, y completa dicha doctrina enriqueciéndola con las enseñanzas de Husserl relativas al método fenomenológico y a la naturaleza ideal, verdaderos entes o esencias irreales, muy cercanos a las ideas afirmadas por Platón.

Pero Scheler presenta también una gran línea de originalidad. Concede un papel importantísimo al sentimiento en lo que se refiere al descubrimiento de los valores. Según él, es en el apriori emotivo (sentimiento-tendencia, radicalmente distinto del sentimiento-estado) donde se captan los valores.

Así toda su crítica contra Kant se apoya en la tesis de que al lado de un a priori intelectual, existe otro de orden emotivo que permite construir una ética y una axiología que sean a la vez materiales (es decir, captan y aceptan contenidos válidos) y a priori (es decir, independientes de la inducción que se funda y se origina en la sensopercepción).

A los actos de sentir, querer, preferir, amar y odiar, corresponden objetos a priori, inaccesibles a la inteligencia, esencias alógicas que se denominan va-

lores y cuyas características responden a entes que en muchos de sus aspectos son semejantes a las ideas platónicas.

El valor es descubierto, sí, pero no fundado, por el sentimiento, ya que lejos de adaptarse el valor al sentimiento, éste es regulado por aquél. Y puesto que con el valor se capta su grado, se sigue que el acto de preferencia que se funda en el valor mismo ofrece un sólido punto de apoyo para el descubrimiento de una escala axiológica única y absoluta.

Compete a la persona realizar la actualización de los valores. En el binomio persona-valor, el valor conserva su carácter de autonomía y absolutismo (en el orden de la esencia) respecto a la persona finita, mientras que frente a la persona infinita el valor pierde su autonomía y se presenta como algo cuya perfección y sublimidad se alimenta en la fuente misma de la perfección divina. La ética, pues, recibe toda su fundamentación del valor y se presenta en total desacuerdo al postulado kantiano de que haya una autonomía de la persona (individual o trascendental, poco importa) respecto al valor; pero esa misma ética se muestra sumisa, es decir, personalista, respecto a la Persona infinita de Dios y cobra un sabor eminentemente religioso.

BIBLIOGRAFIA.

SCHOLER MAX. *Nuevo Ensayo de Fundamentación de un personalismo ético.* (El formalismo en la ética y la ética material de los valores). *El Resentimiento en la Moral. El Puesto del Hombre en el Cosmos. El saber y la cultura. Esencia y Formas de la simpatía.*—DUPUY MAURICE. *La Philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité.*—STERN A. *La Filosofía de los Valores.*—ABAGNANO N. *Historia de la Filosofía III.*—HISCHBERGER J. *Historia de la Filosofía II.*—BOCHÉNSKI I. M. *La Filosofía Actual.*—CASO A. *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl.*—ROJAS N. *La Filosofía Axialógica Contemporánea.*—DERISI O. N. *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral.*—ROMERO FCO. *Filosofía Contemporánea.*—GURVITCH G. *Las tendencias Actuales de la Filosofía Alemana.*—SCIACCA M. F. *La Filosofía, Hoy.*—RABEAU G. *La Philosophie Religieuse de Max Scheler.* (La Vie Intellectuelle, Febrero 1929). Hessen - Tratado de Filosofía (II).

NICOLAI HARTMANN

Otro importante representante de la corriente fenomenológica es Nicolai Hartmann. Representa él, en opinión de Abagnanno, la evolución más radical de la fenomenología hacia el realismo.

Nació en Riga en 1882. Después de cursados sus estudios de Filosofía, fue profesor de la Universidad de Berlín, y más tarde, después de la Guerra, de la Gothinga.

La primera dirección filosófica a que se adhirió fue el neokantismo marburquense. Sus primeros trabajos reflejan la orientación idealista de su pensamiento. Pero pronto, bajo la influencia de la fenomenología husserliana, rompió con el neokantismo. Así lo deja ver claramente el título mismo de una de sus obras ⁽¹³⁴⁾ que es toda una revelación al respecto.

Siguió, pues, la corriente fenomenológica, cuyo método descriptivo de las esencias permanecerá como uno de los métodos preferidos en su filosofía.

Pero lejos de quedarse en una fenomenología idealista como sucedió con Husserl, se lanzó de lleno por el camino del más claro realismo. "El ser en que apoya su ontología, dice Abagnanno, es una totalidad maciza, dominada por el principio de causalidad, cuyos diversos planos, modalidades y estructuras, están rígidamente determinados." ⁽¹³⁵⁾

Su producción literaria es numerosa y profunda. Entre lo más sobresaliente de ella tenemos: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), *Ethik* (1926), *Grundlegung der Ontologie* (1933), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940), *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1923 - 1929), *Philosophie der Natur* (1950), *Asthetik* (1953).

Las principales influencias que se manifiestan a lo largo de sus obras son: del pensamiento antiguo: Platón y Aristóteles, de los modernos: Wolf, Kant y Hegel, y de la filosofía contemporánea: Natorp, Cohen, Husserl y Scheler.

Sin embargo, en medio de estas fuertes influencias es un pensador muy vigoroso, demasiado vigoroso para quedar simplemente encuadrado como seguidor neto de cualquiera de los filósofos nombrados. Ofrece un pensamiento sólido, personal, claro y definido. Este pensamiento está en abierta oposición con el positivismo, el subjetivismo, y el materialismo del siglo XIX.

Características muy definidas de este pensador son: la amplitud del horizonte que domina, la seriedad de su investigación, fielmente apegada a la reali-

⁽¹³⁴⁾ *Metafísica del Conocimiento*

⁽¹³⁵⁾ *Historia de la Filosofía*, III — 462.

dad y ajena a todo afán de sistema y la serenidad de su pensamiento, incontaminado de la inquietud existencialista y del afán de novedad y progreso.

Todas sus obras revelan el cuidado por seguir el hilo histórico de la filosofía, Casi todos los temas manejados por él han sido ya abordados a corto plazo por otros filósofos que le anticiparon ⁽¹³⁶⁾; pero esto no le inquieta. Siente que él es un investigador más, en la cadena de hombres que a través del espacio y del tiempo laboran en la solución de seculares problemas que sólo un agudo sentido de la continuidad histórica y de la solidaridad intelectual de las generaciones puede llegar a resolver.

En lógica consecuencia todas sus obras manifiestan un íntimo conocimiento de los grandes pensadores de todos los tiempos. Su familiaridad con los clásicos luce en el frecuente empleo de expresiones griegas y latinas cargadas con todo el peso de su significación original e imperecedera. A poco de leer sus páginas se percibe un profundo sentido del problema, un investigar serio sobre asuntos seculares y una expresión de los conceptos, límpida, cristalina, frutos todos de una dedicación sin precipitaciones y sin descanso a la noble tarea de desentrañar el misterio del cosmos.

Esta pasmosa erudición adquirida en el contacto con los grandes pensadores no vicia su pensamiento hacia posiciones determinadas: se enfrenta a los problemas con una lozanía virgen de prejuicios; es capaz de ver el mundo con el asombro socrático y aceptar los datos con entera abertura de alma.

Por otra parte tiene una extraordinaria competencia en las ciencias matemáticas, físicas y biológicas. Su *Filosofía de la Naturaleza* muestra elocuentemente la profundidad de su saber en asuntos que sólo pueden dominar a fondo los grandes especialistas científicos. "Semejante preparación, dice Honorio Delgado, ⁽¹³⁷⁾ le ha permitido abarcar y ordenar todo el orbe de los conocimientos humanos con soberana maestría, cultivando e innovando sin excepción en las varias ramas de la Filosofía."

Hablando de él ha dicho F. Romero ⁽¹³⁸⁾: "La mayor virtud de Hartmann es para mí una especie de *buen sentido de alto vuelo*, un tino admirable para hallar la orientación justa y mantenerse en ella. No es un descubridor de nuevos rumbos. No se complace en el hallazgo raro, no procura deslumbrar a lector ni sorprenderlo. . . Lento y seguro no lo hallamos en las escaramuzas de los flancos ni en el peligro de la vanguardia. Su papel parece más bien auscultar el corazón de la hora y decirnos cómo late. Presta su propia voz a la conciencia filosófica de la época y se esfuerza en decirnos en términos expresos lo que es, dondequiera, aspiración y latencia, propósito o programa."

Entre los puntos más sobresalientes de sus enseñanzas debemos destacar: su afortunada descripción fenomenológica del acto cognoscitivo y las impresionantes aporías en él descubiertas, su radical vuelta hacia la metafísica y hacia la ontología, su adhesión decidida al realismo en el terreno del conocimiento y su crítica al constructivismo idealista de los últimos tiempos.

⁽¹³⁶⁾ Lask, por ejemplo, se internó antes que él en el examen de lo irracional y Scheler se le anticipó en la investigación fenomenológica del valor y en la tesis del absolutismo de los valores.

⁽¹³⁷⁾ Honorio Delgado, "*Nicolai Hartmann y el Reino del Espíritu*", p. 6.

⁽¹³⁸⁾ Fco. Romero, "*La Filosofía Contemporánea*", p. 14.

Método y Filosofía.

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

Hartmann se inclina resueltamente por los segundos. Cualquier tipo de pensamiento que acepte como punto de partida un diseño originario y emprenda una tarea arquitectónica en la cual se van resolviendo las cuestiones parciales de acuerdo a una idea preconcebida, es absolutamente repudiado por él. El hombre puede imaginar infinitas teorías, pero no puede cambiar un solo hecho; luego, lo sensato es adaptar la teoría al hecho y no deformar el hecho en favor de la teoría.

Por esta razón la historia ha sido tan elocuente respecto a la suerte de los sistemas; cada uno de ellos es sucesivamente aceptado, discutido, negado y olvidado y pasa luego al archivo de la historia de la filosofía como un objeto de curiosidad erudita. (139)

La fidelidad a lo dado le parece a Hartmann que debe ser el primer contenido de la honradez profesional de un filósofo en su tarea teórica. Para ser fiel a este principio se requiere saber dominar el afán de novedad y de sensacionalismo en la investigación y ese otro afán tan humano y a veces tan cobarde de soluciones obtenidas a cualquier precio, sean ciertas o equivocadas.

Esta tentación es, sin duda, muy humana ya que el filósofo es también hombre, y como hombre, situado en la corriente del devenir temporal. Siente que su vida se desliza rápidamente agotando la brevedad que le caracteriza. Y en esta marcha hacia el ocaso no nos resignamos a hundirnos en la nada sin haber llegado a la respuesta. Somos egoístas y queremos, por lo tanto, respuestas para nosotros, para nuestra hora, sin que nos resignemos a una siembra sin ver la cosecha.

El pensamiento aporético entiende la filosofía como esencial problemática surgida al calor de aporías a veces insuperables, descubiertas en el seno de la misma naturaleza. Lo característico de este camino es reconocer que a veces *no hay camino*, de acuerdo con el término acuñado desde Aristóteles, a saber de la significación etimológica de *aporía*.

Es preciso tener presente que la realidad ofrece problemas, contradicciones de las cuales algunas serán insolubles. Una filosofía acabada, perfectamente unitaria y coherente es claramente una traición a la realidad porque no concuerda con ella.

(139) Es un tanto sarcástico el valor que Hartmann concede al sistema: "Es una satisfacción de la necesidad metafísico-popular de imágenes sinópticas del mundo... por eso es necesario tener a la vista cómo el valor del sistema no es sino un aquietamiento a esa exigencia vulgar de contestación provisional de las cuestiones, a las cuales se asigna luego un valor absoluto. Hay en esto un fenómeno de inseguridad en pos de protección, como el del Quijote tras la celada de cartón."

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

Veamos algo acerca de estos pasos:

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

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

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

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

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

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

Todo esto se traduce en que en la línea del devenir filosófico, la historia presentará a la filosofía como una investigación guiada por los problemas, inquieta no por la línea del sistema sino por la realidad. La investigación filosófica ha de ser un cauto proceso de profundizaciones y de tanteos y también de rectificaciones.

Si bien se observa pronto se cae en cuenta que en el fondo del pensamiento hartmanniano subyace la convicción de que las categorías del conocer sólo parcialmente coinciden con las del ser, y de que el problema del conocimiento y de la Filosofía han de entenderse como una verdadera *adequatio rei et intellectus* exactamente al modo como la problemática gnoseológica tradicional lo entendía.

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

Todo el edificio ontológico lo clasifica Hartmann en cuatro esferas:

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

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

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

El ser ideal, en cambio, tanto en su esencia como en su existencia sólo es alcanzable por el conocimiento a priori.

De todo el orbe de conocimientos y temas abordados por Hartmann en sus obras, vamos a seleccionar por su vinculación con el tema de este estudio los siguientes puntos:

- 1) el *ser dado*, o sea el ser del conocimiento,
- 2) el *espíritu*, y
- 3) los *valores*.

I. — EL SER DADO

Lo más definitivo que ha escrito Hartmann respecto al conocimiento se encuentra en la obra más importante que haya salido de su pluma: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.

Reaccionando contra las posiciones unilaterales y deformadas que la Historia de la Filosofía venía presentando respecto al conocimiento, Hartmann se declara abiertamente realista: “Las investigaciones, dice, que a continuación se exponen, parten de la concepción de que el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo de antiguo y nuevo cuño, sino una aprehensión de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de éste.” (op. cit. p. 15).

Señala sucesivamente los errores y las desviaciones causadas en el estudio del conocimiento por el psicologismo, por el logicismo y por el idealismo. Sostiene que más allá de lo psicológico, es decir, de la génesis y el proceso, hay, en el conocimiento, algo que es metapsicológico. En esto convenía ampliamente Husserl y toda la escuela neokantiana. Pero a su vez contra éstos afirma Hartmann que no todo en el conocimiento es lógico. Y que no todo lo que no es lógico es psicológico, sino que lo más hondo del problema del conocimiento es lo metafísico. Y así textualmente afirma el filósofo de Riga: “Ese estrato de profundidad hondamente sepultado por lo lógico. Ese problema residual situado más allá de la postura lógica, es precisamente el problema del conocimiento en sentido estricto y propiamente dicho —aquel mismo que quedó precisamente intacto frente a las pretensiones de la psicología—. Así como en aquel caso se necesitó eliminar lo psicológico que tenía delante, para llegar al problema del conoci-

miento, así también en éste se necesita ponerlo al descubierto levantando todo lo lógico que lo recubre.” (140)

De aquí se concluye que toda teoría del conocimiento tiene que ser metafísica. “Cuando el propio problema del conocimiento es ya metafísico (...) no puede la teoría del conocimiento dejar de ser metafísica del conocimiento. Esto no significa necesariamente que tenga que dejar de ser crítica, lo único que no puede dejar de ser es metafísica” (141). Y más adelante afirma: “Lo no crítico es precisamente negar lo metafísico ahí donde existe.” (142)

Agudamente hace notar Hartmann respecto a la crítica kantiana del conocimiento: “La tesis de Kant: *no hay metafísica sin crítica* sigue en vigor. La búsqueda metafísica del conocimiento no pretende dejar de ser crítica. Lo único que se requiere es poner frente a la tesis su antítesis natural: *no hay crítica sin metafísica.*” (143) Y así, la teoría crítica del conocimiento que pretendía ser prolegómeno de toda metafísica, sólo puede justificar sus pretensiones a condición de que una metafísica crítica constituya el indispensable prolegómeno de toda teoría del conocimiento que aspire a ser ciencia.”

La primera etapa de ella sería la descripción fenomenológica del acto cognoscitivo. No se oculta a Hartmann la importancia de esta etapa para la que reivindica sin reservas la categoría de una ciencia completa por sí misma. (144) “Nada hay en Filosofía, dice, que esté más grávido de responsabilidad que la elección de los primeros puntos de arranque: la selección de lo dado.” (145)

Y respecto a la fenomenología del conocimiento fija Hartmann una tesis de impresionante equilibrio: frente al idealismo que sostiene que nada hay absolutamente dado sino que todo es planteado como problema, y el positivismo que defiende que todo es dado ya que para que algo sea planteado es preciso que de antemano sea dado, nuestro autor afirma que sólo es dado aquello que se encuentra más acá de la labor teórica: “No podemos decir que todo es dado ni que nada es dado, sino que sólo es dada una parte del todo.” (146)

Y antes de abrir las admirables páginas que dedica a la fenomenología del conocimiento da Hartmann esta consigna metodológica: “En vez de la consigna aparentemente crítica de suponer como dado lo menos posible, es preciso formular el principio inverso: abarcar como dado todo lo posible. Sólo el *maximum* posible de datos puede satisfacer a la postura verdaderamente crítica que se remonta más allá de todos los puntos posibles de vista y aun entonces sigue siendo crítica” (147). (Nótese aquí la reacción que dicha tesis implica no sólo contra el idealismo marburgués sino contra la misma epogé fenomenológica husserliana.)

Así pues, hay que reunir y ordenar lo dado bajo la unidad de conceptos descriptivos, teniendo en cuenta que recibir como dado no es aceptar lo dado como realidad objetiva sino simplemente como fenómeno.

(140) *Metafísica del Conocimiento*. I. — 49.

(141) *Op. cit.* p. 18.

(142) *Op. cit.* p. 56.

(143) *Op. cit.* p. 20.

(144) Ver como comprobación del anterior aserto la *Metaf. del Conocimiento* en la p. 58 (T. I)

(145) *Op. cit.* I — 60.

(146) *Op. cit.* I — 62.

(147) *Op. cit.* I — 63.

Veamos ahora en síntesis la descripción fenomenológica que hace Hartmann del conocimiento.

1) En todo conocimiento están frente a frente un objeto y un sujeto.
2) Entre ellos hay a la vez relación, enfrentamiento y originaria separación y trascendencia.

3) El sujeto existe como tal sólo para el objeto y viceversa. Los dos son lo que son sólo recíprocamente. Su relación es correlación.

4) Esa relación es bilateral pero no invertible. El ser sujeto para el objeto no es lo mismo que ser objeto para el sujeto. Los términos no son entre sí permutables dentro de la correlación del conocimiento: sus funciones son distintas y originan relaciones cualitativamente diferentes aunque inevitablemente interrelacionadas.

5) La función del sujeto es aprehender el objeto; la del objeto está en la posibilidad de ser aprehendido por el sujeto.

6) Desde el sujeto el aprehender se caracteriza por una salida a una esfera trascendente y heterogénea donde se captan las determinaciones del objeto.

7) El objeto permanece siempre trascendente. Para captarlo, el sujeto ha de salir de sí. Pero para tener conciencia de lo aprehendido debe el mismo sujeto reingresar en su propia esfera. De este modo el conocimiento se presenta como un acto en tres fases: un salir; un estar fuera y aprehender y finalmente, cerrando el ciclo, un retornar a sí y tomar conciencia de lo aprehendido.

8) En el acto del conocimiento la intrusión del sujeto y la incorporación de lo captado dejan intacto al objeto como tal que continúa trascendente e igual a sí mismo. Sólo el sujeto se altera por la función cognoscitiva pues surge en él una conciencia del objeto con su contenido: la imagen del objeto.

9) El objeto en esta relación se muestra indiferente al sujeto, pero no éste a aquél.

10) No se da en todo acto de conocimiento una conciencia de la imagen ni tampoco una conciencia del acto de conocimiento y del sujeto de conocimiento sino sólo la conciencia de lo aprehendido: el objeto. Pero aun en el conocimiento vulgar se llega a la toma de conocimiento de la imagen (como de un *tercero* entre el objeto y el sujeto) cuando se descubre el error forjado acerca de la realidad.

11) En la relación cognoscitiva sólo el objeto es el determinante y el sujeto es determinado. La pura noción de aprehender no expresa esto: de ahí que una de las formulaciones más perfectas y exhaustivas del conocimiento sea la de Fichte: *Conocimiento es la determinación de un sujeto por un objeto.*

12) Frente al objeto el sujeto sólo se comporta receptivamente. Pero el sujeto no es sólo pasivo sino que en su acto de aprehensión puede tener espontaneidad, únicamente que esa espontaneidad recae no sobre el objeto sino sobre la imagen. La receptividad, pues, respecto al objeto no excluye la espontaneidad con respecto a la imagen.

13) Aparece en el fenómeno de conocimiento un factor que apunta más allá del puro ser-sujeto y ser-objeto. Es decir, que si bien es cierto que la correlación de sujeto y objeto es indisoluble dentro del conocimiento, es claro que no lo es en sí, independientemente del acto de conocer. En efecto, lo que llega a ser objeto, antes de ser objeto es, y cuando sólo es, le es indiferente el ser o no

conocido. Lo que significa que el ser-objeto no pertenece a la esencia del ser en sí, y que cuando se objetiva, no se reduce su ser en sí a esa objetivación, sino que la desborda.

El sujeto, a su vez, tiene su ser en sí. En cuanto éste puede separarse del objeto, pero también en cuanto sujeto está en esa posibilidad porque el sujeto puede tenerse por objeto a sí mismo. (Habría pues, aclarando a Hartmann, una separabilidad del ser en tanto sujeto del objeto puro, pero no del sujeto-objeto).

14) En la captación de las determinaciones del objeto puede el sujeto progresar sin límite alguno. No es necesario que coincidan enteramente el ente a que se apunta (*objiciendum*) y lo efectivamente objetivado de éste (*objectum*). El *objiciendum* se divide, pues, en lo objetivado y lo transobjetivo. Y con mayor razón la inadecuación que existe entre el *objectum* y el *objiciendum*, existe entre la imagen y el *objectum*.

15) Lo transobjetivo repercute como factor de tensión en relación con el conocimiento, y de la conciencia de la inadecuación resulta la tendencia a la adecuación; que es una objetificación progresiva de lo no objetificado e incorporación progresiva de todo *objiciendum* a la relación del conocimiento. (Esta es la razón profunda del soberano aprecio que tiene Hartmann a los *problemas* y su honda convicción de que la presencia de ellos en el terreno de la investigación hace avanzar más el pensamiento secular que la preconstrucción inobjetiva de cien sistemas conclusos.

16) El conocimiento es captación del objeto por el sujeto. Y la verdad es una verdadera adecuación entre el entendimiento y la cosa (sujeto y objeto). La verdad sólo existe si hay coincidencia entre la imagen y el objeto. Y el aprehender cognoscitivo, sólo es verdadero aprehender y por consiguiente verdadero conocimiento si es verdadero. En rigor no hay conocimiento falso o erróneo.

Para que haya conocimiento basta con que haya algo de adecuación. La perfección del conocimiento va en función directa del grado de adecuación. Puede pues, haber verdad en una adecuación incompleta, pero es claro que es verdad por lo que hay de adecuación únicamente.

17) De lo puesto se sigue que cabe distinguir cuatro conceptos parciales de conocimiento, desprendidos legítimamente cada uno de ellos de la descripción efectuada:

a) Conocimiento como relación esencial de sujeto a objeto. (=Relación de conocimiento).

b) Conocimiento como representación o imagen del objeto en el sujeto. (=estructura del conocimiento).

c) Conocimiento como coincidencia de la imagen con el objeto (=verdad).

d) Conocimiento como tendencia a la aproximación de la imagen al pleno contenido del objeto. (=progreso de conocimiento).

De estos cuatro conceptos el último sale inevitablemente del puro fenómeno de conocimiento y nos empuja a otra esfera colindante: la esfera ontológica del ser en sí. Así pues, "El fenómeno gnoseológico trasciende su propio campo y se endereza en línea recta al ontológico." (148)

(148) Op. Cit. I — 80.

Hartmann cierra su descripción fenomenológica del problema del conocimiento con una serie de afirmaciones importantísimas que son muy significativas frente a la actitud idealista con que Husserl cerró sus investigaciones acerca de la aplicación del método fenomenológico al conocimiento en sus *Meditaciones Cartesianas*.

He aquí esas afirmaciones:

El límite que en cualquier momento tenga la objetificación divide la realidad en dos partes: el sector finito objetificado y un resto transobjetivo infinito. (Esta división existe sólo desde el punto de vista del sujeto, pero no tiene sentido desde el punto de vista de la realidad. En lo ontológico sólo hay lo existente). Son puntos de vista gnoseológicos de una cosa ontológica.

En lo transobjetivo hay que señalar una doble frontera: una frontera actual, la de lo que de hecho el sujeto no conoce aún pero que puede llegar a conocer, y la de aquello que sin repugnar por parte del *objiciendum* a ser conocido, sobrepasa, sin embargo, las capacidades del sujeto y se constituye en un límite absolutamente irrebasable del conocimiento. Esta última parte es la que presenta antinomias absolutamente insolubles en el problema del conocimiento.

La afirmación cumbre de todo el examen fenomenológico hecho por Hartmann son sus observaciones respecto al centro de gravedad del conocimiento. De todo lo anterior concluye que el conocimiento se presenta como una relación cuyo centro de gravedad lejos de estar en el sujeto como neciamente lo afirmaba el idealismo, está más allá del objeto, más allá de sí mismo, porque la relación entre sujeto y objeto se halla en constante desequilibrio, se sale continuamente de sus propios límites y en una gravitación enteramente unilateral va hacia el lado del objeto y tiende a rebasar lo objetificado. Textualmente afirma Hartmann: "El centro de gravedad de la relación de conocimiento, se halla pues, no sólo más allá de lo conocido, sino también más allá de lo cognoscible, al igual que el centro de gravedad de la cosa existente y su peculiar infinitud se hallan no sólo en lo transobjetivo sino también en lo transinteligible." (149)

Luego la fenomenología misma del conocimiento nos impone el doble paso: 1) a la aporética del conocimiento y 2) a la teoría del conocimiento (con firme base en la metafísica del conocimiento). (150)

Digamos algunas palabras sobre la aporética hartmanniana.

En primer lugar desfilan las aporías generales del conocimiento. En el conocimiento o bien la relación es inesencial e inactual o bien suprime su trascendencia. ¿De dónde le viene a lo originariamente separado la unidad puesta en la relación? ¿Cómo puede el sujeto salir de sí ya que es de la esencia de la conciencia que nunca capte otra cosa que no sean sus propios contenidos y que nunca salga de su esfera?

(149) Op. cit. I p. 82.

(150) Se notará la desproporción en esta exposición de la parte dedicada a la fenomenología y la parte dedicada a la aporética y a la teoría en torno al conocimiento. La razón que nos ha movido a esta intencionada distribución es el que creemos fundamental para los valores (y su conocimiento) las investigaciones fenomenológicas que sobre el aprehender ha realizado Hartmann, a cuya descripción remitiremos en el tomo II de esta obra, dedicada al problema del conocimiento del valor y a las distintas teorías sobre el fenómeno del conocimiento y en particular a la polémica entre el idealismo y el realismo.

Todo esto conduce a la antinomia de la conciencia que se puede formular así: Tesis: la conciencia tiene que salir de sí en tanto que aprehende algo fuera de sí. Antítesis: la conciencia no puede salir de sí en tanto sólo puede aprehender sus contenidos.

La contradicción existe, pues, entre la esencia del conocer y de la conciencia. Y puesto que sólo una conciencia puede tener conocimiento, o la esencia del conocimiento queda eliminada en el principio de la conciencia o bien éste queda anulado en el fenómeno del conocimiento.

Y por otra parte, ¿cómo puede el objeto producir la repetición de sus determinaciones en una imagen si él mismo no pasa al sujeto, si él mismo no se torna imagen, si él mismo sigue siendo trascendente y existente en sí?

La antinomia de la conciencia reaparece aquí en su reverso:

Tesis: Las determinaciones del objeto deben transferirse en algún modo al sujeto para que haya conocimiento.

Antítesis: Las determinaciones del objeto no pueden transferirse a la imagen en el sujeto; siguen siendo trascendentes a la esfera del sujeto pues en la conciencia del sujeto no se infringe la trascendencia del objeto para el sujeto sino que sigue intacta.

Por consiguiente: o bien el fenómeno del conocimiento se anula en la trascendencia del objeto, o bien la trascendencia del objeto se anula en el fenómeno del conocimiento.

La aporía que ve a la percepción del ser dado, o sea del conocimiento a posteriori se puede resumir así: ¿cómo puede un sujeto recibir el objeto o saber del objeto si éste no es dado de algún modo? Pero ¿cómo puede serle dado el objeto si éste en la relación de conocimiento sigue siendo frente a él trascendente, esto es, insuperable? Por consiguiente: o bien la trascendencia es apariencia o bien lo es el ser dado.

Respecto a la aporía del conocimiento a priori cabe preguntarse: ¿Cómo es posible que lo que la conciencia contempla en sí misma tenga validez para algo real que es absolutamente trascendente? Este es el punto candente de la validez de la aprioridad trascendente, puesto que la intuición a priori vale sólo para los objetos ideales y de lo que se trata en este caso es del conocimiento real.

Una nueva aporía se presenta con relación al criterio de verdad.

Es claro que el conocimiento sólo puede ser o verdadero o no-verdadero; queda terminantemente excluida una tercera posibilidad. Pero lo urgente para el sujeto es el saber cuándo su conocimiento es verdadero y cuándo no, pues hay verdad sin conciencia de la verdad y conciencia de la verdad sin verdad. ¿Dónde encontrar, pues, el criterio de verdad del conocimiento?

Ahora bien, o el criterio está en la conciencia o está fuera de ella; no hay término medio. Si está en ella no puede indicar coincidencia sino con objetos inmanentes, nunca con los trascendentes. Y si está fuera, es tan trascendente como el objeto. Requiere, por lo tanto, él mismo, otro criterio de verdad para su propio conocimiento.

La aporía de la conciencia del problema.

¿Cómo es posible la aprehensión de aquello que más bien debe permanecer inaprehendido? ¿Cómo puede haber una objetivación de lo transobjetivo sin que quede convertido en objetificado?

La paradoja está en esto: que cuando conozco el problema sé que no sé. Ahora bien, saber que no se sabe es más contradictorio que saber que se sabe. Esto se podría enunciar del modo siguiente: tesis: el problema significa conocimiento de lo transobjetivo, o sea objetivación, pues es saber de lo-objetificado. Antítesis: el problema no puede ser conocimiento de lo transobjetivo pues es precisamente un saber en que no se sabe lo no-objetificado.

Como se ve por todo lo anterior, los hechos fijados por la descripción fenomenológica manifiestan muchas antinomias y aporías. Gurtvich afirma al respecto, exponiendo a Hartmann: "Nos equivocáramos al pensar que las antinomias que se desprenden de los fenómenos cognoscitivos pueden ser resueltas.

Una antinomia resuelta o superada es absolutamente, según Hartmann, un contrasentido, al igual que un círculo cuadrado. A eso se debe que las verdaderas antinomias sean aporías. Lo único que puede hacerse después de describirlas, es descubrir los principios de su equilibrio, es atenuarlas haciéndolas entrar en el conjunto, en una *coínomia*, como decían los griegos" (151)

En su tercer momento metodológico, el de la teoría, Hartmann cataloga todas las teorías del conocimiento habidas en tres grandes grupos: 1) el de los realistas que quieren resolver las antinomias subordinando el sujeto al objeto a modo de un miembro suyo en el acto del conocimiento dando con ello lugar a una relación intra-objetiva; 2) el de los idealistas en que el objeto es puesto por el sujeto en el acto del conocimiento dando lugar a una relación intra-subjetiva; y 3) el monismo extrafenoménico que subordina sujeto y objeto a un tercero (siempre supuesto o postulado, nunca manifestado en el fenómeno) y que produce una relación entre ambos siempre extrasubjetiva y extraobjetiva.

Hartmann rechaza por parejo los tres grupos porque afirma: "Las tres formulaciones de la unidad satisfacen perfectamente consideradas en sí, la cuestión planteada; pero afirman más de lo que los puntos de apoyo dados del problema pueden justificar" (152). Tienen un carácter hipotético en ningún modo verificable por un criterio directo pues sus puntos de apoyo son lo más relativo que se puede imaginar. En toda formulación de hipótesis lo que importa es obtener el máximo de esclarecimiento con el mínimo de suposición, y aquí cabe preguntarse si el enigma del conocimiento no resulta más incomprensible y antinómico con la integración de dichas hipótesis que sin ellas.

En el momento de abordar su propia teoría Hartmann se torna, (cosa extraña dado el rigor de su crítica a otros sistemas) muy indulgente consigo mismo, y se cuida de prevenir las oscuridades residuales: "Lo incomprensible, dice, no puede eliminarse de los problemas metafísicos. No es esa la misión de la teoría. Pero como no es realmente incomprensible todo lo que parece, la teo-

(151) Tendencias actuales de la Filosofía Alemana.

(152) Op. Cit. p. 158.

ría ha de hacer comprensible todo lo que puede ser comprendido. Ha de reducir, pues, el dato metafísico —entiéndase problemático— al mínimo posible y contar con él como una “x” eterna, como una irracionalidad.

He aquí en síntesis la solución que él ofrece. El sujeto y el objeto encarnan seres verdaderos e independientes.

La relación que el conocimiento establece entre ambos une dos manifestaciones igualmente reales del ser.

Dicha relación es, ella misma, una relación ontológica. En su inmanencia hay que buscar la solución al problema mediante una ontología crítica y analítica que se funde en el análisis de las premisas trascendentales del conocimiento y la ontología del conocimiento del objeto (esta última trata de responder a las aporías).

La zona de las relaciones entre el sujeto y el objeto (*objectum*) no representa sino un sector mínimo del ser. De tal modo que si se toma el sujeto como centro queda rodeado por un círculo inmediato al de lo conocido, es decir, por el círculo que Hartmann denomina *patio de los objetos* (*Hof der Objekte*) y que a su vez está encerrado en un círculo mucho más amplio que se denomina el cognoscible (*objiciendum*), y al él se circunscribe un último, una esfera infinita del ser que no sólo no es conocido sino que es incognoscible: la esfera de lo transinteligible.

Así pues, en lo transobjetivo hay dos modos: lo relativo o inteligible (no inteligido) y lo absoluto o transinteligible (lo irracional).

Los límites de la esfera o círculo de lo objetivo (inteligido) son móviles, se ensanchan progresivamente a costa de la reducción de los círculos de lo transobjetivo, sin que llegue nunca a alcanzar el límite interno de lo transinteligible.

Como se ve, el problema del conocimiento está íntimamente ligado en Hartmann al problema de lo irracional. Toda la teoría del conocimiento al interpretar la relación entre el sujeto y el objeto como una relación ontológica inmanente al ser, puede ser formulada como el enclaustramiento de la razón dentro del irracional transinteligible que rodea por todas partes al sujeto y al objeto de la relación cognoscitiva, sin que el proceso indefinido de intelección llegue nunca ni a detenerse él mismo ni tampoco a desbordarlo.

El único conocimiento que tenemos de lo transinteligible es el de un límite; es decir, de él sabemos que no podemos conocerlo.

La tesis, pues, del conocimiento como inmanencia de expansión progresiva y nunca estática de lo racional dentro de lo irracional corresponde a la de la inmanencia del pensamiento en el ser.

En el conocimiento lo racional se intercala entre dos irracionales: el sujeto y el objeto, ambos trascendiéndose mutuamente y ambos siendo parcialmente transinteligibles.

II. — EL SER ESPIRITUAL.

Hemos hablado hasta estos momentos del ser dado. Hablemos ahora del ser para quien el ser es dado, es decir, del espíritu.

El espíritu que Hartmann estudia no es el Espíritu infinito objeto predi-

lecto del estudio de los medievales ni el Espíritu absoluto que exalta Hegel, sino el espíritu temporal y finito que aparece, deviene y concluye en el tiempo, labrando así su historia entre el juego de los ataques de la naturaleza y las imperfecciones morales.

El espíritu se sustenta sobre otras formas de la naturaleza y posee una actividad unitiva y expansiva dirigida a todo lo que alcanza. Tan pronto asciende a la cúspide de los valores como se materializa luego en las cosas.

No está sobre el mundo como un ente desleído o como una generalidad abstracta, sino como alguien que impregna de imprevisión el acontecer en el tiempo y que además se inserta en el espacio por mediación del cuerpo y que no sólo está en el proceso del acontecer sino que él mismo es proceso.

No se agota en la ley de la inercia como lo físico ni se mantiene por la reproducción como lo orgánico sino que persiste manteniendo su identidad por medio de la transformación y perpetuándose en sus obras, las obras del espíritu, las obras de la cultura.

Los estratos más fuertes del ser (lo material, lo anímico y lo orgánico) le prestan apoyo, pero sujeto a las leyes del cosmos infrahumano, las domina y las usa libremente para su beneficio o para su destrucción.

En el ser espiritual Hartmann distingue tres formas fundamentales: el espíritu personal, el espíritu objetivo y el espíritu objetivado. El primero es individual, el segundo supraindividual e histórico y el último intemporal inerte y casi carente de realidad.

Trabados en perfecta unidad no se comprende el uno sin los otros dos.

El Espíritu personal.

El hombre ama y odia, tiene conciencia de sí y *ethos*, culpa y mérito en tanto que es persona. El supuesto de la persona es el sujeto, sujeto que es un individuo que lleva en sí lo orgánico, lo material y lo psíquico. No puede haber sin subjetividad ningún ser personal. Sin embargo, las nociones de sujeto y persona no son idénticas. Toda persona es un sujeto o de lo contrario no es persona, pero no todo sujeto, en cambio, es persona.

El sujeto es un ser ontológico que posee un mundo interior que se enfrenta a otro que es externo. Pero la persona es además un ser axiológico que por sus actos es portador y realizador de valores en el pleno ejercicio de su autodeterminación y de su libertad. En esto se distingue de "aquello" otro con quien comparte la realidad (ontológicamente) y la objetividad (gnoseológicamente). (153)

(153) Es el momento de hacer notar que Hartmann no acepta, en contra de Scheler, las nociones de personas superiores las cuales presupondrían una supraconciencia y un sujeto superior, que evidentemente son inexistentes en el caso de las "personas colectivas". ¿Cuál sería, si no, la conciencia y el sujeto de un pueblo, del Estado o de la Humanidad? Ciertamente es que hay grupos humanos que se conducen como si fueran personas pero en estos casos siempre hay una persona individual que presta su personalidad al grupo superior. De aquí desprende Hartmann un curioso argumento: a medida que los grupos se componen de un número mayor de miembros, o sea que son más cuantiosos, más altos en la escala u orden de los grupos, éstos son cada vez más impersonales, de donde se concluye, continuamente por esta línea, en la negación de un Dios personal, que al ocupar la cúspide de la escala se convertiría, *ipso facto*, en la negación misma de la personalidad. (Como se ve, hay en el argumento una burda confusión de órdenes).

Lo biológico se hereda, pero el espíritu siempre es nuevo en cada individuo. La conciencia espiritual que establece distancia frente a las cosas (la persona ya no es una cosa entre muchas) tiene una función aproximativa y unitiva frente a las demás personas y orienta al sujeto en el mundo en servicio de lo ideal y en particular del reino de los valores. Desde entonces las cosas no son ya para esta conciencia lo que el individuo ve, apetece o teme, sino lo que percibe, conoce y valora. Gracias a ella se hacen conscientes el "yo" y el "tú" y la relación interpersonal.

Además, es la persona el único ser, la única criatura amenazada desde dentro; ya que goza del sublime y terrible privilegio de lograrse o de frustrarse a sí misma. Por ello el reino del espíritu es el reino del conflicto donde chocan lo ideal y lo real, y nosotros los hombres bien podemos repetir lo que sentenció Hegel: "Yo soy la lucha".

Los actos y los ideales ponen en compromiso a la persona entera, porque quien pisotea lo que venera no sólo destruye el objeto de su veneración sino que se destruye a sí mismo. En su ser a medias el hombre empírico no pasa de la condición de individuo y sujeto a la condición de persona sino por la internación en el reino de los valores.

En este sentido se puede decir que no son primariamente los valores por la persona sino la persona por los valores, con lo cual se adelantaría una fuerte pincelada para pintar la concepción no antipersonalista sino ne-personalista de la axiología hartmanniana.

Sólo el sujeto humano tiene el poder de trasponer al ser real el deber ideal de los valores (154).

El es el mediador entre el valor y la realidad y por su acción los valores ideales pueden ser actualmente los principios ontológicos que formen la realidad porque en él *el deber ser* de los valores se transforma en *deber hacer*. Pero este deber hacer no constituye una necesidad física ya que es justamente la libertad del sujeto frente a los valores la que se presenta en Hartmann como el valor fundamental para el ser moral de la persona.

Adelantando una idea que lógicamente debiera presentarse al fin de la exposición de la axiología hartmanniana diremos que, debido a la exageración del realismo de los valores y sobre todo, a la hipertrofia del papel de mediador de la persona humana, Hartmann ha considerado como superflua la hipótesis de Dios ya que según él el macrocosmos no requiere un término correlativo personal. El hombre no requiere un salvador divino, dice Hartmann. —Una metafísica de los valores que considerara a éstos como principios ontológicos realizables por Dios quitaría al hombre toda razón de ser, pues ya los valores no tendrían necesidad del hombre para ser realizables. Este deber es el que fundamenta la dignidad del hombre y su posición de privilegio entre todos los seres.

Así pues, dice A. Stern, se podría decir que el sujeto personal es el administrador libre del deber axiológico en el mundo real. Pero esta libertad se

(154) Los modos que empujan al acto ese poder son la estimación de los valores, la conciencia moral, la voluntad, etc., etc.

encuentra limitada por el hecho de que según la concepción hartmanniana los valores son entes independientes del sujeto y absolutos. Así, por un pecado contra los valores reconocidos por el sentimiento y subsistentes en el reino del ser en sí ideal, el hombre deviene culpable. Hay, por tanto, deshonestos administradores del deber axiológico.” (155)

Esto nos lleva directamente al problema tan debatido en la ética hartmanniana de la antinomia entre la libertad y el absolutismo de los valores. Digamos algunas palabras al respecto:

Hartmann repudia cualquier sentido de libertad que suponga una absoluta indeterminación. Para Hartmann los entes en general están organizados en capas o estratos que van desde la materia inerte hasta el orden espiritual y a cada estrato le corresponde un tipo específico de determinación: a un estrato superior un modo superior de determinación. En este sentido a la persona le corresponde, en tanto persona, un modo peculiar de determinación que se llama libertad. Luego, ésta, lejos de ser una excepción a la ley general de la determinación, o sea, lejos de ser el reino del indeterminismo es el modo más perfecto de determinación.

Y así, en la naturaleza encontramos conexiones causales y sólo en el hombre encontramos una conexión final, es decir, una teleología de los valores, ya que los actos axiológicos (que son constitutivos de la persona en el modo antes señalado) no provienen del mecanismo causal, ni de un organismo viviente ni de un sujeto psíquico, sino del reino ideal de los valores. Hablando de este punto ha dicho Nicéforo Rojas (156): “El reino de los valores ideales ejerce una determinación teleológica por medio de la persona humana. El puente entre ambos reinos es el hombre y la manera de producirse esa relación entre la naturaleza y el reino de los valores confiere su especial significado al problema de la libertad.”

No hay que pensar en una libertad al modo kantiano, consistente en una determinación autónoma inclusive respecto al mismo deber (materia del mismo); una libertad así no existe. La verdadera libertad es la obra de la conjunción de los factores: *el deber ideal con el querer autónomo real*. El deber, es pues, un determinado al lado de las leyes de la naturaleza en el mecanismo del cosmos.

Lo anterior no obsta para que toda persona mantenga su libertad de decidirse en pro o en contra de la realización de ciertos valores y en la posibilidad de seleccionar entre varios valores posibles, los que la voluntad quiera. No se sigue ciegamente el reino de los valores sino que el sujeto acepta o rechaza el deber ideal que lo lleva a los valores. La formulación de Hartmann al respecto no puede ser más precisa: “La voluntad se determina por sí misma con vista a los valores.”

El Espíritu objetivo.

Es éste un conjunto animado de formas, materias y vigencias que unen y mueven a los grupos humanos en vida y continuidad colectiva.

(155) A. Stern. — *La Filosofía de los Valores*, p. 98.

(156) *La Filosofía Aziológica Contemporánea*.

Este espíritu es supraindividual y colectivo (157).

Por la temporalidad que comparte con la vida orgánica está sujeto a transformación y vicisitudes.

Es real, actual y vivo, pero es actual en el espíritu personal al cual condiciona. Temporal como él, su ritmo y su dinámica son diferentes.

Respecto al espíritu personal presenta una diferencia positiva y otra negativa: la positiva es que por encima de la vida y de la muerte de los hombres sólo él tiene verdadera historia, y la negativa está en que el espíritu objetivo, a diferencia del personal no tiene conciencia propia, no es, por consiguiente, persona.

No ha de entenderse el espíritu objetivo como algo ajeno y exterior al espíritu humano (espíritu personal) por el contrario, surge en los hombres, vive en ellos y se intercomunica. Una vez que se explicita pasa de persona en persona y a través de ellas a las generaciones.

Hay que distinguir los contenidos espirituales (objetos intencionales) de los actos espirituales inmanentes y trascendentes del sujeto. Los primeros se caracterizan por tender a constituir formaciones objetivas. Estas pueden ser intuitivas, concretas y plásticas o abstractas, genéricas y simbólicas. Gracias a esta posibilidad de objetivación pueden desprenderse del sujeto que las produce y de sus actos, y ponerse en posesión de pertenencia respecto a la sociedad entera y transmitirse por tradición a las generaciones venideras. Ejemplos de este espíritu objetivo son: el espíritu de los pueblos, de las épocas y de las sociedades.

Los dominios del espíritu colectivo son, entre otros: la técnica, la religión, el lenguaje, el derecho vigente, los valores actuales, las costumbres, el tipo de educación, la opinión común, el modo de concebir la vida, las máximas generalizadas, el gusto, la moda, las direcciones del arte, el estado actual de la ciencia y de la Filosofía, etc., etc.

Entre cada uno de estos dominios hay, por una parte, independencia y autonomía relativa, y por otra, íntima conexión, ya que forman un conjunto, una unidad con un proceso histórico de crecimiento orgánico tanto en cada uno de sus miembros como en su totalidad. La adecuación entre esos miembros es notoria: y así, dentro de un espíritu objetivo a determinada cosmovisión corresponde tal tipo de moral, de arte, de estilo, de costumbre, etc.

¿Qué relaciones guarda este espíritu con los espíritus personales?

Las siguientes:

La unidad objetiva subsiste a pesar de la multiplicidad y hasta de la diversidad de los individuos.

No es abarcable por ningún espíritu personal.

Es experimentado por éstos como origen de situaciones y como destino que se impone y como una realidad a la cual hay que adaptarse.

El espíritu personal conserva iniciativa dentro de él, y en la medida de su plenitud y fuerza es capaz de innovación.

En efecto, nadie que sea hombre de veras puede vivir sin ideales, porque

(157) No es una substancia como sostuvo Hegel ni la suma de espíritus personales ni tampoco un producto de éstos.

se necesita absolutamente dar sentido a la vida. “Los ideales, dice, son directivas de la conciencia en la dinámica del proceso espiritual.” Por eso, como el espíritu objetivo no puede tener conciencia, se sigue que tampoco puede tener ideales y que por consiguiente esas tendencias predominantes que desde el seno del espíritu objetivo estimulan o estorban la acción de los individuos, han de originarse antes de su objetivación entre algunos de los espíritus personales.

Esas ideas resultan ser un poder eminentemente promotor del progreso de la vida del espíritu objetivo. Son el exponente de su efectividad y actividad en la conciencia de los hombres.

Hablando de estas ideas ha dicho Honorio Delgado en su preciosa conferencia antes citada: ⁽¹⁵⁸⁾ “La virtualidad creadora de las ideas que unen a los individuos y a los pueblos plasma la historia configurando y transfigurando la fisonomía del acontecer. De esa manera la vida espiritual ciertamente condicionada por factores extraespirituales, se concreta en la tensión, ora fecunda, ora estéril entre el individuo y la colectividad, funcionando como dos poderes heterogéneos: el del espíritu personal y el del espíritu histórico, respectivamente, cada uno en su propia regularidad.

El espíritu objetivo puede ser auténtico o falso, o lo que es lo mismo, positivo o negativo. En este caso es estrecho, vacío y superficial, hechizo y fanático, y en caso contrario muestra una fuerza y genialidad que entusiasma a los hombres de *élite* y plasma las grandes personalidades. Esto sucede cuando ese espíritu logra entusiasmar a la humanidad por los más altos y auténticos valores.

El espíritu objetivado

Es aquél cuyo contenido se expresa o infunde en cosas materiales.

Por su “cuerpo” (medio de expresión) es material, y como tal inerte y frágil. Por su contenido (el alma) es ideal, y por consiguiente, dotado de fenómenos susceptibles de verdor y caducidad. Así es como puede comprenderse la doble condición temporal e intemporal del espíritu objetivado. Ejemplo típico de este espíritu es el libro. Este se independiza de su autor, le sobrevive y perpetúa su pensamiento y estilo en un nuevo ser corpóreo.

Este espíritu que persiste allende el espíritu vivo tiene muy variadas formas de objetivarse y corresponden a los dominios del espíritu objetivo. Entre el espíritu objetivado, el objetivo y el personal hay continua intercomunicación y desenvolvimiento armónico e influencia.

El espíritu objetivado tiene dos planos: el primero es real y sensible, el segundo es el del trasfondo, sólo captable en su naturaleza significativa por una conciencia perceptiva.

Este espíritu no es vivo pero sí vivificador. No tiene vida espiritual sino haber espiritual el cual dura mientras no se destruye el objeto significativo. El contenido significado siendo uno, es maleable a distintos tipos de captación adaptados a la psicología y circunstancias del sujeto receptor.

2

(158) Op. cit. p. 19.

Es un poder del pasado que influye sobre el presente; pues como dice Honorio Delgado: "Aunque cada clase de espíritu tiene su propia manera de ser histórica, y aunque entren en conflicto el objetivado y el vivo, el proceso del acontecer y de la cultura es conjuntivo, es uno."

III. — LOS VALORES.

Si bien se ha observado hay algo que a través de la exposición que hemos hecho se manifiesta de continuo como un centro irremplazable en torno al cual giran la persona, el espíritu objetivo, el espíritu objetivado y el mismo conocimiento (159): a saber: el valor.

En las líneas generales de la teoría de los valores Hartmann se mueve en una dirección casi igual a la scheleriana. (160)

En la radical diferencia que establece Hartmann entre el cosmos de lo real y el de lo ideal, los valores caen indiscutiblemente, por su naturaleza propia, en la región de los entes ideales.

No ha de pensarse que estos entes ideales sólo consten de esencia; son, y en tanto que son tienen cierto modo de existencia.

Hartmann reivindica para el ser ideal, y por consiguiente, para los valores, una trascendencia completa respecto al espíritu cognoscente y respecto a la realidad empírica estando en esto muy cerca su postura de la concepción platónica de lo ideal (161). Cuatro tipos de seres integran la esfera de los seres ideales: las esencias propiamente dichas, los seres matemáticos, los seres de la lógica y los valores.

En su ética Hartmann afirma claramente su convicción de que el mundo de los valores es un mundo en sí. "Se sabe, dice, desde hace largo tiempo, que existe además otro reino del ser que no es de la existencia, es decir, el de las cosas reales y de la conciencia real. Platón llamóle el reino de las ideas, Aristóteles el del *eidos* y los escolásticos el de la *essentia*. Después de haber sido privado de sus derechos en los tiempos modernos y de su largo desconocimiento por el subjetivismo, ha sido nuevamente reconocido en nuestros días, con relativa exactitud en lo que la fenomenología llama el reino de la esencia." "En cuanto a su modo de ser, los valores son ideas platónicas. Forman parte de ese otro reino del ser descubierto por Platón, aprehensible por intuición espiritual, aunque no visible con los ojos ni palpable con las manos." (162)

(159) Para quien dudase del carácter axiológico de la verdad gnoseológica y del conocimiento en Hartmann le bastaría leer su *Metafísica del Conocimiento*, Sección III, Cap. VII. — d.

(160) Coincide con Scheler, entre otras cosas, en la tesis del absolutismo de los valores y de la persona humana, en el empleo del método fenomenológico en el estudio de los entes axiológicos, en la convicción de que los valores se captan por la intuición emocional a priori y en la afirmación de que, pese a lo sostenido por Kant, hay una prioridad del valor sobre el deber al cual precede y condiciona.

La diferencia tal vez más acentuada con Scheler está en que Hartmann repudia la fundamentación de los valores en Dios, dando como resultado una axiología no-personalista, atea y pagana frente a la axiología teísta, personalista y cereana a la cristiana de Scheler.

(161) Pese a lo terminante de los textos que a continuación se citan creemos que no se puede afirmar, sin deformar a Hartmann, que su postura sea en este punto *enteramente igual a la platónica*. En varios lugares él critica expresamente la concepción ontológica platónica.

(162) Ética — I — 108.

Los valores como todo, en Hartmann, están, pues, ubicados dentro del campo de la ontología.

Qué son los valores.

Hartmann como muchos de los partidarios de la fenomenología comienza exponiendo el ser de los valores por su no ser.

Los valores no son relaciones reales, no provienen de la cosa ni del sujeto (de ahí que tampoco sean captables, como ya se dijo, ni por la experiencia sensible ni por procedimientos adecuados para captar los fenómenos de la vida interior). No se engendran por el acto de su intelección (lo que significa que no son ideales al modo del kantianismo o del neokantismo).

Los valores son entes ideales enteramente trascendentes que integran un mundo en sí. (κοσμος νοητος) Son esencias originales, independientes de todo pensamiento, de todo deseo, de toda avidez. Objetos ideales, correlatos específicos de la conciencia estimativa, que lejos de ser ellos mismos determinaciones de ésta, ella es determinada por el valor, a la inversa exactamente de lo que sostenía la teoría relativista de los valores. Son algo tan *real* que lejos de ser espejismos formales, son contenidos, materias, estructuras que forman el *quale* de las cosas valiosas y de la dimensión axiológica de la persona. Son esencias valiosas ideales de acuerdo con las cuales todo lo existente se divide en valioso y contrario al valor.

Las cualidades de los valores

Son, en primer lugar, absolutos. Es decir, valen independientemente de que se les aprecie y valen aunque se les desprecie. Valen también independientemente del grado de su actualización en el mundo real. De lo anterior se sigue que también son inmutables y eternos.

Son supraempíricos y supratemporales en mayor grado aun que las esencias lógicas.

Son ideales. Es decir, son indiferentes de la existencia o no existencia (real-actual) que les es algo meramente accidental y extrínseco (163).

Se caracterizan por tener estructuras específicas, leyes y orden propios.

Se presentan en un orden jerárquico. Pero cabe hacer observar aquí, que, para Hartmann, este orden es tan simple y tan rectilíneo como era para Scheler. Expliquémonos un poco.

Todos los valores llevan en sus entrañas una nota de superioridad y de inferioridad, sólo que la investigación en su estado actual no está capacitada para rendir cuenta exacta de ese orden jerárquico. Se puede ya señalar la jerarquía dentro de ciertos grupos particulares de valores, indudablemente correlacionados a un valor fundamental. Hay casos en que la jerarquía obtenida es rigurosa, absoluta, eterna; en otros casos las jerarquías sólo serían relativas

(163) "La idealidad (por ejemplo) de la estructura ética, es más absoluta que la de la teórica. No tiene validez a condición de que coincida con lo real, sino también precisamente cuando no coincide con lo real. (*Metaf. del Conocim.* 258)

porque corresponden a la adecuación de los valores, a su ordenación con el ethos de un pueblo o cultura. En este último caso estaríamos frente a jerarquías contingentes.

Hay que tener en cuenta que para Hartman, la escala de los valores que rige la Ética, por ejemplo, es tan solo una de las posibles dimensiones que se encuentran en el dominio de los valores, ya que hay una multitud de ellas.

No podemos establecer una escala simplista en la que aparezcan los valores éticos relacionados con los vitales, y éstos con los religiosos y así sucesivamente, sino que para cada orden hay sus peculiares criterios de jerarquía. Así pues, el sistema de los valores es multidimensional y la altura es solamente una de esas dimensiones.

Finalmente, otra característica es que los valores deben ser, es decir, el deber ser ideal es su modo de ser.

Los valores y su realización

Como se ha dicho, los valores deben ser o deben no ser. Esto implica la tendencia a la realidad.

Sin embargo, no han de confundirse el deber ser y el valor. El deber ser es la aspiración a una cosa, mientras que el valor es el objeto de dicha tendencia. Lo que significa que lo originario es el valor y lo derivado el deber ser.

El deber ser de los valores afirma la realidad donde ésta subsiste y aspira a ella donde aún no existe. (164)

Pero como los valores distan mucho de ser meros principios de acción requieren de la intervención de la persona para su complementación. En sí los valores son puramente objetivos. De todo lo real afectan únicamente al objeto de deber ser y no al sujeto del obrar. Pero no pueden determinar realmente el objeto de modo directo como los principios del ser, antes bien, el objeto tiene ya su propia determinación que puede o no coincidir con el valor. Pero siendo el deber ser ideal impotente para configurar el ser, si éste, por azar, no se acomoda a aquél, requiere de una fuerza viva que conforme la realidad a él. Ahora bien, en el mundo de lo existente la única fuerza viva capaz de esta tarea es el sujeto real dotado de personalidad. En efecto, puesto que sólo pueden ser captados los valores por una conciencia y puesto que sólo una voluntad puede luego convertirlos en fines suyos y aspirar a ellos, se sigue que por eliminación, al deber ser ideal del valor corresponde el tener que hacer de la persona, y todo el peso de la responsabilidad axiológica recae sobre ella. Una gran tarea, a saber, la de la realización actual del valor en el mundo real, le está encomendada al hombre.

En lo anterior se comprende cuál es el papel no sólo posible sino también

(164) Hartmann establece distinción entre la materia del valor y el carácter del valor. El valor ético de la confianza, por ejemplo, no es la confianza misma. La materia es la idea de la confianza, es decir, es un ser ontológico y no axiológico (es-lo que para los fenomenólogos era una estructura esencial ideal de una relación particular del ser). Pero el valor de la confianza es totalmente otra cosa. En la realidad el valor y su materia se encuentran íntimamente ligados. El valor descansa en su materia y le presta luminosidad y aunque sea eternamente trascendente a la esencia ontológica, de la materia, la pone en relación con el orden inteligible de los valores.

debido de la persona frente al valor: puede conocerlo (de ello hablaremos luégo), puede realizarlo, pero nunca cambiarlo. Es decir, un sujeto puede en rigor crear la materia del valor (establecer una relación de confianza, por ejemplo) pero no puede cambiar su carácter de valor (165). Puede corresponder a su obligación de realizar el valor o ir en contra de ella y ejercer también su libertad en los conflictos intramORAles que se dan, no entre un valor positivo y uno negativo (Hartmann sostiene la tesis que no se puede hacer el mal por el mal), sino entre dos positivos, por ejemplo, entre el amor y la justicia.

El conocimiento de los valores.

Los valores se captan a priori mediante una intuición sentimental o emocional que nos pone directamente en contacto con lo valioso y que no tiene nada que ver con la intuición sensible ni con la conciencia psicológica vulgar. Este sentimiento intuitivo es lo que en último término se llama la buena o mala conciencia. Dicho sentimiento no responde "cuando" se le llama, sino que habla por sí mismo, independientemente del querer o no querer de la voluntad. Precisamente este hecho de que no se pueda provocar facultativamente la aparición o desaparición del sentimiento del valor nos entrega la seguridad de que nuestros sentimientos de valor son objetivos. En ellos se encuentra la dureza de lo en sí, de lo objetivo, de lo real, de las ideas, indeformables por mi veleidad. "No se puede, dice Hartmann, sentir como valioso, más que lo que en sí tiene valor." (166)

Quien no reconoce los valores tales como son en sí en la esfera ideal, es víctima de un error axiológico, y quien los desconoce enteramente, es víctima de ceguera axiológica.

Conviene insistir por enésima vez que en Hartmann el conocimiento de los valores (el mismo conocimiento y no sólo el reconocimiento y demostración de su valor absoluto) no se funda en la experiencia, sino que es independiente de toda experiencia, inclusive de la fenomenológica emotiva, en la cual se capta pero no se justifica ontológicamente.

La realidad de la experiencia no contiene la medida de los valores pero ofrece el material mesurable para las medidas apriorísticas de los valores.

Un problema se presenta. Si los valores son absolutos, inmutables y eternos, ¿cómo se explica la mutación en el conocimiento y apreciación de ellos?

A ello responde Hartmann diciendo que precisamente lo que cambia es la conciencia de los valores pero no los valores mismos, y así dice Stern (167) exponiendo a Hartmann: "En su desplazamiento el círculo luminoso de la conciencia de los valores secciona en cada ocasión una pequeña parte del reino inmenso de los valores. Esta es siempre la sección que la conciencia de los valores ha visto intuitivamente. Esta sección se desplaza sobre el plano ideal de los valores, y así varía la selección de los valores que forman la medida de lo real."

(165) Véase por lo anterior que el enunciado: "en sí" se refiere en los valores, no a su materia sino a su carácter de valor.

(166) *Ética*, p. 141.

(167) *Op. cit.* p. 90.

Tan estrecha es en ocasiones la conciencia de los valores que ordinariamente el descubrimiento de valores antes ignorados va unido al olvido y desaparición de otros ya establecidos y siempre la ampliación del campo axiológico provoca una pérdida proporcionalmente inversa de intensidad.

Como el descubrimiento de nuevos valores se origina frecuentemente en la crítica de otros ya establecidos, casi siempre es saludada esa aparición con una reacción de defensa frente al nuevo valor, y en ocasiones de ataque a su descubridor. Un ejemplo típico de esto, dice Hartmann, es el descubrimiento del valor caridad por Jesús.

El descubrimiento de nuevos valores se produce casi siempre por los santos, los héroes, los profetas, los creadores de religiones y los portadores de ideas. Estos son los que revolucionan la multitud y la revolucionan porque en realidad esos valores ya laten en el sentimiento de la multitud, de ahí que su mensaje encuentre tanta respuesta en ella. Los transmisores de ese mensaje son personajes representativos que sienten y captan ese valor del momento y lo expresan de un modo extraordinario. Son verdaderos mayéuticos de los valores como otrora lo fuera Sócrates. Cuando, en cambio, el tiempo no es favorable a ellos, mueren incomprendidos en la soledad y sólo la posteridad se encarga de recoger su mensaje.

EN SINTESIS

La posición axiológica de Hartmann se resume en las tesis siguientes:

Al descubrimiento de los valores sólo llega la persona y llega por medio de la intuición emotiva a priori.

Dicha persona en ningún caso es separable del individuo. Y como no hay más individuo que el concreto, se sigue que no habiendo individuos superiores no hay tampoco personas superiores, y por consiguiente no existe Dios.

Sólo en la conciencia individual se establece la relación entre el valor y el deber. He aquí la razón por la cual, al contrario de Scheler, Hartmann sacrifica la religión en aras de la ética, pues si la realización de los valores corriese por cuenta de Dios, el hombre perdería toda razón de ser como persona.

Supuesta, pues, la no existencia de Dios, y siendo las entidades axiológicas impotentes para realizarse a sí mismas, recae sobre el hombre el peso y el honor, el deber y el privilegio de realizarlas.

Es mediante la persona, por lo tanto, donde los entes que son pero que no existen —obsérvese en palabras nuevas la oposición entre el ser y la existencia— reciben su paso del ser al existir. Se trata de una conversión del deber ser en tener o deber hacer y en definitiva, de la axiología a la ontología, de la esencia a la existencia.

En esta confluencia de la persona con el reino de los valores, y en el proceso interior que el valor despierta en la persona, se encuentra la razón última de todo el proceso creador.

No debe olvidarse, finalmente, que la persona sólo descubre desde su perspectiva histórica, limitada y concreta, una región muy reducida del universo inmenso de los valores; pero esos valores se presentan siempre con un carácter total de absolutismo.

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

N. Hartmann

Ontología: { I. Fundamentos.
II. Posibilidad y efectividad.
III. La Fábrica del Mundo Real.

La Nueva Ontología.
Metafísica del Conocimiento (2 tomos).

GURTVICH G. *Tendencias Actuales de la Filosofía Alemana*. — DELGADO H. *Nicolai Hartmann y el Reino del Espíritu*. — RUBIO. *Filosofía de los Valores*. — ROJAS N. *Filosofía Axiológica Contemporánea*. — STERN A. *Filosofía de los Valores*. — LAVELLE L. *Traité des Valeurs*. — ROMERO F. *Filosofía Actual*. — BOCHENSKY I. M. *Filosofía Actual*. — ROBLES O. *Teoría de la Idea en Malebranche y en la Tradición Filosófica*. — ABBAGNANO N. *Historia de la Filosofía* (III). — HIRSCHBERGER J. *Historia de la Filosofía* (II). — BAEZA L. *Ética*. — LARROYO F. *Ética Social*.

CONCLUSIONES

- 1) El interés por los temas axiológicos siempre ha estado presente en la Filosofía. La investigación de los valores ha sido una preocupación que nace en los albores de la Filosofía y seguirá presente mientras dure ésta.
- 2) Originariamente aparecen los valores a la investigación filosófica como temas regionales y específicos de investigación. Cada valor constituye un centro independiente sin que el conjunto de ellos se presente solidariamente, como en bloque, a la preocupación de los filósofos antiguos.
- 3) Conforme avanza y madura la Filosofía, la investigación sobre los valores va tomando una nueva inquietud. Se trata no sólo de analizar los objetos; es decir, los seres que son una epifanía tan nítida del valor (justicia, virtud, santidad, bondad, verdad, belleza, etc.) que “golpean” prácticamente al sujeto con su presencia y lo arrastran hacia sí, sino que ahora se quiere preguntar por el valor de lo que “es”; de cada cosa que es y de todo lo que es.

A esta gran pregunta respondieron las filosofías de más de diez siglos. Su respuesta fue esa peculiar tendencia de las filosofías del medievo a preñar de sentido la Historia y a presentar el universo entero como un “cosmos”.

Para estas filosofías el valor se finca en el ser. Lo que no es no vale. La esfera de lo valioso (bueno) coincide en amplitud y contenido con la esfera del ser; lo axiológico con lo ontológico.

Tal vez sea Leibniz el representante más caracterizado de esta posición: “Este mundo es el mejor de todos los mundos”. Su pensamiento es un admirable ahondamiento; mejor aún, estrechamiento de los lazos que unen al ser y al valor; su pensamiento podría sintetizarse así: “El ser es porque vale.”

- 4) La Filosofía kantiana vino a romper el equilibrio de este pensamiento, a disolver la unidad entre el orden del ser y el del valer.

En efecto; proscrito el orden del ser por la Crítica de la Razón Pura, el valor ve cómo se hunde su base de fundamentación, ya bastante resquebrajada por el nominalismo y el empirismo entonces en boga. Y por una paradoja este valor renace a la esperanza de sobrevivir mediante una nueva y extraña fundamentación: la del postulado. Ahora sus condiciones de posibilidad están ligadas a las leyes aprióricas del sujeto moral. Surge un nuevo tipo de valor, formalidad pura sin contenido. Los valores ya no son realidades ontológicas firmemente cimentados en el orden del ser, ni realidades que se hacen patentes al pensamiento; son los resultantes de las funciones legales aprióricas, inmanentes al sujeto, bajo las cuales son posibles las distintas derivaciones de la cultura: la ética, la estética, la ciencia, la religión.

5) El inmediato pensamiento poskantiano se preocupó demasiado por los resultados de la Crítica de la Razón Pura y se lanzó de lleno a la construcción y desarrollo de la Teoría de la Ciencia. La rama neokantiana de Marburgo representa la más radical avanzada en esta posición.

Pero a esta corriente que descuidaba la investigación axiológica en favor de la preocupación científica, sucedió una reacción que se presenta en varios estadios progresivos:

a) El análisis de los hechos de conciencia mostró que la característica más notable de ellos era la intencionalidad hacia el objeto específico de cada una de las funciones.

b) Pronto la investigación filosófica se ordenó al estudio (no precisamente psicológico sino trascendental) de los hechos de la conciencia, y de sus objetos específicos.

c) El descubrimiento del método fenomenológico marcó una época en la que este método se consideró como el método ideal para el estudio de los objetos, en contraposición al método teórico propio de la ciencia.

d) Se aplicó el método de descripción fenomenológica a los valores, objeto indiscutible del juicio valorativo.

Como resultante de este movimiento, o por lo menos en coincidencia con él se ha producido un renacimiento en todo el ámbito de la Filosofía, de un profundo interés por los temas axiológicos, examinados ahora sí como un bloque de objetos solidariamente presentes, en los cuales se quiere encontrar, superando todas las determinaciones regionales, la esencia del valor y las cualidades y leyes válidas a todo el ámbito de lo valioso.

Desprendiendo ahora algunas conclusiones referidas a ciertos problemas fundamentales de la Axiología podemos afirmar:

1) *Respecto al conocimiento del valor.*

Se observa en el curso del pensamiento filosófico que el problema del conocimiento del valor está ligado a todo el problema general del conocimiento. Mientras en el campo de la Filosofía se mantuvo la línea o sentido natural de la relación cognoscitiva, línea que se podría resumir en la siguiente afirmación: "la inteligencia capta al ser en el acto de conocimiento", el valor aparece a todos los filósofos como algo captable e investigable por la vía intelectual.

Pero cuando a raíz de la duda metódica de Descartes, primero, y de la crítica kantiana, después, se invierte el orden de la relación cognoscitiva hasta convertir la función del conocimiento en una operación absolutamente immanente, privándola de su capacidad ontológica y sosteniendo que la inteligencia no alcanza ni puede alcanzar el ser; entonces el valor, inaccesible por lógica consecuencia por la vía racional o intelectual, se convierte o en algo que es negado juntamente con el ser, o en algo que es captable por vías alógicas (intuición emocional, orden del corazón, etc., etc.), en caso que se sostenga la captación del valor como algo que "se da", y en el caso de que se piense que el valor no es dado sino "puesto" por el sujeto, sobreviene la afirmación de que es puesto por el juego normativo de las leyes trascendentales del sujeto (posición kantiana), o por la función mistificante de la sociedad (Sociologismo) o simplemente por el proceso psicológico del sujeto vulgar y su circunstancia. (Psicologismo).

2) *Respecto al ser del valor.*

Una trayectoria análoga se observa en la panorámica filosófica respecto al ser del valor.

¿Qué cosa son los valores?

Mientras el ser fue para el investigar filosófico algo real, que se entregaba al pensamiento y que lejos de ser constituido por el sujeto pensante, era el objeto dado en la relación cognoscitiva, todos estuvieron acordes en que el *valor era ser*.

Cuando más tarde Kant fundó la cultura no en la acción del hombre sobre el ser natural sino en el sujeto trascendente, desprendiéndolo del orden ontológico, el valor se convirtió en una proyección de la persona humana o de la sociedad, según unos, o finalmente, según otros, en un objeto irreal perteneciente a un mundo aparte de entes irreales, inmateriales, universales, temporales y subsistentes por sí.

En realidad han existido en el campo de la Filosofía las más diversas posturas respecto a la naturaleza del valor, pues mientras unos lo cosifican hasta asignarle una entidad con macidez muy cercana a la materia, otros lo convierten en una pura proyección desiderativa del sujeto concreto, sin más entidad axiológica que la que le asigna el sujeto por cuyo deseo y para cuya voluntad vale algo, aunque ese algo sea quimérico. Según esta última postura no apreciamos el ser porque vale, sino que vale porque lo apreciamos.

3) *Respecto al problema de la fundamentación del valor.*

La línea guarda sus importantes correspondencias con las anteriores.

Primeramente el valor se fundó en el orden ontológico. Ejemplo muy característico de lo anterior son Platón fundando todo en su Idea de Bien y Aristóteles remontando toda perfección al Acto Puro y a la Causa Incausada.

Pocos siglos después de estos pensadores apareció en la Historia, la Religión Cristiana, con su concepto de un Dios personal que se inclina amoroso y providente sobre un mundo que viene de El y a El retorna.

Los pensadores cristianos pronto incorporaron la tradición filosófica griega al mensaje cristiano de lo que resultó una cosmovisión que desde el punto de vista de la Axiología es, sin duda alguna, una de las más ricas de cuantas se han producido.

Al mundo del ser se le asigna un valor superior a todo lo que podría sospechar el simple análisis racional de los entes. Estos valen mucho más por lo que evocan que por lo que son; por el destino a donde conducen que por su valor intrínseco, o por la forma inmanente en ellos. Para el creyente, todo el orden del ser y el mismo devenir quedan bañados por una nueva luz. Bajo esa luz el orden del ser creado aparece como el cristal que herido por la luz del sol se convierte él mismo en otro sol y refleja una belleza antes desconocida. Así lo natural sólo cobra su verdadero e integral sentido cuando es analizado a la luz de los valores sobrenaturales, bajo cuya lumbre hasta el dolor pierde sus tintes de tragedia y se torna grávido de sentido.

El fundamento de origen y la razón terminal de todo el orden del valor se encierran para el filósofo cristiano en esta sencillísima respuesta: "Dios", a cuya luz y por cuya revelación los mismos valores naturales aparecen sublimados, manifestando un rango insospechado en función de otros valores que, esos sí, sólo son captables y apreciables bajo la luz de la Fe.

Pero cuando el examen kantiano se enfrenta a las pruebas de la existencia de Dios, llega Kant, al fin de ese examen, a la conclusión de que al fondo de todas ellas se encuentra subyacente un subterfugio al argumento anselmiano, un ilícito paso del orden posible al real, que invalida por igual todas las pruebas de la existencia de Dios. Entonces una gran parte de los pensadores sostiene que ha de excluirse toda fundamentación del valor en el Ser Supremo y que ha de buscarse dicha fundamentación en el centro mismo del hombre considerado como persona. Esta fundamentación admite las más diversas variantes, desde la razonada y profunda fundamentación kantiana hasta la afirmación, débil de razones pero pujante de querer, del Filósofo del Superhombre.

Apreciación final.

El trabajo que hemos emprendido de buscar las huellas de la investigación axiológica dentro del desenvolvimiento secular del pensamiento filosófico, y el estado actual a que hoy ha llegado esta ciencia de la Axiología (moderna en su autonomía, germinal en sus desenvolvimientos) nos deja con cierto indefinible sabor de decepción.

Decepción que no se refiere al mundo de los valores, únicos por los cuales tiene sentido la vida humana, y que pese a las afirmaciones teóricas de las ciencias positivas, seguirán siendo el imán secular en torno al cual gravite naturalmente toda la humanidad.

No, la decepción se refiere a los actuales sistemas axiológicos. En el pensamiento moderno, hay una radical falta de fundamentación no sólo de los valores, sino también de la Axiología misma como ciencia.

Para que la Axiología sea posible como ciencia se requiere que presente un objeto unitario a investigar. Esto presupone que exista entre las distintas categorías de lo que llamamos valores (Verdad, Bien, Belleza, etc.) un elemento común capaz de ser la formalidad propia de la Axiología con independencia de las formalidades específicas de la Ética, la Teoría de la Belleza, la Religión, etc.

Ahora bien, creemos que el único camino por el cual hubiese sido posible esta tarea es el de la abstracción. Repudiado definitivamente éste por la crítica kantiana y por las teorías gnoseológicas subsiguientes vemos cerrado el paso a toda posible fundamentación de la Axiología como ciencia del valor.

Ni la inducción ni la deducción —métodos que quedarían a nuestra disposición para la tarea— nos permiten alcanzar un criterio serio para distinguir entre el supuesto material axiológico, el auténtico del inauténtico, y poder así determinar el material seleccionado del que se elabore el concepto exacto, la formalidad legítima y trascendente del valor. Y si esta dificultad fuese salvada —no vemos cómo— todavía habríamos de enfrentarnos al problema de explicar teóricamente el ser de los valores, es decir, habríamos de establecer su fundamentación.

Esto, nos parece, es una tarea condenada al fracaso mientras los presupuestos de la gnoseología kantiana pesen sobre nosotros. Urge, pues, para abrir los verdaderos cauces de la Axiología, una revisión fundamental de las tesis básicas de la gnoseología kantiana, como previa e ineludible condición de encontrar las vías por las cuales el espíritu humano se pondrá en contacto con el valor.

Sólo entonces, cuando el valor sea accesible, se podrá investigar la naturaleza específica de él; sus condiciones de realización y descender luego a aplicaciones e investigaciones regionales en orden a las distintas clases de valores.

Este trabajo no creemos pueda ser hecho por un solo sujeto; habrá de ser el fruto de contribuciones sucesivas. El ponente acaricia el proyecto de colaborar a esta tarea común con una serie de estudios sucesivos, de los cuales el presente — investigación sobre el desenvolvimiento histórico de la concepción del valor — ha de ser seguido por un análisis del problema del conocimiento del valor encuadrado dentro del gran ámbito del problema del conocimiento general del ser y de una investigación sobre la naturaleza, cualidades y leyes generales del valor.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Abbagnano Nicolás. *Historia de la Filosofía* (3 Tomos). Traducción de Juan Estelrih. Montaner y Simon, S. A. Barcelona, 1955.
- Aristófanes. *Las nubes* (Comedias. Tomo I). Traducción de Martínez Lafuente. Prometeo-Sociedad Editorial, Valencia.
- Aristóteles. *Lógica* (Tres Tomos). (Obras de Aristóteles Puestas en Lengua Castellana). Traducción de Patricio Azcárate. Medina y Navarro Editores. Madrid.
- Aristóteles. *Metafísica*. Colección Austral. Traducción del griego por Patricio Azcárate. Espasa Calpe Arg., S. A. Buenos Aires, 1943.
- Aristóteles. *Moral a Nicómaco*. Traducción de Patricio Azcárate. Colección Austral (318). Buenos Aires, 1942.
- Aristóteles. *Poétique et Retorique*. Traducción de Emile Ruelle. Garnier Frères. Paris, 1882.
- Astrada Carlos. *La Etica Formal y los Valores*. Biblioteca de Humanidades, Tomo XXI. La Plata - República Argentina, 1938.
- Baumgartner Matías. *San Agustín* (Los Grandes Pensadores). Revista de Occidente. Espasa-Calpe. Buenos Aires - México, 1941.
- Baumgartner Matías. *Santo Tomás de Aquino*. (Los Grandes Pensadores). Revista de Occidente. Espasa-Calpe. Buenos Aires - México, 1941.
- Baeza y Acévez Leopoldo. *Etica*. Ed. Porrúa. México, 1946.
- Bochénsky I. M. *La Filosofía Actual*. Traducción de Engenio Imaz. Breviarios del Fondo de Cultura Económica (16). México, 1949.
- Bouillier Francisque. *Histoire de la Philosophie Cartesienne*. 3me. Edition. Ch. Delagrave et cie. Paris, 1868.
- Boyer Charles. *Essais sur la doctrine de St. Augustin*. Gabriel Beauchesne et ses fils. Paris, 1932.
- Boyer Charles. *L'Idée de Verité dans la Philosophie de St. Augustin*. Gabriel Beauchesne et ses fils. Paris, 1932.
- Bréhier Emile. *Historia de la Filosofía* (Dos Tomos). Traducción de Demetrio Nández. Editorial Sudamericana - Buenos Aires, 1948.
- Bréhier Emile. *La Philosophie de Plotin*. Ancienne Librairie Furnu. Boivin et Cie. Paris, 1928.
- Brentano Franz. *El Origen del Conocimiento Moral*. Ediciones Bachiller - Librería de Angel Pola. México.
- Brentano Franz. *Aristóteles*. Traducción del alemán por Moisés Sánchez Barado. Editorial Labor, S. A. (Col. Labor 228). Barcelona, 1930.
- Cantecor Georges. *Kant* (Filósofos Modernos). Trad. de M. R. Editorial Estudio. Barcelona, 1914.
- Cassirer Ernst. *Kant* (Vida y Doctrina). Trad. de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. 1948.

- Caso Antonio. *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*. Editorial Porrúa. México, 1946.
- Copleston F. C. *El Pensamiento de Sto. Tomás*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. Breviario de Fondo de Cultura Económica. México, 1960.
- Corts Grau José. *Filosofía del Derecho*. (Introduc. gnoseológica, 2ª. Edic.) Editorial Nacional. Madrid, 1944.
- Delgado Honorio. *Nicolás Hartmann y el Reino del Espíritu*. Talleres Gráficos de la Editorial Lumen. Lima, 1956.
- Deploige S. *Conflict de la Morale et de la Sociologie*. Nouvelle Librairie Nationale. Paris, 1927.
- Derisi Oct. Nicolás. *Los Fundamentos Metafisicos del Orden Moral*. Instit. Luis Vives de Filosofía. 2a. edición. Madrid, 1951.
- Díez Auguste. *Autour de Platon* (Essais de Critique et d'Histoire) Gabriel Beauchesne. Paris, 1927.
- Dupuy Maurice. *La Philosophie de Max Scheller son evolution et son unité*. (2 tomos). Presses Universitaires de France. Paris, 1959.
- Durkheim Emile. *Las Reglas del Método Sociológico*. Trad. de Antonio Ferrer y Robert. Daniel Jorro, Editor. Madrid, 1912.
- Durkheim Emile. *El Suicidio*. Félix Alcan. Paris, 1897.
- Durkheim Emile. *Sociología y Moral*. Félix Alcan. Paris, 1924.
- Eucken. *Los Grandes Pensadores*. (Historia de la Evolución de la vida de la humanidad desde Platón hasta nuestros días). Traducción de la 10ª edición alemana por Faustino Balve. Ant. Marzo, 1912.
- Fouillée Alfredo. *Historia Gral. de la Filosofía*. Versión de F. Gallach Palés. Ediciones Anaconda. Buenos Aires, 1943.
- Fouillée Alfredo. *La Filosofía de Platón*. Traducción de Edmundo González Blanco. Ediciones Mayo. Buenos Aires.
- Fraile G. *Historia de la Filosofía*. Tomo I - Grecia y Roma. Biblioteca de autores Cristianos. Sección VI Filosofía. Ed. Católica, S. A. Madrid, 1956.
- Fronzizi Risieri. *¿Qué son los valores?* Breviario de la Fondo de Cultura Económica. México, 1958.
- García Máynez Eduardo. *Ética*. 5ª Edición. Editorial Porrúa, S. A. México, 1957.
- García Morente Manuel. *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Editorial Losada, S. A.. Tercera edición, 1943.
- Garrigou-Lagrange Réginald. *Dios*. Tomo I (La Existencia de Dios). Trad. de José San Román Villasante del original Dieu, son existence et sa nature. Edit. EMECE. Buenos Aires, 1950.
- Gilson Etienne. *Sto. Tomás de Aquino*. Versión Nicolás González Ruiz. Ed. Aguilar, Col. Crisol. Madrid, 1944.
- Gilson Etienne. *El Tomismo*. Versión de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires, 1951.
- Gilson Etienne. *La Philosophie de St. Bonaventure*. Librairie Philosophique. J. Vrin, Paris, 1924.
- Goldschmidt Victor. *Les Dialogues de Platon*. (Structure de la Méthode Dialectique). Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, d'Histoire de la Philosophie Générale; Section dirigée par Emile Bréhier). Presses Universitaires de France. 108 Boulevard Saint-Germain. Paris, 1947.

- Gómez Robledo Antonio. *Filosofía Aristotélica del Arte*. Filosofía y Letras (Revista de la Facultad de Fil. y L. de la UNAM. 57-58-59). Imprenta de la Universidad, 1955.
- Gomperz Thodor. *Pensadores Griegos* (3 Tomos). Una Historia de la Filosofía Antigua. 1a. edición. Trad. de Bumantel y de E. Prieto, del alemán. Edit. Guaranía. Buenos Aires, 1952.
- González Zeferino. *Historia de la Filosofía* (3 Tomos). Imprenta Policarpo López. Madrid, 1878.
- Gosselin-Roland. *Essai d'une étude critique de la connaissance*. Introduction et première partie. Bibliothèque Thomiste Mondoune XVII. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1932.
- Grabmann Martín. *Sto. Tomás de Aquino*. Trad. de la 5ª edición por Salvador Minguijón Adrián. Barcelona, 1930.
- Grabmann Martín. *La Filosofía de la cultura de Sto. Tomás de Aquino*. Trad. del alemán de O. N. Derisi. CEPA. Buenos Aires, 1942.
- Gurvitch Georges. *Morale Théorique et Science des Moeurs*. Félix Alcan. Paris, 1937.
- Gurvitch Georges. *Tendencias Actuales de la Filosofía Alemana*. Trad. de P. Almela y Vives. Ed. Losada, S. A. Buenos Aires, 1939.
- Hessen Johannes. *Tratado de Filosofía* — Tomo II (Teoría de los Valores). Traducción del Alemán de Juan Adolfo Vázquez. — Ed. Sudamericana 1959.
- Hartmann Nicolai. *Ontología*. I Fundamentos (1954). II Posibilidad y efectividad (1956). III La Fábrica del mundo real (1959). Trad. de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México - Buenos Aires.
- Hartmann Nicolai. *Metafísica del conocimiento*. Trad. de J. R. Armengol. Edit. Losada. Buenos Aires, 1957.
- Hartmann Nicolai. *Nueva Ontología*. — Editorial Sudamericana.
- Hartmann Nicolai. *Introducción a la Filosofía*. — Traducción del alemán de José Gaos. — Centro de Estudios Filosóficos — UNAM — 1961.
- Hischberger Johannes. *Historia de la Filosofía*. (2 Tomos). Trad. de Luis Martínez Gómez. Barcelona, 1956.
- Hoenen Petrus. *La Théorie du Jugement d'après St. Thomas d'Aquin*. Analeta Gregoriana (Vol. XXXIX - series Facultatis Philosophicæ) sectio A. n. 3. Roma, 1946.
- Höfdding Herald. *Historia de la Filosofía Moderna*. Versión Castellana de Pedro González Blanco. Tomo II. Editorial Daniel Jorro. Madrid, 1907.
- Husserl Edmundo. *Méditations Cartésiennes*. (Introduction a la Phenomenologie). Traduit de l'Allemand par Mlle. Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas. Librairie Armand Colin. Paris, 1931.
- Hume David. *Selección de Textos*. (Hecha por Levy Bruhl). Traducción y notas de León Dujovone. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.
- Ioannis a Sacto Thome, O. P. *Cursus Philosophicus Thomisticus*. (3 Tomos Domus Editoriales Marietti. Torino, 1949.
- Jolivet Regis. *Las Fuentes del Idealismo*. Trad. de A. Guruchani. Edit. Desclée de Brouwer.
- Kant Emmanuel. *La Crítica de la Razón Pura* (2 Tomos). Trad. del alemán de Manuel G. Morente. Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1928.
- Kant Emmanuel. *Fundamentación a la Metafísica de las costumbres*.

- Kant Emmanuel. *Prolegómenos para una metafísica futura*. Trad. de Manuel Fdez. Núñez. Librería Bergua. Madrid.
- Laercio Diógenes. *La Vida, Opiniones y sentencias de los Filósofos más Ilustres*. Trad. del griego por José Ortiz y Sanz. Luis Navarro. Madrid, 1887.
- Larollo Francisco. *Principios de Ética Social*. 3ª edición. Porrúa y Cía. 1940.
- Lavelle Louis. *Traité des Valeurs*. (2 Tomos). Presses Universitaires de France. Paris, 1951, 1955.
- Lehmann R. *Schopenhauer*. Los Grandes Pensadores. (2ª Edición). Revista de Occidente. Espasa-Calpe. Buenos Aires-México, 1941.
- Lévy Bruhl Louis. *La Morale et la Science des Moeurs*. Librairie Félix Alcan. 9ème Edición. Paris, 1927.
- Manser P.G.M. *La Esencia del Tomismo*. Trad. de la 2ª edición alemana por Valentín G. Yebra. Consejo superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Serie B, -7. Madrid, 1947.
- Maréchal Joseph, S.J. *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Cahier I. Del'Antiquité à la fin du Moven Age: La critique Ancienne de la Connaissance. 3ème. édition. L'Édition Universelle, Bruxelles. Deseclée de Brower. Paris, 1944.
- Maréchal Joseph, S.J. *Precis d'Histoire de la Philosophie Moderne*. Tomo primero. (De la Renaissance a Kant). Museum Lessianum. Louvain, 1933.
- Maréchal Joseph, S.J. *La Crítica de Kant*. Ediciones Penca. Buenos Aires, 1946.
- Mariás Julián. *La Filosofía en sus Textos*. (2 Tomos). Editorial Labor, S. A. Barcelona, 1950.
- Mondolfo Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo*. (2 Tomos). Historia de la Filosofía Greco-Romana. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1942. Traducción del italiano por Segundo A. Tri.
- Menzer P. *Kant*. (Los Grandes Pensadores). Revista de Occidente. Espasa-Calpe. Buenos Aires-México, 1941. 2ª edición.
- Messer Augusto. *La Filosofía Antigua y Medieval*. Trad. de Javier Zubiri. 3ª José Gaos. Espasa-Calpe, Argentina, S. A. Buenos Aires, 1945.
- Mérier Désiré. *Cours de Philosophie IV*. Criteriologie Générale. Sixième Edition Louvain-Institut Superieur de Philosophie. Félix Alcan. Paris, 1911.
- Müller Aloys. *Introducción a la Filosofía* (3ª edición). Trad. del alemán por José Gaos. Espasa-Calpe. Argentina, S. A. Buenos Aires, 1945.
- Natorp Paul. *Kant y la Escuela Filosófica de Marburgo*. Trad. y notas de J. V. Viqueira. Editorial Fco. Beltrán. Madrid, 1915.
- Natorp Paul. *Platón. Los Grandes Pensadores*. 2ª Edición. Revista de Occidente. Espasa-Calpe. Buenos Aires-México, 1941.
- Nietzsche Federico. *Obras Completas de Federico Nietzsche*. Tomo VI. Así Habló Zarathustra. Ed. M. Aguilar. Madrid, 1932.
- Palhories F. *Saint Bonaventure*. Imprimerie Générale de Chatillon-sur-Seine. A. Piethat. Paris, 1912.
- Palhories F. *L'Heritage de la Pensée Antique*. Félix Alcan. Paris, 1937.
- Papini Giovanni. *Le Crépuscule des Philosophes*. Trad. de Mlle. J. Bertrand. Edit. Etienne Chiron. Paris, 1922.
- Papini Giovanni. *San Agustín*. Trad. del italiano. M. A. Ramos de Zárraga. Ed. Poblet. Madrid, 1934.

- Pérez Alcocer Antonio. *Historia de la Filosofía*. Stylo. México, 1948.
- Pesch Tilmann *Le Kantisme et ses Erreurs*. P. Lethielleux. Traducido del alemán al francés por M. Laquien. Paris, 1897.
- Pfänder. *Nietzsche (Los Grandes Pensadores)*. 2ª Edición. Revista de Occidente. Espasa-Calpe. Buenos Aires-México, 1941.
- Piat Claude. *Aristóteles*. 2ª Edición. Félix Alcan. Paris, 1912.
- Platon. *Oeuvres Complètes*. Tomo VIII 1ère. Partie Parménide. Trad. par Auguste Díez. Société d'Édition "Les Belles Lettres". Paris, 1923.
- Platón. *Apología de Sócrates (I)*. *Banquete (I)*. *Gratilo (III)*. *Critón (I)*. *Eutifrón (I)*. *Fedón (I)*. *Fedro (I)*. *Menón (III)*. *Protágoras (II)*. *Teetetes (III)*. Universidad Nacional Autónoma de México. (Tomo I - 1921; tomos II y III - 1922) (168).
- Filebo (I)*. *La República (III)*. *El Sofista (II)*. *Timeo (II)*.
Obras Completas (169) Traducción de Patricio Azcárate. Ediciones Anaconda. Buenos Aires.
- Plotino. *Selección de las Enéadas*. Univ. Nac. de M. 1923.
- Porfirio. *Vida de Plotino*. Universidad Nacional Autónoma de México. 1923.
- Rabéau Gaston. *Species Verbum*. L'Activité Intellectuelle Elementaire selon S. Thomas. Ed. L. Ph. J. Vrin. Paris, 1938. Bibliothèque Thomiste XXII.
- Rabéau Gaston. *La Philosophie Religieuse de Max Scheller*. La Vie Intellectuelle. Febrero de 1929.
- Raeymaeker Louis de. *Filosofía del ser*. (Ensayo de Síntesis Metafísica). Trad. de María Dolores Mouton y Valentín García Yebra. Ed. Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía dirigida por Angel González Alvarez.
- Rauh F. *L'Expérience Morale*. (4ª edición). Libraire de Félix Alcan. Paris, 1937.
- Ritcher Raúl. *Sócrates y los Sofistas*. Los Grandes Pensadores. Revista de Occidente. Espasa-Calpe. Buenos Aires-México, 1941.
- Ritter Henri. *Histoire de la Philosophie Moderne*. Traduction et introduction de L'Allemand par P. Challemeil Lacour. Librairie Philosophique de Landrange. (T. II). Paris, 1861.
- Ritter Henri. *Histoire de la Philosophie*. Traduit par C. J. Tissot. Librairie de Landrange. Paris, 1835.
- Robin Léon. *La Morale Antique*. Ed. Librairie Félix Alcan. Paris, 1938.
- Robles Oswaldo. *Gnoseología Fundamental*. Actas del 1er. Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza Argentina. Univers. Nacional del Cuyo, 1949.
- Robles Oswaldo. *Propedéutica Filosófica*. (3ª edición). Editorial Porrúa, S. A. México, 1952.
- Robles Oswaldo. *La Teoría de la Idea en Malebranche y en la Tradición Filosófica*. Ediciones Veritas. México, 1937.
- Rojas Nicéforo. *La Filosofía Axiológica Contemporánea*.
- Romero Francisco. *La Filosofía Contemporánea*. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1941.

(168) El número que va después de cada uno de los títulos de los Diálogos indica el tomo correspondiente de la colección de la Universidad.

(169) Téngase en cuenta la observación precedente, pero válida en este caso para la edición de Anaconda.

- Rubio Alfonso. *La Filosofía de los Valores y el Derecho*. Edit. Jus. 1945.
- Ruggiero Guido de. *La Filosofía Contemporánea*. Trad. de la 2ª edición Italiana por J. M. Lunazzi. Edit. Atalaya. Buenos Aires, 1946.
- Russel Bertrand *Historia de la Filosofía Occidental*. Trad. de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta. Ed. Espasa-Calpe. Argentina, S. A. Buenos Aires, 1947.
- Ruyer Raymond. *Le Monde des Valeurs*. Aubier. Editions Montaigne. Paris, 1948.
- Ruyssen Théodore. *Kant*. (3ª Edición). Edit. Félix Alcan. Paris, 1915.
- Ruyssen Théodore. *Les Grands Philosophes. Schopenhauer*. Félix Alcan. Paris, 1911.
- San Agustín. *Cartas* (VIII) (69). *Confesiones* (II) (11). *Contra Académicos* (III) (21). *De la Cantidad del Alma* (III) (21). *De la Verdadera Religión* (IV) (30). *Del Libre Arbitrio* (III) (21). *Del Maestro* (III) (21). *De la Naturaleza del Bien Contra los Maniqueos* (III) (21). *Del Orden* (I) (10). *La Ciudad de Dios* (XVI y XVII) (171-172). *Sermones* (VII) (53). *Soliloquios* (I) (10). *Tratado de la Santísima Trinidad* (V) (39). Consultados en: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos. Editorial Católica, S. A. Madrid (170).
- San Buenaventura. *Itinerario de la Mente a Dios*. *Obras Completas*. Tomo I. Biblioteca de Autores Cristianos. La Editorial Católica, S. A. Madrid, 1945.
- Santo Tomás de Aquino. *De Ente et Essentia*. Traducción de Mons. Lituma y Alberto Wagner de Reyna. Editorial Losada. Buenos Aires, 1940.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma Contra Gentiles* (2 tomos). Edición Bilingüe latín-español. Traducción de Jesús María Pla. Biblioteca de Autores Cristianos (94 y 102). Editorial Católica, S. A. Madrid, 1952.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. (15 tomos). Edición Bilingüe (latín-español). Biblioteca de Autores Cristianos. Editorial Católica, S. A. Madrid.
- Scheller Max. *Nuevo Ensayo de Fundamentación de un Personalismo Ético: (El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores)*. Trad. del alemán por Hilario Rodríguez Saenz. Revista de Occidente. Argentina, 1948.
- Scheller Max. *El Resentimiento en la Moral*. Trad. del alemán por José Gaos. Revista de Occidente. Madrid, 1927.
- Scheller Max. *El Puesto del Hombre en el Cosmos*. Trad. de José Gaos. Losada, S. A. Buenos Aires, 1957.
- Scheller Max. *El Saber y la Cultura*. Traducción de J. Gómez de la Serna y Favre. Revista de Occidente. Madrid, 1926.
- Scheller Max. *Esencia y Formas de la Simpatía*. Trad. del alemán por J. Gómez de la Serna y Favre. Revista de Occidente. Madrid, 1926.
- Sciaccia Michele Federico. *La Filosofía, Hoy*. (De los Orígenes románticos de la Filosofía Contemporánea hasta los problemas actuales). Segunda Edición. Traducción de Claudió Matons Rossi y Juan José Ruiz Cuevas. Ed. Luis Miracle. Barcelona, 1956.

(170) El número romano indica el tomo de las obras completas de San Agustín en que encuentra la obra a que se adjunta, y el número arábigo corresponde al número con que dicho volumen está clasificado en la colección BAC.

- Sertillanges A. D. *Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista*. Versión de Angel Lacabe. DEDEBEC. Editorial Desclée de Brower. Buenos Aires, 1948.
- Sertillanges A. D. *Santo Tomás de Aquino*. Traducción de José Luis de Izquierdo. Editorial Desclée de Brower. Buenos Aires, 1946.
- Stern Alfred. *La Filosofía de los Valores*. Traducción del Francés de Humberto Piñera Llera. Ediciones Minerva. México, D. F., 1944.
- Schopenhauer Arturo. *El Mundo como Voluntad y como Representación*.
- Vanni Rovighi Sofia. *Introducción al Estudio de Kant*. Versión de Ramón Ceñal. Editorial Fax. Madrid, 1948.
- Vasconcelos José. *Historia del Pensamiento Filosófico*. Editorial de la Universidad Nacional de México. México, 1937.
- Veuthey León. *La Connaissance Humaine* (Sa Nature et sa Valeur Critique). O. D. L. C. Roma, 1948.
- Von Aster. *Locke y Hume*. (Los Grandes Pensadores). Revista de Occidente. Espasa Calpe. Buenos Aires-México, 1941. (Segunda Edición).
- Windelband Guillermo. *Historia de la Filosofía Antigua*. Traducción de J. Rovira Armengol. Editorial Nova. Buenos Aires, 1955. Colección La Vida del Espíritu.
- Windelband Guillermo. *Historia de la Filosofía Moderna*. (2 tomos). Traducción por Elsa Taberning. Editorial Nova. Colección La Vida del Espíritu. Buenos Aires.
- Wulf de Maurice. *Historia de la Filosofía Medieval* (3 tomos). Traducción de Jesús Toral Moreno. Editorial Jus. México, 1949. Colección de Estudios Filosóficos.
- Zeller Eduardo. *Compendio de Historia de la Filosofía Griega*. (Consultada la parte correspondiente a Platón publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México en el Primero de los tres tomos dedicados a los Diálogos de Platón). México, 1921.
- Zeller Eduardo. *El Neoplatonismo*. (Publicación hecha por la U.N.A.M. en la obra: Selección de las Enéadas de Plotino). México, 1923.

INDICE

	PÁGS.
<i>Introducción</i>	7
<i>La Antigüedad Griega</i>	9
Sócrates	14
Platón	23
Aristóteles	33
Plotino	47
<i>La Edad Media</i>	58
San Agustín	63
San Buenaventura	76
Santo Tomás de Aquino	85
<i>Epoca Moderna</i>	102
Kant	107
Schopenhauer	122
Nietzsche	134
<i>Epoca Contemporánea</i>	145
Escuela Psicologista	149
El Sociologismo	158
Alois Müller	172
Max Scheler	189
Nicolai Hartmann	225
<i>Conclusiones</i>	248
<i>Bibliografía General</i>	253
<i>Índice</i>	261