ESTA OBRA FUE DONADA POR EL
DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ
AL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSOFICAS
MAYO 1998

ETICA

Derechos Reservados
Copyright by
Eduardo García Máynez

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

COLECCION DE MANUALES ESCOLARES

EDUARDO GARCIA MAYNEZ

ETICA

ETICA EMPIRICA - ETICA DE BIENES - ETICA FORMAL

ETICA VALORATIVA

MEXICO, 1944

Publicaciones del Centro de Estudios Filosóficos
de la
Universidad Nacional de México

COLECCION DE MANUALES ESCOLARES

Núm. 1

DEDICO ESTE LIBRO AL DR.
ROBERTO AGRAMONTE Y PICHARDO,
VICE-RECTOR DE LA UNI-
VERSIDAD DE LA HABANA

INDICE

Págs.

Dedicatoria 9

INTRODUCCION

1. Etica y Moralidad Positiva 13
2. La Etica como Disciplina Normativa 17
3. Normas de Conducta y Leyes Naturales 21
4. Posiciones Relativista y Absolutista ante el Problema Moral 24
5. La Realización de los Valores y el Problema de la Libertad 29
6. Las Formas de Manifestación del Pensamiento Etico 31
7. Caracterización General de la Etica Empírica 34
8. Caracterización General de la Etica de Bienes 40
9. Caracterización de la Etica Formal 43
10. Caracterización General de la Etica Valorativa 47

PRIMERA PARTE

ETICA EMPIRICA

I. LA MORAL ANARQUISTA

11. Caracterización General del Anarquismo 53

Págs.

12 La Teoría de Calicles sobre el Derecho del más Fuerte . 59
13 La Réplica de Sócrates 65
14 El Anarquismo Moderno 66

II EL UTILITARISMO

15 Utilitarismo y Pragmatismo 71
16 Lo Util como Valor Técnico . 73
17 Crítica de Scheler al Utilitarismo 83

III EL ESCEPTICISMO MORAL

18 La Imagen del Péndulo . 85
19 La Duda Metódica 87
20 La Duda Sistemática . 88
21 El Escepticismo Práctico . 92

IV EL SUBJETIVISMO ETICO

22 Subjetivismo Etico Individualista 97
23 Subjetivismo Etico Social 100
24 La Crítica de Hüsserl 104

SEGUNDA PARTE

ETICA DE BIENES

V ETICA DE BIENES O DE FINES

Págs

25 La Noción del Bien Supremo 113
26 Principales Variantes de la Etica de Bienes 116
27 La Etica Cristiana considerada como Eudemonismo del Más Allá 118
28 Crítica de la Etica de Bienes y, especialmente, del Eudemonismo 119
29 Principales Corrientes de la Etica en Grecia 122

VI LA ETICA DE BIENES EN GRECIA

I Socrates y los Socraticos Menores

30 La Etica Socrática 125
31 Los Socráticos Menores 131

II Platon de Atenas

32 La Doctrina Platónica 135
33 La Etica Platónica 140

III Aristoteles de Estagira

34 Noción del Soberano Bien 143
35 Concepto Aristotélico de la Virtud 144
36 La Teoría del Justo Medio 147

IV Epicureos y Estoicos

37 La Etica de Epicuro 149
38 La Etica Estoica 154

Págs.

TERCERA PARTE

ETICA FORMAL

VII LA ETICA KANTIANA

39	Fuentes para el Estudio de la Etica Kantiana	161
40	El Concepto de la Buena Voluntad	164
41	Legalidad y Moralidad	168
42	El Rigorismo Kantiano	169
43	Concepto del Deber	170
44	Carácter Apriorístico de la Legislación Moral	171
45	Teoría Kantiana de los Imperativos	173
46	Fórmula del Imperativo Categórico	176
47	¿Cómo son posibles los Imperativos?	178
48	Autonomía y Heteronomía	183
49	Concepto de Libertad	185
50	Los tres Postulados Kantianos	158

VIII CRITICA DE LA MORAL KANTIANA

A)	Objeciones de Hartman en contra de la tesis de la Autonomía de la Voluntad	191
B)	Crítica del Formalismo Kantiano	196

CUARTA PARTE

ETICA VALORATIVA

Págs.

IX. LA FILOSOFIA DE LOS VALORES

51 Consideraciones Generales 205
52 Los Cuatro Grandes Problemas 208

X EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE LOS VALORES

53 Los Valores como Cualidades de Orden Material (Scheler) 215
54 Los Valores como Objetos Ideales (Hartmann) 217
55 Relatividad y Relativismo 223
56 Relatividad de los Bienes a las Personas 223
57. Relatividad de los Valores Eticos 225
58 El Problema de la Jerarquía de los Valores 228
59 Relaciones Apriorísticas de Jerarquía entre las Modalidades de Valor (Max Scheler) 233

XI EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES

60 Bienes y valores 237
61. A Priori Científico y a Priori Moral 240
62. El Ejemplo y la Imitación (Hartmann) 240
63 La Indole intituiva y emocional del Conocimiento de lo Valioso 241
64 Las Conexiones Esenciales de Carácter Formal (Scheler) 244
65 Límites del sentido de lo Valioso (Hartmann) 247

Págs.

XII. EL PROBLEMA DE LA REALIZACION DE LOS VALORES

66	La Relación de los Valores con la Realidad	251
67	Los Valores como Principios de la Esfera Etica Ideal	253
68	Los Valores como Principios de la Esfera Etica Actual (Hartmann)	254
69	Los Valores como Principios de la Esfera Etica Real	256
70	Valor y Deber Ser	257
71.	El Deber Ser Ideal	257
72	Deber Ser Ideal y Deber Ser Actual	259
73	Sujeto y Persona	261
74	El Deber Ser y el Nexo Teleológico (Hartmann)	264
75	Estructura del Nexo Teleológico	265

XIII EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD MORAL EN LA ETICA DE HARTMANN

76	Planteamiento	271
77	Errores más Frecuentes en el Estudio del Problema de la Libertad	273
78	Libertad Moral y Libertad Jurídica	274
79	Libertad de Acción y Libertad de la Voluntad	275
80	La mal entendida Libertad Exterior	276
81	La mal entendida Libertad Interior o Psicológica	277
82	La Antinomia Causal	280

Págs.

83	El Nexo Causal y el Plus en Determinación	281
84	Los Errores del Indeterminismo	284
85	Determinismo y Finalismo	284
86	El Error del Determinismo Finalista	286
87	Las Leyes Categoriales de Dependencia	287
88	La Antinomia del Deber	294
89	La Nueva Situación del Problema	299
90.	Aporías de la Libertad Moral	300
91	La Tercera Antinomia de la Libertad	302
92	Indemostrabilidad de la Libertad de la Voluntad	304
93	La Conciencia de la Autodeterminación	307
94	Responsabilidad e Imputación	311
95	La Conciencia de la Culpa	315

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector: Dr. Ignacio Chávez
Secretario General: Dr. Roberto L. Mantilla Molina
Director de Publicaciones: Lic. Rubén Bonifaz Nuño

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Colección: Cuadernos
Director: Eduardo García Máynez
Secretario: Rafael Moreno
Consejero: Robert S. Hartman

INTRODUCCION

1. — ETICA Y MORALIDAD POSITIVA — Las palabras **ética** y **moral** tienen, etimológicamente, igual significado. **Ethos,** en griego, y **mos,** en latín, quieren decir costumbre, hábito La ética sería pues, de acuerdo con el sentido etimológico, una **teoría de las costumbres.** Hay que advertir, sin embargo, que la palabra **costumbre** no posee, en nuestro idioma, la misma significación que corresponde a los vocablos griego y latino anteriormente citados, o a la voz alemana **Sitten.** Pues cuando hablamos de costumbres y de hábitos, no solemos atribuírles la nota de obligatoriedad o normatividad implícita en aquellas expresiones Las costumbres que integran lo que se denomina **moralidad positiva** de un pueblo o de una época no son simple reiteración de determinadas formas de conducta, sino prácticas a las que se halla unida la convicción, existente en quienes las realizan, de que lo normal, lo acostumbrado es, al propio tiempo, lo obligatorio o debido

La significación etimológica no basta, por tanto, para explicar el sentido de los términos **moral** y **ética,** ni menos aun para derivar de ella una definición del objeto a que se refieren Aun cuando tratásemos de precisar los conceptos diciendo que la ética es una teoría de aquellas costumbres a las que se atribuye fuerza obligatoria, pronto nos percataríamos de que tal noción es demasiado amplia, ya que en la misma quedan comprendidos tanto los convencionalismos sociales como el derecho consuetudinario y los usos religiosos y morales.

Si se quiere llegar a obtener una idea clara acerca de lo que la ética sea, habrá que distinguir, en primer término, el objeto a que se refiere y la doctrina relativa a tal objeto, es decir, la ética misma, considerada como una de las ramas de la filosofía general

El objeto que la ética, en cuanto disciplina filosófica, se propone definir y explicar, es la moralidad positiva, o sea **el conjunto de reglas de comportamiento y formas de vida a través de las cuales tiende el hombre a realizar uno de los valores fundamentales de la existencia.** Esas reglas no han permanecido idénticas a sí mismas, sino que han ido variando a lo largo del tiempo y en diferentes lugares del espacio A pesar de su diversidad, sus contradicciones e incongruencias, tales reglas tienen, sin embargo, una aspiración común, un mismo sentido

Trátase en todo caso de formas de vida y reglas de conducta orientadas hacia la realización del valor de lo bueno.

La tendencia hacia el logro del mismo valor es lo que permite considerar un abigarrado conjunto de morales históricas como manifestaciones varias de un solo fenómeno de cultura Es, además, la base objetiva de la exigencia de unidad a que la ética, en su carácter de disciplina filosófica, pretende dar respuesta y cumplida satisfacción.

Planteado el problema en estos términos, la vida moral de los individuos y los pueblos aparece ante nosotros como un **factum,** cuya explicación constituye el objeto de aquella disciplina.

La relación existente entre la ética, como uno de los capítulos de la teoría de la conducta, y la moralidad positiva, como hecho cultural, es comparable a la que media entre cualquiera doctrina filosófica o científica y el objeto que la misma estudia.

Pongamos un par de ejemplos. La estética, como teoría de lo bello, no se confunde con las creaciones artísticas de las diversas edades. Las obras de arte producidas por la humanidad en el curso del tiempo, representan un esfuerzo orientado hacia la realización de la belleza y, gracias a esta aspiración común, podemos considerarlas, pese a la enorme variedad de los estilos, como

facetas diversas de un mismo impulso creador Esta unidad de sentido permite la reflexión unitaria sobre el fenómeno artístico, y hace posible la estética, o teoría filosófica de la belleza De manera semejante, el derecho positivo de diferentes países puede ser claramente distinguido de la ciencia y la filosofía jurídicas, aun cuando estas últimas no sean otra cosa que teorías destinadas a explicarlo Los ordenamientos jurídicos que han tenido vigencia hasta hoy difieren entre sí; pero podemos concebirlos y explicarlos unitariamente, ya que representan, a su vez, ensayos del hombre encaminados a la realización de la justicia

Lo que hemos dicho del arte y del derecho vale igualmente para todos los fenómenos culturales Por ello suele definirse la cultura como "un esfuerzo humano orientado hacia la realización de lo valioso" (1) Es verdad que este esfuerzo no siempre resulta coronado por el éxito, y que las producciones artísticas, lo mismo que los fenómenos jurídicos, religiosos o morales, nunca representan una encarnación perfecta de los valores a que tienden Pero esa aspiración hacia un ideal común permite concebirlos de manera unitaria, y hace posible la constitución de una estética, una filosofía del derecho, una filosofía de la religión o una teoría de la conducta (2)

(1) G Radbruch, **Filosofía del Derecho,** Trad castellana de José Medina Echavarría, pág 44

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

2 — La Etica como Disciplina Normativa — El carácter normativo de la ética no deriva de su método, sino de su objeto La ética no crea normas, como el legislador, sino que las descubre y explica Pero no es, como creía Schopenhauer, puramente contemplativa Al mostrar al hombre los valores y principios que han de guiar su marcha por el mundo, afina y desarrolla su sentido moral e influye, de este modo, en su conducta

En cuanto disciplina normativa, hállase referida a un complejo de normas. Pero éstas, a su vez, encuentran su fundamento en una serie de valores, comúnmente agrupados bajo la denominación genérica de **valores de lo bueno.** La ética aparece así dividida en dos sectores por una parte, el problema del deber, por la otra, el de lo valioso Entre ambos media una conexión indisoluble, en cuanto la pregunta ¿qué debemos hacer? depende lógicamente de la respuesta que se dé a este otro interrogante ¿qué es valioso en la vida?

Al referirnos, en là última parte dé la obra, a la

(2) "No hay ninguna moral vigente **que no aspire a ser absoluta** Es más, la moral vigente sólo tiene "vigencia" en cuanto se cree en ella como en algo absoluto Es lo mismo que ocurre en otros órdenes espirituales Todo saber positivo tiende a ser saber absoluto, todo derecho positivo pretende ser justo (o ideal). **La referencia a la Idea es en todo caso inmanente en lo positivo"** Nicolai Hartmann, **Ethik,** 2a ed Berlin, 1935 pág 34

noción del deber, veremos cómo tal concepto se funda en todo caso en la idea de valor. No tendría ningún sentido declarar que debemos hacer algo, si lo que se postula como debido no fuese valioso Decimos, por ejemplo, que el hombre debe ser justo, porque la justicia vale. De lo contrario, no se entendería la exigencia concerniente a su realización.

Este indestructible vínculo entre normas y valores revela que la ética no podría abarcar su objeto de manera cabal, si se limitase a ser una exposición o sistematización de las normas rectoras de nuestra conducta. Pues si toda norma, como regla de acción que postula deberes, se apoya en un valor cuya realización exige del sujeto, la ética tendrá que ser, en primer término, **axiología,** es decir, teoría de los valores Pero así como anteriormente insistimos en la necesidad de no confundir las normas que aquella estudia con la reflexión acerca de dichas normas, habrá que distinguir ahora los valores a que se halla referida, de la teoría de tales valores, o sea, **de la ética misma, como disciplina axiológica.**

En la más notable de sus obras explica Husserl cómo toda disciplina normativa se funda siempre en una o varias ciencias teóricas. Esta relación entre disciplinas normativas y ciencias teóricas deriva de la que existe entre normas y valores Toda norma expresa un deber ser, pero éste supone necesariamente la existencia de un

valor El deber ser postulado por las proposiciones normativas no es otra cosa que la exigencia de realización de algo valioso (3). El juicio que enuncia un deber implica la existencia de una pauta estimativa, y por ende, de algo que vale Lo anterior es aplicable a toda proposición normativa, aun cuando no exprese una exigencia dirigida a una voluntad determinada Si decimos —para emplear el propio ejemplo de Husserl— que "un guerrero debe ser valiente", ello no supone la necesidad de que tal proposición se halle actualmente dirigida a una voluntad humana. Lo que el citado juicio significa es que sólo es un buen guerrero el guerrero valeroso Precisamente porque sólo el guerrero que posee esa cualidad es un buen guerrero, declárase que todo guerrero debe ser valiente Las enunciaciones de esta clase no tienen su fundamento en la experiencia, sino que son apriorísticas Los hechos pueden ser juzgados de acuerdo con ellas, mas no las engendran, ni púeden tampoco desmentirlas Volviendo al ejemplo

(3) "Todo deber ser está fundado sobre los valores, en cambio, los valores no están fundados, de ningún modo, sobre el deber ser Antes bien, puede verse sin gran dificultad que dentro de la totalidad de los valores sólamente se hallan en vinculación inmediata con el deber ser aquellos que se apoyan en el ser (o en el no ser, respectivamente) de valores, conforme a nuestros axiomas indicados al principio Aquellos axiomas decían: "el ser del valor positivo es, en sí mismo, un valor positivo", "el ser del valor negativo es, en sí mismo, un valor negativo" Max Scheler, **Etica**, Trad castellana de Hilario Rodríguez Sanz Edit Revista de Occidente, Madrid, 1941, pág 267

la proposición· un guerrero debe ser valeroso, tiene validez independientemente de que haya o no buenos guerreros, y la conservaría aun cuando todos los guerreros fuesen cobardes. "Vemos, pues, por estos análisis que toda proposición normativa supone cierta clase de valoración (apreciación, estimación), por obra de la cual surge el concepto de lo "bueno" (valioso) o malo (no valioso) en un sentido determinado y con relación a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arréglo a ese concepto Para poder pronunciar el juicio normativo "un guerrero debe ser valiente", necesitamos tener algún concepto del "buen" guerrero; y este concepto no puede radicar en una arbitraria definición nominal, sino tan sólo en una valoración general, que permita estimar a los guerreros ya como buenos, ya como malos por estas o aquellas cualidades" (4)

Colígese de lo dicho que toda disciplina normativa y, en general, todo arte, requieren como fundamento una o varias disciplinas teóricas "en el sentido de que han de poseer un contenido teorético independiente de toda normación, el cual tendrá su sede natural en alguna o algunas ciencias teoréticas, ya constituídas o todavía por constituir" (5)

(4) Edmundo Husserl, **Investigaciones Lógicas,** Trad Morente y Gaos, Ed Revista de Occidente, Madrid, 1929 I, pág 59

La relación que media entre la ética —como disciplina normativa— y la ética como axiología, es comparable a la que existe entre la lógica aplicada y la lógica pura, o entre el arte de calcular y la aritmética. La lógica pura es, lo mismo que la teoría de los valores, una disciplina de orden teórico. Como doctrina sobre las leyes de acuerdo con las cuales debemos pensar, tiene en cambio carácter normativo. Lo propio debe decirse de la filosofía moral.

La afirmación de que la ética es una disciplina normativa no debe inducirnos a error. Ya hemos dicho que, hablando rigurosamente, normativa no es la ética misma, sino su objeto. La naturaleza normativa de los principios que estudia trasciende sin embargo a nuestra disciplina. La ética es o puede ser normativa en cuanto, al llevar a la conciencia del hombre las directrices que han de orientar su conducta, influye en las decisiones de su albedrío, convirtiéndose, de manera mediata, en factor determinante de la acción humana Por ello escribe Hartmann que es "la mayeútica de la conciencia moral" (6).

3 — NORMAS DE CONDUCTA Y LEYES NATURALES —Nuestra disciplina, hemos dicho, es normativa en

(5) Husserl, **Investigaciones Lógicas,** Trad Morente y Gaos, I, pág, 63

(6) Hartmann, **Ethik,** pág 27 de la segunda edición alemana

cuanto a su objeto. Lo anterior no basta, sin embargo, para caracterizarla completamente. Pues aun no sabemos qué sea una norma, ni tenemos una idea clara sobre la índole de la legislación moral.

Suelen las normas ser definidas como **reglas de conducta que postulan deberes.** Todo juicio normativo es una regla de conducta, mas no toda regla de conducta es una norma En general puede afirmarse que cualquier principio de acción, sea o no obligatorio, es una regla práctica Como su nombre lo indica, los preceptos de esta clase refiérense siempre a la actividad humana y, en tal sentido, distínguense de las **proposiciones enunciativas,** que aluden al **ser,** no al **obrar.**

Pero entre las reglas de conducta algunas tienen carácter obligatorio, en tanto que otras son facultativas. Los principios que integran las diversas artes son reglas de comportamiento, en cuanto señalan medios para el logro de finalidades; pero su observancia no constituye una obligación para el sujeto que los aplica. Las reglas que es necesario observar para la construcción de un puente o de una presa, por ejemplo, son de orden práctico, mas no tienen carácter normativo, ya que simplemente expresan, como dice Laun, una **necesidad condicionada** (7) Esto

(7) R Laun, **Recht und Sittlichkeit** 2a ed Hamburgo, 1927 Verlag von C Boysen

significa que —en la hipótesis de que se pretenda construir un puente o una presa— es necesario sujetarse a determinados principios del arte de la ingeniería El que quiere un fin tiene forzosamente que emplear los medios adecuados, pues, de lo contrario, no logrará la realización de lo propuesto.

Un primer grupo de reglas de conducta está pues constituído por las **reglas técnicas,** es decir, por **aquellos preceptos que señalan medios para el logro de finalidades.** El otro lo integran las normas, o reglas de acción cuya observancia implica un deber para la persona a quien se dirigen Los preceptos del Decálogo, por ejemplo, son reglas de comportamiento, pero su observancia no es facultativa Valiéndonos nuevamente de los términos empleados por Rodolfo Laun, podríamos decir que las reglas de las artes expresan un **tener que ser,** en tanto que los juicios normativos postulan deberes

La noción de norma puede precisarse con gran claridad si se la compara con el concepto de **ley natural.** Las leyes naturales son juicios enunciativos que expresan las relaciones necesarias que existen entre los fenómenos Su finalidad es puramente explicativa, es decir, teórica, en tanto que las normas persiguen un fin práctico

Otra diferencia esencial entre leyes naturales y normas reside en que las primeras pueden ser corroboradas o destruídas por la experiencia, en tanto que las segundas valen independientemente de ésta. Una ley natural que sufriese excepciones perdería su valor, dejaría de ser una auténtica ley científica En cambio, la norma que es violada sigue siendo norma Al hacer la crítica de la ética empírica veremos cómo el error de todas las doctrinas de este grupo consiste en tratar de desprender, de la observación de una serie de hechos, un conjunto de reglas de conducta e ideales de vida La validez de los juicios normativos es en todo caso independiente de su positividad (8) Las leyes naturales, por el contrario, sólo valen cuando la experiencia las confirma.

4 — POSICIONES RELATIVISTA Y ABSOLUTISTA ANTE EL PROBLEMA MORAL. — Las normas que la ética estudia tienen el carácter de imperativos o exigencias, son algo así como un tribunal ante el cual debe el hombre dar cuenta de sus actos Pero toda exigencia dirigida a la conducta humana ha menester de una justificación, y ésta ha de basarse en consideraciones objetivas Surge así el

(8) Positividad es el hecho de la observancia de una norma o un conjunto de normas Positiva es la norma que se cumple, y en cuanto se cumple

problema de la validez de los imperativos morales ¿Son tales principios pretensiones arbitrarias o tienen, por el contrario, un valor objetivo? ¿Encuéntrase su validez condicionada históricamente, o permanece inmutable a través del tiempo y del espacio?

Ante este interrogante cabe adoptar dos posiciones antitéticas una **absolutista** y **apriorista** y otra **relativista** y **empirista.** De acuerdo con la última, las normas éticas tienen una vigencia puramente convencional y son, por ende, mudables, de acuerdo con la primera, su validez es atemporal y absoluta Los partidarios de la tesis relativista ven en tales normas un producto de la voluntad del hombre y aceptan, consecuentemente, una pluralidad de sistemas de moralidad positiva, los defensores de la posición absolutista declaran, por su parte, que la validez de los imperativos morales no depende de la experiencia, sino que se cierne sobre ella.

Las posiciones a que aludimos difieren, igualmente, en lo que toca al problema del conocimiento moral. Según los absolutistas, el conocimiento de las normas éticas es de índole apriorística; los relativistas piensan que es de orden empírico El empirismo implica, además, la negación de una moral universal, el absolutismo proclama la unidad de la ética, frente a la pluralidad de los sistemas de moralidad positiva

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

Las teorías de la conducta que pretenden fundarse en la experiencia suponen, todas ellas, el subjetivismo, las que afirman el carácter apriorístico del conocimiento moral son, generalmente, objetivistas (9)

A fin de precisar el sentido de esta oposición, anticiparemos algunas palabras sobre otro de los problemas fundamentales de la ética, el del conocimiento estimativo

Este lo es de normas, imperativos y valores Tales normas y valores poseen, según los objetivistas, una existencia independiente de los juicios de los hombres, lo que equivale a sostener que existen en sí y por sí, sean o no conocidos Cuando se dice, verbigracia, que el hombre debe ser justo, o que la justicia debe ser, el sentido de tales juicios es que aquélla vale intrínsecamente y que se tiene el deber de practicarla, no porque haya quienes así lo piensen o declaren, sino independientemente de lo que pueda juzgarse o decirse acerca de este punto. Los secuaces de la doctrina objetivista distinguen el problema de la existencia y el del conocimiento de los valores, al

(9) Decimos "generalmente", porque, según lo ha mostrado Hartmann, apriorismo y subjetivismo pueden coincidir en una misma doctrina Aun cuando se lograse probar que los valores son simples apreciaciones sin fundamento objetivo, el conocimiento de éstos conservaría su índole apriorística En tal hipótesis, los valores "resultarían **prejuicios** o, mejor dicho, **predisposiciones** del sujeto, pero seguirían careciendo de base empírica y correlato experimental"

mismo tiempo que admiten la posibilidad de que un valor exista sin ser conocido. De esta suerte establecen un paralelismo entre conocimiento teórico y conocimiento moral Cada uno de ellos tiene un objeto propio, pero éste no se agota simplemente en ser objeto, sino que existe independientemente de que se le conozca o se le ignore La única diferencia radica en que en un caso se trata de un conocimiento relativo a lo que es, y el otro se halla referido a valores y normas

El objetivismo apriorista enseña que el conocimiento moral no puede adquirirse partiendo de la observación de los hechos El hombre es capaz de conocer normas y valores porque en él existe un órgano adecuado a tal efecto, lo que suele llamarse **conciencia estimativa,** o **sentido del valor.** ¿Cómo podríamos hablar de lo bueno y de lo malo, de lo debido y lo indebido, de la virtud y el vicio, si no hubiese en nosotros un criterio de estimación o, mejor dicho, una instancia capaz de intuir lo que vale?

Los relativistas plantean la cuestión en forma radicalmente diversa Para ellos no tiene sentido hablar de valores al margen de la subjetividad humana Lo bueno y lo malo no representan algo que exista en sí y por sí, algo objetivo, sino que son palabras cuyo alcance varía a través del espacio y del tiempo Bueno será, para un individuo, una sociedad o una época, lo que éstos consideren como tal, pero lo que para un sujeto o para una colectivi-

dad de sujetos es bueno, puede ser malo para un sujeto distinto o para una colectividad diferente El bien resulta entonces una creación subjetiva, y las normas morales quedan degradadas a la categoría de simples convencionalismos Su conocimiento sólo podrá adquirirse, por tanto, si se recurre a la experiencia

La tesis objetivista conduce, en el terreno epistemológico, a la conclusión de que no hay creación ni transmutación de valores, sino descubrimiento o ignorancia de los mismos. Los valores no se crean ni se transforman, se descubren o se ignoran Una de las misiones capitales de la ética consiste precisamente en afinar en el hombre el órgano moral que hace posible tal descubrimiento

De acuerdo con la otra tesis, las normas éticas no son descubiertas por los individuos, sino que representan una creación de éstos, o de la sociedad a que pertenecen Surgen así las dos variantes del subjetivismo moral, la individualista y la específica, a cuyo estudio dedicaremos el capítulo IV de esta obra

La antítesis entre subjetivismo y objetivismo refiérese, de acuerdo con lo expuesto, a la **existencia** y **modo de ser** de los valores y las normas, la oposición entre empirismo y apriorismo, **a la índole de su conocimiento.** Aquél es un problema ontológico, éste es gnoseológico

5 — La Realizacion de los Valores y el Problema de la Libertad. — Las cuestiones a que acabamos de aludir constituyen dos de los temas capitales de la teoría de la conducta, pero no son los únicos, ni los propiamente éticos Además de ellos existen dos problemas de enorme importancia el de la realización de los valores y el de la libertad del querer

La primera de estas cuestiones podría también ser designada como **problema del acto moral.** Consiste en saber cuál es la esencia de la conducta buena o, expresado en otro giro en qué condiciones puede la actividad del hombre realizar valores

Este problema no debe confundirse con el de la existencia de lo valioso. Ya no se trata de determinar si los valores existen o no existen, sino de inquirir qué relaciones median entre ellos y la conducta individual o, mejor dicho, de saber si la persona es capaz de realizarlos a través de sus actos.

La solución de tal problema implica el establecimiento de una pauta o criterio estimativos, de acuerdo con los cuales pueda medirse el mérito del comportamiento humano Cada doctrina ética tiene como objetivo principal el establecimiento de ese criterio de valoración, que sirve de base a los demás juicios de valor y a todas las normas que integran el sistema de que se trate Por ello es que dicho

criterio desempeña, relativamente a los juicios de valor y a las proposiciones normativas que en ellos descansan, el papel de una norma **fundamental,** de la cual deriva la unidad del mismo sistema "Este papel representa, por ejemplo, el imperativo categórico en el grupo de proposiciones normativas que constituyen la ética de Kant, igualmente el principio de la "mayor felicidad posible del mayor número posible" en la ética de los utilitarios

"La norma fundamental es el correlato de la definición de lo "bueno" y lo "mejor" en el sentido en cuestión Indica el **principio (el valor fundamental)** con arreglo al cual debe verificarse toda normación, y por ende no representa una proposición normativa en sentido propio" (10)

El cuarto problema fundamental de la ética es el del libre albedrío. Aun cuando estrictamente relacionado con el anterior, no se confunde con él. Pues la solución, en sentido positivo, del de la realización de lo valioso, nada prejuzga sobre el otro interrogante Desde el punto de vista estrictamente lógico se podría concebir perfectamente la posibilidad de que el hombre realizase los valores de manera necesaria Es claro que en este caso su comporta-

(10) Edmundo Husserl, **Investigaciones Lógicas,** Tomo I, pág 61 de la traducción castellana

miento no tendría significación ética ninguna, aun cuando pudiese producir otros valores Por ello se afirma que la libertad es el supuesto ineludible de toda teoría de la conducta El cuarto de los problemas señalados estriba precisamente en saber si aquélla existe, o es, por el contrario, una ilusión o un prejuicio A pesar de su trascendencia, el problema del libre albedrío suele ser estudiado en último término, pero ello obedece a razones metodológicas exclusivamente

6 — Las Formas de Manifestacion del Pensamiento Etico — El pensamiento ético occidental se ha manifestado a lo largo de la historia bajo cuatro formas fundamentales, que es posible caracterizar de un modo bastante preciso Tales formas —que mencionamos siguiendo el orden de su aparición— reciben los nombres de **ética empírica, ética de bienes, ética formal** y **ética valorativa.**

El agrupamiento de las doctrinas morales en esas cuatro categorías constituye el esquema sistemático que sirve de base a nuestra obra No se trata de una clasificación establecida de manera apriorística, atendiendo solamente a consideraciones de orden teórico, sino de una división basada en el desenvolvimiento mismo del pensamiento moral Partiendo del estudio de las diversas teorías, es posible descubrir, a pesar de la variedad enorme que presentan, ciertos puntos capitales de coincidencia, y

caracterizar así las grandes formas que la especulación ética ha asumido en el curso de su historia

Aun cuando esas formas no se han sucedido unas a otras en toda su pureza, no es difícil señalar las épocas en que se manifiestan de un modo más patente Puede decirse, por ejemplo, que la moral de los griegos es, casi sin excepciones, ética de bienes, que el formalismo aparece con la obra de Kant, y que la filosofía de los valores es el cauce por donde corre el pensamiento ético de nuestros días

Es claro que la división no es tajante y absoluta, y que en cada una de las formas señaladas aparecen a menudo, con mayor o menor fuerza, rasgos característicos de las otras Más frecuente es el caso de doctrinas mixtas, cuya clasificación resulta a veces extremadamente difícil La ética de Protágoras, por ejemplo, es relativista y empírica, pero pertenece también al grupo de teorías que forman la ética de bienes, en cuanto afirma la existencia de un supremo fin de la vida humana Cosa parecida cabría sostener del utilitarismo. Según lo veremos más tarde, las doctrinas conocidas bajo este nombre son relativistas y empíricas, lo que no impide que muchas de ellas desemboquen en la ética de fines (11).

(11) Tal cosa puede afirmarse, por ejemplo, de la ética de los utilitarios Véase el cap II de esta obra.

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

Nuestra primera preocupación consistirá en caracterizar, de un modo general, las cuatro formas de que hemos venido hablando Una vez cumplida esta tarea, señalaremos, con la mayor exactitud posible, las principales variantes que cada una de ellas presenta, para aludir, por último, a las principales doctrinas de los distintos pensadores y escuelas De este modo lograremos situar y comprender cada teoría dentro de la corriente espiritual a que pertenece, poniéndola en conexión con las demás del mismo grupo y, en última instancia, con la evolución total del pensamiento ético

Como este manual no pretende ofrecer una historia de la filosofía moral, el lector no encontrará en sus páginas la exposición de todas las corrientes, sino breves resúmenes de las más importantes Debe tenerse presente, además, que tales resúmenes no persiguen otro objeto que el de servir de ejemplos en relación con las grandes direcciones de la teoría de la conducta

Debemos advertir, asimismo, que al exponer las diferentes formas de manifestación del pensamiento ético, lo mismo que al hacer el examen de sus variantes y de las principales teorías de cada grupo, no hemos perdido de vista los grandes problemas de la filosofía práctica, sino que, por el contrario, tratamos de señalar en cada caso de qué manera tales problemas han sido planteados y en qué forma se ha pretendido resolverlos Refléjase esta preo-

cupación en toda la obra, pero resulta más patente en la parte final, ya que nuestro estudio sobre la ética valorativa se basa en un ensayo de clasificación de las grandes cuestiones axiológicas Según lo hemos indicado en la sección precedente, esos problemas son para nosotros a) el de la existencia del valor, b) el del conocimiento estimativo, c) el de la realización de los valores, y d) el de la libertad del sujeto frente a lo valioso

7 — CARACTERIZACION GENERAL DE LA ETICA EMPIRICA — La distinción entre moral empírica y formalismo ético fue diáfanamente establecida por Kant en sus obras de filosofía práctica, sobre todo en la **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres** (1785) La preocupación más honda del filósofo de Koenigsberg consistió en crear una doctrina libre de elementos derivados del mundo de los hechos, es decir, un sistema exclusivamente racional y apriorístico

Kant llama empírica a toda filosofía basada en la experiencia Da el nombre de filosofía pura a la que se funda en principios racionales a priori (12)

Opinan los defensores del empirismo que las teorías

(12) Aplicando al terreno moral el concepto kantiano, podremos decir, por consiguiente, que la **ética empírica es aquella que pretende derivar sus principios de la observación de los hechos**

de la conducta deben apoyarse en un examen de la vida moral El método que aplican al estudio de las cuestiones éticas es el mismo de que se sirven los cultivadores de las ciencias físicas Parten del supuesto de que los preceptos reguladores de nuestro comportamiento hállanse implícitos en éste, por lo que sólo hace falta explicitarlos No indagan cómo **debe** el hombre conducirse, sino cómo **suele** hacerlo Tomando como punto de partida el curso real del obrar humano, pretenden inferir de él valores y normas, sin percatarse de que toda norma postula deberes, y de que el deber no determina a la voluntad de manera inexorable

Esta postura encuéntrase condicionada por un prejuicio milenario Desde el siglo V antes de Cristo sostuvieron varios filósofos que los principios rectores de la actividad humana sólo son normas genuinas si tienen su raíz en la naturaleza (13) Toda regla que no refleja con fi-

(13) "La antítesis entre **Naturaleza** y **Ley** es la elaboración conceptual más característica del iluminismo griego, domina toda su filosofía, y tiene desde un principio no sólo el sentido de un criterio de explicación genética, sino la significación de una **pauta estimativa** Si algo hay universalmente válido, **será lo que "por naturaleza" vale para todos los hombres,** sin distinción de pueblos o épocas lo que aquéllos han estatuído en el curso del tiempo, posee solamente un valor histórico y transitorio Lo único que puede justificarse es lo que la naturaleza prescribe, aun cuando las leyes humanas pasen sobre ello La "ley" (**nomos**) tiraniza a los mortales, constriñéndolos a realizar muchos actos contrarios a la naturaleza" W Windelband, **Lehrbuch der Geschichte der Philosopie,** Tubingen, 1936, pág 61

delidad la forma en que el individio acostumbra comportarse es vista como una exigencia arbitraria La idea del deber pierde así su sentido auténtico **El hombre debe ser como es:** a esto se reduce en última instancia la posición que examinamos.

Un claro ejemplo de empirismo es el que ofrece el sofista Calicles, cuando pretende demostrar que el derecho se funda en el poder (14) Su argumento es el siguiente si la realidad ha creado diferencias entre los individuos, haciendo a unos superiores e inferiores a otros, la verdadera justicia consistirá en sancionar la imposición del fuerte sobre el débil, y no en tratarlos del mismo modo Aquél puede dominar a éste; en consecuencia, hay que admitir que tiene el derecho de dominarlo. Lo que pasa entre los hombres, ocurre también entre los animales el pez grande se come al chico, y al comérselo cumple una ley natural Cuando los pueblos poderosos conquistan a los más pequeños obedecen igualmente a la naturaleza. Y ésta explica y justifica su actitud

La contraposición entre lo que existe por obra de la naturaleza y lo que es un simple producto de la voluntad humana fué primeramente formulada por varios de los sofis-

(14) La doctrina de Calicles será expuesta por nosotros en el capítulo I de esta obra

tas, y encontró en la doctrina de Calicles su expresión más drástica La misma idea ha renacido en la época moderna, dando origen al **anarquismo ético.**

Entre la moral empírica y la ética formal existe una aguda oposición en lo que atañe al método que deba emplearse para llegar al conocimiento de las normas rectoras de nuestra conducta. De acuerdo con los empiristas, tales normas pueden ser descubiertas inductivamente, partiendo de la observación de los hechos, de acuerdo con la doctrina kantiana, la experiencia no encierra ninguna medida de valor Entre el mundo de la realidad y la esfera del deber media un verdadero abismo, pues la validez de los juicios normativos no deriva en ningún caso del proceder real de los hombres. Aun cuando los actos humanos no concuerden con las exigencias morales, tales exigencias conservan su valor, precisamente porque éste no se encuentra condicionado por la orientación real de dichos actos

Desde el punto de vista metódico, la ética empírica opónese también a la filosofía de los valores La axiología moderna coincide totalmente con el pensamiento kantiano en la repudiación radical del empirismo

Las doctrinas empiristas pueden caracterizarse no solamente desde el punto de vista de sus métodos, sino tomando en cuenta sus resultados

Consideradas desde este ángulo visual, todas ellas desembocan en un relativismo más o menos extremoso La variedad enorme de los sistemas de moral positiva, lo mismo que las diversidades y contradicciones entre las múltiples teorías de la conducta, constituyen, a los ojos de los empiristas, la mejor demostración de sus ideas y el argumento decisivo en contra de la tesis de la objetividad de lo valioso La experiencia revela que las concepciones morales de los individuos y los pueblos han ido variando a través de los tiempos, como cambian en distintos lugares del planeta; imposible resultará, por ende, afirmar la existencia de una moral universal, o encontrar criterios axiológicos dotados de un valor absoluto Por este camino se llega al **subjetivismo,** que es una de las variantes principales de la ética empírica Si las ideas morales varían de individuo a individuo o de sociedad a sociedad, lo bueno y lo malo carecerán de existencia objetiva, ya que dependen de los juicios estimativos de los hombres Así aparecen, por una parte, el **subjetivismo ético individualista** y, por la otra, el **subjetivismo ético social,** también llamado **antropologismo, o subjetivismo ético específico** (15)

Este subjetivismo relativista conduce finalmente al escepticismo y al nihilismo Sostener que lo que para un

(15) Las dos últimas expresiones han sido propuestas poi Husserl en sus **Investigaciones Lógicas** Tomo I, pág 126 de la edición castellana

sujeto es bueno puede ser malo para otro, equivale a afirmar que el bien nada es en sí, y a reducir los valores morales al rango de simples convencionalismos arbitrariamente establecidos por el hombre. Quien pretenda ser congruente con tales premisas, tendrá que renunciar a todo juicio estimativo, y abstenerse de cualquiera afirmación axiológica con pretensiones de objetividad (16).

Tratando de esquivar las desastrosas consecuencias del subjetivismo, el anarquismo y el escepticismo, aparecen, dentro del mismo grupo de doctrinas, las diversas formas del pragmatismo y, en primer término, la ética utilitarista Esta tesis representa, a nuestro modo de ver, un ensayo de superación de las consecuencias relativistas y escépticas de la moral empírica. Como no hay criterios que permitan decidir, de manera indubitable, qué es lo bueno y qué es lo malo, habrá que optar por aquellas formas de conducta que resulten más beneficiosas a la sociedad o al individuo, y hacer de lo útil la norma suprema de la moral.

El antecedente de esta posición está en las enseñanzas del sofista Protágoras (17), pero la tesis utilitaria soló

(16) Expondremos la doctrina conocida con el nombre de escepticismo moral en el capítulo III de esta obra

(17) El lector encontrará una amplia exposición de la tesis del orador abderitano en mi ensayo **El Derecho Natural en la época de Sócrates** Edi Jus, Méxco 1939

es claramente formulada en época posterior, y su formulación se debe a Epicuro Hay que advertir, sin embargo, que aquella tesis no aparece en la ética, sino en la filosofía jurídica del moralista del Jardín Oponiéndose a la teoría de los dos órdenes, declara el filósofo de Samos que la justicia no existe por sí, ni tiene un valor absoluto, sino que es el producto de convenciones de los individuos, inspiradas en criterios de utilidad (18)

8. — CARACTERIZACION GENERAL DE LA ETICA DE BIENES. — Las doctrinas morales empiristas desembocan en el relativismo y el nihilismo, e implican, por consiguiente, la negación de normas y valores o la degradación de éstos al rango de convencionalismos caprichosamente establecidos por el hombre. Un primer ensayo de superación de aquellas doctrinas está constituído por la ética de bienes o de fines.

Esta posición estriba en sostener, contrariamente a lo afirmado por el relativismo, la existencia de un valor fundamental, al que se denomina **bien supremo.** Dicho bien es considerado, al propio tiempo, como la finalidad más alta de la existencia del hombre

(18) Sobre este aspecto de la doctrina epicúrea, consúltese el libro de Johann Sauter, **Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts,** Wien, 1932, pag 205

INTRODUCCION

Los defensores de la ética de bienes parten de un examen de la estructura teleológica de la actividad humana El hombre obra teleológicamente, es decir, se propone fines, elige medios, y pone en práctica estos últimos, para la realización de los primeros. La realización del fin de cada actividad representa el bien propio de ésta Lo que de los actos se afirma puede decirse, en general, de las distintas artes y, en último término, de la totalidad de la existencia El supremo bien de la vida habrá de consistir, por ende, en la realización del fin propio del hombre

El problema de la definición del soberano bien se reduce, de acuerdo con la opinión de los moralistas clásicos, a la determinación del último fin de la actividad individual El mismo planteamiento del problema supone la existencia de una jerarquía de los fines y, por lo mismo, la de un criterio estimativo, capaz de asignar a cada finalidad concreta el lugar que le corresponde dentro de esa ordenación Para saber qué fines tienen un valor relativo y cuál posee en cambio significación absoluta, habrá que investigar, en cada caso, si la finalidad de que se trate puede servir al propio tiempo como medio, o ya no es posible emplearla al servicio de otro fin más elevado El que ya no pueda servir como punto de partida deberá ser visto como el definitivo o supremo, y su consecución constituirá el mayor bien de la existencia del hombre

La ética de bienes encontró en la filosofía griega su expresión más perfecta. Los moralistas de la Hélade tu-

vieron como preocupación fundamental la de descubrir ese fin que ya no sirve como medio para el logro de una meta ulterior. Pero según veremos más tarde, no lograron ponerse de acuerdo sobre el contenido de esa aspiración suprema Para la mayoría, reside en la felicidad, para algunos, en la virtud, para otros, en el placer Tales discrepancias dieron origen a las distintas variantes de la misma doctrina eudemonismo, idealismo ético, hedonismo, etc

La definición del soberano bien, dentro de cada teoría, representa lo que Husserl llama la norma fundamental del sistema Si se afirma, con los eudemonistas, que la ventura es el mayor bien, la norma fundamental deberá expresarse así "realiza aquellos actos que en forma mediata o inmediata puedan conducirte a la felicidad, y evita cualquiera actividad que te aleje de ese fin"

El mérito de los diversos actos dependerá, por consiguiente, de su concordancia o discrepancia con la norma fundamental

Desde Sócrates, hasta Kant, la teoría de la conducta ha sido, casi sin excepciones, ética de bienes Pero es en la filosofía griega donde esta forma alcanzó su expresión definitiva Por ello es que en la segunda parte de la obra habremos de limitarnos a exponer las doctrinas de los grandes moralistas de la Hélade

9 — CARACTERIZACION DE LA ETICA FORMAL — El mérito mayor de la filosofía práctica de Kant consistió en la superación de las diversas formas del empirismo y la ética de bienes Tanto esta última, como la moral empírica, miden el valor de los actos humanos en función de sus resultados El mérito de una conducta depende, de acuerdo con los partidarios de esas dos formas del pensamiento ético, de los efectos, más o menos placenteros, del proceder individual o —según lo enseñan los secuaces de la ética de bienes— de la relación que el mismo guarde con un supremo fin de la existencia humana En ambos casos se atiende al éxito o resultado de la acción, no a la acción misma, ni a las intenciones del sujeto La significación moral de un comportamiento no reside, según el filósofo de Koenigsberg, en los resultados externos de aquél, sino en la pureza de la voluntad y la rectitud de los propósitos Para juzgar el valor de un acto habrá que partir del fuero interno de la persona, en vez de tomar en cuenta la exterioridad de su actuación El concepto de **buena voluntad** es colocado así en el centro de la especulación moral y el punto de vista de la intencionalidad substituído a los criterios pragmáticos de anteriores doctrinas "La buena voluntad —leemos en la **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres**— no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto, es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que

todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones'' (19).

Kant define la buena voluntad como aquella que obra no sólo conformemente al deber, sino también por deber La mera concordancia externa entre la conducta y la norma es simple **legalidad,** que nada indica sobre el valor ético de la acción Esta sólo es moralmente valiosa cuando además de concordar con lo que la norma prescribe, realiza el deber por el deber mismo, es decir, por mero respeto a la exigencia ética, independientemente de cualquiera inclinación Lo decisivo, en el orden moral, consiste pues en la índole de los móviles, no en las consecuencias exteriores del comportamiento Y un móvil es éticamente bueno cuando consiste en la observancia del deber por el deber mismo Si el deber no es cumplido por respeto a la exigencia normativa, sino por alguna inclinación más o menos egoísta, la acción carece de valor ético

Las inclinaciones corresponden, de acuerdo con el pensamiento kantiano, al aspecto empírico de la naturaleza humana Cuando la máxima de una conducta es derivada de alguna de esas inclinaciones, únicamente puede asumir

(19) **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,** pág 22 de la versión castellana de Manuel García Morente Ed Calpe, Madrid, 1921

la forma de un juicio hipotético, comparable a las reglas de las artes "si quiero satisfacer tal o cual deseo, tendré que valerme de estos o aquellos medios"

Pero una ley moral genuina no puede tener su fundamento en la experiencia, es decir, en nuestros deseos e inclinaciones, sino que ha de apoyarse exclusivamente en principios racionales a priori

Si las normas éticas derivasen de elementos empíricos, no podrían aplicarse a todo ser racional, ni tendrían tampoco validez universal "Por lo tanto, no otra cosa, sino **sólo la representación de la ley** en sí misma — la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción" (20).

Pero ¿cuál es esa ley cuya representación debe constituir el móvil de la conducta éticamente buena? Admitida la tesis de que la voluntad ha de prescindir en lo absoluto de cualquier resorte de orden empírico, es incuestionable

(20) Kant, obra citada, pág 34

que la norma determinante de aquélla sólo puede ser un principio formal, aplicable a todos los seres racionales, sin excepción.

Este principio, que representa — según la terminología de Husserl — la norma fundamental del sistema kantiano, es el imperativo categórico, o criterio supremo de la moralidad "obra siempre de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser elevada, por tu voluntad, a la categoría de ley de universal observancia" (21)

El enunciado anterior expresa dos exigencias a) la de autonomía; b) la de universalidad.

Un acto sólo es moralmente valioso cuando representa el cumplimiento de una norma que el sujeto se ha dado a sí mismo. Si la conducta no obedece a un mandato oriundo de la voluntad propia, sino procedente de una voluntad ajena, carece de valor, desde el punto de vista ético Lo mismo ocurre cuando no se inspira en consideraciones racionales, es decir, cuando deriva de una inclinación o de un deseo La máxima de la acción no puede en este caso convertirse en un imperativo incondicionado, ya que al abandonar nuestra voluntad la idea de una legislación universalmente válida, para proponerse la consecución de un

(21) Obra citada, pág 67

fin empírico, tiene que sujetarse a un imperativo hipotético, que podría enunciarse así "Si quiero alcanzar tal o cual finalidad, tendré que valerme de tales o cuales medios".

Para que un acto valga moralmente no basta sin embargo que la norma que lo rige tenga su origen en esa voluntad legisladora, sino que es indispensable que pueda aplicarse a todo ser racional A la de autonomía se enlaza, de este modo, la exigencia de universalidad Está última no se refiere ya al origen, sino a la validez de las leyes morales Dicho de otro modo la ley moral no puede tener un fundamento subjetivo, contingente y empírico, sino que ha de hallarse racionalmente fundada Y el fundamento objetivo de la misma sólo puede encontrarse, según la tesis kantiana, en el concepto de la dignidad personal (22)

10 — CARACTERIZACION GENERAL DE LA ETICA VALORATIVA. — El valor de una acción depende, de acuerdo con la filosofía kantiana, de la relación de la conducta con el principio del deber, o imperativo categórico La filosofía valorativa invierte por completo el planteamiento del problema El valor moral no se funda en la idea del

(22) A la exposición y crítica de la ética formal está consagrada la tercera parte de esta obra

deber, sino a la inversa: todo deber encuentra su fundamento en un valor Sólo debe ser aquello que es valioso, y todo lo que es valioso **debe ser.** La noción de valor es por ende el concepto ético central

Los valores no son resultado de estimaciones o convencionalismos de oriundez subjetiva, sino materias y estructuras que determinan una específica cualidad en las personas, relaciones y objetos en que se hallan (Scheler) La moderna axiología coincide con Kant en la repudiación de las diversas formas del subjetivismo y el empirismo.

Frente a la ética psicologista, categóricamente afirma la existencia de los valores como objetos ideales independientes de las valoraciones de los hombres, ya sean éstas de orden individual o constituyan un producto colectivo Lo que es realmente valioso, vale por sí, aun cuando su valor no sea conocido ni estimado La filosofía valorativa separa cuidadosamente el problema de la intuición de los valores —que es epistemológico— del de la existencia del valor, que es ontológico Sabemos que los valores existen gracias a nuestra conciencia estimativa; pero de aquí no debe inferirse que sean una creación de la subjetividad Si lo fuesen, no podríamos hablar de conocimiento, tendríamos que hablar de **creación** de los mismos

El acto de conocimiento tiene como supuesto ontológico la existencia de lo conocido. Dicho de otro modo po-

sible es conocer los valores, mas la realidad de éstos no se agota en ser objeto del acto estimativo. O, como diría Hartmann **los valores son en sí.** Las expresiones **ser en sí** y **ser para mí** (ser para un sujeto, individual o colectivo), caracterizan, con claridad meridiana, la oposición entre objetivismo y subjetivismo.

Frente a las doctrinas morales empiristas, la filosofía de los valores afirma el carácter apriorístico del conocimiento ético El concepto de valor no es adquirible partiendo de la experiencia, sino al revés ésta sólo puede ser juzgada desde puntos de vista estimativos.

Los hechos nos muestran lo que realmente sucede, nunca lo que debe suceder. La noción de lo valioso tampoco puede inferirse del estudio de las cosas o los bienes Lo que se llama experiencia de los bienes es simplemente el hecho de que solemos considerar a unas cosas como "buenas" y a otras como "malas". Tal contraste no podría establecerse, ni tendría sentido, si no hubiese en nosotros una pauta estimativa, capaz de realizar tal selección

La filosofía de los valores rechaza igualmente todo ensayo de fundamentación de la moral en la imitación de un modelo. Pues los ejemplos de moralidad sólo poseen tal carácter cuando realizan o se acercan a un ideal de perfección existente en nosotros

El conocimiento de los valores no es sin embargo como cualquiera otro No es una aprehensión indiferente, en la que lo aprehendido no nos conmueva Más que apoderarnos del objeto, somos "presa" de él (Hartmann). Pero no se trata de un proceso reflexivo o intelectual, sino emocional e intuitivo

Aun cuando la doctrina que examinamos afirma, con Kant, el carácter apriorístico del conocimiento de los valores, rechaza en cambio el formalismo rigorista del pensador de Koenigsberg Como después veremos, uno de los aspectos fundamentales de la obra de Scheler es la crítica de la equiparación, indebidamente establecida por la doctrina kantiana, entre los conceptos de **lo formal** y **lo a priori.** Tanto Scheler, como Hartmann, demuestran la existencia de un conocimiento axiológico de índole apriorística, que es, al propio tiempo, material y no formal.

La parte última de esta obra estará consagrada a la exposición de la ética material de los valores, en la más importante de sus direcciones la fenomenológica objetivista

PRIMERA PARTE

ETICA EMPIRICA

CAPITULO I

LA MORAL ANARQUISTA

11 — CARACTERIZACION GENERAL DEL ANARQUISMO — La primera característica esencial al anarquismo es la repudiación de lo normativo Los anarquistas son enemigos de toda norma y, en principio, de todo valor El derecho, la moral, los convencionalismos sociales, la religión, aparecen ante sus ojos como exigencias arbitrarias, nacidas de la ignorancia, la maldad o el miedo Para los partidarios de la doctrina, las leyes humanas son pretensiones injustificadas e injustificables El anarquista no admite otra ley que su propio albedrío La voluntad de los demás no puede obligarle Las reglas éticas, los dogmas religiosos, los preceptos jurídicos, son enteramente artificiales Opónense a la naturaleza, que es el único valor auténtico, y pretenden desviarla de su cauce, torcer su sentido, **desnaturalizarla.** Lo que es natural no puede ser malo Es lo plenamente valioso Enfrentar al libre curso de lo existente el fantasma del deber, constituye un pecado contra la vida, una degeneración, una hipocresía Hipocresía

y mentira de los cobardes, engaño de los débiles, que tratan de hacer creer a los fuertes en la igualdad de todos los hombres

Nada es idéntico en la naturaleza Ni siquiera dos copos de nieve, o las dos más parecidas hojas de un mismo árbol Los vivientes tampoco son iguales el fuerte se impone al débil, devora el león al cordero, el pez grande engulle al chico. Esta es la verdadera justicia, por ser la justicia natural. Inicuo sería tratar igualmente a quienes son distintos De este modo, la tesis anarquista transfórmase en teoría del derecho de la fuerza, que culmina en la glorificación del superhombre.

La aversión a lo normativo, rasgo sobresaliente de la moral anarquista, aparece claramente manifestada en los siguientes párrafos de una obra de Kropotkine

—"Yo seré inmoral—acababa de decir el joven nihilista a su amigo, traduciendo a la ligera los pensamientos que le atormentaban

"Seré inmoral—¿por qué no he de serlo ?

"¿Porque la Biblia no lo quiere? Pero la Biblia no es más que una colección de tradiciones babilónicas y judaicas, tradiciones coleccionadas como lo fueron los cantos de Homero, o como se hace aún con las canciones vascas o

las leyendas mongólicas. ¿Debo, pues, volver al estado de ánimo de los pueblos semi-bárbaros de oriente ?

"¿No lo seré, porque Kant me habla de un imperativo categórico; de una misteriosa orden que sale de mí mismo y me ordena ser moral? Pero ¿por qué ese 'imperativo categórico' ha de tener más derecho sobre mis actos que ese otro imperativo que de vez en cuando me incita a la embriaguez? ¡Palabras, nada más que palabras, como las de Providencia y Destino, inventadas para cubrir nuestra ignorancia!

"O bien, ¿seré moral para agradar a Bentham, quien me quiere hacer creer que seré más feliz si me ahogo por salvar a un transeúnte caído en el río, que si le miro ahogarse?

"O bien, quizás, porque tal es mi educación? ¿Porque mi madre me ha enseñado la moral? Pero entonces ¿deberé también arrodillarme ante la pintura de un Cristo o de una "madonna", respetar al rey o al emperador, inclinarme ante el juez que sé que es un canalla, únicamente porque mi madre —nuestras madres, muy buenas, pero ignorantes— nos han enseñado un montón de tonterías? Prejuicios como todo lo demás; trabajaré por desembarazarme de ellos Si me repugna ser inmoral, me esforzaré por serlo, así como de adolescente me esforzaba por no temer la obscuridad, el cementerio, los fastasmas y los

muertos con que me habían amedrentado Lo haré para romper un arma explotada por las religiones, lo haré, en fin, para protestar contra la hipocresía que pretenden imponerme en nombre de una palabra denominada moralidad'' (23).

La concepción normativista de la naturaleza, otro de los rasgos característicos del anarquismo, representa la primera contradicción de la teoría Contradicción que encuentra su manifestación más brillante en el discurso del sofista Calicles, expuesto en el diálogo platónico acerca de la retórica La actitud de Calicles es paradójica, porque el sofista empieza por negar la existencia de toda norma, y acaba sonteniendo que la Naturaleza es absolutamente valiosa, y que en el poder está el fundamento del derecho Es decir, degrada la esfera ideal del deber a la categoría de un sistema de prejuicios, y exalta la brutalidad de la fuerza al rango de lo intrínsecamente justo

Las teorías anarquistas, lejos de justificarse, demuestran en forma palmaria la vanidad de cualquier intento de negación de los valores El anarquista no puede, sin contradecirse, oponer a la legislación convencional una legislación de la naturaleza, pues semejante pretensión implica el reconocimiento de un criterio estimativo y, consecuentemente, la aceptación de normas y deberes

(23) **La moral anarquista,** pág 8

Otro de los rasgos fundamentales del anarquismo es la tendencia egoísta Dicha tendencia halla su formulación en el célebre libro de Stirner **El único y su propiedad.** "Stirner —escribe el historiador de la filosofía Karl Vorlaender — no quiere defender la causa de Dios, ni la de la Humanidad o la patria, ni siquiera la causa del hombre, sino exclusivamente la suya nada está para mí por encima de mí El llamado espíritu es una mentira, un duende, un loco, como lo son también la vocación, la veracidad, el amor Tampoco quiere una jerarquía del espíritu, 'un papado de la idea' Ni siquiera 'los libres', que son los nuevos entre los nuevos, le convencen ni el liberalismo político de la burguesía, que sólo favorece a los ricos y perjudica a los desheredados de la fortuna, ni el liberalismo social de los comunistas, que convierte a todos en 'bribones desposeídos', en vez de convertirlos en egoístas; ni tampoco el liberalismo humano de los últimos críticos, que exige de los individuos una conducta absolutamente desinteresada Todas estas formas son enemigas del egoísmo, último y real desideratum del individuo No sólo hay que destruir el más allá fuera de nosotros, sino también en nosotros. La meta no es la libertad, sino la **unicidad;** el único es el libre por nacimiento Todo en mí es único Yo soy el único. Sólo sobre mí, sobre el único que se consume a sí mismo, he fundado mi causa, y por ello este es el principio y el fin de toda mi sabiduría "yo no he fundado mi causa sobre nada" (24).

Una última característica de la doctrina que comentamos es la tendencia al hedonismo. Buscar el placer, evitar el dolor, es para los anarquistas la ley de la existencia. Aun en aquellos casos en que la meta de la conducta parece ser el bien del prójimo, lo que el sujeto busca en realidad es su propia satisfacción. Al proceder de esta suerte, no hace otra cosa que realizar un impulso natural. Lo que llamamos altruísmo es, en el fondo, egoísmo disfrazado.

A propósito de este último aspecto de la tesis, conviene recordar las objeciones aplicables a cualquiera posición filosófica que haga del placer la meta de la humana conducta en primer lugar, cuando se realiza un acto bueno, no es el placer la finalidad perseguida, ¡ya que, como dice Hartmann, la satisfacción es solamente una manifestación psicológica accesoria de la realización, "su eco en el sentimiento", en segundo lugar, aun cuando la aspiración hedonista existiese en todo caso, de su existencia no sería lógico desprender conclusiones normativas Los hechos —decía Kant— no pueden servir de fundamento a un imperativo, ni destruir su validez Esta fué la más profunda enseñanza del filósofo de Konigsberg.

(24) Karl Vorlaender **Geschichte der Philosophie,** Berlin, 1932, pág 424

12. — La Teoria de Calicles sobre el Derecho del mas Fuerte — El discurso de Calicles, expuesto por Platón en el diálogo sobre la retórica, constituye el más bello y elocuente alegato formulado hasta hoy en pro de la tesis del derecho de los fuertes Sócrates pretende, durante el curso de un coloquio acerca del arte que Gorgias profesa, convencer a Polo de esta verdad es mayor mal cometer injusticias que sufrirlas. Calicles interviene en la polémica, tachando de sofística la argumentación de aquél "Si alguno habla de lo que pertenece a la ley, dice al hijo de Sofronisco, tú le interrogas sobre lo que se refiere a la naturaleza; y si habla de lo que está en el orden de la naturaleza, tú le interrogas sobre lo que está en el orden de la ley . . Según la naturaleza, todo aquello que es más malo es igualmente más feo Sufrir, por tanto, una injusticia, es más feo que hacerla, pero según la ley, es más feo cometerla Y, en efecto, sucumbir bajo la injusticia de otro no es hecho propio de un hombre, sino de un vil esclavo, para quien es más ventajoso morir que vivir, cuando, sufriendo injusticias y afrentas, no está en disposición de defenderse a sí mismo, ni a las personas por quienes tenga interés. . . " (25)

En esta primera parte del discurso descubrimos una de las facetas más peculiares de la doctrina sobre la opo-

(25) Platón: **Gorgias o de la Retórica** Edición de la Universidad Nacional de México Tomo II pág 188

sición entre el orden natural y el orden legal Dicha oposición sirve de fundamento, como es sabido, a toda teoría de tipo jusnaturalista Al lado del derecho escrito, hay un orden distinto, derivado de la naturaleza Pero Calicles no se limita a expresar tal dualidad, emite también un juicio de valor sucumbir bajo la injusticia de otro, no es hecho propio de un hombre, sino de un vil esclavo, en consecuencia, es mayor mal sufrir injusticias que cometerlas Este aserto descansa en la siguiente reflexión el orden legal es un orden ficticio, los valores más elevados hay que buscarlos en la hermosa plenitud de la vida. La anterior reflexión revela ese hondo amor a la naturaleza, característico del espíritu helénico lo que es conforme a Natura debe ser antepuesto a lo que sólo es obra de los hombres Los intérpretes modernos están de acuerdo en que al hablar del orden legal (**Nomos**), en oposición al orden físico (**Physis**), aludían los griegos a lo que actualmente denominamos **ley en sentido formal,** o sea, la declaración que emiten los órganos legislativos acerca de lo que debe valer como voluntad del Estado Dentro de una democracia directa, como la ateniense, por orden legal habrá pues que entender el conjunto de normas establecidas en la asamblea de los ciudadanos

En los regímenes democráticos, es el derecho un producto de la voluntad de las mayorías Pero las mayorías, según Calicles, están integradas por los débiles Para defenderse de los poderosos, los que no lo son se han

unido, creando un derecho artificial, cuyo postulado supremo estriba en afirmar una igualdad ficticia Invocando el principio igualitario, procuran los inferiores convencer a los fuertes de que todos los humanos son iguales, y en vano se esfuerzan por borrar las insuperables diferencias que la Naturaleza ha establecido A ello obedece que en el orden de la ley — ese orden nacido del temor — se considere peor cometer una injusticia que ser víctima de ella El que trata de hacerse superior a los demás, es visto como un enemigo del orden existente, y está expuesto a que se le tache de inicuo y ambicioso "Pero la naturaleza demuestra, a mi juicio, que es justo que el que vale más tenga más que otro que vale menos, y el más fuerte más que el débil Ella hace ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos Estados y naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al débil, y que posea más " Para corroborar su tesis, invoca Calicles el testimonio de la experiencia los hechos demuestran que el más poderoso se impone al débil, en uso de una facultad natural "¿Con qué derecho hizo Xerxes la guerra a la Hélade, y su padre a los escitas?" Viene luego la cita de estos versos del gran lírico, que tantas discusiones han suscitado entre los filólogos "La ley es la reina de los mortales y de los inmortales Ella lleva consigo la fuerza y con su mano poderosa la hace legítima Juzga de esto por las acciones de Heraclés, que sin haberlos comprado " "Estas son

más o menos las palabras de Píndaro, porque yo no sé de memoria la oda. Pero el sentido es que Heraclés se llevó los bueyes de Gerión, sin haberlos comprado y sin que nadie se los diera; dando a entender que esta acción era justa consultando la naturaleza, y que los bueyes y todos los bienes de los débiles y de los pequeños, pertenecen de derecho al más fuerte y al mejor . . .'' En las postreras palabras apunta ya una variante de la tesis primitiva Calicles no habla solamente del más fuerte, sino del mejor Y el mejor no posee, en todo caso, mayor fuerza física. Que el sofista alude al vigor corporal, cuando sostiene que en el orden de la Naturaleza lo justo estriba en que el más fuerte sojuzgue al débil y se apodere de lo que le pertenece, es algo que, en nuestro concepto, queda confirmado por la referencia al combate de Heraclés con el gigante. La figura de Heraclés, hijo de Zeus y de Alcmena, es la representación más perfecta del superhombre antiguo, y tiene, como atributos esenciales, la fuerza y el valor. La lucha con Gerión, el monstruo de tres cuerpos, es incluída entre las doce proezas del coloso. En el relato de sus hazañas (lucha con los centauros, encadenamiento del toro de Creta, muerte del león de Apesa, etc), exáltase entusiásticamente la descomunal fuerza del héroe

Establecido el principio de que en el orden de la Naturaleza la justicia exige la supremacía de los poderosos y la consiguiente postergación de los débiles, emprende Calicles la crítica de la educación cívica ateniense ''Nosotros

escogemos, cuando son jóvenes, a los mejores y más fuertes; los formamos y domesticamos como a leoncillos, valiéndonos de discursos llenos de encanto y fascinación, para hacerles entender que es preciso atenerse a la igualdad, y que en esto consiste lo bello y lo justo Pero yo me figuro que si apareciese un hombre, dotado de grandes cualidades, que sacudiendo y rompiendo todas esas trabas, encontrase el medio de desembarazarse de ellas; que echando por tierra vuestros escritos, vuestros encantamientos y vuestras leyes, contrarios todos a la Naturaleza, aspirase a elevarse por encima de todos, convirtiéndose de vuestro esclavo en vuestro dueño, entonces se vería brillar la justicia, tal como la ha instituído la Naturaleza . ”
De las apasionadas palabras del sofista surge en todo su esplendor la figura admirable del superhombre. Este se encuentra al margen de la ignorante y cobarde multitud. Cuando el cachorro adquiere conciencia de su fuerza, rompe sus cadenas, y su ímpetu indomable hace patentes los derechos que la naturaleza ha instituído Una imagen semejante emplea Aristótèles, al referirse a los individuos de excepción “Estos hombres no están sujetos a ninguna ley, ellos mismos son la ley; aquel que pretendiese darles leyes se pondría en ridículo Pues, sin duda alguna, responderíanle lo mismo que, según cuenta Antístenes, los leones contestaron a las liebres cuando estas pidieron, en la asamblea de los animales, iguales derechos para todos. . ”

El postulado democrático de igualdad ante la ley no es solamente falso es también ineficaz El superhombre salta las barreras que los inferiores tratan de oponer al desenvolvimiento libre de su naturaleza superior. La ley escrita es, a sus ojos, una mentira miserable Dentro de la estrecha cárcel de la legalidad, el fuerte se ahogaría. El desarrollo de su rica potencialidad exige una libertad sin restriceiones Y si tal libertad se le niega, sin miramientos destruye los obstáculos que dificultan o impiden la franca expansión de sus impulsos y la satisfacción cabal de sus anhelos

Para ser feliz hay que vivir de acuerdo con la naturaleza Lo que es natural no puede ser malo ¿Cabe imaginar placer más hondo que el de colmar todas las ansias, para experimentar nuevos deseos y satisfacciones nuevas, dando así rienda suelta a los apremios de una voluntad impetuosa y rebelde. .? La moderación, la templanza, y ese decantado espíritu de igualdad, glorificado por los regímenes democráticos, son cualidades despreciables, propias de las naturalezas mezquinas Nada más bello, dice el sofista, que el ímpetu implacable de las pasiones desencadenadas Y cuando Sócrates compara el alma de los hombres insaciables a una criba, con la que pretenden llenar un tonel sin fondo, Calicles le responde las dulzuras de la existencia, Sócrates, consisten precisamente en derramar cuanto se pueda

La discusión sobre el respectivo valor de la vida activa y la vida de contemplación, es uno de los pasajes más hermosos del coloquio, y en realidad representa la pugna de dos diversos sentimientos, el conflicto entre dos tendencias divergentes del alma helénica el espíritu apolíneo, por una parte, y el entusiasmo dionisíaco, por la otra.

13 — La Replica de Socrates — Cuando el maestro de Platón pone en juego su dialéctica formidable y pide a su contradictor defina los conceptos de que se ha servido en su discurso, la ingeniosa argumentación de Calicles cae por tierra, cual deleznable castillo de naipes

Si la justicia exige que los fuertes tengan la supremacía, habrá que admitir que el orden de la naturaleza no se opone al de la ley, ya que los débiles, unidos, son más fuertes que unos cuantos superhombres Y si las leyes de la mayoría son las de los más poderosos, tendrá también que aceptarse que esas leyes son justas y buenas

Calicles se ve constreñido a admitir tal consecuencia y a modificar su tesis originaria "Al hablar de los fuertes, replica, no he querido referirme a una multitud de esclavos, que no tienen quizás otro mérito que el vigor de sus cuerpos Las decisiones que los débiles toman en sus asambleas, no aniquilan las diferencias que la Naturaleza ha establecido Los más poderosos no son los que poseen mayor fuerza física, sino los mejores y más sabios "

De esta guisa, la doctrina primitiva adquiere un cariz enteramente diverso el poderoso ya no es el fuerte, sino el mejor Y el mejor no puede ser injusto El tinte anárquico de la tesis originaria se ha desvanecido por completo. El fuerte sólo será el mejor, si hace buen uso de su fuerza

En esta nueva posición, coincide Calicles con Platón de Atenas La diferencia entre el punto de vista del primero y la doctrina platónica de los gobernantes filósofos, es casi imperceptible El fundador de la Academia anhela también el gobierno de los mejores Pero en tanto que Platón considera la sabiduría como la suprema virtud del gobernante, concede Calicles mayor importancia a la actividad y al valor

14 — El Anarquismo Moderno — En el anarquismo moderno hay que distinguir dos tipos distintos y opuestos de teorías el anarquismo individualista y el anarquismo comunista o libertario.

Estas doctrinas coinciden en dos puntos capitales

1º Hacen de la libertad absoluta la aspiración suprema del individuo

2º Declaran que toda organización política de

la sociedad debe desaparecer, ya que es contraria a las exigencias de la Naturaleza

Los postulados que acabamos de expresar derivan de un mismo principio sólo tiene valor lo que no contraría las tendencias e impulsos naturales. El orden jurídico, como organización social de tipo coercible, se opone a la libertad y representa, por ende, un mal que debe ser combatido.

Pero los anarquistas no están de acuerdo en los métodos que deban seguirse en esta lucha contra el Estado. Los defensores de la primera tesis piensan que el tránsito del régimen estatal a la libre organización, no política, de los individuos, debe ser fruto del progreso lento y gradual de la razón Los partidarios del anarquismo comunista, en cambio, consideran lícita la violencia, si tiende al restablecimiento de la libertad verdadera

Otro punto en que hay discrepancia es el concerniente a la propiedad privada. Para los comunistas, esta institución debe desaparecer Desde el punto de vista de la Naturaleza, no se justifica la atribución de un bien cualquiera a un individuo, con exclusión de los demás "Todo pertenece a todos" Es decir nada pertenece, exclusivamente, a nadie. Hay que luchar por el advenimiento de una plena igualdad social y económica. El ideal común es la convivencia de los hombres al margen de toda

organización coactiva, en un régimen de cooperación espontánea, en el que se trate a cada uno de acuerdo con sus necesidades y se tomen en cuenta las diversas aptitudes. "El más completo desarrollo de la individualidad, unido al desenvolvimiento más completo de la asociación " Hé aquí la meta, según la célebre frase de Kropotkine

Los secuaces del anarquismo individualista, oponiéndose nuevamente al comunismo libertario, declaran incompatibles la libertad y la asociación, el egoísmo y el altruísmo, el individualismo y el socialismo Además, lejos de rechazar la propiedad privada, creen que todos deben ser propietarios La "libre asociación de egoístas" es su ideal

La tesis que comentamos resulta ininteligible, si se desconoce la significación que los anarquistas atribuyen al concepto de libertad La libertad a que aspiran no es la libertad jurídica, sino su negación Jurídicamente, se es libre de hacer todo aquello que ni está prohibido ni es obligatorio Se trata de un derecho cuyo contenido está delimitado por la ley La libertad de que hablan los citados pensadores, es en cambio una supuesta **libertad natural,** absolutamente ajena a toda regulación. Cuando Spinoza decía que en el estado de naturaleza el derecho de cada hombre llega hasta donde alcanza su poder, otorgaba al término **derecho** el mismo significado La teoría del pacto social pretende precisamente una conciliación de los dos conceptos La idea de libertad—escribe Kelsen—"es

el contrapunto de toda especulación social, a pesar de que lo social es, por naturaleza, unión y vinculación y, en consecuencia, negación de la libertad. La naturaleza se revela contra la sociedad, contra la coacción consiguiente a todo orden social, contra el tormento de la heteronomía, y pide libertad La carga de la voluntad ajena, impuesta por el orden social, se hace tanto más insoportable cuanto de modo más inmediato se manifiesta en el hombre el sentimiento primario de su propio valor, cuanto más elemental es el impulso que mueve al súbdito contra el que manda si es un hombre como yo, soy su igual ¿donde está su derecho de mandarme? De este modo, la idea negativa de la igualdad se pone al servicio de la idea, igualmente negativa, de la libertad'' (26).

Los filósofos han pretendido resolver el conflicto existente entre estas dos concepciones opuestas de la libertad, mediante la noción de autonomía Las exigencias del legislador podrán obligarme, sólo en el supuesto de que voluntariamente me someta a ellas, no porque un hombre como yo las formule, sino porque gracias a mi voluntad puedo elevarlas a la categoría de máximas de universal observancia De este modo, el súbdito que cumple con el derecho, no obedece al autor de la ley, sino que subordina su conducta a una serie de normas que él mismo se ha

(26). **Teoría General del Estado,** pág 409 de la traducción castellana

impuesto, en uso de su albedrío (27). La validez del derecho se hace así depender del reconocimiento y aceptación de los preceptos jurídicos por los individuos a quienes tales preceptos se dirigen. Esta tesis, conocida con el nombre de **teoría del reconocimiento,** desemboca, lógicamente, en el anarquismo, ya que implica la negación de todo orden heterónomo y hace del querer individual la única fuente de facultades y deberes.

El error fundamental de los anarquistas estriba en creer que tiene sentido hablar de una libertad natural. La libertad no es un hecho, no es fuerza o poder, sino derecho Pero el derecho no se concibe fuera de un sistema de normas.

(27) Rodolfo Laun **Derecho y Moral (Recht und Sittlichkeit)** Hamburg 1927

CAPITULO II

EL UTILITARISMO

15 — UTILITARISMO Y PRAGMATISMO. — La historia del pensamiento ético enseña que hay dos formas radicalmente diversas de estimación de la conducta. Consiste la primera en juzgar el valor de ésta atendiendo a los resultados que produce, estriba la segunda en medir el mérito de los actos de acuerdo con las intenciones de su autor. En un caso se toma en cuenta el aspecto externo del comportamiento individual, en el otro, su faceta interna La oposición a que aludimos ha sido claramente definida por Max Scheler, en las primeras páginas de su libro magistral **Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.** (28) A la moral pragmática, o **ética del éxito,** opone aquél la moral de los propósitos, o **ética de la intención.** El mayor merecimiento del filósofo de Koenigsberg — coloso de acero y bronce — como lo llama Sche-

(28) **Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,** 1927, Pág 3

ler, consistió en convertir la pureza de la voluntad en supremo criterio estimativo, en vez de atender a las manifestaciones exteriores — más o menos contingentes — de la actividad humana. Lo decisivo — en el orden práctico—no es para Kant lo que el hombre hace, sino lo que piensa o quiere o, dicho mejor, la forma como quiere y piensa El autor de la **Metafísica de las Costumbres** rechaza a un tiempo la moral empírica y la ética de fines. Aquélla pondera la significación moral de un proceder a la luz de sus efectos — placenteros o aflictivos — ; ésta la refiere a un fin terminal o bien supremo, llámese felicidad o eudemonía En ambos casos prescíndese de los propósitos, y se pesan sólo los resultados El mérito del comportamiento se busca no en el hombre mismo, sino en algo independiente de él, que se pone ante sus ojos como dechado, señuelo o paradigma. Lo que la persona logra deviene entonces más importante que **lo que es,** y el sentido de la moralidad se pierde por completo

Por elevados que los ideales humanos aparezcan, nada moralmente cierto cabe afirmar de los mismos, si permanecen ocultos los resortes que hacia ellos nos mueven. Pues "sólo la rectitud de los propósitos permite distinguir los designios de Dios de las miras del diablo" (29)

(29) Scheler, **Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,** 1927, pág 5

16 — Lo Util como Valor Tecnico. — Entre las doctrinas que hacen depender el mérito de la conducta de las consecuencias que esta engendra, la más característica es sin duda alguna el utilitarismo. Pero en dicha teoría no son los fines el criterio de la moralidad, sino la adecuación entre medios y finalidades. Semejante tesis desemboca fatalmente en un lamentable trastocamiento conceptual.

La primera confusión reside en la indebida equiparación de lo bueno y lo útil A la pregunta "¿qué es lo bueno?", los utilitaristas responden "bueno es lo útil". Mas no advierten que la utilidad es sólo un atributo de los medios, en cuanto son idóneos para la consecución de un determinado propósito Lo que aquel calificativo designa es la virtud de los medios adecuados Trátase de un valor instrumental o técnico, como el del reloj que mide el tiempo con exactitud o el del vehículo que nos permite desplazarnos fácilmente en el espacio. La confusión de que hablamos es fomentada por el lenguaje cotidiano. Hay en él la costumbre de llamar bueno a lo simplemente útil. Del cuchillo que tiene filo declaramos que es un buen cuchillo, y al taquígrafo apto lo calificamos de buen taquígrafo. Si el error fuese simplemente verbal — un mero **lapsus** — la cosa no tendría importancia. Mas, por desgracia, ha trascendido a la terminología filosófica, y engendrado, en el campo de la ética, esa curiosa mio-

pía moral que los ingleses bautizaron con el nombre de utilitarismo.

Declarar que un medio tiene utilidad, equivale a sostener que permite el logro del propósito a que sirve La realización de un fin supone, necesariamente, la elección y aplicación de ciertos medios. En todo acto teleológico cabe distinguir, según el penetrante análisis de Hartmann, tres momentos esenciales Primeramente, el del planteamiento del propósito Es el acto por el cual un sujeto, en uso de su albedrío, decide ejecutar algo Propuesto el fin, tiene la persona que seleccionar, entre los medios existentes e idóneos, el o los que le parezcan más eficientes La índole de los procedimientos empleados depende de la de las miras perseguidas, en cuanto sólo son medios genuinos los que permiten alcanzar lo propuesto. Por ello escribe el filósofo berlinés que en el segundo estadio del proceso finalista hay una **determinación retroactiva** de los medios por los fines La naturaleza de los segundos determina necesariamente la de los primeros, del mismo modo que la posición del blanco condiciona la trayectoria de la flecha

Planteado el fin y elegidos los medios, hace falta poner en práctica éstos últimos Llégase de tal suerte a un tercer momento el de la realización En dicha etapa, los medios, obrando causalmente, provocan la finalidad

querida. El fin resulta entonces un **efecto,** y los medios aparecen como **causas.** De aquí se sigue que la utilidad asignada a los segundos, cuando tienen realmente el carácter de medios, depende de su aptitud para producir causalmente ciertas consecuencias, que desde el punto de vista teleológico no son sino fines El hombre es capaz de proponerse y alcanzar finalidades, porque puede orientar el devenir natural en la dirección de sus anhelos Ello no quiere decir que los procesos teleológico y causal se confundan Simplemente significa que la teleología reclama, en la fase de la realización, un conocimiento adecuado de las indefectibles conexiones entre causas y efectos Pues así como para llegar a una ciudad es preciso conocer el camino que a ella conduce, para alcanzar un fin hay que saber qué medios tienen la virtud de engendrarlo causalmente

Pero la eficacia técnica de los medios nada dice del valor ético de los fines, como la calidad o hermosura de una carretera no es índice de la importancia de la ciudad a que lleva Los medios mejores, desde el punto de vista del éxito, pueden estar al servicio de las finalidades más nefandas. Entre los procedimientos empleados para la consumación de un acto heroico y los que sirven para ejecutar un impulso criminal, no existe ninguna diferencia, en lo que a su idoneidad atañe La daga del asesino es tan eficaz, en su tarea homicida, como las balas del pelotón de soldados que cumple una sentencia de muerte, o los

disparos del artillero que mata en defensa de la patria. Y, sin embargo, los tres actos difieren entre sí profundamente, si se les juzga desde el ángulo visual de la moral o del derecho. Pero en todos ellos, los medios poseen eficacia equivalente, y su utilidad es ajena a la significación de los designios a que sirven y, sobre todo, al valor ético de los móviles que condujeron a su elección y aplicación.

Podría objetarse que si bien los medios no tienen, por sí mismos, dignidad moral ninguna, es posible concederles la que proviene de las finalidades cuyo logro permiten. La excelencia de los fines trascendería a los medios, bañándolos en la luz de un sentido nuevo, pero esa luz sería prestada, como es prestada la que nos llega del sol. El sentido ético de los medios útiles y, por ende, de la utilidad y el utilitarismo, sería **derivado** o **indirecto.** Diríamos entonces que el medio al servicio de un fin valioso es valioso también, de acuerdo con el postulado siguiente **la realización de un valor positivo es un valor positivo.** Y a la inversa. el que fuese inadecuado para conseguir una finalidad meritoria, carecería de significación ética, según el principio opuesto **la no realización de un valor positivo es un valor negativo.** De modo parejo cabría aplicar los otros dos axiomas de Brentano **la realización de un valor negativo es un valor negativo; la no realización de un valor negativo es un valor positivo.**

Mas ello equivaldría a aceptar lo que desde un principio hemos venido sosteniendo, conviene a saber. que la utilidad es valor meramente instrumental o técnico, por completo independiente del mérito de una conducta. Sólo en sentido traslaticio le sería atribuible una dimensión ética. Además, tal atribución confirmaría nuevamente la tesis, en cuanto la "moralidad" de los procedimientos quedaría condicionada por la estimación que de los fines hiciésemos

Solemos declarar que **el fin justifica los medios.** Tomada al pie de la letra, esta frase expresa una falacia. Pues los medios, como tales, no requieren justificación, como no la requieren la plomada del albañil o la escofina del carpintero Son los medios meros instrumentos de acción. Su esencia estriba en ser útiles, si carecen de utilidad, dejan de ser medios auténticos, y desembocan en el fracaso De ellos puede decirse que son adecuados o ineficaces, mas no tiene sentido inquirir si se justifican El problema de la justificación pertenece al terreno de la ética, y debe sólo plantearse a propósito de seres capaces de conducirse de manera responsable Es verdad que todo comportamiento implica una serie de nexos teleológicos, pero también es cierto que la conducta es inseparable de su autor y constituye un todo indisoluble, al menos desde el punto de vista moral La justificación de un proceder no depende del valor técnico de los medios de que la persona echa mano, ni debe examinarse únicamente a la luz

del valor de los fines. Pues el enlace de medios y finalidades en la vida del hombre es sólo la manifestación exterior de un conjunto de estimaciones y propósitos. Referir la bondad de una acción a la índole de sus relaciones con determinados bienes o males de un mundo postulado como real, es hacer depender el valor de la voluntad, de la existencia más o menos azarosa de aquél. La modificación o destrucción del mismo traerían consigo un cambio inevitable en el sentido del bien y el mal, y el significado ético del querer humano quedaría subordinado al destino de ese mundo. Y no habría entonces manera, como dice Scheler, de escapar al relativismo, porque los bienes se hallan insertos en el proceso causal de las cosas reales, y el mundo de aquéllos puede ser destruído por las fuerzas de la naturaleza o de la historia (30)

Los partidarios de la teoría del bien supremo cometieron el error de reducir el acto moral a una pura manifestación externa, constituída por la realización de un fin, y prescindieron del aspecto esencial y recóndito del comportamiento humano. Este cercenamiento es llevado al extremo por los utilitaristas, quienes, mutilando una vez más la conducta del hombre, tratan de convertirla en simple operación técnica, y la juzgan, no atendiendo a sus miras, sino en función de los medios de que el sujeto se vale

(30) Scheler, **Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, 1927, Pág 4

Frecuentemente se olvida que los fines sólo se justifican cuando el querer que los postula es un querer bueno. Este principio es esencial a todo fin, independientemente del sujeto de la postulación y, como escribe Scheler, vale incluso para los designios divinos (31). No es correcto, según el gran comentarista de la moral kantiana, hablar de fines "buenos" y "malos". Buena o mala es la postulación de las finalidades, no la forma en que éstas son llevadas a efecto. Por ello no puede decirse de un proceder que es o no valioso, si sólo se atiende a su relación con una meta, ya sea que permita o estorbe el arribo a la misma. La buena persona persigue fines buenos Pero en el contenido de lo propuesto nunca lograremos descubrir, mientras desconozcamos la índole y fases de la postulación, características que hagan digna de encomio una parte del fin, y de vituperio otra. Los conceptos bueno y malo no son deducibles del contenido empírico de las finalidades Pues para afirmar que un fin es o no es meritorio, no nos bastará con conocerlo a él, sino que será indispensable saber en qué forma su ejecución fué concebida

Si la bondad de un comportamiento no depende de sus conexiones con una finalidad cualquiera, menos aun podremos colegirla de la utilidad de los medios que la persona pone en juego. Para sostener que un proceder es

(31) Scheler, **Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, 1927, Pág 5

MEXICO
INSTITUTO DE

útil, hay que escindir el acto moral, que como tal forma un todo, en dos diversos elementos, y considerarlos artificialmente como acciones distintas. Lo arbitrario de esta dicotomía resulta evidente, cuando se reflexiona en que no tiene ningún sentido hablar de conducta útil, si no se sabe con relación a qué la utilidad de la misma es predicada. Los utilitaristas responderán quizá que la actividad valiosa es aquella que beneficia al individuo o a la sociedad de que forma parte. Semejante respuesta no es satisfactoria, porque la utilidad, individual o común, es siempre e indefectiblemente utilidad de algo en relación con algo, es decir, utilidad de tales o cuales medios relativamente a ciertos fines Hablar de **lo útil en sí** es contradictorio, tan contradictorio como pensar en una relación sin términos. Lo útil es tal en conexión con otra cosa. Por ello el utilitarismo no puede permanecer fiel a sí mismo, y sin remedio desemboca en la ética de fines. Si no terminara en ella, resultaría inexplicable y mutilado. Una teoría de la utilidad, que no fuese al propio tiempo teoría de los fines respectivos, sería como un camino que no condujese a ninguna parte Medios y fines aparecen indisolublemente ligados en la vida del hombre Son los hermanos siameses de su experiencia moral.

En rigor, las doctrinas utilitaristas acaban por confundirse con el eudemonismo Si analizamos, verbigracia, las páginas que John Stuart Mill dedicó a la exposición de esa doctrina, podremos percatarnos de que la tesis del

pensador británico es ética de fines. La moral utilitaria resulta entonces el odre nuevo de un vino viejo, como que es el mismo de los moralistas griegos. "La doctrina utilitarista afirma que la felicidad es deseable, y la única cosa deseable como fin; siendo todas las demás deseables sólo como medios para ese fin" Y en otro pasaje de la misma obra, el propio autor escribe "La felicidad es el único fin de la acción humana y su consecución el criterio para juzgar de toda conducta, de donde necesariamente se sigue que tiene que ser el criterio de la moralidad, ya que la parte hállase incluída en el todo" (32).

Stuart Mill reconoce implícitamente, en el último de los párrafos transcritos, que el mero criterio de la utilidad no tiene por sí mismo ningún sentido, y que es necesario referirlo a la idea de la dicha, considerada ésta como supremo bien. Pero hacer de la ventura el último fin de la vida, y convertir las demás aspiraciones humanas en simples medios al servicio de tal desideratum, es eudemonismo puro, de genuino corte clásico.

En cuanto al primero de los párrafos copiados, más que definición de la moral utilitaria, lo es de la eudemonista. Mill presenta, al amparo de un nuevo nombre, la

(32) John Stuart Mill, **Utilitarianism,** págs 32 y 36 Everymann's Library, London 1936

conocida doctrina aristotélica del sumo bien, casi con los mismos giros del pensador de Estagira

El análisis crítico de ciertas doctrinas acaba por reducirlas a una mera palabra que, o bien no corresponde a ninguna realidad, o es sólo una denominación diferente para un pensamiento milenario Es lo que sucede con el utilitarismo y, también, con la postura escéptica Son, para emplear una expresión de José Ortega y Gasset, teorías suicidas. Si queremos pensarlas de manera consecuente, las llevamos a su propia destrucción Lo que nada tiene de extraño, pues anida en ambas una contradicción interna Así como el perfecto escéptico debe dudar de todo, incluso de su escepticismo, el utilitarista absoluto tendría que hacer de la utilidad, que es simple atributo de los medios idóneos, la suprema virtud, el último fin. Pero ni la utilidad en sí, ni el escepticismo radical, pueden sostenerse Lo útil en sí sería la virtud de medios no referidos a fin alguno, y el escepticismo perfecto obligaría al escéptico a dudar de todo, hasta de su propia duda

Lo anteriormente dicho no significa que el utilitarismo carezca por completo de sentido dentro de la vida moral Si por esa palabra se entiende el prudente empleo de los medios para la consecución de fines moralmente valiosos, entonces toda doctrina ética debe ser, hasta cierto grado, utilitarista De lo contrario, permanecería estancada en el limbo de los ideales perennemente irrealizados,

sin ejercer influencia alguna en la vida de los hombres De hecho, el elemento utilitario ha existido, como dice Hartmann, en todas las teorías de la conducta que la historia registra, lo mismo en la moral de Sócrates que en la ética social Pero este matiz no determina nunca el contenido de la moral misma Tal contenido lo forman los valores intrínsecos a que está referido el engranaje de la utilidad y los medios "Como tal, la utilidad es en todas partes la misma Constituye una categoría general de la práctica, la forma de relación de medios y finalidades. Por esto no tiene sentido hacer de la utilidad un utilitarismo Ello equivale a convertir los medios en fin, lo dependiente en principio, y una banalidad que se sobreentiende, en contenido de la vida" (33).

17 — CRITICA DE SCHELER AL UTILITARISMO — El error de los utilitaristas reside, según Scheler, en creer que nos ofrecen una teoría del bien y el mal, cuando en realidad sólo nos brindan una doctrina (verdadera) sobre los juicios sociales de elogio y censura de lo bueno y lo malo La sociedad aprueba o critica aquello que resulta para la misma útil o perjudicial La utilidad o nocividad de las formas de comportamiento funcionan "como el umbral de la posible alabanza o reprobación" de los valores morales (34)

(33) N Hartmann, **Ethik,** Zweite Auflage, pág 80

(34) Scheler, **Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,** 1927, pág 179

Por ello declara el citado filósofo que los adversarios del utilitarismo se equivocan al sostener que esta tesis es falsa en todos sus aspectos. En rigor, el utilitarismo debe ser considerado como la única teoría correcta acerca de la aprobación y reprobación sociales Entre la actitud del utilitarista y la del fariseo hay sin embargo una diferencia El segundo llama "bueno" a lo que es simplemente "útil", en tanto que el primero descubre esta hipocresía, y explica en qué forma suele la sociedad formarse sus juicios estimativos Mas, al proceder de tal suerte, incurre en contradicción consigo mismo, ya que adopta una actitud altamente valiosa desde el punto de vista ético, pero perjudicial en extremo "Pues nada más nocivo que ser utilitarista, ni más conveniente que ser fariseo" Ello explica, según el propio Scheler, que el "utilitarista práctico" sea "idealista" en teoría, mientras que los teóricos del utilitarismo — como Bentham o los dos Mill — son prácticamente idealistas

CAPITULO III

EL ESCEPTICISMO MORAL

18. — La Imagen del Pendulo — El espíritu del escéptico es un péndulo que oscila entre dos polos dogmáticos opuestos, sin detenerse en ninguno de ellos. El del dogmático puede en cambio compararse a la manecilla inmóvil que señala, con pretensión de exactitud, una hora que no pasa....

La duda no implica el conocimiento Es mera suspensión del juicio. Escéptico no es el que niega, ni el que afirma, sino el que se abstiene de juzgar.

El que niega es un dogmático, pero un dogmático que profesa un dogmatismo negativo. La negación es, en efecto, una afirmación vista de espaldas.

Meditemos sobre la divisa de Sócrates "sólo sé que nada sé" Esta frase traduce una actitud dogmática, claramente dogmática Decir que sólo se sabe que no se sa-

be nada, equivale a sostener que algo se sabe con certeza El saber del no saber es la primera etapa en la senda del conocimiento De aquí que el moralista griego trate, ante todo, de obtener de sus discípulos una confesión de ignorancia Los que conversan con Sócrates suelen mostrarse en un principio enteramente convencidos de la verdad de sus asertos Pero el filósofo destruye, con su acostumbrada maestría, esta seguridad infundada Los oyentes caen en la cuenta de que su pretendida sabiduría era un haz de prejuicios

El maestro de Platón comprendió con toda claridad el valor de la duda como método dialéctico Dudar de lo que se creía saber, no es renunciar a la verdad, sino despojarse de viejos errores. Quien conoce la propia ignorancia no sólo sabe que no sabe. Descubre los pasados yerros y prepara el terreno para sólidas edificaciones futuras

Si el Oráculo señala a Sócrates como el más sabio de los hombres, no es porque sepa mucho Su sabiduría es la conciencia de sus limitaciones Otros creen saberlo todo, no sabiendo nada

El valor de la duda reside en su sentido no epistemológico El juicio es un dardo lanzado hacia el conocimiento, una predicación con pretensiones de objetividad Como suspensión del juicio, el escepticismo elimina el riesgo del error, ya que suprime las condiciones en que

éste es posible. Ello explica, al propio tiempo, su esterilidad y su valor El que duda no acierta, pero tampoco yerra Dudar es, en este sentido, tomar un seguro contra el peligro de equivocarse y, a la vez, renunciar por de pronto a la posibilidad de conocer.

19 — LA DUDA METODICA — Aun cuando la duda no implica, por sí misma, una postura epistemológica, tiene, sin embargo, una gran utilidad como instrumento metódico Y esta utilidad deriva, como hemos dicho, de la eliminación de posibles errores.

La duda metódica no puede ser permanente. Es una actitud provisional, es decir, la transitoria suspensión del juicio, como medida de seguridad contra el riesgo de equivocarse Se trata pues de un medio cautelar, que en su aspecto negativo significa la repudiación condicionada de todo principio no evidente Esta interpretación tradicional de la duda metódica suscita varias dificultades Dudar por receta, con la conciencia de que sólo se suspende el juicio por un cierto tiempo, o sea con la certeza de que semejante actitud constituye un medio auxiliar en la investigación, no es, hablando con rigor, proceder escépticamente Porque la utilización de la duda supone en el investigador la convicción de que su actitud es firme, bien definida y, además, provechosa Expresado en otro giro el que duda por método, y se da cuenta cabal de su posición, procede en realidad de manera dogmática Y pro-

ceder dogmáticamente equivale a proceder serena, fríamente, sin dolor o angustia. Esta no es la duda punzante, el aguijón que hiere. Es, valga la paradoja "duda confiada", virtuosismo utilitario.

La verdadera duda, la duda metafísica, no es creación consciente del sujeto, sino angustia o perplejidad que éste sufre, doloroso estado cuya desaparición anhela

20. — LA DUDA SISTEMATICA. — Dudar por método significa creer en la conveniencia de una actitud provisional y, por ende, no es dudar verdaderamente. El hombre que hace de su duda una técnica de investigación, confía en la utilidad de su técnica, como el bacteriólogo en la eficacia de su microscopio. No es, pues, tan escéptico como parece. ¿Será posible afirmar lo mismo de quienes elevan la duda al rango de sistema?

El escepticismo sistemático podría definirse como la actitud de aquellos que dudan de todo, no en forma pasajera, sino de manera permanente. Por el momento no prejuzgamos si tal postura es posible; sólo nos interesa recordar que a través de la historia ha habido hombres que han creído tal cosa, y se han dado a sí mismos el nombre de escépticos. Esos hombres declaran no creer en nada, y afanosamente buscan las razones justificativas de su posición. Podrá discutirse si fueron realmente escépticos, mas no que así lo hayan afirmado. Convendría exa-

minar la autenticidad o falsedad de esta actitud, a través de las doctrinas de algunos pirrónicos.

Pero al formular este interrogante, al punto nos asalta la duda de que estos filósofos hayan dudado de todo. Porque decir que no se cree en nada, es afirmar algo, y quien afirma adopta una postura que excluye la duda Un escéptico perfecto, si lo hubiera, tendría, por definición, que dudar siempre, incluso de su misma duda Ello implicaría, empero, un regreso infinito. Pues habría que dudar también de la duda de la duda, y así sucesivamente.

La dificultad sube de punto cuando se piensa en las doctrinas de los escépticos. Porque una doctrina es un complejo orgánico de afirmaciones, argumentos, conclusiones y pruebas, es decir, algo esencialmente dogmático. La doctrina que no se presenta con pretensiones de objetividad, no es verdadera doctrina, sino mera opinión. E incluso las opiniones tienen un cierto cariz dogmático, en cuanto pretenden ser correctas o, al menos, probables

—

Si releemos, verbigracia, los tropos de Enesidemo, podremos percatarnos de que el pensador de Cnosos no pone en tela de juicio la solidez de sus argumentaciones. Está perfectamente convencido de la verdad de las mismas, y por ello las expone y defiende. No duda de

ellas, aun cuando las ofrece como razones justificativas de toda duda

¿No es patente la contradicción? Afirmar que se duda de todo, y que hay excelentes motivos para ello, es creer en la duda, y en la bondad de los motivos. Pero tal creencia es destructora de la tesis misma en que se cree. En cuanto el escepticismo deja de ser oscilación interna, es decir, estado psicológico, movimiento pendular, y quiere convertirse en doctrina, automáticamente se destruye. Es como el dragón mitológico que se devora a sí mismo.

Si doctrina es afirmación, y hay teóricos del escepticismo, tendremos que considerarlos como falsos escépticos. Llégase de este modo a una curiosa conclusión: los verdaderos escépticos no figuran en la historia de la filosofía, y quienes en ella ostentan ese nombre, en modo alguno lo merecen.

La duda auténtica es inexpresable; el perfecto escéptico tendría que enmudecer. Pues afirmar la duda es reconocer que algo hay no dudoso, a saber, la fluctuación interna del propio pensamiento. Por eso Descartes, que creía dudar de todo, descubrió que no podía dudar de que dudaba.

EL ESCEPTICISMO MORAL

Las enseñanzas de los escépticos implican necesariamente, por el hecho mismo de ser doctrinas, una actitud dogmática. Hay, pues, una contradicción patente entre la posición afirmativa del credo escéptico y este credo que se afirma. Porque la aseveración de que se duda de todo, así como la explicación de las razones en que la duda descansa, formúlanse de manera dogmática, con la seguridad de que son verdaderas

Siendo esto así, resulta que el escepticismo es impensable como confesión personal Por ello afirmamos que los escépticos no han teorizado nunca, en tanto que los teóricos del escepticismo no son escépticos verdaderos.

Un examen cuidadoso de las doctrinas de los pirrónicos, verbigracia, revelaría que éstos fueron, en realidad, relativistas, mas no escépticos. El relativismo antiguo encontró en los tropos de Enesidemo su más contundente expresión. Los argumentos del pensador de Cnosos se hallan, sin embargo, a mil leguas de distancia del genuino escepticismo. Y en el fondo coinciden con las ideas defendidas mucho tiempo antes por Protágoras y algunos otros sofistas. Son dogmatismo puro Se trata, es verdad, de un dogmatismo con signo negativo, como el que cualquier relativismo implica, mas, en último análisis, de un dogmatismo. Lo que los llamados escépticos hicieron no fué otra cosa que revivir el sensualismo relativista del orador de Abdera, y ofrecer nuevos argumentos y ejem-

plos en apoyo de la tesis que hace del hombre "la medida de todas las cosas" (35).

21 — EL ESCEPTICISMO PRACTICO — La falsedad del escepticismo resulta aun más patente en el terreno de la acción. Se puede sustentar el escepticismo en teoría, pero es imposible transformarlo en criterio orientador de la conducta. Para ello sería indispensable abstenerse de toda actividad. Si se piensa que, en el orden teórico, no es posible afirmar ni negar nada con certeza, en el práctico habrá que considerar todo proceder como indiferente o adiáforo Cuando se duda del bien y del mal no se puede creer en la utilidad o valor de determinada forma de vida, ni realizar ningún acto de postergación o preferencia. Dicho de manera más simple. la única actitud consecuente con el credo escéptico consistiría en abstenerse de adoptar una actitud. Ahora bien: esto es imposible Suponga-

(35) Los nombres más ilustres del escepticismo pertenecen a la historia de la filosofía helénica Victor Brochard divide el escepticismo griego en cuatro etapas: escepticismo práctico, escepticismo académico, escepticismo dialéctico y escepticismo empírico Los representantes principales de estos cuatro períodos fueron Escepticismo práctico — Pirrón (365 — 275 A C), y Timón (325 — 235 A C), Escepticismo académico — Arcesilao (315 — 240 A C), y Carneades (219 — 129 A C), Escepticismo empírico — Sexto Empírico (siglo III D C), Escepticismo dialéctico — Enesidemo (siglo II D C)

La historia de la filosofía moderna clasifica como escépticos a Michel de Montáigne (1533 — 1592), Pierre Charron (1541 — 1603), y Francisco Sánchez (1562 — 1632)

mos por un instante que un incrédulo radical se propusiese vivir su escepticismo y abstenerse de cualquiera actividad. Ni siquiera de este modo dejaría de ponerse en contradicción consigo mismo, pues el propósito de no hacer nada sería ineludiblemente un propósito, así como la idea de evitar toda actitud equivaldría a asumir una muy bien definida Ello revela, de manera evidente, que el escepticismo no es sólo impensable como doctrina, sino incompatible con la acción y, por ende, impracticable como regla de vida. Dijimos antes que el perfecto escéptico tendría que enmudecer. Ahora estamos en condiciones de agregar tendría que morir. Pues la existencia exige a cada paso de nosotros que tomemos posición ante ella. Este es el sentido profundo de la fábula del asno de Buridan. Era el asno de marras un escéptico tan perfecto, que su escepticismo le costó la vida

El análisis de las doctrinas morales de los escépticos corrobora la tesis de que el escepticismo es incompatible con la acción La idea de que el hombre ha de esforzarse por realizar el ideal de la **ataraxia** (imperturbabilidad, impasibilidad), implica necesariamente un juicio de valor. Es decir supone que la impasibilidad y la tranquilidad del ánimo son valiosas El hecho de que los escépticos griegos discutiesen con tanto apasionamiento el problema del soberano bien y se esforzasen por establecer el ideal del sabio, prueba de un modo evidente que su escepticismo no era ni podía ser absoluto. Los pirrónicos acepta-

ban la existencia de determinados valores y la necesidad de una moral. Las enseñanzas de Sexto Empírico, por ejemplo, no dejan ninguna duda sobre este punto. Aun cuando se ponga en tela de juicio la posibilidad de una ciencia dogmática, decía Sexto, puede aceptarse una serie de reglas de conducta, una moral que permite al hombre alcanzar una felicidad relativa. De tales reglas, cuatro son las más importantes 1) la primera consiste en seguir las indicaciones de la naturaleza; 2) la segunda, en ceder a los impulsos de las disposiciones pasivas "el escéptico come si tiene hambre, bebe si está sediento", 3) la tercera, en someterse a las leyes y costumbres del país en que se vive; la cuarta, en no permanecer inactivo, y cultivar alguna de las artes (36).

Todas estas reglas básanse en criterios axiológicos. La primera parte del supuesto de que lo que tiene su origen en la naturaleza es plenamente valioso, la segunda se funda en la idea de que las necesidades humanas, precisamente por su misma naturalidad, deben ser satisfechas con moderación; la tercera implica el reconocimiento de que las leyes y costumbres del país merecen acatamiento y respeto; la última condena de manera expresa el propósito de la inactividad y exalta la dignidad del trabajo.

(36) Victor Brochard, **Les sceptiques grecs** 2me Edition, Paris, 1923, pág 360

Así pues, aun cuando se niegue, en teoría, la existencia de criterios sólidos de certidumbre, en la práctica se confiesa la necesidad de la moral y se enseña que hay formas de vida que deben ser realizadas y otras que conviene evitar. En suma se procede, **de facto**, dogmáticamente Por ello, las predicaciones morales de los pirrónicos representan el mejor argumento en contra de la convicción fundamental de la escuela escéptica

CAPITULO IV

EL SUBJETIVISMO ETICO

22 — SUBJETIVISMO ETICO INDIVIDUALISTA — La forma más común de la ética empírica es el subjetivismo Consiste esta posición en hacer de los valores simples apreciaciones, más o menos arbitrarias, del individuo o de la sociedad. De aquí que haya dos tipos de subjetivismo el individualista y el social o específico. Entre el subjetivismo, en cualquiera de sus dos facetas, y el objetivismo, media una oposición absoluta. Pues los valores existen en sí y por sí, independientemente de toda estimación subjetiva, o sólo existen para mí o para la sociedad.

La ética subjetivista constituye una de las varias manifestaciones de una doctrina más general, que en realidad representa una actitud ante la vida. Aludimos a la tesis que refiere a la subjetividad todo cuanto existe.

Esta manera de concebir lo existente fué ya defendida de modo sistemático por algunos de los sofistas y, especialmente, por Protágoras. Bien conocida es la sentencia del orador abderitano "el hombre es la medida de todas las cosas; de la existencia de las que existen y de la no existencia de las que no existen" En el **Teetetes,** Platón de Atenas hizo de dicho principio la interpretación que todavía hoy se admite Según la exégesis platónica, cuando el retórico de Abdera sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, no alude a la humanidad, abstractamente considerada, sino a cada individuo, en lo que tiene de personal e irreductible. De acuerdo con tal opinión, cada hombre es la medida de lo real En el terreno epistemológico, la tesis equivale a sostener que la verdad no es objetiva o, dicho con distintas palabras que hay tantas verdades como individuos Cada hombre tiene la suya, de donde se sigue que lo que es verdadero para uno, puede no serlo para los demás Es posible, por ende, que un mismo juicio exprese a la vez, para diferentes sujetos, una verdad y una falsedad

¿No es opinión de Protágoras que las cosas son, con relación a mí, tales como a mí me parecen, y con relación a tí, tales como a tí te parecen? ¿No es cierto que cuando corre un mismo viento, uno de nosotros siente frío y otro no lo siente, éste poco y aquél mucho? ... ¿Dire-

mos entonces que el viento, tomado en sí mismo, es frío o no es frío?.. O bien ¿tendremos fe en Protágoras, que quiere que sea frío para aquel que lo siente, y no lo sea para el otro? (37)

Este relativismo sensualista tiene su antecedente en la idea heraclitana del devenir perpetuo El fundador de la Academia expresó con gran claridad, en el citado coloquio, los orígenes de tal filosofía "Ninguna cosa es una, tomada en sí misma, y a ninguna cosa, sea la que fuere, se le puede atribuir con razón denominación ni cualidad ninguna que si se llama grande una cosa, parecerá pequeña, si pesada, parecerá ligera, y así en lo demás, porque nada es uno, ni igual, ni de cualidad determinada, sino que de la traslación, del movimiento, y de su mezcla recíproca, se forma todo lo que decimos que existe, sirviéndonos en esto de una expresión impropia, porque nada existe, sino que todo deviene "

Llevada a sus consecuencias últimas, la teoría epistemológica de Protágoras culmina en el agnosticismo. Si la verdad consiste en la sensación, y las sensaciones difieren en cada individuo, habrá que considerar todas las opiniones como igualmente verdaderas. Mas si todo es verdad, resulta que nada es cierto, porque lo que a un su-

(37) Platon, **Teetetes**

jeto le parece evidente puede a otro parecerle falso. No habiendo un criterio sólido de certidumbre, tampoco habrá ciencia, sino una abigarrada multitud de opiniones divergentes y aun contradictorias

Aplicada al orden moral, la doctrina del sofista helénico conduce a la afirmación de que el bien se halla referido en todo caso a las estimaciones individuales Es decir. sólo tendrá valor para un individuo aquello que éste considere valioso. Parafraseando la máxima del sofista griego podríamos decir que, de acuerdo con la posición que examinamos, "cada hombre es la medida del bien y del mal".

La negación de los valores morales como entidades independientes de la subjetividad humana y el principio de que las estimaciones del individuo nunca son absolutas, constituyen los corolarios obligados de aquella tesis.

El subjetivismo ha sido aplicado a todos los sectores de lo existente No sólo hay un subjetivismo epistemológico y un subjetivismo moral, también existen el subjetivismo estético, el religioso, el jurídico, etc Para este último, por ejemplo, no es la justicia un valor independiente de las apreciaciones humanas, sino un producto, más o menos arbitrario, de los juicios estimativos de los hombres

23 — SUBJETIVISMO ETICO SOCIAL — Esta posición consiste en referir los valores éticos a las apreciaciones

colectivas, haciendo de ellos la resultante de los juicios estimativos de cada sociedad De acuerdo con el subjetivismo ético individual, cada hombre es la medida de lo bueno y de lo malo; de acuerdo con la otra tesis, no son los individuos, sino la sociedad, quien determina qué es valioso y qué carece de valor Sólo que los defensores de esta última opinión rechazan el calificativo de subjetivistas Su tesis les parece un objetivismo axiológico, porque piensan que los juicios de estimación se imponen al individuo y poseen, frente a éste, objetividad e independencia. Al argumentar de este modo, confunden la generalidad de ciertas estimaciones con la objetividad de las mismas, olvidando que dicha objetividad nada tiene que ver con la circunstancia de que toda una sociedad o solamente algunos de sus miembros sean capaces de intuir convenientemente la esencia de los valores éticos. Es cierto que la generalidad de determinados juicios de valor puede ejercer una presión psicológica indudable sobre los individuos que no juzgan ni sienten del mismo modo, y que tales juicios no dependen de la subjetividad de quienes no los comparten; mas de aquí nada puede inferirse acerca de la objetividad o carencia de objetividad de dichos juicios Una estimación posee significación objetiva cuando afirma como valioso lo que realmente vale poco importa que la valoración provenga de un solo individuo, de muchos, o incluso de todos los que forman un grupo La generalidad de una estimación nada indica acerca de su objetividad, del mis-

mo modo, la objetividad de un juicio estimativo no se altera cuando éste carece de carácter social

Entre los representantes del subjetivismo ético específico se destacan los sociólogos franceses Durkheim y Bouglé He aquí en qué forma expone Antonio Caso la doctrina de estos pensadores "La sociedad no es reductible a la pura psicología individual Las instituciones no se explican por lo puramente subjetivo Si algo, por ejemplo, fuera útil para un hombre solo, no sería útil universalmente, no sería **lo útil;** pero como todos los hombres tenemos las mismas necesidades, esta **universalidad** determina la objetividad del valor **utilidad** ." "Apliquemos una reflexión semejante a la verdad, la bondad y la belleza. Si algo es **verdadero** para mí, es **también** verdadero para tí, o no es verdadero. Como el trozo de hierro es útil para tí y para mí. La relación que media entre nosotros es de **identidad en la afirmación de la misma verdad;** la conformidad del objeto con el sujeto, existe para tí y para mí, en otros términos la verdad es nuestra conformidad universal con el objeto La relación verdadera es esta relación sin objeciones Tú no podrías objetar la relación que media entre el objeto de la verdad y yo mismo, que la afirmo como verdad, ni yo puedo objetar, sino reproducir tu relación. La verdad es, en suma, como la utilidad, una conformidad social sin objeciones, una identificación objetiva social ante algo, que se da como objeto de conocimiento. La relación que media entre tú y yo, a

propósito de lo que declaramos idénticamente verdadero, es el **valor** que concedemos a un aserto dado Lo verdadero es, por ende, el **valor** de la afirmación que todos admiten. La realidad no es la verdad. La realidad no es social; lo social le es inesencial, a no ser que se trate de la realidad social, en cambio, lo social es esencial para lo verdadero" (38).

Los mismos argumentos son aplicados a los valores éticos, religiosos y estéticos. Se llega así a la conclusión de que lo bueno es lo socialmente bueno, lo santo lo socialmente santo, lo bello lo socialmente bello. La universalidad o, al menos, la generalidad de un juicio de valor es lo que confiere a éste su objetividad. La objetividad de las estimaciones se hace depender, por consiguiente, del carácter social de las mismas De este modo se establece la ecuación universalidad= objetividad

Si aceptásemos, por ejemplo, que lo social es esencial a lo verdadero, tendríamos que admitir, lógicamente, estos dos extremos 1) No es concebible la existencia de un error social, 2) No es posible una verdad que sólo sea conocida por un individuo

Un error social, en efecto, no sería, de acuerdo con

(38) Antonio Caso, **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores,** México, 1933, pág 82

la tesis de los sociólogos franceses, un error, sino algo verdadero, precisamente por tratarse de una afirmación socialmente admitida Y una verdad que sólo un hombre conociese, no sería la verdad, por no ser patrimonio de todos.

Lo propio habría que decir en relación con los demás valores. Si lo social, verbigracia, es esencial a lo bueno, resultará imposible admitir la existencia de aberraciones éticas socialmente difundidas, o el valor moral de actitudes individuales repudiadas por toda una colectividad.

Desenvuelto hasta sus consecuencias últimas, el subjetivismo ético específico conduce también, lo mismo que el individual, a un relativismo absoluto Pues equivale a sostener que lo que es bueno para una determinada sociedad o una cierta época, puede ser malo para otra sociedad o en una época distinta.

24. — La Crítica de Husserl — Ya hemos dicho que el subjetivismo ético es una de las múltiples facetas de una postura filosófica general, que constituye una de las posibles formas de concepción de lo existente Si logra demostrarse que esa postura general es radicalmente falsa, habrá quedado establecida, al propio tiempo, la falsedad de todas sus manifestaciones particulares El mérito de haber realizado la refutación definitiva del

subjetivismo —en sus dos dimensiones— corresponde al filósofo austríaco Edmundo Husserl.

El famoso pensador emplea como equivalentes las expresiones **subjetivismo y relativismo,** y distingue el subjetivismo **individual** del **social** o **específico,** al que da también el nombre de **antropologismo.**

La falsedad de la postura subjetivista, en su primer aspecto, aparece ante nosotros de manera patente, dice el autor de las **Meditaciones Cartesianas,** tan pronto como nos percatamos de que "el contenido de sus afirmaciones niega lo que implica el sentido o el contenido de toda afirmación" (39) Toda afirmación tiene el sentido de ser verdadera; pero el contenido de la tesis subjetivista es precisamente la negación de que existan afirmaciones verdaderas —en la acepción objetiva de la palabra **verdad.** Hay pues una contradicción entre el contenido de aquella tesis y el sentido o contenido de toda afirmación

"El relativismo individual es un escepticismo tan patente, y casi me atrevería a decir tan descarado, que si ha sido defendido seriamente alguna vez, no lo es de cierto en nuestros tiempos Esta teoría está refutada, tan pronto como queda formulada, pero, bien entendido,

(39) **Investigaciones Lógicas** Traducción castellana de Morente y Gaos I, p 127

sólo para el que ve con intelección la objetividad de todo lo lógico" (40). Es inútil —sigue diciendo Husserl— tratar de convencer de la falsedad del subjetivismo a quien sea incapaz de ver intelectivamente el contrasentido que implica la tesis según la cual lo que es verdadero para un individuo puede no serlo para otro. Pues el subjetivista no pretende que su tesis valga para todo el mundo, sino que se limita a afirmar lo que constituye "su" verdad, reconociendo, al propio tiempo, que lo que a él le parece verdadero, a un sujeto distinto puede parecerle falso. Sólo que no se trata de convencer personalmente al subjetivista de que se halla en un error, sino de establecer de un modo objetivamente válido la falsedad de la doctrina que defiende "Ahora bien toda refutación supone como palancas ciertas convicciones intelectivas y por ende universalmente válidas Como tales palancas nos sirven a los individuos normalmente dispuestos esas triviales intelecciones, contra las cuales se estrella necesariamente todo escepticismo, tan pronto como reconocemos en ellas que esta teoría es un contrasentido, en la acepción más propia y rigurosa la de que **el contenido de sus afirmaciones niega lo que implica el sentido o el contenido de toda afirmación y por ende no puede separarse, con sentido, de ninguna afirmación"** (41)

(40) Husserl, **Investigaciones Lógicas,** I, p 127

(41) **Investigaciones Lógicas,** I, p 127

Después de hacer la crítica del subjetivismo individual, refiérese Husserl al social o específico, sosteniendo, igualmente, que en esta teoría volvemos a encontrar —más o menos velada— una contradicción entre el contenido de la tesis y el sentido de toda afirmación. Pues el subjetivismo específico afirma que una misma proposición puede ser verdadera para un sujeto de la especie **homo** y no serlo para un individuo de otra especie distinta Pero ya sabemos que una misma proposición no puede ser verdadera y falsa al propio tiempo, a menos de que las palabras **verdadero** y **falso** sean empleadas en una acepción que no es la que les corresponde. "Lo que es verdadero, es verdadero **en sí.** La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehenden por el juicio Esta verdad, la verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias, es la verdad de que hablan las leyes lógicas y de que hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo" (42).

Una segunda objeción consiste en sostener que los partidarios de la postura que examinamos alteran totalmente el sentido de la palabra **verdad,** en cuanto pretenden que hay tantas verdades como **especies,** con lo cual atribuyen al vocablo un sentido que está en evi-

(42) **Investigaciones Lógicas,** I, p 129

dente contradicción con el que objetivamente le pertenece

Por otra parte, no hay que olvidar que la constitución de una especie es un hecho, y que de los hechos sólo cabe inferir la existencia de otros hechos. Además, todo hecho es individual y se encuentra temporal y espacialmente encuadrado. "Pero hablar de una verdad temporal sólo tiene sentido refiriéndose a un hecho afirmado por ella (caso de que sea una verdad de hecho), mas no refiriéndose a ella misma. Concebir las verdades como causas o efectos, es absurdo. Ya hemos hablado de esto. Si se pretendiera argumentar diciendo que también el juicio verdadero brota, como todo juicio, de la constitución del ser que juzga, con arreglo a las leyes naturales respectivas, replicaríamos que no se debe confundir el juicio, en cuanto contenido del juicio, esto es, en cuanto unidad ideal, con el acto de juzgar concreto y real. Aquel contenido es el que mentamos cuando hablamos del juicio. "2 x 2=4", el cual es el mismo, sea quien quiera el que lo pronuncie No debe confundirse tampoco el juicio verdadero, en el sentido del acto de juzgar rectamente o conforme a la verdad, con la **verdad** de tal juicio o con el contenido verdadero del mismo El acto en que juzgo que 2 x 2=4 está sin duda determinado causalmente pero no la verdad "2 x 2=4" (43).

(43) **Investigaciones Lógicas**, I, p 130.

Si toda verdad tuviese su fundamento en la constitución de una determinada especie, al desaparecer ésta, desaparecería, **ipso facto,** aquélla

Por último, la tesis que discutimos implica la relatividad de la existencia del universo. Pues éste es la "unidad objetiva total, que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho" (44). Al hacer de la verdad algo puramente subjetivo, el universo entero resulta subjetivado, es decir, negado como existente en sí y por sí.

Los argumentos esgrimidos por Husserl en contra de las dos manifestaciones del subjetivismo, considerado desde un punto de vista general, son también aplicables al subjetivismo ético Pues los juicios que afirman el valor moral de algo tienen también un significado objetivo, y no pueden ser, al propio tiempo, verdaderos y falsos. Si un acto es bueno en determinadas circunstancias, su valor no resulta, como lo veremos más tarde, de los juicios estimativos que acerca de él sean formulados, sino que existe independientemente de cualquiera estimación Lo que es bueno, es "bueno en sí", se considere o no se considere como tal Sólo que el citado principio no excluye las diversas formas de **relatividad** a

(44) **Investigaciones Lógicas** I, p 122

que aludiremos en la última parte de este libro. Por ejemplo: los valores morales, como valores de una conducta, son, relativamente a la persona a quien la conducta va dirigida, un bien **para ella,** mas lo anterior no implica ningún relativismo. Aun cuando yo no estime la confianza que en mí se ha depositado, tal confianza es **para mí** un bien, y el hecho de que lo sea es rigurosamente **objetivo.**

SEGUNDA PARTE

ETICA DE BIENES

CAPITULO V

ETICA DE BIENES O DE FINES

25. — La Nocion del Bien supremo. — Se da el nombre de ética de bienes o de fines a las doctrinas que afirman la existencia de un valor fundamental, llamado **bien supremo,** hacia cuyo logro deben hallarse orientados los humanos esfuerzos.

En tanto que el relativismo ético conduce a la negación de normas y criterios absolutos de moralidad, la ética de bienes refiere el mérito de las acciones a la relación que las mismas guarden con un último bien de la vida, frente al cual los demás son sólo medios La posición que examinamos representa, de acuerdo con la terminología forjada por Scheler, una **ética del éxito,** y en tal aspecto coincide con las principales variantes del empirismo Frente a la actitud pragmática de los moralistas "que juzgan del árbol por sus frutos", se levanta la doctrina de Kant Para el filósofo de Koenigsberg la esencia de la moralidad

no reside en los resultados del comportamiento, sino exclusivamente en la rectitud de los propósitos Por ello escribe Scheler que la moral kantiana es una "etica de las intenciones" (45).

La ética de fines encontró en la filosofía griega su primera formulación sistemática. La mejor exposición de la teoría del soberano bien se debe al Estagirita En la **Etica Nicomaquea** enseña Aristóteles que el bien de cada actividad es el fin a que la misma tiende. Todos los actos del individuo persiguen una finalidad determinada, y en la consecución de ésta estriba su propio bien Lo que de los actos se afirma, puede también predicarse de las diversas artes Su bien característico reside en el logro del fin a que aspiran. El bien de la medicina, por ejemplo, es la salud del enfermo, el de la estrategia, la victoria

Los fines que asignamos a nuestro obrar no poseen idéntico rango Ello explica que prefiramos unos y posterguemos otros Si todos los designios humanos tuviesen igual valor, carecerían de sentido lo mismo la postergación que la preferencia En el preferir y el postergar se hace patente la existencia de un orden jerárquico de los fines y, consecuentemente, de los bienes Estos no son siempre absolutos La percepción de un salario es un fin

(45) **Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,** 1927, pág 3

relativamente al trabajo, pero frente a otras miras más elevadas es simplemente medio. Todo fin capaz de servir **para algo** es por ello mismo relativo Absoluto sólo puede ser el fin no susceptible de semejante empleo.

La jerarquía de los fines humanos permite dividir a éstos en **inmediatos y remotos.** La inmediatez o mediatez depende en cada caso de la proximidad o alejamiento de las diversas finalidades relativamente a la conducta que se tome como punto de referencia. Ganar dinero es un objetivo inmediato del hombre que trabaja; satisfacer holgadamente sus necesidades es en cambio el fin remoto de su esfuerzo.

Si los bienes de la existencia se enlazan unos a otros de manera teleológica, en función de su importancia, la misión primordial del moralista habrá de consistir en encontrar un fin no susceptible de ser referido —como medio— a otros más valiosos. Si tal bien existe, los actos del hombre deberán orientarse a su consecución, ya que es el único absoluto, en cuanto —a diferencia de los demás— representa una meta que ya no puede servir como punto de partida.

La distinción que los autores contemporáneos establecen entre **valor útil o medio** y **valor propio o intrínseco** encuentra su antecedente en la doctrina formulada por los moralistas de la Hélade, especialmente Platón y

Aristóteles Ello no significa que la ética de fines se confunda con la filosofía de los valores Entre ambas posiciones median hondas diferencias Cuando los griegos hablaban de los bienes, aludían unas veces a lo que actualmente denominamos valores, y otras, a las virtudes. mas nunca poseyeron una idea clara acerca del **valor,** ni distinguieron este concepto de la noción de **bien** establecida por la filosofía de nuestra época.

26 — PRINCIPALES VARIANTES DE LA ETICA DE BIENES — Las doctrinas conocidas bajo la denominación de ética de fines se dividen en varios grupos, de acuerdo con el bien que cada una de ellas considera como el más elevado. Las direcciones más importantes son el **eudemonismo,** el **idealismo ético** y el **hedonismo.**

La manifestación más común de la ética de bienes es el eudemonismo. El vocablo deriva de la voz griega **eudemonía,** que significa felicidad Son eudemonistas las doctrinas que hacen de la ventura el valor más alto, la suprema finalidad de la existencia Los partidarios de esta tesis opinan que la tendencia hacia la dicha es innata en el hombre, y que el móvil de toda conducta, aun en aquellos casos en que aparentemente la actividad del individuo no tiene otra meta que el cumplimiento del deber, es el logro de la propia satisfacción, es décir, un móvil egoísta

CARACTERIZACION GENERAL

La felicidad —dice Aristóteles— es el bien supremo, porque constituye un fin que ya no tiene el carácter de medio Los demás bienes que la vida nos brinda pueden ser fines de nuestra actividad; pero no les atribuímos un valor absoluto, sino que los buscamos en vista de otra cosa La ventura, en cambio, es lo "eternamente apetecible en sí", pues no tendría sentido desearla para un fin ulterior.

Según el idealismo, la finalidad última no es el logro de la dicha, sino la práctica del bien. El estoico, por ejemplo, no aspira a ser feliz, sino a ser bueno. De acuerdo con esta posición, la virtud no es un medio, sino un fin. El hombre debe ser virtuoso, aun cuando su virtud no engendre ningún placer. Lo que importa, desde el punto de vista moral, no son las consecuencias de nuestros actos, sino la rectitud y elevación de la conducta.

Completamente distinta es la posición hedonista Sus secuaces piensan que la felicidad reside en lo placentero Para algunos, los placeres más altos son los de la sensibilidad otros prefieren los goces serenos que provienen de la actividad intelectual y artística

Eudemonismo, idealismo y hedonismo son las **formas puras** de la ética de bienes Al lado de ellas aparecen las **formas mixtas.** Estas últimas representan una combinación de las primeras Entre las mixtas hay que

citar, en primer término, el **eudemonismo idealista.** Según esta doctrina, la felicidad es el último fin de la vida, pero la virtud el único camino idóneo para llegar a esa meta. Otra de las formas mixtas es el **eudemonismo hedonista.** Como la denominación lo indica, constituye una síntesis del eudemonismo y el hedonismo **la felicidad como fin, el placer como medio.**

En algunas teorías es posible descubrir, al propio tiempo, rasgos eudemonistas, hedonistas e idealistas. Este es, por ejemplo, el caso de Aristóteles.

27.—LA ETICA CRISTIANA CONSIDERADA COMO EUDEMONISMO DEL MÁS ALLÁ — (N. Hartmann). Las doctrinas que hemos mencionado representan, como diría Vasconcelos, una "ética terrestre", que busca en este mundo la felicidad del hombre. Pero el eudemonismo puede asumir una forma trascendente, y situar en otra vida la eterna bienaventuranza El cristianismo ofrece el ejemplo de una ética eudemonista en la cual la existencia terrena es considerada como un simple tránsito. Lo que el hombre siembre en la tierra lo cosechará en el cielo. El premio y el castigo eternos aparecen ante él como las consecuencias ultraterrenas de su conducta mundana. La idea de la perfecta beatitud implica así la desvalorización de los bienes de este mundo El "valle de lágrimas" es el reverso de la medalla de la teleología del más allá.

El eudemonismo cristiano ostenta también, según Hartmann, una tendencia individualista hondamente acentuada Tal individualismo no es incompatible con la doctrina del amor al prójimo, pues esta última se refiere a la vida presente y a los bienes terrenales Mejor dicho en cuanto el hombre ama a sus prójimos en esta vida, trabaja por su propia salvación y prepara su futura bienaventuranza "El altruísmo de este mundo es al propio tiempo un egoísmo del más allá Este es el punto en que el cristiano tiene que ser necesariamente egoísta y eudemonista, a consecuencia de su metafísica religiosa de la otra vida" (46)

28 — CRITICA DE LA ETICA DE BIENES Y, ESPECIALMENTE, DEL EUDEMONISMO — Si se mide el mérito de los actos humanos atendiendo a su relación con el último fin o bien supremo, degrádaseles a la categoría de simples medios, y su valor resulta puramente instrumental Los efectos más o menos placenteros o aflictivos de un comportamiento nada indican acerca de la moralidad o rectitud de los propósitos Los fines no son buenos o malos por sí mismos, sino por la forma de su postulación La persecución de un mismo fin puede ser valiosa en un caso y no serlo en el otro, de acuerdo con las intenciones del sujeto

(46) **Ethik,** pág 76 de la segunda edición alemana

Es verdad que el hombre tiende instintivamente a la ventura, y que el logro de ésta aparece a sus ojos como un bien. La tendencia a la felicidad es "una forma psicológica general de nuestras aspiraciones" (Hartmann) Mas de ello no puede inferirse válidamente que **debamos** tender hacia la dicha, y que el mérito de nuestros actos dependa de la dosis de ventura o placer que logren procurarnos.

Si la tesis eudemonista fuese correcta, habría que concluir que el hombre feliz es el hombre bueno, y que la bondad de cada uno varía en función de su felicidad. En tal hipótesis, el valor de la acción humana residiría en algo puramente exterior y contingente, a saber, los resultados de la conducta, y no en la pureza de la voluntad y la rectitud de los motivos El éxito de una acción —advierte Hartmann— no depende sólo de nosotros, sino de muchas circunstancias externas, generalmente imprevisibles

La proposición: **el hombre feliz es el hombre bueno,** es decididamente repudiada por la conciencia moral En cambio, nada impide admitir la proposición inversa, defendida por el idealismo "el bueno es feliz" Sólo que la felicidad no debe ser vista como la meta a que el individuo ha de tender, sino como corolario o coronamiento de las buenas acciones

CARACTERIZACION GENERAL

La felicidad que el eudemonista busca no es siempre la misma Hay felicidad y felicidad "Es preferible ser infeliz viviendo racionalmente, que feliz de manera irracional" (Epicuro). La dicha del necio y la del sabio no son equivalentes Las doctrinas de los cirenaicos y los epicúreos revelan, según Hartmann, que el concepto de felicidad es en ellas un vehículo de los más altos valores Si se afirma que no toda felicidad tiene el mismo rango, implícitamente reconócese que lo verdaderamente valioso, desde el punto de vista ético, no es la felicidad por sí misma, sino su cualidad o contenido. "Esto es lo históricamente instructivo en el epicureísmo y el estoicismo el valor de la eudemonía es realmente en ellos algo dependiente o prestado Es un ropaje, un velo —en Epicuro, de los más nobles bienes del espíritu y de la participación en tales bienes; en la Stoa, de la fortaleza y la elevación sobre el azar y el destino Y la "beatitud" del cristiano no es otra cósa que un manto que cubre el objeto verdaderamente supremo de su anhelo pureza, santidad y unión con Dios" (47)

No puede desconocerse que la felicidad es valiosa, mas de aquí no se sigue que toda tendencia deba orientarse hacia ella, o que la dicha sea el valor supremo La felicidad y el placer son valores, pero no los más elevados

(47) **Ethik,** pág 82 de la segunda edición alemana

Estrictamente hablando, los valores de la eudemonía, lo mismo que los goces hedónicos, no son de orden moral. La felicidad —dice Hartmann— no es ninguna cualidad de la persona, sino que resulta indiferente ante el bien y el mal, y se encuentra situada **más acá** de éstos. Pues a nadie puede hacerse directamente responsable de su felicidad o de su infortunio La felicidad es más bien el valor sentimental que acompaña a la posesión de lo valioso, es decir, una **reacción específica** del sentimiento estimativo Por ello puede ser un vehículo de todos los valores

29 — PRINCIPALES CORRIENTES DE LA ETICA EN GRECIA. — Las doctrinas morales de los griegos pueden ser consideradas como la manifestación más importante de la ética de bienes Los filósofos de la Hélade pensaban que el problema ético fundamental consistía en la definición del bien supremo, pero entre ellos hubo siempre discrepancias sobre el contenido de este concepto A pesar de ello, podemos discernir tres tendencias, claramente dibujadas La primera —sin duda la más notable— tuvo su origen en la enseñanza socrática, y encontró su culminación en los sistemas platónico y aristotélico Nos referimos al **eudemonismo idealista.** Tanto Sócrates, como el fundador de la Academia y el maestro del Liceo, hicieron de la felicidad el soberano bien y de la virtud el camino que conduce a la ventura Además de esta tendencia central, hay dos corrientes laterales el **eudemonismo hedonista,** por una parte, y el **idealismo moral,** por la otra.

Ambas nacen en el círculo socrático La primera está representada, en sus orígenes, por la Escuela de Cirene y, posteriormente, por los epicúreos, la segunda, por la Escuela Cínica y —en el período helenístico— por los estoicos Claro es que las ideas de los filósofos de cada escuela presentan diferencias y matices más o menos personales, pero las grandes líneas de su enseñanza permiten la división anteriormente trazada

En el capítulo que sigue haremos una breve exposición de la ética griega, a partir de Sócrates y sus discípulos

CAPITULO VI

LA ETICA DE BIENES EN GRECIA

I SOCRATES Y LOS SOCRATICOS MENORES

30 — La Etica Socratica — El pensamiento de Sócrates puede ser resumido en dos breves máximas, que definen, de modo admirable, la posición adoptada por el pensador ante los problemas cosmológico y moral. La primera de ellas: "sólo sé que nada sé" — expresa su agnosticismo en cosmología; la segunda "conócete a tí mismo" — es la divisa de su filosofía práctica.

Como los sofistas, es un enemigo de la investigación naturalista "Los campos y los árboles —decía— nada pueden enseñarme" Las especulaciones en torno a la esencia y el devenir del Cosmos — que tanto preocuparon a los físicos de Jonia y a los discípulos de He-

ráclito y Parménides eran para él no solo estériles, sino impías (48)

El verdadero objeto de conocimiento es el alma humana De aquí la segunda máxima socrática. El hombre —había afirmado Protágoras—es la medida de todo lo que existe. Sócrates recoge esta sentencia del orador de Abdera, pero la interpreta en sentido universalista El hombre, — común denominador de lo existente — no es el hombre histórico, el individuo, sino el ente humano, en lo que tiene de esencial y típico

En oposición a la sofística, que permanece en el ámbito de lo convencional y contingente, la filosofía socrática elévase a lo social y busca lo necesario La posesión de la sabiduría es para ella el valor más alto Los sofistas atienden sobre todo a las opiniones, y en el triunfo cifran su mayor anhelo, el hijo de Sofronisco quiere lle-

(48) "Lejos de disertar, como tantos otros, sobre la Naturaleza, lejos de investigar el origen de lo que los sofistas llaman el mundo, y las causas necesarias que han dado origen a los cuerpos celestes, demostraba la locura de los que se entregan a tales especulaciones, examinaba si se ocupaban en semejantes especulaciones con la persuasión de que habían agotado los conocimientos humanos, o si creían prudente descuidar lo que está al alcance de los hombres, para profundizar los secretos de los dioses" Jenofonte: **Memorias sobre Sócrates** Trad Deleito y Piñuela Libro I Cap I, pág 16

gar al descubrimiento de lo verdadero, para ceñir a la verdad su vida

De acuerdo con la concepción socrática, la verdad vive oculta en el espíritu del hombre Para descubrirla, es menester disipar los errores y prejuicios que la empañan. La misión del filósofo estriba precisamente en conducir a los humanos al conocimiento, el moralista debe ser un partero del alma Comparando su actividad al oficio de Fenareta, su madre, daba Sócrates a su método el nombre de **mayeútica.** El Menón y el Teetetes son dos bellos ejemplos de tal procedimiento

El pensador ateniense encuentra siempre — aún en las conversaciones más banales — un pretexto para remontarse a la región de los supremos principios En esta búsqueda de lo genérico y universal, ayúdanlé sus mismos interlocutores Empieza dirigiéndoles preguntas aparentemente fútiles, háceles luego percatarse de su ignorancia, y les lleva, por último, merced a un hábil interrogatorio, a la definición de los conceptos (49).

(49) "La dialéctica socrática se ejercitaba sin cesar sobre lo que concierne al hombre, "examinando, dice Jenofonte, lo que es piadoso, lo que es impío, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, la sabiduría y la locura, el valor y la cobardía, el gobierno y el hombre digno de gobernar" Es decir, **los temas socráticos se avenían siempre a lo humano;** porque el filósofo había hecho su divisa del oráculo délfico "Conócete a tí mismo" En suma, conocerse a sí mismo, reuniéndo-

"Con mucha razón buscaba Sócrates la definición —escribe el Estagirita—. Hay dos cosas que justamente se le atribuyen los razonamientos inductivos y la definición por el género. Tales son los dos fundamentos de la ciencia"

El arraigado amor a la sabiduría, de que el moralista griego dió pruebas durante el curso de su vida, obedecía fundamentalmente a la convicción de que la bondad es un resultado del saber. Para ser dichoso hay que ser bueno, y para ser bueno es menester ser sabio. El mortal que ha logrado — por sí mismo o con auxilio del filósofo — encontrar la verdad oculta en su alma, no puede menos que ajustar a ella su conducta. El conocimiento del bien determina la práctica de la virtud No hay malos, sólo hay extraviados. La maldad es un engendro de la ignorancia

El principio· la **virtud es saber,** es la piedra angular de la ética de Sócrates Esta máxima corresponde — como dice atinadamente el profesor Johann Sauter (50) —

---

se para deliberar en común por la práctica de razonamientos inductivos, que conducen a la definición genérica y a principios universales sobre los aspectos y atributos de la vida humana Este es el empeño socrático" Antonio Caso: **El acto ideatorio** Edit Porrúa Mérico, 1934 pág 14.

(50) Johann Sauter: **Die Philosophischen Grundlagen des Naturrechts** Wien, 1932 Verlag von Julius Springer Pág 12

al profundo respeto que inspiraba al pensador el mundo de los valores objetivos, y al convencimiento de que la realización de éstos debe ser el motivo y la meta de la humana actividad Nada de extraño tiene, en labios de un hombre tan excepcionalmente dotado desde el punto de vista ético, la aseveración de que el ejercicio de la virtud está condicionado por su conocimiento Este determinismo moral, que en principio es falso, resulta verdadero, **de facto,** en la persona de Sócrates (51)

Al lado del racionalismo, hay en su ética un aspecto eudemonista. Como la mayoría de los pensadores helénicos, hace aquél de la felicidad el desideratum de la existencia; pero estima que a la ventura sólo puede llegarse por el camino recto. En la moral socrática se da una estrecha relación entre estos tres conceptos el saber, la virtud, la dicha El conocimiento del bien implica la práctica de la virtud, y el ejercicio de ésta hace dichosos a los hombres La sabiduría es el valor supremo, ya que es condicionante de los otros dos

Por sus tendencias universalistas, la filosofía de Sócrates difiere del individualismo de los sofistas más notables El hijo de Sofronisco no persigue simplemente su

(51) En la Etica de N Hartmann hallará el lector interesantísimas consideraciones sobre el ideal de vida preconizado por Sócrates (**Das Sokratische Lebensideal** Pág 390)

propia felicidad, los problemas social y humano revisten a sus ojos mucho mayor importancia

Su dedicación al estudio de las cuestiones sociales encontró un eco admirable en las vastas doctrinas políticas de Platón y Aristóteles. Los tres filósofos más excelsos de la antigüedad consideran al hombre no como un ente aislado, sino como un ser esencialmente social o, para emplear la frase, ya consagrada, del Estagirita, como **animal político.** El individuo sólo alcanzará su perfeccionamiento dentro de la comunidad, es decir, en el seno de la **polis.** Entre la política y la ética existe una íntima correlación El hombre perfecto, acabado, no es únicamente el hombre bueno, sino el buen ciudadano Aquella ciencia perfílase de esta guisa como un remate o coronamiento de la moral. La finalidad de ambas es la humana perfección, pero en tanto que la primera atiende predominantemente a la naturaleza social del hombre, la segunda busca ante todo el desenvolvimiento de las cualidades individuales (52)

(52) "La enseñanza socrática tiene una finalidad completamente práctica Se ocupa exclusivamente de moralizar a la gente, pero así como la moral de los sofistas se dedica al individuo y al bienestar individual, la de Sócrates, eminentemente social y humanitaria, tiene por objeto el bien común, la patria, el Estado . " A Weber **Historia de la Filosofía Europea** Trad Nuñez de Arenas, Madrid, 1914, Pág 63

31. — Los Socraticos Menores. — La influencia ejercida por Sócrates sobre sus contemporáneos y sucesores es incalculable Aun cuando nunca quiso fundar una escuela del tipo de las numerosas sectas filosóficas de aquel entonces, varios de los jóvenes que habían escuchado sus lecciones, convirtiéronse, a la muerte del maestro, en jefes de nuevas escuelas, y trataron de difundir y realizar los ideales de vida preconizados por el pensador

Los discípulos más ilustres fueron Aristipo de Cirene, Antístenes de Atenas, Euclides de Megara y el fundador de la Academia. Los tres primeros han sido llamados "pequeños socráticos" o "socráticos menores", el último forma, con Aristóteles, la pareja de los "grandes socráticos"

Los socráticos menores desenvuelven, en distintas direcciones, los más notables aspectos de la enseñanza y personalidad del maestro, por lo que sus doctrinas, comparadas con las de éste, resultan unilaterales o presentan el defecto de la exageración y el vicio de la artificialidad. Quien conozca la vida anecdótica de Antístenes, Aristipo el Cirenaico o Diógenes Cínico, tendrá que admitir que en las actitudes y predicaciones de estos personajes hay mucho de teatral, algo así como un inconfesado prurito de exhibicionismo, que nunca escapó a la clarividencia socrática (53)

(53) Consúltense, en la obra de Diógenes Laercio, **Vidas de los Filósofos Ilustres,** los capítulos relativos a estos pensadores

a) **Antístenes.** — Representa su doctrina un idealismo ético absoluto. La virtud es para él no sólo el más alto, sino el único bien. La satisfacción que engendra la actividad virtuosa hace al hombre independiente de cualquier contingencia, y asegura su felicidad frente a las asechanzas del destino Esta tesis es un corolario del postulado socrático según el cual la bondad conduce derechamente a la ventura

La virtud es considerada por los cínicos como aquella forma de vida que permite al individuo alcanzar la mayor libertad posible frente al curso del acaecer cósmico Siendo todo deseo un lazo que lo mantiene atado a los caprichos de la fortuna y a las mudanzas del mundo exterior, deberá esforzarse por reducir al mínimum sus necesidades, ejercitándose en el arte de sofocar los apremios de la naturaleza sensible

Desenvolviendo una idea cara a los sofistas, declara Antístenes que el hombre ha dé vivir de acuerdo con la naturaleza Virtuoso es el comportamiento que tiene a ésta por guía Pero los cínicos entienden aquel concepto en forma racionalista La auténtica naturaleza humana reside en la racionalidad, vivir de acuerdo con la naturaleza significa, por consiguiente, vivir conformemente a la razón.

El juicio que emiten sobre el placer es enteramente negativo El goce es un mal, ya que su apetencia nos

hace depender del mundo externo, convirtiéndonos en siervos de la animalidad Es este el punto en que la pugna con los cirenaicos alcanza su culminación A la divisa de Antístenes "La virtud por la virtud", opone Aristipo esta otra "el placer por el placer"

Las enseñanzas del primero acerca de la virtud, tenían que conducir, lógicamente, a una acerba crítica de la civilización Aparece ésta a sus ojos como una creación artificial de necesidades, que ha producido la acumulación, igualmente superflua, de satisfactores Como lo que se aleja del orden natural carece de valor, deberá el hombre esforzarse por destruir toda exigencia no fundada en ese orden, a fin de volver a la primitiva simplicidad del estado de naturaleza

El sabio no ha de vivir según las leyes establecidas, sino ciñéndose a la razón El derecho, las instituciones sociales y políticas, en suma las obras todas de la cultura, tienen un valor negativo, son una traición a la naturaleza Habrá pues que combatir las diferencias de riqueza y nacimiento, o las que se hacen derivar de la nacionalidad y del sexo, y exaltar en cambio los ideales de fraternidad universal y cosmopolitismo En las predicaciones de los filósofos del Pórtico encontraremos más tarde el eco grandioso de tales enseñanzas

b) **Aristipo.** — La eudemonía consiste para él en el logro de lo placentero. Considera el placer como el senti-

miento que produce la satisfacción de una tendencia o de un deseo La preocupación del verdadero sabio ha de consistir, por ende, en adquirir la mayor capacidad de goce.

Los placeres son muy numerosos, aunque de diverso rango. Cualquiera puede experimentarlos, pero sólo el sabio está en condiciones de obtener de ellos todo lo que encierran. Una sensibilidad delicada es capaz de seleccionar, entre los goces, los más altos, es decir, los que ofrecen el placer en su mayor pureza y en menor medida se encuentran mezclados al dolor.

Es innegable que el hombre tiende al placer como al mayor de los bienes, pero ello no significa que haya de cerrar los ojos ante las diferencias jerárquicas que los goces ofrecen. Tampoco quiere decir que deba convertirse en su esclavo; la mejor sabiduría consiste en obtener de ellos el deleite que procuran, sin sucumbir a su reclamo

Los diversos matices de lo placentero son explicados por los cirenaicos en función de la idea del movimiento El reposo significa, en el orden sensible, indiferencia; al movimiento brusco corresponde el dolor, el suave engendra placer (54).

(54) Sobre este punto Windelband, **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie** Tübingen, 1935, pág 70

Frente a las exigencias sociales y jurídicas adoptan los seguidores de Aristipo una posición semejante a la de la Escuela Cínica. El derecho y los convencionalismos tienen un valor meramente convencional; son exigencias dirigidas a la mayoría Pero el hombre refinado no las toma en cuenta, y goza de la vida sin preocuparse por ellas

II. PLATON DE ATENAS

32 — La doctrina Platonica — La ética de Platón no puede ser comprendida en plenitud si se la desliga de los supuestos metafísicos, epistemológicos, políticos y psicológicos en que descansa Habrá pues que preceder su exposición de un resumen de los aspectos fundamentales del sistema a que pertenece

Casi todos los comentaristas están de acuerdo en que la doctrina de las Ideas fué inspirada por una preocupación de índole ética El fundador de la Academia quería dar a la teoría de la conducta una base inquebrantable. La moral sólo podrá fundamentarse, pensaba, si los objetos del conocimiento son incorruptibles e inmutables Las conclusiones de los sofistas y, en primer término, la doctrina de Protágoras, hacen imposible la constitución de una ciencia moral. Si para conocer no dispusiésemos de más instrumento que nuestros sentidos, habría que re-

nunciar de un modo absoluto a la verdad científica. Nuestra sensibilidad hállase inserta en el flujo del devenir cósmico, los datos que nos brinda son siempre vagos y cambiantes. Basándonos en ellos podremos formarnos **opiniones,** más o menos probables, acerca de las cosas, pero nunca descubrir lo que realmente sean. La ciencia no busca la opinión (**doxa**) sino el saber auténtico (**epistemé**). El conocimiento será posible sólo en la hipótesis de que lo existente no se reduzca a la realidad material. Dicho de otro modo únicamente habrá ciencia en el supuesto de que los objetos de ésta sean inmutables y eternos El objeto del verdadero conocimiento habrá pues que buscarlo en una región de lo existente diversa de la que nuestra sensibilidad nos revela De este modo se vió impulsado el filósofo a postular un reino inmaterial, ámbito de las Ideas, modelo o paradigma del orden fenoménico

Sócrates había enseñado que todo saber genuino culmina en la formación de conceptos Pero los conceptos únicamente tienen valor científico si los objetos a que se refieren no pertenecen al mundo de las cosas. Ello demuestra que deben residir en el ámbito de la idealidad. Las Ideas aparecen entonces como los objetos incorpóreos a que el saber conceptual se halla referido (55).

(55) "La aceptación de la inmaterialidad no tenía en un principio para Platón la finalidad de explicar los fenómenos, sino, más bien, la de asegurar un objeto al conocimiento ético y al querer moral Es por ello que esta metafísica idealista nace en su primer esbozo sin

Debe advertirse que el concepto platónico de lo inmaterial no coincide con el de lo espiritual o psíquico, pues, de acuerdo con el fundador de la Academia, las funciones psíquicas hállanse insertas, lo mismo que las fisiológicas, en el flujo del devenir o "mundo del génesis", como el filósofo decía.

Las Ideas no ocupan lugar ni en el espacio ni en el tiempo Son inmateriales, incorruptibles y eternas. Entre el orden ideal y el mundo sensible existe la misma relación que entre un modelo y su copia La realidad del orden material es derivada o refleja Las cosas que integran el mundo del génesis sólo **son** en cuanto **participan** de los arquetipos El mismo pensamiento se expresa diciendo que tales objetos existen en cuanto las Ideas se encuentran **presentes** en ellos

La intuición sensible juega sin embargo un papel importante en el proceso del conocimiento Así como la contemplación de un retrato evoca la imagen de la persona

---

preocuparse por la investigación y comprensión de los fenómenos o por el trabajo realizado en tal sentido por la ciencia precedente Se apoya, además, sobre una base propia y completamente nueva es un **eleatismo inmaterialista,** que busca en las Ideas el ser verdadero, sin ocuparse en el mundo del devenir, que abandona a la percepción y a las opiniones" W Windelband, **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,** Tübingen, 1935, p 97

retratada por el pintor, la de los objetos corpóreos da origen a la reminiscencia de la Idea Conocer es, según la tesis platónica, recordar lo que ya se sabía La doctrina epistemológica del **Menón** tiene un supuesto mitológico. Según el filósofo de la Academia, el alma del hombre tuvo una primera existencia, durante la cual no se encontraba vinculada a la materia A consecuencia de una culpa, fué condenada a ocupar la cárcel del cuerpo Presa en su envoltura carnal, mira las cosas de este mundo y, al contemplarlas, despierta en ella el recuerdo de los arquetipos, que conoció de modo inmediato en su primera vida. Por ello afirma Platón que el conocimiento es una **intuición reminiscente,** y que la percepción sensible desempeña, en el acto de conocer, el papel de un excitante.

Con esta concepción epistemológica se encuentra estrechamente ligada la teoría del **eros,** o amor filosófico de las Ideas. La contemplación de los objetos sensibles provoca en el alma la nostalgia del saber primitivo y engendra un impulso amoroso orientado hacia el recuerdo de los paradigmas

El alma ocupa, según la concepción platónica, una situación intermedia entre las dos formas del ser. Como principio de vida y movimiento pertenece al mundo del devenir, como instancia capaz de elevarse al conocimiento de los arquetipos, participa del orden ideal. No tiene el carácter supratemporal de la Idea, pero disfruta en cam-

bio de inmortalidad. Su participación en el reino de las Ideas establécese a través de la razón, que es, a un tiempo, asiento de la sabiduría y guía de la actividad virtuosa, la que tiene en el mundo sensible hállase determinada por dos elementos irracionales la voluntad y los apetitos. El poder volitivo es la parte más noble, en cuanto capaz de orientarse racionalmente el aspecto inferior de la naturaleza humana está constituído por los sentidos

El destino del alma, después de la existencia terrena, depende del grado de liberación que aquélla alcance frente a las incitaciones de la sensibilidad y las impurezas de la materia

Razón, voluntad y apetitos son los aspectos fundamentales de la realidad humana o, como se lee en uno de los diálogos, las **partes** del alma

Con las concepciones religiosas, metafísicas, epistemológicas y psicológicas que acabamos de resumir, enlaza el fundador de la Academia su moral y su política.

El dualismo entre reino de la idealidad y orden sensible y, sobre todo, la afirmación de que el verdadero ser corresponde a los arquetipos, en tanto que el orden material posee una realidad prestada y está sujeto al cambio, a la corrupción y a la muerte, tenían que conducir, de manera indefectible, a una doctrina de tipo idealista y tendencias ascéticas

33 — La Etica Platonica. — La filosofía práctica de Platón encuentra su base metafísica en la teoría de la estructura escalonada de las formas de lo real La convicción de que lo existente admite grados no sólo es aplicable a las relaciones entre los dos mundos, sino a las que median entre los arquetipos. En el **Sofista** traza Platón un boceto de la jerarquía de las Ideas, que culmina en la del Bien, la más alta de todas, meta a la vez de cuanto existe La subordinación de las restantes a esa Idea suprema —"sol del mundo inteligible", como la llama el autor de **La República** — no es solamente "**subordinación lógica** de lo particular a lo genérico, sino **teleológica** del medio respecto de su fin" (56)

Con la teoría de las partes del alma enlaza Platón su doctrina de las virtudes Cada una de aquéllas tiene una función especial y una virtud propia A la inteligencia corresponde como virtud específica la sabiduría, a la voluntad, el valor, a los apetitos, la templanza Pero estas virtudes no deben hallarse separadas entre sí, sino por el contrario, coordinadas unas con otras Y la armonía de todas ellas constituye el contenido de una cuarta virtud, que es la justicia Esta última consiste en la armonización de las actividades del alma y sus correspondientes virtudes

(56) Windelband, **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie**, Tübingen, 1935, p 101

La ética platónica encierra un idealismo moral muy acentuado y en ello difiere de la de Sócrates, menos radical que aquélla. El supremo bien estriba, de acuerdo con la concepción socrática, en la felicidad, para el fundador de la Academia, la virtud vale tanto como la dicha Además, la moral platónica presenta rasgos ascéticos que no encontramos en la de Sócrates

La ética es sólo un aspecto de la filosofía práctica del pensador ateniense El otro aspecto está constituído por la política. Mas que de dos disciplinas diferentes, se trata de facetas diversas de una sola disciplina, cuyo objeto consiste en la formación integral del hombre. El individuo perfecto no es sólo el éticamente bueno, sino el buen ciudadano. En este punto confluyen las enseñanzas de Sócrates, Platón y Aristóteles El problema moral no es asunto exclusivo de cada miembro de la Polis; fundamentalmente, incumbe a la comunidad; la formación espiritual del hombre sólo es posible en el Estado y por el Estado. Pero este último no es concebido como simple organización de poder, sino como instituto de educación, cuya suprema finalidad es realizar la Idea del Hombre y conducir a los individuos al conocimiento y práctica de aquellas virtudes que habrán de hacerlos dichosos

En la República traza el autor los lineamientos de un Estado Perfecto, desenvolviendo con gran amplitud la idea de que la organización política de la sociedad debe re-

flejar, amplificándolos, los rasgos y excelencias que corresponden a los aspectos fundamentales del alma humana. El Estado aparece entonces como un "hombre en grande", dividido en tres clases o estamentos, de los cuales cada uno representa una de esas partes básicas. De estos tres estamentos, el primero y más elevado es el de los arcontes. Constituye, según la expresión platónica, la inteligencia del Estado, y tiene como virtud propia la sabiduría. Viene en seguida la clase militar, que representa, dentro del paralelismo establecido por el filósofo, la voluntad de la República, y encuentra en el valor su virtud característica. La clase de los trabajadores, comerciantes y artesanos corresponde al tercer aspecto del alma y, por ende, su virtud especial es la templanza. Y así como en cada individuo deben las virtudes hallarse coordinadas, en el Estado perfecto ha de existir armonía entre las clases y sus actividades propias, a fin de que pueda brillar la justicia, que es la virtud social por excelencia.

La pertenencia a las distintas clases no ha de hacerse depender, según Platón, del nacimiento o de la fortuna, sino de las dotes o aptitudes de cada miembro de la República. Esta idea aclara el sentido del célebre "mito de los metales" y se opone diametralmente a la ideología democrática de Protágoras de Abdera, que el propio Platón resume en la fábula de Prometeo y Epimeteo (57).

(57) Consultar sobre este punto mi ensayo titulado **El Derecho Natural en la Epoca de Sócrates** Editorial **Jus**, México, 1929

III ARISTOTELES DE ESTAGIRA

34 —NOCION DEL SOBERANO BIEN (58). —Toda actividad humana tiene un fin el arte de la medicina, la salud, el de la estrategia. la victoria, el de la arquitectura, la construcción de edificios En cada empresa o tarea, el bien de las mismas radica en el logro de algún propósito. Los fines que los individuos persiguen son incontables y poseen diverso rango Si su mérito fuese idéntico, no entenderíamos por qué realizan unos en vista de otros

Numerosas finalidades sólo transitoriamente forman el objetivo de nuestra conducta Son fines y, al propio tiempo, medios. Es decir, desempeñan un papel doble, en relaciones diferentes

El problema ético consiste en descubrir el bien absoluto, la meta que ya no puede ser punto de partida.

---

(58) Las fuentes principales para el conocimiento de la moral de Aristóteles están constituídas por tres libros: la **Etica Nicomaquea;** la **Etica Eudemia** y la **Moral Magna** De estas obras sólo las dos primeras proceden directamente del Estagirita, la tercera es un resumen de las otras, hecho por un discípulo de la Escuela Peripatética Jaeger ha demostrado, con excelentes razones, que es infundada la tesis, sostenida a mediados del siglo XIX por Spengel, de que la **Etica Eudemia** no era obra de Aristóteles, sino de Eudemio de Rodas Véase sobre este punto el libro de Jaeger: **Aristotle Fundamentals of the History of his Development,** Oxford, at the Clarendon Press, 1934 Cap IX, pág 228

Los demás únicamente son fines en relación con los actos que a ellos conducen; frente a otros son simples recursos. Su valor estriba en su eficacia. Son útiles, pero carecen de significación ética. Su utilidad deriva de los fines a que sirven y, en último término, del soberano bien.

Todo el mundo está de acuerdo en que la felicidad es un bien absoluto; pero las opiniones se dividen cuando se trata de establecer en qué consiste Para unos está en el placer; para otros en el honor o en la riqueza La primera tesis es falsa, porque hay muchos goces indeseables. Además, ciertos actos valen independientemente del placer que procuran. Por otra parte, no debemos olvidar que el placer sólo es un resultado de la acción, y que aun el peor de los hombres puede experimentar algunos goces, sin ser por ello dichoso. El segundo criterio tampoco es aceptable, pues tanto el honor, como la fortuna, son fines relativos.

35. — CONCEPTO ARISTOTELICO DE LA VIRTUD. — La felicidad consiste en el ejercicio, firme y constante, de la virtud. Una golondrina no hace verano; de igual modo, un solo acto bueno no vuelve virtuoso al hombre.

La virtud de cada ser debe definirse como la actualización de lo que le es propio La virtud humana consistirá, por ende, en el desarrollo integral de nuestras facultades

La vida no es patrimonio exclusivo de la especie, pues la encontramos también en los animales y en las plantas. Tampoco la sensibilidad, que compartimos con aquéllos En cambio, el intelecto sólo en nosotros existe

Todo acto conforme con la razón es, por tanto, virtuoso La ventura representa el coronamiento de la virtud Mas para obtener la dicha perfecta son indispensables algunas condiciones En primer lugar, hace falta madurez Un niño no puede ser feliz, ni siquiera virtuoso, ya que en él la inteligencia no se ha desarrollado plenamente Requiérense además determinados bienes externos y ciertas disposiciones y aptitudes Sin salud, por ejemplo, es imposible realizar aquel desideratum Tampoco podríamos llamar virtuoso al mortal que sufre el destino de Príamo Es verdad que los dones de la naturaleza y la fortuna no determinan la felicidad, si así fuera, el individuo resultaría esclavo de las circunstancias, pero también es cierto que nos ayudan a conseguirla

El Estagirita discute, en su **Etica Nicomaquea,** la doctrina moral de Sócrates El hijo de Sofronisco había enseñado que la virtud es determinada por el conocimiento, y que aquélla, a su vez, engendra la ventura Trátase de un determinismo doble, cuyas consecuencias hemos examinado en anteriores páginas El maestro amado de Platón no supo distinguir el conocimiento, como simple saber, del conocimiento como actividad Es cierto

que para ser bueno hace falta conocer las diversas virtudes; pero también lo es que tal saber no basta El intelectualismo de Sócrates sería inobjetable, si el hombre fuese sólo inteligencia En ese supuesto, el ejercicio del bien y el conocimiento de la virtud relacionaríanse entre sí de un modo necesario, como se enlazan la conclusión y las premisas de un silogismo Pero el individuo humano, además de sér racional, es sujeto de voluntad Las virtudes morales (o prácticas) consisten precisamente en el encauzamiento racional de las pasiones y apetitos Sócrates olvida el aspecto patológico de la conducta, por eso afirma que nadie hace el mal a sabiendas, y que no hay perversos, sino ignorantes El conocimiento es, sin duda, condición de la actividad virtuosa, pues quien desconoce el bien, no puede ser bueno Pero esa condición no determina inexorablemente los actos del individuo Puede ocurrir que éste, aún teniendo conciencia de una norma, no la aplique en determinada situación concreta, y obedezca al deseo, en vez de ceñirse a la exigencia racional Llevada a sus consecuencias últimas, la doctrina socrática culmina en la negación del libre albedrío

Con toda claridad distingue el Maestro del Liceo la virtud de los instintos y emociones estos últimos son involuntarios, la primera representa una actividad volitiva Tampoco hay que confundir — dice — las virtudes con las facultades o aptitudes La virtud se obtiene por el ejercicio — es un hábito, las aptitudes — intelectuales

o físicas — son innatas Insiste además en que toda conducta posee dos aspectos uno externo y otro interno Un acto es plenamente valioso cuando la intención de su autor es recta No basta, pues, el cumplimiento de lo ordenado, es decir, la simple concordancia exterior del proceder con la norma, requiérese, asímismo, la bondad del propósito Esta distinción, como veremos más tarde, es el **Leitmotiv** de la ética de Kant.

Al afirmar la pluralidad de las virtudes, ataca Aristóteles nuevamente la doctrina de Sócrates No hay una virtud, sino muchas, y cada una de ellas varía de acuerdo con los individuos que la practican Las del hombre son distintas de las de la mujer, pudiendo afirmarse otro tanto de las del señor y el esclavo, o de las de adultos y jóvenes, ricos y pobres.

36 — LA TEORIA DEL JUSTO MEDIO — Una de las facetas más interesantes y discutidas de la ética aristotélica es la teoría del justo medio. De acuerdo con esa doctrina, ocupa la virtud una posición intermedia entre dos vicios, que pecan, uno por exceso, por defecto el otro. La templanza es el justo medio entre el desenfreno y el embotamiento, el valor, entre la temeridad y la cobardía; la liberalidad, entre la prodigalidad y la avaricia, etc Estos ejemplos revelan, como advierte Hartmann, que la virtud no ocupa en todos los casos una situación rigurosamente equidistante de los dos extremos viciosos Además,

Aristóteles sólo aplica su teoría a algunas virtudes y deja de aplicarla a otras (las **dianoéticas,** por ejemplo) Y es que — dice el mismo Hartmann — cada virtud hállase referida a un contenido específico (su materia propia), frente a la cual existe toda una escala de actitudes humanas La templanza refiérese al placer y al dolor, la valentía al peligro y al miedo, etc

Esta vertiente de la doctrina aristotélica ha sido blanco de numerosos ataques, fundados, por regla general, en interpretaciones erróneas. Parece ridículo que se pretenda reducir la distinción entre virtudes y vicios a una simple diversidad cuantitativa ¿Cómo entender que las virtudes puedan, por intensificación o por merma, convertirse en vicios, y en vicios opuestos? ¿No equivale ésto a negar toda diferencia esencial entre lo bueno y lo malo? Una virtud puede acrecentarse sin perder su carácter valioso, lo que indica que tal carácter no es, axiológicamente considerado, un medio, sino una cúspide La tesis del Estagirita no debe pues interpretarse como un ensayo encaminado a reducir a diferencias de cantidad la distinción entre virtudes y vicios

Apoyándose en un pasaje de la **Etica Nicomaquea,** Hartmann ha precisado, con su claridad habitual, el sentido genuino de la doctrina que examinamos "Desde el punto de vista del ser y del logos, que expresa la determinación esencial (ontológica), la virtud es un medio desde

el punto de vista de lo mejor y lo bueno, es en cambio un extremo''. Hartmann interpreta este pasaje en el sentido de que las virtudes tienen al propio tiempo el carácter de medios y extremos, según sea el punto de vista desde el cual se las contemple. Hay un punto de vista **ontológico,** que atañe al **modo de ser** de la conducta, es decir, a la **materia** del valor, y otro **axiológico,** relativo al **carácter valioso** de la misma conducta. **Axiológicamente,** la virtud es cúspide y extremo, **ontológicamente,** medio

IV EPICÚREOS Y ESTOICOS

37. — LA ETICA DE EPICURO. — La moral epicúrea ofrece las siguientes características

1º — Es un eudemonismo hedonista;

2º — Es individualista y egoísta

1º — La ética de Epicuro es un eudemonismo de tipo hedonista, porque el fundador de la Secta del Jardín enseña que la felicidad es el último fin de la vida, y que la dicha radica en el placer.

No se trata, sin embargo, de un vulgar sensualismo Hay infinitos goces, y los más elevados son los del espíritu Una de las tareas del hombre estriba cabalmente en conocer el respectivo valor de aquéllos, a fin de estar en condiciones de elegir los más altos

Epicuro divide los placeres en tres grupos **naturales y necesarios**, como la satisfacción moderada de los apetitos, **naturales y no necesarios,** como el que produce la gula; **ni naturales ni necesarios,** como el de la gloria Distingue además los corporales y los del alma, los violentos y los serenos, y declara que estos últimos son de mayor rango.

Aun cuando ve en el placer el bien supremo y en el dolor el más grande de los males, no aconseja que en todo caso se busque lo placentero, ni que se evite siempre el sufrimiento Penas y alegrías nunca existen aisladas y determinados goces tienen consecuencias que los hacen indeseables Recomienda asímismo la aceptación de ciertos dolores que a la postre pueden procurarnos placeres más intensos

Esta selección requiere un hábil cálculo y, al propio tiempo, un conocimiento profundo de los hombres y las cosas En cada situación deberá el individuo ponderar cuidadosamente los efectos probables de su conducta, a fin de adoptar la actitud más conveniente. La virtud principal del sabio es la prudencia, el tacto que lleva a la dicha y evita el sufrimiento.

La reflexión filosófica no ha de dirigirse sólamente al conocimiento de los placeres y su jerarquía, sino a la

destrucción de los prejuicios que dificultan el logro de la ventura La ética —dice Epicuro — tiene dos finalidades una crítica; otra constructiva La primera consiste en el aniquilamiento de las supersticiones que desde tiempo inmemorial afligen a los mortales, la segunda, en señalar las reglas que harán feliz al individuo

El miedo a la muerte y el temor a los dioses son los mayores obstáculos que encontramos al buscar la dicha.

Los dioses existen, pero son seres completamente felices, que no mantienen relaciones con los hombres El mundo no es obra suya, porque siendo perfectos, no pueden haber creado algo tan imperfecto como el planeta en que vivimos Además, no es creíble que tales seres, necesariamente dichosos, empañen su tranquilidad preocupándose por nosotros Ajenos a los infortunios humanos, moran en su lejana residencia, entregados a un reposo absoluto, y gozan de eterna bienaventuranza.

Igualmente absurdo es el miedo a la muerte "La muerte nada es contra nosotros, pues mientras nosotros somos, ella todavía no es, y cuando ella llega, nosotros ya no somos" Aquel temor tendría justificación si sólo pereciese el cuerpo, y no el alma Pero el alma, como toda realidad, está compuesta de átomos que, al sonar nuestra última hora, se dispersan

2º — Como la de los cirenaicos y los cínicos y, en general, la de todos los pensadores del período de la decadencia, la ética de Epicuro se orienta en un sentido individualista El problema de la conducta no es colectivo, sino personal Al sabio le interesan su bienestar y su virtud, no la virtud o el bienestar de los otros

El individualismo del Moralista del Jardín es, por tanto, esencialmente egocéntrico. Quien desee alcanzar la mayor suma de felicidad posible, ha de olvidarse de los demás y no tener más anhelo que el de conseguir la propia ventura

Para la consecución de este propósito, no basta destruir las supersticiones y temores que amenazan la dicha de los mortales, sino que es menester, asimismo, evitar determinadas actividades o estados que hacen difícil el logro de aquel ideal Epicuro aconseja abstenerse de toda intervención en la política, pues la vida pública produce, en su concepto, más sinsabores que beneficios Tampoco es partidario del matrimonio, porque engendra múltiples molestias y exige atenciones incompatibles con la tranquilidad del espíritu.

En cambio, no rechaza la amistad. El sabio ha de buscar amigos, que ennoblecen y alegran la existencia, a la vez que disipan las tristezas de la vida solitaria

Epicuro no es sólo individualista, sino utilitarista Con razón se ha escrito que puede considerársele como antepasado espiritual de los grandes filósofos morales de la época de las luces El "selfish system" de los ingleses encuentra su antecedente en las doctrinas epicúreas Pero los pasajes en que el pensamiento utilitario hállase expresado con mayor diafanidad, no son los relativos a la ética, sino los que versan sobre el origen del Estado y las finalidades de la legislación En ellos yace el gérmen del **Leviathan** de Hobbes y los **Tratados** de Jeremías Bentham

En un principio — leemos en la **Epístola a Meneceo** — vivían los hombres como bestias, al margen de toda ley, en un estado de guerra constante Pero un buen día decidieron unirse, comprometiéndose a "no dañar ni ser dañados" De este modo nació la idea de la justicia, cuyo contenido no es otro que el puramente negativo de no perjudicar a los semejantes, a cambio del deber recíproco e igual de éstos

La justicia es, por consiguiente, el fruto de un pacto de utilidad El individuo comprométese a no causar daño alguno a los demás a fin de conseguir de ellos una promesa del mismo género El Estado tiene la misión de velar por el cumplimiento del contrato social Si el pacto es violado, el infractor debe recibir un castigo

La injusticia es un mal sólo en cuanto tiene como consecuencia la imposición de ciertas penas En sí no es buena ni mala.

Como las condiciones especiales de los diversos países y distintas épocas, lejos de ser inmutables, hállanse sujetas a un devenir constante, las convenciones humanas acerca de lo justo deberán amoldarse a las exigencias, siempre cambiantes, de cada momento histórico Toda ley cuya aplicación deja de ser beneficiosa, se convierte en una pretensión inicua Pues lo justo y lo conveniente se confunden, como lo injusto y lo inconveniente. Desprén-dese de este principio la conclusión de que el autor de la ley debe tener siempre a la vista, en el desempeño de su tarea, un propósito utilitario, en consonancia con las necesidades de tiempo y lugar.

38. — La Etica Estoica (59) — La ética de los estoicos es, como la de los cínicos, idealista La virtud es para ellos el último fin de la vida. No es sólo el más alto, sino el único bien La noción de virtud defendida por los filósofos del Pórtico tiene un profundo sello intelectualista.

(59) El estoicismo antiguo está representado por Zenón de Citium (336-264), Cleantes de Troas (331-233), Crisipo de Soli (280-207), Diógenes el Babilonio Entre los estoicos que ejercieron su actividad en Roma deben ser mencionados Séneca (4-95), Epicteto (siglo primero de la era cristiana), y Marco Aurelio (121-180)

Vivir de acuerdo con la virtud, equivale a vivir conformemente a la naturaleza Pero la naturaleza a que aluden no es entendida biológicamente, sino identificada con la razón "Crisipo dió un complemento muy importante a esta fórmula, planteando la cuestión acerca de si por naturaleza había de entenderse la **universal** o **solamente la propia,** esto es la humana, y se decidió por la coincidencia de ambas, no sin recordar a Heráclito Con esto quería decir que la razón individual tiene que coincidir con la razón cósmica universal, que rige a través de la totalidad de la naturaleza" (60)

Al elemento racional de la realidad humana opónese el aspecto **patológico,** que está constituído por las inclinaciones y los afectos Una de las preocupaciones fundamentales del **sabio** debe consistir en librarse de aquéllos **La libertad frente a los afectos** es uno de los ideales de vida preconizados por los estoicos Los afectos convierten al hombre en esclavo de las cosas del mundo exterior, por eso hay que apagarlos, hasta llegar a la plena apatía (61)

(60) Paul Barth, **Los Estoicos,** traducción de Luis Recaséns Siches Revista de Occidente, Madrid 1930, Pág 150

(61) "Esta apatía no significa 'la carencia de sentimientos de la estatua', ya que el sabio tiene impulsos moderados, sino tan sólo la subordinación de los afectos bajo la parte directora del alma, que es dañada por éstos, y que, en cambio, mediante la virtud, cumple su natural destino" —Paul Barth, obra citada, pág 151

Siguiendo las enseñanzas de los cínicos, censuran los filósofos del Pórtico todo impulso hedonístico El placer pertenece a los afectos y debe, por tanto, ser evitado Es —dice Cleantes—"un aderezo falso" Aun cuando unánimemente afirman que la tendencia a lo placentero es antinatural y reprobable, algunos de ellos reconocen que el placer puede enlazarse a la virtud, como su resultado o coronamiento, "así como en el prado, que sólo fué arado para los granos, crecen algunas flores entre las espigas". (Séneca).

Otro de los temas capitales del pensamiento estoico es el de la **autarquía de la virtud.** La virtud es **autosuficiente;** se basta a sí misma El verdadero sabio encuentra en ella un escudo contra los embates del mundo exterior y los apremios de su sensibilidad En la virtud reside su fuerza

Si conducta virtuosa tanto quiere decir como actividad racional, colígese de aquí que no hay sino **una** virtud, del mismo modo que solo hay **una** razón. Los estoicos coinciden en este punto con los pensamientos capitales de Sócrates Las que llamamos **virtudes** no son sino manifestaciones diversas de una sola forma de actividad, del mismo modo que las distintas llamas de una hoguera pertenecen a un solo fuego

Entre la virtud — que es el único bien — y el vicio —único mal— no admiten los estoicos término medio. Las

demás cosas y relaciones son, desde el punto de vista ético, indiferentes (**adiáforas**) Este rigorismo —escribe Windelband— fué atemperado por los discípulos de Zenón en su doctrina de los bienes, gracias a la distinción entre lo **deseable** y lo **condenable.**

Lo deseable no ha de confundirse con lo éticamente bueno, pero tiene valor en cuanto fomenta o facilita la práctica de la virtud, de manera semejante, le censurable, sin confundirse con lo malo, es en cambio un obstáculo para el ejercicio de la actividad virtuosa La noción del deber —que en la ética moderna juega un papel tan importante— fué introducida en la filosofía moral por los estoicos. Vivir conformemente a la naturaleza es el contenido de un deber, e implica, por consiguiente, la sujeción a una ley. La conciencia del sometimiento de la voluntad a las exigencias del **logos** y la consiguiente represión de los afectos y pasiones, engendra el **sentido de responsabilidad** y desenvuelve, al propio tiempo, la idea de que el cumplimiento del deber sólo se alcanza gracias a una recta disposición de ánimo

"Aun cuando no tiene la aspereza del cinismo —dice Hartmann— la ética de los estoicos conduce sin embargo al empobrecimiento de la vida y al anquilosamiento espiritual Significa, en última instancia, la destrucción de ese sentido de los valores, que el epicúreo cultiva y perfecciona. La 'autarquía del sabio', es decir, el hombre que no ha me-

nester de nada, es repudiación de aquel sentido, una vacía autoglorificación del renunciamiento. La virtud del estoico es ingratitud ante la vida, la realidad y el mundo Se encuentra en oposición radical frente al grandioso espíritu de agradecimiento de una existencia rica y plenamente lograda, a que dió clásica expresión el poeta Lucrecio" (62)

(62) Hartmann, **Ethik**, pág 75 de la segunda edición alemana

TERCERA PARTE

ETICA FORMAL

CAPITULO VII.

LA ETICA FORMAL

39 — FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA ETICA KANTIANA — La filosofía práctica de Kant halláse principalmente contenida en tres libros **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres** (1785), **Crítica de la Razón Práctica** (1788) y **Metafísica de las Costumbres** (1797). Dentro del sistema kantiano la segunda de dichas obras representa —en lo que atañe a la teoría de la conducta— el mismo papel que en lo tocante a la filosofía especulativa asigna el pensador a la **Crítica de la Razón Pura.** Propúsose Kant en aquélla dos objetivos fundamentales a) demostrar la falsedad de toda doctrina moral que pretenda apoyarse en consideraciones empíricas, b) dar a la ética una base exclusivamente racional y apriorística. La **Fundamentación** tiene, frente a la **Crítica de la Razón Práctica,** el carácter de un trabajo in-

troductorio; la relación que hay entre ellos es pues análoga a la que existe entre los **Prolegómenos** (1783) y la **Crítica de la Razón Pura.** Debe advertirse, sin embargo, que la segunda de estas dos obras es cronológicamente anterior a la otra

La **Metafísica de las Costumbres** cuéntase entre los últimos escritos de Kant Fué concebida como un desarrollo sistemático de la teoría de los deberes y, en este sentido, es **ética aplicada.** Divídese en dos partes, **teoría del derecho** y **teoría de la virtud.** La primera tiene por objeto el examen de las obligaciones jurídicas, la segunda, el de los deberes éticos (63)

En el Prólogo a la **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres** declárase el autor partidario de la clasificación de las disciplinas filosóficas establecida por los griegos Se trata, como es sabido, de la división tripartita en **lógica, física** y **ética.**

Los conocimientos que integran las citadas disciplinas pueden ser, según el pensador de Koenigsberg, de carácter **formal** o de índole **material.** Un conocimiento racional es del primer tipo cuando se ocupa sólo de la forma

(63) Sobre la evolución del pensamiento ético de Kant consúltese el libro de Harald Hoeffding, **Historia de la Filosofía Moderna,** II, págs 81-109 de la traducción castellana

del entendimiento y de la razón misma, material, si considera algún objeto "La filosofía formal se llama **lógica;** la filosofía material, empero, que hace referencia a determinados objetos y a las leyes a que se encuentran sometidos, se divide a su vez en dos Porque las leyes son, o leyes de la **naturaleza,** o leyes de la **libertad.** La ciencia de las primeras llámase **física;** la de las segundas, **ética;** aquélla también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres" (64)

De las tres disciplinas citadas, la lógica es la única que no puede tener una parte empírica, porque de lo contrario no sería lógica, es decir, un canon para el entendimiento o para la razón, válido universalmente; la física y la ética, en cambio, sí pueden tener una parte empírica, "porque aquélla debe determinar las leyes de la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta, las de la voluntad del hombre, en cuanto el hombre es afectado por la naturaleza" (65)

Origínase de este modo la idea de una doble metafísica la de la naturaleza y la de las costumbres En

(64) **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,** pág 11 de la traducción de García Morente Madrid, 1921 Colección Calpe

(65) **Fundamentación,** pág 12 de la traducción castellana de García Morente

cuanto la segunda prescinde de elementos empíricos y se funda de manera exclusiva en la razón, recibe el nombre de **ética formal o pura;** si descansa en elementos tomados de la experiencia, llámase **antropología práctica.**

El propósito fundamental de Kant consistió en realizar la refutación definitiva de toda doctrina moral de tipo empirista, y en demostrar la necesidad de que la teoría de la conducta descanse, exclusivamente, sobre consideraciones de orden racional y validez apriorística. En la ética kantiana hay pues dos aspectos capitales. uno crítico, constructivo el otro La parte crítica representa, como antes dijimos, la superación de las diversas variantes del empirismo moral y la ética de fines, la parte constructiva es un ensayo de fundamentación de la teoría de las costumbres sobre consideraciones a las que se atribuye un carácter puramente racional y apriorístico

40 — El Concepto de la Buena Voluntad. — "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada bueno sin restricción, a no sér tan solo una buena voluntad" (66) Este concepto de la buena voluntad es el más importante de la ética de Kant El filósofo de Koenigsberg realizó una verdadera revo-

(66) M Kant, **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,** pág 21 de la traducción de García Morente Calpe, Madrid, 1921.

lución en el planteamiento del problema ético Tanto en la moral empírica, como en la ética de fines, el valor de la conducta era medido en función de sus resultados. Unas veces se atendía a la utilidad; otras al placer, no pocas, a la relación del comportamiento con un ideal de dicha, etc. Es decir, tratábase siempre, de acuerdo con la certera expresión de Scheler, de una **ética del éxito,** o moral pragmática Kant se sitúa en una posición radicalmente diversa y, en vez de atender a los efectos del obrar, toma sólo en cuenta el lado interno de la actividad del hombre, y refiere el valor de ésta a la calidad de los propósitos

Referir el mérito de un comportamiento a la adecuación del mismo a un fin cualquiera, equivale a hacerlo depender de algo exterior a la persona Además, es exponer el sentido de su actividad a las contingencias inherentes a la realización de cualquier designio

Por útiles o agradables que sean las miras que señalamos a nuestra conducta, nada puede afirmarse moralmente de ellas, si ignoramos la forma de su postulación Lo decisivo, desde el punto de vista ético, no es **lo que el hombre se propone, sino los móviles que lo llevan a proponérselo.** El centro de gravedad de la vida moral reside en la pureza de las intenciones, no en el éxito —más o menos venturoso o incierto— de nuestros actos

De acuerdo con estas premisas, la buena voluntad puede ser definida como **aquella que obra no sólo conformemente al deber, sino también por deber.**

La definición que antecede se basa en la clasificación tripartita de los actos humanos trazada por Kant Las acciones de un individuo se dividen, desde el punto de vista de sus relaciones con la ley moral, en· 1. acciones conformes al deber, pero que no han sido ejecutadas por deber, 2 acciones realizadas por deber, y 3 acciones contrarias al deber Estas últimas tienen incuestionablemente una significación moral negativa, ya que implican la infracción de los preceptos reguladores de nuestra conducta Las segundas poseen un valor moral positivo y pleno. Las primeras, por su parte, carecen de significación ética. Ni son morales, ni tampoco inmorales. Pertenecen, por ende, al sector de lo **adiáforo.**

La distinción entre actos conformes al deber pero que no han sido ejecutados por deber, y actos realizados por deber, reside en la índole de las intenciones. En el primer caso, el proceder del sujeto concuerda en forma externa con el imperativo moral Esto quiere decir que el obligado hace lo que la norma prescribe o deja de hacer lo que veda Pero el móvil determinante de su actitud no es el mero respeto a la exigencia ética, sino una inclina-

ción (67) o un deseo En el otro caso, en cambio, la concordancia del acto con la norma no es sólo exterior sino interna. la persona se somete al precepto por simple respeto a la pretensión que del mismo emana.

Pongamos un ejemplo. Conservar la vida es un deber, pero el cuidado excesivo que ponemos en ello priva a nuestra conducta de toda significación moral. Conservamos la existencia **conformemente** al deber, puesto que hacemos lo que éste ordena, mas el móvil de nuestra actitud no es el mero respeto a la exigencia normativa Lo que nos mueve a obrar es una inclinación, hondamente arraigada en el instinto. Contemplemos ahora el caso de un infeliz que ha perdido todo apego a la vida y, aun deseando la muerte, conserva la existencia, no por debilidad o miedo, sino por cumplir con el imperativo que le manda no atentar contra aquélla La conducta de este hombre concordará tanto exterior como interiormente con la ley moral y tendrá, por ende, valor pleno (68)

(67) Kant define la inclinación como "un deseo habitual" **Eléments Métaphysiques de la Doctrine du Droit,** Trad Barni Paris 1853, pág 15

(68) "Exige, pues, el concepto del deber, **objetivamente** de la acción, que sea conforme a la ley, y subjetivamente de la máxima de la acción que el respeto a esa ley sea el único principio que determine la voluntad Y en esto descansa la diferencia que existe entre la conciencia de una acción **conforme al deber** y la de una acción realizada

41. — LEGALIDAD Y MORALIDAD — Toda legislación, ya prescriba acciones interiores o exteriores, encierra siempre dos elementos: a) una **ley,** que presenta como **objetivamente** necesaria (desde el punto de vista moral) la conducta cuya realización se exige del sujeto; b) un móvil, que **subjetivamente** enlaza a la idea de la ley un principio capaz de determinar a la voluntad en el sentido de lo prescrito.

Cuando el móvil de la acción es el mero respeto al deber, la conducta tiene un valor pleno, y puede atribuírsele la nota de **moralidad.** Si la conducta concuerda con la norma, y el móvil del sujeto no es el simple respeto a la exigencia ética, sólo cabe hablar de **legalidad.**

La legalidad de un proceder consiste en la mera adecuación externa del acto con la regla, su moralidad, en la concordancia interna

Según la tesis kantiana, la legislación moral difiere de la jurídica en que la primera exige el cumpli-

---

por deber, es decir, por respeto a la ley La primera (la **legalidad**) sería posible aun cuando la voluntad no fuese determinada sino por solicitaciones, pero la segunda (la **moralidad**) única que da a las acciones un valor, supone necesariamente que la acción ha sido realizada por deber, es decir, únicamente en vista de la ley'' **Crítica de la Razón Práctica,** trad de Antonio Zozaya Madrid 1997 Tomo II pág 11

miento del deber por el deber mismo; en tanto que la segunda se conforma con la simple exterioridad.

42 — EL RIGORISMO KANTIANO — Kant llega al extremo de declarar que los actos benéficos para la sociedad o el individuo carecen de significación ética, si el autor de tales actos obra impulsado por una inclinación, en vez de hacerlo por deber La acción del caritativo que encuentra una honda complacencia al desprenderse de lo suyo para entregarlo a un semejante, no es para Kant moralmente valiosa, porque obedece al sentimiento, en lugar de tener como móvil el respeto a la ley

Nuestro filósofo sostiene además que la tendencia innata a la felicidad no ha de satisfacerse por inclinación, porque ello quitaría todo mérito a la conducta El hombre ha de buscar la felicidad, sí, pero ha de buscarla **por deber.**

"Hay que entender así, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo En efecto el amor, como inclinación, no puede ser mandado, pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor **práctico** y no **patológico**" (69)

(69) **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,** pág 31 de la versión castellana de Morente

43 — CONCEPTO DEL DEBER. — Kant define el deber como la necesidad de una acción por respeto a la ley (70). En la definición anterior no se emplea la palabra **necesidad** en el sentido corriente, sino en una acepción puramente normativa Lo que el filósofo prusiano quiere expresar es el carácter **objetivo** de las normas morales, frente a la constitución **subjetiva** de las personas a quienes tales normas se dirigen No alude pues a una necesidad física, que implicaría la anulación del libre arbitrio. El sujeto experimenta como moralmente necesaria la obediencia a los preceptos éticos, y el reconocimiento de tal sumisión se manifiesta en la forma del respeto Este es, por ende, **la conciencia de la subordinación de la voluntad a una ley, independientemente de otras consideraciones cualesquiera** (71) "El imperativo —escribe Kant— es una regla práctica que hace necesaria una acción contingente en sí" (72)

El hombre suele sentir **inclinación** hacia los efectos de la acción que se propone, mas nunca **respeto,** pues res-

(70) **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,** pág 33, trad Morente

(71) **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,** pág 34 de la traducción de García Morente (véase la nota)

(72) **Metaphysik der Sitten** Herausgegeben von J H V Kirchmann Leipzig, 1870, pág 22

peto sólo puede provocarlo el reconocimiento del valor objetivo de la regla moral El mérito de un comportamiento no reside en las consecuencias que de él se esperan, sino en la espontánea subordinación del individuo a esa regla, por mero respeto a la exigencia que de ella emana Expresado en otro giro la voluntad debe determinarse no por resortes de orden empírico, sino exclusivamente por la representación de la ley, como principio universalmente válido Se infiere de aquí que **debo obrar siempre de tal modo, que la máxima de mi acción pueda ser elevada, por mi voluntad, a la categoría de ley de universal observancia.**

44 — CARACTER APRIORISTICO DE LA LEGISLACION MORAL — Las acciones humanas son a menudo realizadas conformemente al deber, pero siempre surge la duda de si han ocurrido también por **deber.** En todas las épocas ha habido moralistas que niegan la posibilidad de una conducta regida por consideraciones meramente racionales y pretenden explicar la actividad del hombre en función de un egoísmo más o menos refinado y oculto Sería enteramente inútil, para despejar aquella duda, recurrir a la experiencia, porque no podremos nunca, ni siquiera ejercitando un riguroso examen, descubrir los móviles recónditos del comportamiento individual Cuando se trata del valor moral, "no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven" (73)

(73) **Fundamentación,** pág 44 de la traducción de García Morente

La imposibilidad de comprobar empíricamente la existencia de actos plenamente valiosos desde el punto de vista ético, no ha de hacernos dudar de la idea del deber, porque el problema no consiste en investigar si el hombre se conduce de este o de aquel modo, sino en inquirir cómo debe hacerlo Así, por ejemplo, ser leal en las relaciones amistosas es algo que no podría dejar de ser exigible a todo el mundo, aun cuando hasta el presente no hubiese habido un solo amigo sincero, pues ese deber, como, en general, toda obligación, no se basa en la experiencia, sino en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos **a priori**. "El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es querer deducirla de ciertos ejemplos" (74)

El concepto del bien tampoco es inferible del examen de ciertos actos ejemplares, porque el carácter paradigmático que atribuimos a éstos necesariamente supone la existencia de un criterio estimativo, de acuerdo con el cual juzgamos que un hombre o un proceder constituyen un modelo Si no poseyésemos de antemano una noción del mérito, imposible sería alabar o censurar un comportamiento cualquiera, o considerar a una persona como arquetipo

La misma figura de Jesús —dice Kant— debe ser

(74) **Fundamentación**, pág 47 de la traducción de Morente

previamente comparada con nuestra idea de la perfección moral, para que estemos en condición de percatarnos de su grandeza Los ejemplos sólo sirven de estímulo, ya que demuestran la posibilidad de una conducta valiosa; pero en modo alguno ha de buscarse en ellos la idea de la virtud ¿Cómo, en efecto, hablar de acciones meritorias, si aquella idea no existiese **a priori** en nosotros?

45 —TEORIA KANTIANA DE LOS IMPERATIVOS — Los fenómenos de la naturaleza ocurren de acuerdo con leyes, sólo los seres racionales pueden actuar por **principios.** Para derivar las acciones de las leyes hay que poner en juego la razón, de aquí que la voluntad no sea otra cosa que **razón práctica.** Si la razón determinase inexorablemente a la voluntad, las acciones de un ser racional no sólo tendrían el carácter de **objetivamente** necesarias, sino que lo serían también **subjetivamente.** Pero como la razón no determina a la voluntad de un modo indefectible, las acciones que desde el punto de vista de la ley son **objetivamente necesarias,** resultan, desde el punto de vista del obligado, **subjetivamente contingentes.** Existe pues la posibilidad de que las manifestaciones del albedrío no concuerden con las exigencias morales, en cuanto la voluntad se halla también sometida a condiciones subjetivas

La determinación de la voluntad por leyes objetivas se llama **constricción.** Esta es por ende la relación entre una voluntad no enteramente buena y ciertos fundamen-

tos racionales de la misma, a los que el sujeto no es en todo caso obediente.

"La representación de un principio objetivo, en cuanto es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón) y la fórmula del mandato se llama imperativo" (75)

Por su carácter de mandatos, todos los imperativos se expresan en la forma de un deber ser, mostrando la relación que ha de existir entre una ley objetiva de la razón y una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada siempre por dicha ley

Para una voluntad perfecta no valdrían los imperativos, ni existiría ninguna constricción, porque la constitución subjetiva de esa voluntad coincidiría plenamente con las exigencias morales En la voluntad divina, lo mismo que en la voluntad santa, querer y deber coinciden; de aquí que los imperativos solamente expresen la relación que media entre las leyes objetivas de la razón práctica y nuestra imperfección subjetiva.

Los imperativos son de dos clases categóricos e hipotéticos Prescriben los primeros una acción por sí mis-

(75) **Fundamentación,** pág 54 de la traducción de Morente

ma, sin referencia a fin alguno, como objetivamente necesaria, los hipotéticos ordenan una conducta como medio para el logro de una finalidad determinada Ejemplos. debes amar a tus padres (categórico), si quieres ir de un punto a otro por el camino más corto, debes seguir la línea recta (hipotético)

La hipótesis común a todos los imperativos del segundo grupo es la de que un sujeto se proponga realizar tal o cual propósito En tal supuesto, mándase al individuo que se valga de estos o aquellos medios

Como los designios de una persona pueden ser reales o meramente posibles, los imperativos hipotéticos correspondientes divídense en **asertórico-prácticos** y **problemático-prácticos.**

Los principios problemático-prácticos señalan los medios idóneos para el logro de un objetivo posible De esta índole son, verbigracia, las reglas de las artes Kant las llama también **reglas técnicas,** o **imperativos de la habilidad.** Estos imperativos nada prejuzgan sobre el valor de los fines que el hombre se propone, simplemente indican qué medios ha de emplear para alcanzarlos

El imperativo hipotético es **asertórico** cuando no prescribe medios para la consecución de una finalidad meramente posible, sino que se refiere al logro de un desi-

deratum real, es decir, de un anhelo que podemos considerar existente en todo ser humano el anhelo de dicha. A los imperativos que enseñan al hombre de qué medios debe servirse para conseguir la felicidad, les da Kant el nombre de **consejos de la sagacidad** o **imperativos pragmáticos.** Las normas de la moralidad, o **imperativos categóricos,** son en cambio principios **apodíctico-prácticos.**

46. — FORMULA DEL IMPERATIVO CATEGORICO — El imperativo categórico tiene la siguiente fórmula "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal"

El enunciado kantiano postula, frente a la conducta humana, dos exigencias fundamentales

a) la de autonomía;
b) la de universalidad

a) El imperativo categórico exige en primer término de nosotros que la máxima de nuestro comportamiento no derive de la voluntad ajena, sino de la propia. La persona no ha de someterse a otras reglas que las que ella misma se impone, en uso de su albedrío

b) Para que un comportamiento sea plenamente valioso, desde el punto de vista ético, no basta que la máxi-

ma que lo rige provenga de la voluntad del obligado; requiérese asimismo que esa máxima posea un valor universal Ahora bien sólo tienen el atributo de la universalidad aquellos principios que pueden ser aplicados, sin excepción, a todo ser racional O expresado en otra forma la validez de tales principios no ha de ser meramente subjetiva, sino objetiva

Conviene recordar, en este punto, la distinción que Kant establece entre **máxima** y **ley moral** La máxima es el **principio subjetivo** de la acción, es decir, la regla de acuerdo con la cual procede el sujeto, la ley, en cambio, constituye el **principio objetivo,** universalmente válido, de acuerdo con el cual **debe** conducirse Lo que el imperativo categórico reclama precisamente de nosotros es que la máxima (principio subjetivo) sea de tal naturaleza que pueda ser elevada a la categoría de ley de universal observancia Universalidad y valor objetivo son, en la terminología de Kant, expresiones equivalentes

Veámos, a través de algunos ejemplos, en qué forma debe el hombre servirse del imperativo categórico como piedra de toque o criterio orientador de su conducta.

Supongamos que un infeliz, deseoso de poner fin a sus desdichas, se pregunta si será contrario al deber privarse voluntariamente de la vida La máxima que en este caso ha de poner a prueba es la siguiente debo, por

egoísmo, abreviar mi existencia, ya que ésta me produce más sufrimientos que goces. Pero es evidente que semejante principio no puede ser elevado a la categoría de ley universal, porque una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida, en vez de fomentarla, resultaría contradictoria consigo misma y no podría subsistir como naturaleza

Examinemos ahora el caso de un sujeto que, apremiado por la necesidad, decide pedir dinero en préstamo, a sabiendas de que no podrá devolverlo La máxima de su acción formularíase de este modo "para salir de apuros pediré dinero en préstamo, pero prometeré devolverlo, aun cuando sé que no podré cumplir con lo ofrecido". ¿Que sucedería si esa máxima se convirtiese en ley universal? No hace falta un gran esfuerzo para comprender que si todos los que tienen necesidad de dinero procedieran de acuerdo con tal máxima, nadie tendría fe en las promesas, que acabarían por destruirse a sí mismas, haciendo imposible el fin que gracias a ellas se trata de alcanzar

47 —¿Como son Posibles los Imperativos?— El problema acerca de la posibilidad de los imperativos hipotéticos no presenta, según Kant, dificultad alguna, pues es obvio que quien quiere un fin tiene que buscar los medios que permiten alcanzarlo Ello resulta particularmente claro en el caso de las reglas técnicas, porque conocidos los medios que conducen a una finalidad determina-

da, no podemos dejar de querer el empleo de los primeros, si en verdad nos hemos propuesto la consecución de la segunda Así por ejemplo, si me propongo ir de un punto a otro del espacio por el camino más corto, no puedo dejar de querer el único medio idóneo, es decir, tomar la línea recta. La actitud de quien pretendiese, al propio tiempo, conseguir un fin y no valerse de los medios adecuados, sería contradictoria, y haría imposible la realización de lo propuesto

En lo que atañe a los **consejos de la sagacidad,** llamados también **imperativos pragmáticos,** la cuestión es más difícil, porque, desgraciadamente, el concepto de felicidad es tan indeterminado, que ningún hombre sabe nunca, de manera precisa, qué es lo que realmente anhela La causa de ello está en que los elementos que integran esa noción poseen carácter empírico, por lo cual no es posible establecer con certeza qué condiciones y circunstancias harán de un individuo un ser dichoso Pero es incuestionable que si el hombre tuviese la aptitud de conocer de modo perfecto los objetos en que cifra su sueño de dicha, los consejos de la sagacidad coincidirían esencialmente con las reglas de las artes, y el principio según el cual **el que quiere el fin quiere también los medios,** valdría tanto para los primeros como para las segundas

Más ardua es la cuestión en lo que concierne a la posibilidad de los principios éticos, o imperativos categóri-

cos. La índole incondicional de tales mandatos dificulta la solución del problema, pues en este caso no hay ningún supuesto partiendo del cual sea dable comprobar la posibilidad de tales reglas. Por otra parte, la experiencia no nos auxiliará en lo más mínimo, ya que no hay ejemplo alguno que demuestre que esos imperativos existen En efecto surgirá siempre la sospecha de que los pretendidos imperativos categóricos sean simples reglas hipotéticas, ocultas bajo la máscara de un mandamiento incondicionado. Cuando decimos, verbigracia "no debes prometer falsamente", expresamos un imperativo moral, mas no estamos en condiciones de determinar si el homhre que cumple sus promesas lo hace exclusivamente por deber u obedece a móviles distintos, como el temor de perder su crédito. En esta última hipótesis la máxima del sujeto no sería ya un imperativo categórico, sino un consejo de la sagacidad, formulable de este modo "si quieres conservar tu crédito, cumple religiosamente tus promesas"

La posibilidad de los imperativos categóricos tampoco puede establecerse partiendo del estudio de las propiedades de la naturaleza humana Si procediésemos de tal modo, llegaríamos solamente a la formulación de máximas, más o menos generales, nunca a la postulación de una ley Esas máximas expresarían los principios subjetivos del obrar, los motivos e inclinaciones que suelen condicionar nuestra conducta, mas no las nor-

mas objetivas a que la actividad humana **debe** hallarse sujeta (76)

La voluntad humana puede hallarse determinada por fundamentos objetivos o por consideraciones subjetivas. El fundamento objetivo de la autodeterminación de la voluntad recibe en la terminología kantiana el nombre de **fin**; en cambio, lo que constituye meramente el fundamento de la posibilidad de la acción, se llama **medio.**

Los fines divídense a su vez en objetivos y subje-

(76) "En una filosofía práctica, en donde no se trata para nosotros de admitir fundamentos de **lo que sucede,** sino leyes de **lo que debe suceder,** aun cuando ello no suceda nunca, esto es, leyes objetivas prácticas, en una filosofía práctica, digo, no necesitamos instaurar investigaciones acerca de los fundamentos de por qué unas cosas agradan o desagradan, de cómo el placer de la mera sensación se distingue del gusto, y éste de una satisfacción general de la razón, no necesitamos investigar en qué descanse el sentimiento de placer y dolor, y cómo de aquí se originen deseos e inclinaciones y de ellos máximas, por la intervención de la razón, pues todo eso pertenece a una psicología empírica, que constituiría la segunda parte de la teoría de la naturaleza, cuando se la considera como **filosofía de la naturaleza,** en cuanto que está fundada en **leyes empíricas** Pero aquí se trata de leyes objetivas prácticas y, por tanto, de la relación de una voluntad consigo misma, en cuanto que se determina sólo por la razón, y todo lo que tiene relación con lo empírico cae de suyo, porque si la razón **por sí sola** determina la conducta —la posibilidad de lo cual vamos a inquirir justamente ahora— ha de hacerlo necesariamente **a priori"** **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres** Trad Morente Colección Calpe, Madrid, 1921, pág 75

tivos. Los primeros son aquellos que valen para todo ser racional; los segundos tienen su fundamento en deseos y, por tanto, carecen de valor universal Cuando los principios prácticos se establecen prescindiendo en absoluto de finalidades subjetivas, tales principios tienen carácter **formal;** si, por el contrario, consideran los fines subjetivos, son de orden **material.** Por esta razón, los principios prácticos materiales resultan siempre relativos y no pueden, en ningún caso, ser elevados a la categoría de leyes de universal observancia.

Para establecer la posibilidad de los imperativos categóricos será pues indispensable, de acuerdo con lo expuesto, descubrir la existencia de un fin que tenga valor absoluto, es decir, que sea capaz de servir como fundamento objetivo de aquellas normas.

Ese fin absoluto es, para Kant, **la persona humana.** Los objetos de nuestros deseos e inclinaciones tienen un valor relativo; por ello es que sólo sirven como medios, nunca como fines No son personas, sino cosas. Las personas, por el contrario, son fines en sí mismas y no deben ser tratadas como medios La misma distinción se expresa diciendo que **aquéllas tienen dignidad, en tanto que las cosas tienen precio** (77)

(77) "Si pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de

48 — AUTONOMIA Y HETERONOMIA. — Al hablar del enunciado del imperativo categórico vimos cómo una de las exigencias que éste expresa es la de autonomía De acuerdo con la tesis de Kant sólo la conducta autónoma es éticamente valiosa. El sujeto obra autónomamente cuando la norma que rige su comportamiento proviene de su voluntad; procede en forma heterónoma cuando la ley rectora de sus actos tiene su origen en una instancia distinta. **Autonomía** tanto quiere decir como legislación propia, **heteronomía** significa legislación de otro En el ámbito de una legislación autónoma, el legislador y el legislado se confunden; en el de una legislación heterónoma son personas diferentes

---

ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es **fin en sí mismo,** constituya un principio **objetivo** de la voluntad y, por lo tanto, pueda servir de ley práctica universal El fundamento de este principio es **la naturaleza racional existe como fin en sí mismo** Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio **subjetivo** de las acciones humanas Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale, es, pues, al mismo tiempo un principio **objetivo,** del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad El imperativo práctico será, pues, como sigue **obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"** **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres** Trad Morente Colección Calpe, Madrid, 1921, pág 78

El imperativo categórico reclama de nosotros que el principio subjetivo del obrar, de decir, la **máxima,** sea convertido, por nuestra propia voluntad, en ley universalmente válida. Tal transformación debe ser, por consiguiente, el resultado de un acto de autonomía. La dignidad humana exige que el individuo no obedezca a más normas que las que él mismo se ha impuesto, en uso de su libertad Recibir la ley del exterior equivale a renunciar a la capacidad de autodeterminación normativa e implica el abandono de uno de los atributos de la personalidad en sentido ético (78). Sólo que la autonomía del sujeto no puede manifestarse en cualquier sentido, porque el ejercicio de la libertad moral encuentra un límite en la otra exigencia que el imperativo expresa la de universalidad Dicho con otras palabras Las máximas que el sujeto se da a sí mismo han de ser susceptibles de llegar a convertirse —por su voluntad— en leyes de universal observancia La voluntad "buena" sólo puede elegir aquéllas máximas que tengan un valor incondicionado o abso-

(78) "Fichte ha expresado este pensamiento fundamental de la ética kantiana con una frase terminante quien obedece a una autoridad exterior, obra necesariamente sin conciencia En este enérgico reconocimiento de la "inapelable" autonomía de nuestra razón han encontrado su expresión más general y profunda las tendencias de la época de la **Aufklaerung,** su individualismo, su lucha contra las autoridades de todas clases, su apelación suprema a la independencia del entendimiento" O Külpe, **Kant** Traducción de Domingo Miral López 3ª edic Colección Labor, Madrid, 1939 pág 132

luto, es decir, que resulten aplicables —sin excepción— a todo ser racional

49. — CONCEPTO DE LIBERTAD — "**Voluntad** es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y **libertad** sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de causas extrañas que la determinen, así como **necesidad natural** es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas" (79)

Del párrafo anterior se infiere que Kant admite dos tipos de causalidad, la causalidad por libertad y la causalidad necesaria, o causalidad en sentido físico La mayor originalidad de la tesis kantiana sobre el libre albedrío consiste en la afirmación de que la existencia de éste no es compatible con la de la legalidad de la naturaleza Expresado en otro giro para concebir la existencia de la libertad del querer no es necesario establecer excepciones al principio de la causa El determinismo y la libertad resultan compatibles, tan pronto como se advierte que la última es una forma específica de determinación, oriun-

(79) **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres**, pág 105 de la traducción de Manuel García Morente

da de la voluntad misma, capaz de conjugarse con el orden causal de los fenómenos (80)

La idea de causalidad implica necesariamente la de una ley, a la que tal causalidad se encuentra sometida o, lo que es lo mismo la de una sucesión indefectible entre un antecedente (causa) y un consecuente (efecto)

La libertad de la voluntad es para Kant una forma específica de causalidad, y la ley de esta última proviene de la voluntad misma La libertad del querer manifiéstase bajo la forma de autonomía Voluntad libre es aquella que encuentra el principio de su determinación en sus propias leyes La libertad, en sentido positivo, es pues una forma especial de determinación, emanada de la voluntad del obligado El filósofo de Koenigsberg la define como una causalidad cuyo primer momento es sólo causa, no efecto de otra causa La causalidad de la naturaleza, por el contrario, es una cadena compuesta por un número infinito de eslabones, cada uno de los cuales desempeña, al propio tiempo, el doble papel de efecto de una causa y causa de otro efecto

La libertad, como fenómeno, no es admisible, porque la causalidad natural carece de excepciones Habrá

(80) Véase, en el último capítulo de esta obra, la crítica de Nicolás Hartmann a la teoría kantiana de la libertad de la voluntad

que concebirla, consecuentemente, como atributo de una realidad inteligible, o propiedad de algo que ya no es fenómeno, sino cosa en sí (81) Todo ser racional debe considerarse como perteneciente tanto al orden sensible como a un mundo inteligible En cuanto forma parte del orden fenoménico, hállase inexorablemente sujeto a las leyes de la naturaleza, en cuanto ciudadano del mundo inteligible no puede pensar la causalidad de su propio albedrío sino en función de la idea de libertad Con esta idea "hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de **autonomía,** y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres **racionales,** del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos" (82)

La actitud de quienes declaran imposible la libertad explícase fácilmente cuando se raflexiona en que, al hacer-

(81) "El fenómeno es, como hemos dicho ya, una combinación de materia y forma, el objeto del conocimiento sensible perceptible en el espacio y en el tiempo La cosa en sí es una **X,** algo desconocido e incognoscible, que nosotros suponemos, porque hay factores independientes de la capacidad de conocer y que actúan **a posteriori** Nada puede saberse, sin embargo, sobre la naturaleza de esta cosa en sí, porque todo ensayo de comprenderla va fatalmente unido a la aplicación de las formas de la capacidad cognoscitiva" O Külpe, **Kant.** Trad de Miral López Ed Labor, pág 46 de la tercera edición

(82) **Fundamentación,** pág 115 de la traducción de García Morente

lo, consideran al hombre exclusivamente como **fenómeno,** y no como existente en sí y por sí Pero en el momento en que se admite que detrás del mundo de las apariencias están las cosas en sí mismas (aunque ocultas e inaccesibles a la razón especulativa) puédese ya, sin contradicción ni esfuerzo, concebir la posibilidad de que el albedrío, como realidad nouménica, obedezca a sus propias leyes, que son completamente distintas de las que rigen el devenir de la naturaleza (83)

50 — Los Tres Postulados Kantianos — La libertad de la voluntad aparece pues como un **postulado de la razón práctica,** es decir, como supuesto ineludible de la existencia de la moralidad y del deber A ese primer postulado hállanse unidos otros dos, sin cuya admisión resultaría imposible concebir la cabal realización del **soberano bien,** entendido este último como una síntesis de la virtud y la felicidad Tal aspecto del pensamiento kantiano representa el tránsito de la ética a la religión, y constituye un ensayo de fundamentación de la segunda en la primera El móvil de la conducta moralmente valiosa no ha de consistir en el logro de la ventura; pero la felicidad puede ser perfectamente concebida como una consecuencia

(83) "El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, **para pensarse a sí misma como práctica** Ese punto de vista no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre " **Fundamentación,** pág 125

o coronamiento de la actividad virtuosa. Surge de este modo la idea de un soberano bien, que estaría constituído, como dijimos antes, por ese enlace de la felicidad con la virtud. La perfecta realización de la ley moral, que habría de traer consigo la del bien supremo, no es sin embargo posible en el mundo en que vivimos Si la adecuación plena de la voluntad a la ley moral, o **santidad,** no puede lograrse de un modo absoluto en el orden sensible, a pesar de ser prácticamente necesaria, habrá que buscarla en un progreso **indefinido** y situar el momento de su consecución en un mundo mejor y en una vida más pura. El soberano bien no es, pues, prácticamente posible, sino a condición de que se admita la **inmortalidad del alma,** que aparece entonces como el segundo postulado de la razón práctica (84).

Un tercer postulado es el de la existencia de Dios Si el bien soberano ha de estar constituído por esa unión indestructible de la dicha a la bondad, y la primera nunca se alcanza completamente en este mundo, habrá también que admitir la realidad de un sér supremo, señor del Universo, que asegure la perfecta concordancia de la felicidad y la virtud (85)

(84) **Crítica de la Razón Práctica** Libro Segundo Dialéctica de la razón pura práctica

(85) "Así se fundamenta la primacía de la razón práctica so-

bre la teórica Esta tenía que contentarse con las ideas puras de aquellos objetos trascendentales y sólo podía fijarse en la posibilidad abstracta de ellos con respeto a cosas incognoscibles en sí mismas El conocimiento de estos objetos ha sido substituído por la creencia en ellos, es decir, por el inconmovible "principio del ánimo, según el cual lo que es necesario presuponer como condición para la posibilidad del último y supremo fin moral, debe aceptarse como verdadero por su relación con él, aunque no podamos comprender su posibilidad o su imposibilidad" La fuerza convincente de esta creencia es distinta de la certeza teórica, pero no inferior a ella en eficacia y virtualidad Al hombre bueno y a su destino altísimo se le señala un lugar elevado en el plan del Universo, una victoria final sobre todas las tendencias contradictorias De esta suerte, los deberes aparecen al mismo tiempo como preceptos divinos, cuyo cumplimiento nos abre las puertas del reino de Dios, es decir, del reino de la perfección y de la felicidad" Külpe, obra citada, pág 140 de la traducción española

CAPITULO VIII

CRITICA DE LA MORAL KANTIANA

A) —Objeciones de Hartmann en contra de la Tesis de la Autonomia de la Voluntad —Al hacer el análisis del enunciado kantiano del imperativo categórico, llegamos a la conclusión de que formula dos exigencias a) la de autonomía, b) la de universalidad

La ley moral ha de ser autónoma, pero la voluntad que la crea sólo debe someterse a máximas susceptibles de ser convertidas en normas de universal observancia ¿Cómo conciliar la doctrina del origen subjetivo de la legislación ética con la tesis de la universalidad de su valor?

Si el enunciado kantiano exige de nosotros que la máxima de la acción pueda ser elevada, por nuestra vo-

luntad, a la categoría de ley de universal observancia, el principio de la autonomía resulta considerablemente restringido, ya que sólo será posible elegir aquellas máximas que valgan **objetivamente** para todo ser racional Ello significa que la universalidad de las normas éticas no deriva de la voluntad del obligado, sino que se impone a éste, independientemente de lo que en cada caso concreto pueda querer ¿No resulta entonces que tales normas aparecen ante el albedrío humano como una instancia heterónoma y, por ende, como negación del principio de la autonomía?

Kant pretendió resolver la dificultad recurriendo a la distinción entre **voluntad pura y voluntad empírica.**

El origen de la legislación moral no está, según el filósofo de Koenigsberg, en la voluntad empírica, sino en una voluntad pura, legisladora infalible de la conducta humana. El querer empírico hallase sujeto a múltiples motivos de determinación Algunas veces, cumple con el deber por el deber mismo, otras, obra conformemente a éste, pero movido por un interés egoísta; otras más, por último, hace precisamente lo contrario de lo que el deber prescribe Al lado del único móvil moralmente valioso (que consiste, según hemos dicho, en el cumplimiento del deber por el deber mismo), admite Kant un conjunto de tendencias o motivos "patológicos", a los que da la denominación genérica de "inclinaciones"

A diferencia del querer empírico, la voluntad pura sólo puede obrar "por deber". Trátase de una voluntad no sujeta a influencias de orden sensible, es decir, de una voluntad que se determina a sí propia siempre, de acuerdo con principios racionales Esta voluntad incapaz de obedecer a motivos empíricos de determinación es la legisladora de nuestra conducta, y sólo a través de ella puede concebirse la realización de las dos exigencias planteadas por el imperativo categórico la de autonomía, por una parte, y la de universalidad, por la otra.

Si se desenvuelve hasta sus consecuencias últimas la distinción anteriormente esbozada, pronto se advierte — dice Hartmann — que en vez de resolver el problema, en realidad viene a complicarlo

Kant habla de un querer puro al lado del empírico, mas no se percata de que sólo el segundo es libre y, por tanto, de que únicamente éste puede actuar moralmente. La voluntad pura es definida como aquella que obra siempre por deber, nunca de otro modo Ahora bien si la voluntad pura procede necesariamente por deber, no es una voluntad libre, y si no es libre, tampoco puede ser buena, ya que sin libertad no hay moralidad. Libre sólo puede ser aquella "que tiene abierta la posibilidad de sujetarse al principio moral o de seguir otros motivos de determinación, es decir, la empírica Pero precisamente ésta carece, según Kant, de libertad, y ello porque no está so-

metida en forma exclusiva a la norma del querer autónomo. Kant considera a la voluntad pura como libre, en cuanto no obedece a más motivo de determinación que el principio que reside en su misma esencia El querer libre de Kant tiene pues una legalidad propia (en sentido estricto autonomía), pero carece de verdadera libertad. Tan subordinada se halla al principio autónomo de su esencia como la naturaleza a las leyes que la rigen" (86).

El subjetivismo trascendental no conduce a la ética al resultado que Kant apetecía, o sea, a la demostración de la libertad Lo que el libre albedrío requiere no es la autonomía volitiva, la autolegislación, sino la distancia de la voluntad frente a los principios éticos, su movilidad ante ellos, la posibilidad de optar entre la violación y la obediencia Pero semejante condición de distancia — arguye Hartmann — sólo es posible cuando la ley moral no proviene de la voluntad que ha de acatarla o, lo que es igual, cuando representa una legislación no autónoma, sino heterónoma.

Ello no significa que la ley moral ha de tener su fuente en una voluntad distinta de la del obligado, sino que su fundamento debe buscarse en una instancia objetiva, independiente del albedrío de la persona. Y esa ins-

(86) Hartmann, **Ethik**, pág 92 de la segunda edición alemana

tancia objetiva sólo puede residir en los valores éticos, y manifestarse a través de los normas que exigen realizarlos.

La afirmación hecha por Kant en el sentido de que el origen de la ley moral solamente puede situarse en la voluntad pura, deriva en realidad de una falsa alternativa, planteada por el mismo pensador. Para él existen dos posibilidades o las leyes éticas provienen del mundo externo, o tienen su fuente en la razón En el primer caso serán empíricas, carecerán de generalidad y sólo podrán servir de fundamento a imperativos hipotéticos. en el segundo, valen objetivamente. son incondicionadas y autónomas y tienen el rango de imperativos categóricos

El error consiste en creer que el planteamiento anterior implica una genuina alternativa La solución kantiana sería correcta si las normas éticas sólo pudiesen provenir de la naturaleza o de la razón Pero nada impide admitir que valgan de manera objetiva y no posean ninguna de las fuentes señaladas por el filósofo de Koenigsberg El fundamento de todo deber ha de buscarse — como lo enseña la moderna axiología — en valores que no derivan del mundo externo, ni dependen tampoco de consideraciones racionales o apreciaciones subjetivas.

Si dijésemos que las normas éticas sólo pueden ser **a priori** o **a posteriori,** entonces sí cabría hablar de alter-

nativa Mas ya sabemos que el planteamiento kantiano es completamente diverso

La concordancia de la voluntad individual con el querer puro no puede incuestionablemente inferirse de una voluntad empírica Pero de aquí no se sigue que aquella exigencia derive en todo caso de una actividad legislativa de la razón. Trátase de algo puramente objetivo, de una relación ideal que se cierne sobre la conciencia ética, independientemente del grado de su realización en la vida del hombre. La generalidad, aprioridad e incondicionalidad de los principios morales no exigen la oriundez subjetiva de los mismos, lo que reclaman, más bien, es que ese origen no resida en el orden de la sensibilidad o la materia Habrá pues que buscarlo en una esfera inmaterial, existente en sí y por sí, es decir, en el reino ideal de lo valioso.

B) — CRITICA DEL FORMALISMO KANTIANO. — Uno de los aspectos más interesantes de la crítica de Scheler a la ética kantiana es el relativo al formalismo. Sabemos ya que para el filósofo de Koenigsberg, los preceptos morales sólo pueden ser auténticos imperativos cuando tienen un carácter exclusivamente formal Ello significa que no deben referirse al **contenido** de la voluntad, ni establecer **qué fines** ha de perseguir la persona, sino señalar simplemente **la forma** general en que debe querer. Esta tesis se funda en el supuesto, ya conocido por nosotros, de

que cualquiera determinación material de la voluntad implica la sujeción de ésta a elementos ajenos a ella y representa, por tanto, un caso de heteronomía.

El valor de tal punto de vista reside, según Hartmann

1) En la repudiación radical del empirismo ético y en el principio de que el contenido de los preceptos morales no puede consistir en la orientación de la voluntad hacia determinados bienes,

2) en la repudiación del casuismo y de toda postulación de finalidades concretas, que sólo pueden provenir de situaciones empíricamente dadas (87)

Independientemente de tales aciertos, el problema está en saber si es verdad que las normas éticas han de ser, necesariamente, principios exclusivamente formales, desprovistos de todo contenido Ha llegado el momento de examinar los argumentos que aducen los partidarios de la teoría de los valores en contra del formalismo kantiano

Si el enunciado del imperativo categórico fuese un principio exclusivamente formal — según lo afirma Kant —

(87) **Ethik**, pág 86 de la segunda edición alemana

habría que considerarlo como una fórmula vacía, incapaz de ofrecer un criterio para la orientación de la conducta. El análisis emprendido en el capítulo precedente permite, por otra parte, señalar el contenido de aquella fórmula. Las exigencias de universalidad, interioridad y autonomía son, a pesar de lo que Kant supone, determinaciones materiales.

Además, la equiparación que el filósofo establece entre los conceptos de **formal** y **a priori, material** y **a posteriori,** carece en absoluto de justificación. **"Pues ni todo lo formal es a priori, ni todo lo material a posteriori"** (88).

"Designamos como a priori — escribe Scheler — todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto al cual sean aplicadas, llegan a ser dadas por sí mismas, mediante el contenido de una intuición inmediata" (89).

Esta intuición inmediata de que habla Scheler es la

(88) Hartmann, **Ethik,** pág 99 de la segunda edición alemana

(89) Scheler, **Etica,** I, pág. 83 de la traducción castellana de Hilario Rodríguez Sanz

intuición fenomenológica o **intuición de las esencias.** Se la puede llamar, también, **experiencia fenomenológica.** En este sentido, la intuición de los valores es una forma de empirismo, pero se trata de un empirismo sui-generis, radicalmente diverso del de tipo inductivo tan justamente repudiado por Kant y por el propio Scheler

La experiencia fenomenológica, dice este último, puede ser distinguida de cualquier otro tipo de experiencia mediante dos características: 1) da solamente los hechos mismos, es decir inmediatamente, no mediatamente, por signos, símbolos o indicaciones de cualquiera índole; 2) "es experiencia puramente inmanente, es decir, sólo le pertenece aquello que se intuye en el acto respectivo del experimentar mismo" (90)

Al distinguir lo a priori de lo a posteriori no se trata pues de contraponer lo no experimentado a la experiencia, sino de dos formas distintas de experimentar el puro o inmediato y el mediato o condicionado por la organización natural del sujeto que experimenta. Consiguientemente, no es correcto equiparar los conceptos de lo formal y lo a priori, por una parte, y lo material y lo a posteriori, por la otra La contraposición entre lo a priori y lo a posteriori es absoluta; la que existe entre lo formal

(90) Scheler, **Etica,** I, pág 86 de la traducción castellana de Hilario Rodríguez Sanz

y lo material, relativa. "Así, por ejemplo, las proposiciones de la lógica pura y las proposiciones aritméticas son igualmente a priori (tanto los axiomas como sus consecuencias) Mas esto no impide que sean las primeras respecto a las últimas "formales", y materiales las últimas respecto a las primeras. Pues las últimas necesitan para cumplirse un plus de materia de intuición Por otra parte, también el principio que dice que de dos proposiciones "A es B" y "A no es B" una es falsa, es verdadero porque se basa en la intuición fenomenológica objetiva de que el ser y el no ser de algo (en la intuición) son incompatibles. En este sentido también tiene este principio por fundamento **una materia de la intuición** que no lo es menos porque convenga a cualquier objeto" (91).

Aplicando estas ideas al terreno de la ética, habría que decir· una moral o, en general, un criterio estimativo, pueden tener perfectamente una "materia" o "contenido", sin que ello perjudique a su aprioridad "La voluntad materialmente determinada no es necesariamente, como lo cree Kant, una voluntad determinada empíricamente" (92).

La tarea fundamental de la axiología consistirá, por

(91) Scheler, obra citada, I pág 89

(92) Hartmann, **Ethik**, pág 99 de la segunda edición alemana.

ende, en establecer la posibilidad de una ética material de los valores, que posea, a pesar de su carácter material, validez apriorística. Según lo veremos más adelante, ello supone

a) La existencia de un reino de objetos inmateriales, llamados valores.

b) La posibilidad del conocimiento de éstos, a través de una intuición apriorística de tipo emocional.

c) La posibilidad de que el hombre, en su conducta, realice tales valores.

CUARTA PARTE

ETICA VALORATIVA

CAPITULO IX

LA FILOSOFIA DE LOS VALORES

51. — CONSIDERACIONES GENERALES. — La expresión **filosofía de los valores** aplícase a un conjunto de doctrinas de orientación muy diversa, pero referidas todas ellas a un tema central· el de la esencia del valor Con la denominación a que aludimos ocurre lo propio que con el término **derecho natural.** A pesar de la comunidad de nombre, no hay una, sino múltiples teorías acerca de tal derecho; tantas quizá como pensadores jusnaturalistas Ello no obstante, todos estos pensadores encuéntranse unidos por una preocupación común la de demostrar que al lado o por encima del derecho positivo, existe un derecho natural, dotado de validez objetiva Algo semejante sucede con la expresión **filosofía de los valores.** Aun cuando las doctrinas axiológicas sean divergentes y hasta

contradictorias entre sí, coinciden sin embargo en su última finalidad descubrir la esencia de lo valioso.

Los primeros trabajos sistemáticos sobre este tema realizáronse en Alemania, a fines del siglo XIX Uno de los más antiguos es el de W Windelband, publicado en 1884 en la obra **Praeludien.** Poco después vieron la luz las investigaciones de Ehrenfels **Werttheorie und Ethik (Teoría de los valores y ética,** 1893; **System der Werttheorie (Sistema de axiología)** 1898, y Meinong **Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie (Investigaciones psicológicas y éticas sobre la teoría de los valores)** 1894, y **Ueber Werthaltung und Wert (Sobre la actitud estimativa y el valor)** 1895

La obra fundamental sobre la materia apareció en este siglo, un año antes de que estallara la primera guerra mundial Nos referimos al ya citado libro de Scheler. **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,** recientemente traducido al español por Hilario Rodríguez Sanz y publicado por la **Revista de Occidente.**

A la obra de Max Scheler siguieron los libros de Th Lessing, **Studien zur Wertaxiomatik (Untersuchungen uber reine Ethik und reines Recht). (Estudios sobre la axiomática del valor. Investigaciones sobre Etica pura y Derecho puro);** R Müller Freienfels, **Grandzuge einer neuen Wertlehre (Rasgos fundamentales de una nueva**

Axiología), 1919; W. Stern, **Wertphilosophie (Filosofía de los valores)**, 1924; Johannes Erich Heyde, **Wert, eine philosophische Grundlegung (El valor, una fundamentación filosófica)**, 1926.

En el año de 1926 fue también publicada la **Etica** de Nikolai Hartmann, para nosotros el mejor tratado sobre cuestiones axiológicas escrito en este siglo.

Entre las exposiciones consagradas a la filosofía de los valores podemos citar las siguientes. Oskar Kraus, **Die Grundlagen der Werttheorie (Los fundamentos de la Axiología)** 1914; A. Messer, **La Estimativa, o la Filosofía de los Valores en la actualidad,** Madrid, 1932 (Traducción castellana de Pedro Caravia); A Messer, **Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart (Axiología alemana contemporánea)**, 1926 (93) G. Gurvitch, **Les tendences actuelles de la Philosophie allemande (Tendencias actuales de la filosofía alemana)**, 1930, (Hay una versión castellana de P. Almela y Vives. — Editorial Losada, S. A. — Buenos Aires 1939), Alfred Stern, **La Philosophie des Valeurs. Régard sur ses tendences actuelles en Allemagne. (La filosofía de los Valores. Ojeada sobre sus tendencias actuales en Alemania)** (94).

(93) En este libro expone Messer las doctrinas de Max Scheler, Heinrich Rickert, Hugo Münsterberg y W Stern

(94) En este trabajo resume el autor la teoría psicologista de

En una obra elemental, como la presente, no es posible hacer una exposición completa de las doctrinas a que acabamos de referirnos. Nos limitaremos a resumir la dirección que en nuestro concepto es más importante, a saber, la axiología objetivista de Scheler y Hartmann Estos autores coinciden en tres puntos capitales 1 la tesis de la objetividad de lo valioso, 2 la doctrina sobre el carácter emocional y apriorístico del conocimiento estimativo, 3 el método fenomenológico de investigación Tanto Scheler como Hartmann pertenecen a la escuela de Husserl, si bien no aceptan todas las tesis del pensador de Friburgo La diferencia esencial entre la posición de Scheler y Hartmann, y las doctrinas defendidas por los otros autores que acabamos de citar, reside, si se prescinde de las cuestiones de detalle y los procedimientos de investigación, en el objetivismo de los primeros y el subjetivismo, más o menos acentuado, de los segundos.

52 — Los Cuatro Grandes Problemas. — La exposición de las doctrinas de Scheler y Hartmann girará en torno de un esquema de clasificación de los problemas ca-

R Müller Freienfels, la fenomenología personalista de los valores de Max Scheler, la axiología fenomenológica de Hartmann, la **ciencia fundamental de los valores**, de Johannes Erich Heyde; la tesis axiológica de W Ostwald, fundada en la termodinámica, la sociología valorativa de Alfred Vierkandt; la **axiomática de los valores** de Teodoro Lessing y la doctrina axiológica del propio Alfredo Stern

pitales de la axiología Creemos que esos problemas se reducen a cuatro

1 El de la existencia del valor,
2 El del conocimiento estimativo;
3 El de la realización de lo valioso,
4 El de la libertad de la persona frente a los valores

1) La primera cuestión queda enunciada en este interrogante ¿existen los valores? A pesar de su simplicidad, la pregunta es equívoca, ya que el verbo **existir** posee, en el lenguaje filosófico, distintas significaciones Cuando se dice que los valores existen, unas veces se alude a una realidad puramente **subjetiva;** otras se entiende el término en un sentido **objetivo.** De acuerdo con el psicologismo, los valores no son entes que existan **en sí y por sí,** sino meras creaciones de nuestra subjetividad Los partidarios de tal posición niegan categóricamente que los valores tengan realidad independientemente de las estimaciones humanas, ya se trate de las de un individuo, ya de las de una pluralidad de sujetos A este grupo pertenecen, por ejemplo, la doctrina de Protágoras de Abdera o la tesis de la Escuela Sociológica Francesa, anteriormente estudiadas (95) Lo mismo habría que afirmar del psicologismo axiológico de R Müller-Freienfels (96)

(95) Ver capítulo IV

(96) Véase, sobre la tesis de Müller-Freienfels, el cap I de la obra de A Stern, **La Filosofía de los valores** Traducción castellana de Humberto Piñera México, 1944

Frente a la tesis psicologista encontramos la doctrina objetivista, para la cual la frase los valores existen, quiere decir **en sí y por sí, independientemente de todo acto de estimación o de conocimiento.** Los objetivistas admiten, claro está, la relación epistemológica entre el **sujeto** que hace el juicio estimativo y el **objeto** (bien o valor), a que la estimación se refiere pero niegan que el valor sólo exista en esa relación Expresado en otro giro para Scheler y Hartmann, la existencia de los valores no se agota en **ser objetos** de un acto de intuición axiológica Los valores pueden ser conocidos, pero **existen** independientemente de que se les intuya o no. Su existencia es de carácter **trascendente,** en conexión con el hecho de la intuición valorativa De lo expuesto se infiere que en el mismo planteamiento del problema hállanse implicadas arduas cuestiones de orden epistemológico, como, verbigracia, la antítesis entre realismo e idealismo.

La primera de las cuatro grandes cuestiones axiológicas nos coloca frente a la siguiente alternativa o los valores existen **en sí y por sí,** o sólo existen **para mí** Y este para **para mí** puede hacer referencia tanto al individuo como a la sociedad En el primer caso estaremos frente a un subjetivismo de tipo individual, en el segundo, frente a un subjetivismo social o específico

Con el primero de los cuatro interrogantes hállanse relacionadas muchas otras cuestiones de importancia Su-

poniendo, en efecto, que la pregunta sobre el ser en sí de lo valioso fuese contestada afirmativamente, habría que inquirir más tarde cual es el modo de ser de los valores ¿Pertenecen al ser real o, por el contrario, hállanse insertos en el ámbito de la idealidad? Esta pregunta, íntimamente vinculada con la primera cuestión, suele designarse con el nombre de problema del **modo de ser** de lo valioso.

2) El segundo problema capital de la axiología es de orden epistemológico. Plantéase así ¿pueden los valores ser conocidos? ¿Hay una intuición de lo valioso? Estas preguntas suponen lógicamente la solución, en sentido afirmativo, del problema de la existencia del valor. Pues si todo conocimiento es una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido, sólo podrá hablarse de aprehensión de los valores en la hipótesis de que éstos existan Aquí cabría añadir también las palabras **en sí y por sí**, ya que la relación epistemológica es trascendente o, expresado de otro modo la existencia del valor no se agota en ser objeto de un acto estimativo

Con el tema del conocimiento de los valores hállanse enlazadas otras cuestiones de orden especial. Si los valores pueden ser conocidos ¿de qué índole es tal conocimiento? ¿Trátase de un conocimiento reflexivo e intelectual o, por el contrario, emocional e intuitivo? ¿Qué límites tiene? ¿Cuáles son las condiciones de su posibilidad? En una palabra, todas las interrogaciones que constitu-

yen el objeto de la gnoseología, vuelven a plantearse, de manera concreta, en relación con el conocimiento del valor

3) El tercer interrogante capital es el de la realización de los valores También esta pregunta supone la solución afirmativa de la primera de las cuatro grandes cuestiones Su sentido es el siguiente ¿puede el hombre, a través de su conducta, realizar lo valioso? Imaginemos que, en lo que atañe al primer punto, llegamos a la conclusión de que los valores existen, y descubrimos, igualmente, que pertenecen al ser ideal En tal hipótesis, necesario será investigar si pueden trascender del orden de la idealidad a la esfera del comportamiento humano. Menester será, asimismo, mostrar las condiciones de ese tránsito, y discutir qué papel desempeña el hombre en la realización de lo valioso — supuesto, claro está, que tal realización sea posible

Con facilidad se comprende la enorme trascendencia de tales cuestiones, a las que se hallan ligados muchos otros problemas Por ejemplo el de la esencia de la personalidad, depende, como luego veremos, de la solución, afirmativa igualmente, de la tercera de esas cuatro cuestiones

4) La última de ellas es la de la libertad moral Este tema vincúlase estrechamente con el tercero, pero sin confundirse con él Desde el punto de vista lógico, nó

habría contradicción ninguna en concebir la realización de los valores como necesaria o automática No hace falta decir que en tal supuesto la actividad humana carecería de significación ética, aun cuando en ella lograsen manifestarse otros valores Si el hombre no pudiese dejar de cumplir las exigencias de la moralidad, su conducta sería equiparable al acontecer de la naturaleza, y aquellas exigencias perderían su índole normativa, para transformarse en principios necesarios, del mismo tipo que las leyes físicas o los axiomas matemáticos

La relación que media entre los problemas tercero y cuarto puede precisarse de este modo suponiendo que los valores existan y que el hombre pueda realizarlos, ¿es admisible la posibilidad de que tal realización dependa de la voluntad humana? O, dicho con mayor sencillez ¿puede el hombre, a su arbitrio, realizar o no realizar lo valioso?

Aun cuando, por razones metodológicas, este problema suele ser estudiado en último término, de su solución depende el sentido de la ética La libertad de la voluntad es el postulado ineludible, la **conditio sine qua non** de toda teoría de la conducta

CAPITULO X

EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE LOS VALORES.

53. — LOS VALORES COMO CUALIDADES DE ORDEN MATERIAL (Scheler). — Al referirnos a la crítica que hace Scheler de la ética de Kant (97) vimos cómo hay auténticas cualidades de valor que forman un reino peculiar de objetos, entre los que existen relaciones de tipo jerárquico y legalidades específicas

Los valores — dice Scheler — son cualidades de orden material y rango diverso, que existen independientemente de su forma de manifestación, es decir, ya sea que aparezcan realizados en las cosas o se den en la conducta.

(97) Véase la sección 10 de esta obra

Tal independencia revélase diáfanamente en multitud de hechos. El valor de una persona puede ser intuído sin que sepamos en qué consiste ese valor Por ejemplo un hombre nos resulta agradable o antipático aun antes de que estemos en condiciones de precisar las causas de nuestro agrado o repugnancia También es posible experimentar la belleza de un lienzo o un poema sin tener la menor idea acerca de los elementos en que su valor reside

Otro hecho que patentiza la independencia entre los valores y las cosas, personas y actitudes, es el siguiente las cualidades valiosas subsisten aun cuando las personas, las actitudes o las cosas cambien El rojo no deja de ser tal si una bola encarnada es teñida de verde De manera semejante, el valor de la fidelidad conyugal no se altera al cometerse un adulterio

Los valores son objetos auténticos, diversos de los estados que eventualmente producen en nuestra sensibilidad Lo agradable, pongamos por caso, es, en cuanto valor, distinto del placer que procura

Tampoco son los valores inferibles de los bienes No hay valores porque hay bienes, sino a la inversa El bien se relaciona con la cualidad valiosa como las cosas con las cualidades que constituyen sus atributos Habrá pues

que distinguir las **cosas valiosas** y los **valores de las cosas** (98)

Pero aun cuando los valores no dependen de los bienes, siempre es posible, a pesar de lo que Kant pensaba, descubrir un orden material de lo valioso, orden que existe, como dice Scheler, con absoluta independencia del mundo de los bienes y de las transformaciones y contingencias a que el mismo se halla expuesto

La primera de las cuatro preguntas que hemos formulado debe pues ser contestada de manera afirmativa· los valores existen, mas no son simples apreciaciones del individuo o del grupo, sino objetos auténticos, cuya índole o modo de ser trataremos de explicar en seguida

54. — LOS VALORES COMO OBJETOS IDEALES (Hartmann) — Desde la época de Platón admítese, sobre el mundo de la materia, un reino de objetos inmateriales, un orden de lo ideal El fundador de la Academia lo llamaba el reino de las ideas; Aristóteles, el de las formas (**eidos**), los escolásticos, el de las esencias (essentia) Después de haber sido negado por el subjetivismo dominante en los últimos tiempos, ha vuelto a ser reconocido y afirmado por los más ilustres pensadores contemporáneos A ese mun-

(98) Scheler, **Etica**, I, pág 48 de la traducción castellana

do pertenecen tanto los valores como los objetos lógicos y matemáticos, lo mismo que las esencias de que habla la fenomenología

El modo de ser de los valores — dice Hartmann — es el mismo de las ideas platónicas Entre los paradigmas de Platón hállanse comprendidos los principios éticos y los valores que la moral estudia Pertenecen a esa esfera suprasensible descubierta por el filósofo helénico, a ese mundo inmaterial que es posible mirar intelectualmente, pero que no puede ser visto con los ojos del cuerpo, ni palpado con las manos

De los valores cabe decir lo que de los arquetipos se afirma son aquello en virtud de lo cual lo que de ellos participa es como es O expresado en lenguaje moderno los valores son esencias Esta frase sintetiza, según Hartmann, los resultados que en el campo de la ética logró la crítica kantiana No dependen los valores ni del sujeto ni de las cosas, ni el realismo ni el subjetivismo explican su modo de ser Mas no son formas sin contenido, sino materias y estructuras que determinan una específica cualidad en los objetos, personas y relaciones en que se hallan Tampoco son "inventados", como a menudo se asevera Ni siquiera se dan directamente al pensamiento De manera directa sólo se les puede captar, como a los paradigmas platónicos, por medio de una "mirada interior". El motivo platónico del mirar — escribe Hart-

mann — corresponde precisamente a lo que la actual axiología denomina el "sentir" o "sentido" de lo valioso

La tesis de la idealidad de los valores implica la repudiación categórica de toda suerte de subjetivismo Los valores, como objetos ideales, existen en sí y por sí Ello significa que no dependen, en su existir, de que se les conozca o se les ignore

La doctrina de la objetividad de lo valioso debe ser cuidadosamente distinguida de la tesis sobre el carácter apriorístico del conocimiento estimativo. Esta última es puramente epistemológica. No atañe al modo de ser de los valores, sino a la forma de su conocimiento La otra es ontológica, refiérese a la existencia y al modo de ser de lo que vale

La filosofía actual reconoce dos tipos de existencia el ser real y el ser ideal Pertenecen al primero todas las cosas y sucesos que ocupan un lugar en el espacio o en el tiempo El ser real se halla, por ende, espacial y temporalmente localizado Por su misma índole, puede ser objeto de un conocimiento sensible En la esfera práctica tienen esa forma de existencia los actos humanos o, más precisamente, las variadísimas manifestaciones del obrar intenciones, propósitos, decisiones voluntarias, juicios estimativos, sentido de responsabilidad, conciencia de la culpa, etc

Los valores no pertenecen al orden de la realidad. Sin duda pueden ser, como veremos más tarde, **realizados** (99), pero su esencia, su modo de ser específico, subsiste como algo ideal

"En relación con el carácter valioso de algo, es decir, de una materia específica como, por ejemplo, la de la veracidad o el amor, es indiferente que haya o no personas que realicen esa materia en su conducta. Claro es que la realización de la materia valiosa es a su vez algo que vale, pero este valor es de otra índole. Trátase de un valor derivado, que se funda en el primero. Los valores, como tales, tienen, frente a lo real, el carácter de una "idea". Cuando la realidad corresponde a ella, la idea le imprime el sello de lo valioso, pero siempre permanece, en su ideal esencialidad, más allá del acto de la realización" (100)

La idealidad de los valores halláse expuesta a múltiples dudas. El pensamiento ingenuo tiende a considerar al ser real como el único existente Esto obedece, según Hartmann, a dos prejuicios ancestrales

Uno de ellos consiste en la ecuación realidad = ser

(99) Véase el capítulo XII de esta obra

(100) Hartmann, **Ethik**, pág 136 de la segunda edición alemana

De esta pretendida igualdad se infiere que todo lo que no es real carece de existencia.

El segundo prejuicio estriba en confundir la **idealidad** con la **subjetividad.** Tal confusión se debe al carácter equívoco del término **idea.** En un primer sentido — el más generalizado — idea significa **representación.** Cuando la palabra es tomada en tal sentido, la idealidad aparece ante nosotros como el modo de ser de lo que sólo existe en el espíritu de un sujeto. Esta significación del vocablo, dice Hartmann, hizo del idealismo filosófico un subjetivismo. "Bajo el peso de aquel prejuicio, la lógica del siglo XIX devino subjetivista, y casi acabó por convertirse en mera psicología del pensar" (101).

Edmundo Husserl demostró, en sus famosas **Investigaciones,** que el sentido auténtico de la lógica y la matemática es completamente diverso La lógica y la matemática representan un sistema de legalidades, dependencias y estructuras válidas para todo pensar, pero que no son producidas por el pensamiento, ni pueden ser modificadas por él Lo dicho vale también para todos los dominios de la intuición de las esencias, descubiertos por la fenomenología

(101) Hartmann, obra citada, pág 137 de la segunda edición alemana

La tesis fundamental es pues la siguiente hay objetos ideales de conocimiento, tan independientes del acto epistemológico como las cosas que integran la realidad. No se trata, por supuesto, de determinar metafísicamente en qué consiste el ser ideal Ello sería tan imposible como determinar metafísicamente qué sea el ser real

En lo que respecta al orden lógico y matemático, la tesis de la idealidad encuéntrase sólidamente establecida. El sujeto que conoce sabe que los objetos que integran ese orden no surgen en el acto del conocimiento, sino que son independientes de éste La proposición que dice, por ejemplo "el todo es mayor que una de sus partes", vale por sí, haya o no sujetos capaces de pensarla.

El paralelo que el profesor de la Universidad de Berlin establece entre las normas éticas y las proposiciones lógicas y matemáticas, da la clave para entender la idealidad y objetividad de los valores No solamente esas proposiciones, también los juicios estimativos poseen un objeto propio, que trasciende de la relación gnoseológica

El juicio del valor "la comisión de una injusticia es algo irritante", o la proposición que dice "es censurable alegrarse del dolor ajeno", no significan que el sentimiento que acompaña a tales juicios irrite o sea digno de censura El juicio de valor es más bien la expresión de algo puramente objetivo, el ser algo irritante o censurable,

aun cuando no se juzgue de este modo De aquí que al formular un juicio estimativo nos acompañe la convicción de que todo el mundo debe juzgar como nosotros

La generalidad y necesidad que en tal convicción residen, no reflejan — dice Hartmann — un **factum** de orden psicológico, ya que, de hecho, es posible que otras personas sientan y juzguen de manera diversa

55 — RELATIVIDAD Y RELATIVISMO — Aun cuando los valores tienen existencia objetiva, hállanse, por su misma índole, referidos en varias formas a las personas y a las cosas. Los valores son relativos a las personas y a los bienes, pero esta **relatividad** no implica ningún **relativismo.** Todo lo contrario la mejor manera de esclarecer la tesis de la objetividad de lo valioso, estriba precisamente en estudiar los diversos tipos de relatividad.

56 — RELATIVIDAD DE LOS BIENES A LAS PERSONAS — La primera forma de relatividad la ofrecen los bienes Estos, por el hecho de serlo, son cosas que valen, pero su valor es siempre relativo a las personas En el ser de los bienes está implícito el ser bienes **para alguien.** Un bien que no fuese tal para nadie, no sería un bien Pero la circunstancia de que un objeto sea un bien para alguien, no significa que el valor del objeto dependa de los juicios estimativos del sujeto para el cual la cosa vale Todo bien auténtico es valioso aun cuando no se le estime Por ejem-

plo el valor alimenticio de una vianda, o el estético de una sonata, no se alteran por el hecho de que la persona no los considere como bienes.

El hombre no puede variar la bondad de un objeto Si la ignora o desconoce, el valor de éste no se aniquila ni amengua El ser de las cosas (en cuanto buenas o malas), no es relativo a las personas en cuanto que valoran y juzgan, sino a las personas en cuanto tales. No es el individuo quien determina el valor de los bienes, el sujeto es simplemente uno de los puntos de referencia de una relación fundada en la materia de un valor La cosa vale **para** la persona aunque esta no la conozca o, conociéndola, no la estime. Se trata, dice Hartmann, del mismo **para** que se halla implícito en tantas otras estructuras categoriales "El que las verdades geométricas sólo valgan **para** lo espacial, las leyes mecánicas **para** los cuerpos y las fisiológicas **para** los organismos, no implica un relativismo del contenido categorial de esas leyes No son leyes creadas por los objetos o por los hombres, sino leyes a las que el objeto para el cual valen se encuentra sometido de manera incondicional" (102).

La relatividad de los bienes al sujeto no es pues relatividad frente a las opiniones o estimaciones de éste,

(102) Hartmann, obra citada, pág 126 de la segunda edición alemana

sino frente al mismo ser de la persona, de acuerdo con su estructura categorial Las cosas valiosas no pueden resultar indiferentes a la persona, sino que representan un bien para ella, del mismo modo que las que tienen un valor negativo son para ella un mal El hombre puede aspirar hacia la consecución de ciertos bienes o evitar determinados males, pero de él no depende el carácter valioso de los primeros, ni la nocividad de los segundos La relatividad de los bienes al sujeto no es una relatividad del valor de los mismos, sino de la **materia** de la relación existente entre el sujeto y el bien Los valores de las cosas no sufren en su objetividad por el hecho de que el bien sea, como tal, relativo a una persona Tales valores existen **en sí y por sí,** aun cuando los bienes lo sean sólo **para mí.**

57 —RELATIVIDAD DE LOS VALORES ETICOS — Los valores más altos, es decir, los propiamente éticos, no son los de los bienes, sino los de las personas y sus actos No residen en las cosas, sino en la voluntad, las intenciones, los propósitos

También los valores morales son relativos a las personas Pero esta relatividad no implica un relativismo La relatividad a que aludimos manifiéstase, según Hartmann, en tres direcciones distintas

a) En primer término, todo valor moral es **mediatamente** un bien para alguien y, en este sentido, existe para

otras personas Por ejemplo la caridad es un bien para aquel a quien se socorre, la felicidad, para la persona que ha depositado en nosotros su confianza, el amor, para el ser amado Pero en este **ser un bien para alguien** no radica el valor ético de quien demuestra amor, caridad o confianza Ese valor existe por sí mismo y es, al propio tiempo, un bien para determinadas personas, sea cual fuere la opinión de éstas El valor ético de la amistad, pongamos por caso, no resulta alterado por el hecho de que mi amigo cambie de actitud y me traicione

La circunstancia de que los valores morales sean indirectamente un bien para alguien, permite entender, dice Hartmann, por qué la ética griega consideró a las virtudes como bienes El error de los moralistas de la Hélade consistió en no percatarse de que la virtud es un bien sólo en forma mediata o, mejor dicho, en no advertir que el hecho de que la virtud sea un bien, deriva del valor de la actividad virtuosa

b) La segunda forma de relatividad estriba en lo siguiente el valor moral es el valor de una conducta, y toda conducta se refiere a alguien El comportamiento humano tiene siempre un objeto al cual se dirige, y este objeto es en todo caso una persona o una comunidad de personas Lo dicho vale para aquellos casos en que la conducta es puramente interna, es decir, cuando se trata de intenciones que no llegan a exteriorizarse Pues intencio-

nes sólo podemos tenerlas en relación con las personas, nunca con las cosas Con éstas podemos **hacer algo,** pero no comportarnos o conducirnos

Tal forma de relatividad depende de la estructura de la materia de cada valor Ahora no se trata del valor que como bien tiene una conducta para otra persona, sino del hecho de que los valores éticos, como valores de la conducta, lógicamente implican la relación interpersonal

c) La tercera y más importante forma de relatividad es la que existe entre el valor y su portador o soporte Ciertos valores hállanse referidos a un portador especial, así, por ejemplo, los valores de los bienes a los bienes mismos, los de la vida a los seres vivientes y los morales a las personas

Unicamente un ser capaz de querer, un ente susceptible de proponerse fines y elegir medios de realización, puede ser sujeto de una conducta Los valores morales no se dan simplemente en los actos, sino que encarnan en sus autores Con frecuencia se dice que tal o cual gesto fue magnánimo y noble y, en tal hipótesis, la estimación que de la actitud se hace trasciende necesariamente al individuo, éste es también, en virtud de sus actos, magnánimo y noble A él refiérense los juicios de alabanza o censura, y él es en todo caso acreedor al premio o al castigo. Desde este punto de vista, los valores son siempre relativos a la persona como su portador específico

Aquí tampoco se oculta un relativismo Lo dicho no significa, por ejemplo, que el valor cordura dependa de la existencia de ciertos hombres que obran cuerdamente Por el contrario ciertos actos son cuerdos, porque aquel valor existe La relatividad frente a la persona, como portadora de una cualidad valiosa, reside exclusivamente en la materia misma del valor

58 — EL PROBLEMA DE LA JERARQUIA DE LOS VALORES — (Max Scheler) Es igualmente de la esencia de los valores el tener una jerarquía Hay valores "altos" y "bajos", "superiores" e "inferiores" Las diversidades de rango revélanse en un acto especial del conocimiento estimativo el acto de preferir En los actos de preferencia y postergación aparecen ante nosotros las diferencias de altura de los distintos valores El acto de preferir no es posterior a la intuición emocional del grado de un valor, lo que ocurre es más bien que la "superioridad" de éste nos es dada forzosa y esencialmente en dicho acto

Los actos de preferencia no deben ser confundidos con los de elección La elección supone una tendencia, y el acto de preferir se realiza sin que previamente existan una aspiración o un querer determinados Decimos, por ejemplo "prefiero la poesía a la música", sin pensar en elección ninguna La superioridad de un valor no es dada antes del acto de preferencia, sino en el preferir mismo

La jerarquía de los valores es rigurosamente objetiva Por ello sería erróneo declarar que el valor más alto es el que ha sido preferido El orden jerárquico de lo valioso es inmutable, en tanto que las ' reglas de la preferencia'' pueden variar a lo largo de la historia.

El ''preferir'' debe ser distinguido de la forma de su realización Es decir la preferencia puede ir acompañada de reflexión o manifestarse de manera intuitiva Pero el acto es en ambos casos el mismo

Entre los criterios que permiten determinar las diferencias de rango entre los valores, menciona Scheler los siguientes

Un valor es tanto más alto a) cuanto más **duradero** es b) cuanto menos participa de la **extensión** y la **divisibilidad;** c) cuanto más profunda es la **satisfacción** ligada a la intuición del mismo, d) cuanto menos fundamentado se halla por otros valores, e) cuanto menos relativa sea su percepción sentimental a la **posición** de su depositario

a) **Durabilidad. Un valor es tanto más alto cuanto más duradero.** No se trata aquí de la magnitud del tiempo objetivo en que aquél existe La ''brevedad de la existencia'' en nada disminuye la altura del mismo Lo que Scheler quiere significar cuando habla de durabili-

dad es que hay ciertos valores que, por su misma índole, sólo tienen sentido en cuanto son permanentes Sería contraria a la esencia del acto de amor, la actitud de quien dijese, por ejemplo "te amo **ahora,** o durante un cierto tiempo" Hay que advertir, empero, que la conexión esencial entre el valor y el fenómeno de la permanencia, es independiente de la duración real de un determinado amor "Si, pues, hallamos que en la **experiencia** fáctica no se cumple aquella conexión del amor personal con la duración, y que llega un tiempo en que "ya no amamos", cuidamos entonces de decir a este respecto: "me he engañado, no amaba a esa persona era, por ejemplo, tan sólo una comunidad de intereses lo que tuve por amor"; o bien "me engañé en la persona real (y en su valor). Pues pertenece a la esencia del auténtico acto de amor el ser **sub specie quadam aeterni"** (103).

En cambio, la **fugacidad** es de la esencia de una comunidad de intereses, aun cuando, de hecho, tal comunidad pueda prolongarse indefinidamente — incluso mucho más que un amor concreto entre personas

b) **Divisibilidad.** También es indudable, dice Scheler, que un valor es tanto más alto cuanto menor es la necesidad de fraccionarlo para que en él participen muchas

(103) Scheler, **Etica,** I, pág 135 de la traducción castellana de Hilario Rodríguez Sanz

personas La circunstancia de que un gran número de individuos pueda participar de los bienes materiales, obedece a que los valores de lo agradable (en el orden sensible), son esencial y claramente **extensivos**, pudiendo decirse lo propio de las correspondientes vivencias de sentimiento "Así, lo agradable de la dulzura se extiende sobre el azúcar, y el sentimiento correspondiente se localiza sobre la lengua". Los bienes materiales pueden repartirse precisamente en cuanto son divisibles, y su valor es proporcional a su magnitud objetiva En cambio, una obra de arte es por su misma esencia "indivisible", y esta "indivisibilidad" es uno de los factores condicionantes de su valor Lo propio ocurre con los valores de lo "santo". "Nada **unifica** a los seres tan íntima e inmediatamente como la adoración y la veneración comunes de lo santo, que por su misma esencia excluye un depositario "material" — aunque no un símbolo de índole material. — Y en primer lugar, la adoración de lo "absoluta e infinitamente santo", de la persona infinitamente santa de lo "divino" Este valor de lo "divino" es "propio" de cada ser, porque es indivisible" (104)

c) **Fundamentación.** Entre los valores pueden darse relaciones de fundamentación Se dice que un valor "fundamenta" a otro, si la existencia del segundo supone

(104) Scheler, **Etica**, I, pág 138 de la traducción castellana

la del primero Cuando entre dos valores existe una relación de esa índole, puede afirmarse que el "fundado" es de rango inferior al del "fundamentante" Los valores vitales, por ejemplo, se fundan en los propiamente espirituales (estéticos, religiosos, etc), pues la vida sólo tiene valor "en cuanto ella misma — con todas sus facetas — es **depositaria** de esos valores que reciben determinada altura con arreglo a una jerarquía absolutamente objetiva" (105)

d) **Satisfacción.** Otro de los criterios que según Scheler permiten establecer la altura de un valor es el de la profundidad de la satisfacción que acompaña a la intuición emocional del mismo. Por **satisfacción** entiende Scheler no un estado placentero, sino una "vivencia de cumplimiento" Tal vivencia se da cuando se cumple una intención orientada hacia un valor, mediante la aparición de éste

e) **Relatividad.** Existe una **escala de relatividad de los valores** en la cual puede buscarse igualmente un criterio de la altura de aquéllos Los valores de lo agradable, por ejemplo, son relativos a "un ser dotado de sentimientos sensibles", del mismo modo que los de la vida son **relativos** a los seres vivientes Tienen en cambio un carácter **absoluto** "aquellos valores que existen para

(105) Scheler, **Etica**, pág 139 de la traducción castellana

un "puro" sentir — preferir, amar — o sea, para un sentir **independiente** de la esencia de la sensibilidad y de la esencia de la vida en sus diversas clases y las leyes funcionales. A este grupo pertenecen, por ejemplo, los valores **morales.** En un "puro" sentir podemos "comprender", desde luego, el sentir de esos valores (y, naturalmente, según las leyes del sentimiento), sin ejercitar las funciones del sentimiento sensible, mediante las cuales nosotros mismos (u otros) gozamos de lo agradable — pero no podremos nunca percibir sentimentalmente esos valores" (106).

59 — RELACIONES APRIORISTICAS DE JERARQUIA ENTRE LAS MODALIDADES DE VALOR (Max Scheler). En su obra **El Formalismo en la Etica y la Etica Material Valorativa** ha esbozado Scheler una clasificación de los valores desde el punto de vista de su ordenación jerárquica. El citado autor distingue cuatro grupos de modalidades a) valores de lo agradable y lo desagradable, b) valores vitales, c) valores espirituales; d) valores religiosos

1) A los valores del primer grupo corresponde la función santimental sensible, cuyos modos característicos son el sufrimiento y el goce Con los **valores de lo agra-**

(106) Scheler, **Etica,** Tomo I, pág 143 de la traducción de Hilario Rodríguez Sanz

dable se relacionan, como **valores por referencia,** todos los que corresponden a la producción de cosas que despiertan agrado ("valores de civilización"), lo mismo que los que sirven al goce de éstas ("valores de lujo")

2) El segundo grupo de la tabla scheleriana está constituído por los **valores vitales.** Entre ellos tienen el carácter de **valores de cosas** las cualidades comprendidas en la antítesis de lo noble y lo vulgar Corresponden a estos valores — por referencia — los que se hallan incluídos en el concepto de "bienestar" **Estados** relativos son los diversos modos del sentimiento vital (por ejemplo el sentimiento de salud o enfermedad, el de la vida ascendente etc)

3) Vienen en seguida los **valores espirituales,** que se dividen en tres subgrupos a) valores estéticos; b) valores de lo justo y lo injusto; c) valores del conocimiento puro Los del conocimiento científico son, respecto del tercer subgrupo, valores por referencia Los llamados "valores de cultura" (tesoros artísticos, monumentos, instituciones, legislación positiva, etc) son valores por referencia (técnicos y simbólicos) respecto a los valores espirituales en general

4) La última modalidad axiológica de que habla Scheler está constituída por los valores de **lo santo** y **lo profano,** o **valores religiosos.** Con respecto a los valores

de lo santo todos los demás aparecen como símbolos suyos "Corresponden a esta serie de valores, como estados, los sentimientos de felicidad y desesperación, independientes por completo de la "suerte" y la "desdicha" en su esencia, duración y cambio, y que miden a la vez en la vivencia la "proximidad" o "alejamiento" de lo santo **Reacciones** específicas a esta modalidad de valores son "fe" e "incredulidad", "veneración", "adoración" y posturas análogas. Por el contrario, el acto en que captamos **originariamente** los valores de lo santo es el acto de una determinada clase de **amor** cuya dirección axiológica precede y a la vez determina todas las representaciones plásticas y todos los conceptos de objetos santos Es de la esencia de este acto el dirigirse a personas, es decir, hacia algo de forma de ser personal, indiferentemente de qué clase de contenido y qué "concepto" de personas se tenga presente **El valor por sí mismo** en la esfera de valores de lo santo es, pues, esencialmente, un "valor de personas" Los **valores por referencia** para los valores personales santos (sean técnicos o simbólicos), son las formas de **adoración** y las cosas de valor, dadas, parte en **el culto,** parte en **los sacramentos"** (107)

(107) Scheler, **Etica,** I, pág 156 de la traducción castellana

CAPITULO XI

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES.

60. — BIENES Y VALORES. — El análisis emprendido en el capítulo anterior nos llevó a la conclusión de que el hecho de que los bienes y los valores sean relativos a las personas, lejos de implicar un relativismo, corrobora la tesis de la objetividad.

Ha llegado el momento de examinar las relaciones existentes entre dicha tesis y la doctrina sobre la índole apriorística del conocimiento estimativo De este modo entraremos al estudio del segundo de los cuatro grandes problemas axiológicos

Trataremos, en primer término, del conocimiento de los bienes La tesis fundamental sobre este punto es la siguiente los valores son condición de existencia de los

bienes No es que haya valores porque hay bienes, sino al revés hay bienes porque hay valores Sirviéndonos del lenguaje kantiano podríamos decir que éstos son condición de la posibilidad de aquéllos De aquí que los bienes puedan definirse como cosas o actitudes en las cuales reside un valor

De acuerdo con la posición empirista, los valores de los bienes (**Dingwerte,** como dicen los axiólogos alemanes), dependen de la existencia de las cosas valiosas (**Wertdinge**). Los empiristas estiman que para obtener una noción de valores tales como la nobleza, la magnanimidad o la justicia, hay que partir del examen de una serie de actos nobles, magnánimos o justos, y desprender después de tal examen, por medio de una inducción, el concepto que se busca Si hemos de dar crédito a los testimonios de Jenofonte y Aristóteles, éste parece haber sido el método que Sócrates preconizó Sólo que el procedimiento de que hablamos da por conocido precisamente aquello que se trata de conocer En efecto si para definir la nobleza, por ejemplo, hay que desprender del estudio de una serie de actos nobles, las notas comunes a todos ellos, necesario será, en el momento de seleccionar el material de la inducción, tener ya una idea acerca de aquel valor. De lo contrario no se podría declarar que los actos que sirven de base a la inducción son actos de nobleza

Esta consideración demuestra, de manera evidente, el carácter apriorístico del conocimiento de los bienes. La experiencia que con ellos tenemos revela que determinados objetos o actitudes son considerados como útiles, agradables, nobles o bellos Este experimentar la índole valiosa de algo, necesariamente supone la existencia previa de una pauta estimativa ¿Cómo declarar, verbigracia, que una actitud es justa, o que un friso es bello, si careciésemos de un conocimiento apriorístico de la justicia y la belleza?

Lo que hemos dicho de los bienes, es aplicable a los valores propiamente éticos Todo juicio estimativo, todo acto de alabanza o vituperio, suponen necesariamente, en el sujeto que valora, un criterio de estimación

Dijimos antes que la tesis de la aprioridad del conocimiento estimativo es independiente de la doctrina de la objetividad de lo valioso Aun cuando los valores careciesen de existencia objetiva, es decir, aun cuando lograse demostrarse que son simples apreciaciones subjetivas del individuo o la sociedad, la otra tesis quedaría en pie el conocimiento de lo valioso conservaría su naturaleza apriorística Sólo que entonces los valores quedarían reducidos al rango de prejuicios, y su realidad sería puramente subjetiva

61. — A PRIORI CIENTIFICO Y A PRIORI MORAL. — Las dificultades que presenta el problema del conocimiento de los valores derivan de la índole específica del a priori moral. Entre éste y el a priori de la ciencia hay diferencias esenciales.

El a priori científico tiene una significación exclusivamente teórica Además, las verdades de la ciencia poseen un correlato experimental.

El a priori ético, en cambio, tiene significación práctica. Es un elemento determinante de la conducta y de la vida, un principio de acción y un criterio estimativo. Por otra parte, carece de un correctivo experimental. Las leyes de la naturaleza pueden ser corroboradas o destruídas por la experiencia, la validez de una norma, por el contrario, es independiente de la conducta real de los sujetos a quienes obliga

62. — EL EJEMPLO Y LA IMITACION (Hartmann). — En contra de la tesis de la aprioridad del conocimiento estimativo se ha argumentado que no toda persona posee un criterio propio e independiente acerca de lo valioso. El fenómeno de la imitación (en cualquiera de sus aspectos), parece indicar que la conducta humana no es a menudo sino una repetición más o menos fiel y consciente de los actos ajenos.

No es posible negar que el ejemplo ejerce enorme influencia en el proceso de la formación del hombre No sólo el niño o el joven, también el adulto tiene sus modelos Para el cristiano, por ejemplo, el arquetipo del bien está en la figura de Jesús, "de aquí que conciba su propia moralidad como una 'imitación' de Cristo" (108)

Estos hechos parecen dar un mentís a la tesis del apriorismo estimativo. Los ejemplos no son abstracciones, sino que tienen existencia concreta, y pertenecen al mundo de las realidades

Ello no obstante, el fenómeno de la imitación confirma una vez más la tesis de la aprioridad Pues toda copia supone, como dice Kant, el previo reconocimiento del valor del modelo (109)

63 — LA INDOLE INTUITIVA Y EMOCIONAL DEL CONOCIMIENTO DE LO VALIOSO — Otra de las diferencias existentes entre el a priori científico y el a priori moral reside en el carácter intelectual del primero y emocional del segundo

Uno de los más interesantes aspectos de la crítica

(108) Hartmann, **Etica,** pág 116 de la segunda edición alemana

(109) Kant, **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,** pág 47 de la traducción de García Morente

dirigida por Scheler en contra de la ética de Kant, es el que se refiere al intelectualismo del filósofo de Koenigsberg

Tan erróneo es equiparar los conceptos de lo formal y lo a priori, como poner en un mismo plano las nociones de lo a priori y lo pensado, por una parte, y lo a posteriori y lo sensible, por la otra.

"Lo a priori del conocimiento teórico no es algo meramente pensado, o que haya de ser ante todo pensado No hay ninguna doctrina que haya obstaculizado durante más tiempo a la teoría del conocimiento, como la que tiene su punto de partida en la hipótesis de que los factores del conocimiento **deben** ser **bien** un contenido sensible, bien algo pensado " "También lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer tienen un contenido **originario** y **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 coeur** o **logique du coeur,** como atinadamente dice Blas Pascal, y que son a priori" (110)

De este modo admite Scheler, junto al a priori de la ciencia, un a priori emocional Este último es el órga-

(110) Scheler, **Etica,** I, pág 100 de la traducción castellana

no de la intuición de lo valioso Kant cometió el error de creer que la conducta moralmente buena podía reducirse a la subordinación del sujeto a un principio lógico, puramente formal En esta interpretación, el querer aparece como un mero dominio "de aplicación de la lógica", es decir, como algo subordinado o secundario En contra de la tesis kantiana, sostiene Scheler que los axiomas de la estimativa son completamente independientes de los principios lógicos, por lo cual debe aceptarse, al lado de la lógica pura, una **teoría pura del valor.**

"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 La fenomenología del valor y la fenomenología de la vida emocional han de considerarse como un dominio de objetos enteramente autónomo e independiente " (111)

En el orden de lo emocional hay pues elementos apriorísticos, "esencias" y "legalidades" que es posible descubrir poñiendo en práctica los procedimientos fenomenológicos

(111) Scheler, **Etica,** I, pág 101 de la traducción castellana

Esas "esencias" y "legalidades" no son producto de una actividad intelectual; son algo "dado", y a ellas puede llegarse a través de la intuición.

"El acceso al "mundo de los valores" no se logra por medio de la llamada percepción interior, o introspección (fuente de conocimiento de la psicología), sino gracias a un conocimiento estimativo, o intuición de lo valioso, fundado en el sentimiento y la preferencia y, en último término, en el amor y el odio"

Los actos a través de los cuales intuimos los valores no son simples actos del conocer, sino del sentimiento o, expresado en forma más sencilla no tienen carácter reflexivo o intelectual, sino emocional e intuitivo

El apriorismo del sentido de lo valioso nada tiene que ver con el empirismo (en la acepción tradicional del vocablo) Los acentos de valor que presta a las cosas y a las actitudes, dice Hartmann, no provienen de éstas, ni encuentran tampoco su origen en los estados de placer o dolor que los actos o las cosas pueden producir El apriorismo de los actos emocionales es una legalidad tan "pura" y "autónoma" como el apriorismo lógico y categorial en el orden científico

64 — LAS CONEXIONES ESENCIALES DE CARACTER FORMAL (Scheler) — Entre las legalidades esenciales a-

priorísticas tienen una índole puramente formal aquellas que se fundan en la esencia de los valores como tales, independientemente de las cualidades concretas de valor y de toda referencia a los posibles "portadores". Dichas legalidades representan una axiología pura, que en cierto sentido corresponde a la lógica pura

En primer término hay que mencionar el hecho, fundado en la esencia misma de lo valioso, de que todos los valores se dividen en **positivos** y **negativos.** La "polaridad" reside, dice Scheler, en la esencia del valor, independientemente de que conozcamos o podamos sentir la contraposición entre valores positivos y negativos.

En segundo lugar deben mencionarse los axiomas, acuñados por Franz Brentano (112), acerca de la realización o no realización de los valores. Tales axiomas enúncianse así:

La existencia de un valor positivo es un valor positivo,
La existencia de un valor negativo es un valor negativo,
La no existencia de un valor positivo es un valor negativo;

(112) Scheler, **Etica,** I, pag 124 de la traducción castellana

La no existencia de un valor negativo es un valor positivo

Vienen en seguida las conexiones entre valor y deber ser (ideal). Primeramente, el principio de que **todo deber ser se funda necesariamente en un valor.** En segundo término, los que rezan "los valores positivos deben ser"; "los negativos deben no ser"

Scheler enuncia a continuación estos otros axiomas: **ningún valor puede ser, a la vez, positivo y negativo; todo valor no negativo es un valor positivo; todo valor no positivo es un valor negativo.** Estas legalidades no son aplicación de los principios lógicos de contradicción y del tercero excluído, sino que expresan conexiones esenciales entre los valores mismos. Y su validez es independiente de que, en un caso concreto, aquéllos existan o no existan.

A los axiomas anteriormente enunciados corresponde, por último, este principio, relativo a la actitud del sujeto que valora **es imposible considerar a la vez a un mismo valor como positivo y negativo.**

Entre los valores y sus depositarios existen también ciertas conexiones apriorísticas Por ejemplo **los valores éticos no son valores de cosas, sino de personas.** La bondad o la maldad, la virtud y el vicio sólo pueden imputarse a un ser personal

Los valores de lo útil y lo agradable, en cambio, son valores de cosas Algo semejante puede decirse de los estéticos.

Otros son relativos a los seres vivientes Es lo que ocurre, por ejemplo, con lo noble y lo vulgar. Ambos son valores de la vida y, por ende, no pertenecen exclusivamente al hombre, sino también a los animales y a las plantas (113)

65 — LIMITES DEL SENTIDO DE LO VALIOSO (Hartmann) — La intuición de los valores no es cabal ni perfecta Varía de individuo a individuo, lo mismo que a través de los tiempos y lugares Hartmann da a este hecho el nombre de "estrechez del sentido del valor" El hombre es incapaz de intuir todos los valores y, cuando tiene la intuición de que algo vale, tal intuición no siempre es clara. Con la intuición de los valores ocurre lo propio que con el conocimiento matemático No todo el mundo es capaz de adquirirlo. Además, la adquisición supone educación y esfuerzo Lo mismo cabe afirmar del sentido de lo valioso Sus límites no son fijos Encuéntranse sujetos a cambios, más o menos bruscos, y pueden ampliarse por medio de la educación La misión principal del pedagogo y el moralista consiste precisamente en desarrollar ese órgano de conocimiento

(113) Scheler, **Etica**, I, pág 129 de la traducción castellana

Algunas veces, la intuición de ciertos valores falta por completo Es el caso de la "ceguera valorativa" La incapacidad para aprehender ciertos valores puede darse no sólo entre individuos, sino caracterizar a toda una época Ha habido períodos en la historia durante los cuales determinados valores fueron totalmente ignorados. Y a la inversa épocas hay en que se debilita o pierde la sensibilidad para valores que en otro tiempo fueron claramente intuídos (114)

El sentido de lo valioso es comparable a un cono de luz que se desplaza sobre el horizonte ideal de lo que vale La conciencia de cada hombre y cada época se proyecta sobre ese horizonte e ilumina algunas porciones del mismo, descubriendo así determinados valores Ningún sentido tiene hablar de **creación,** ni de **trasmutación** o **inversión** de lo valioso Los valores no se crean ni se transforman, se descubren o se ignoran del mismo modo, el cono de luz, proyectado desde el faro, ilumina, mas no crea, el horizonte marino El descubrimiento de nuevos valores

(114) "El estimar es una función psíquica real — como el ver, como el entender — en que los valores se nos hacen patentes Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor" Ortega y Gasset, **¿Qué son los valores?,** en **Las etapas del Cristianismo al Racionalismo y otros ensayos.** Editorial Pax, Santiago de Chile, pág 56

suelen ser obra de grandes espíritus, héroes, santos o fundadores de religión. Jesús de Nazareth reveló al mundo el valor ético de la caridad, hasta entonces ignorado

La tesis de la estrechez o limitación del sentido de lo valioso, lejos de echar por tierra la doctrina de la objetividad, viene a corroborarla Pues las variaciones de la intuición estimativa no alteran ni destruyen el objeto a que se hallan referidas. Este permanece inconmovible e inmutable, y los cambios sólo atañen al sujeto o, para hablar rigurosamente, a los límites de su intuición emocional Volviendo a la imagen anteriormente utilizada, podríamos decir que el movimiento, así como la mayor o menor claridad del cono de luz que recorre el horizonte de los valores, en nada modifica ese horizonte Si algunos sectores no son descubiertos o permanecen semiocultos en la bruma, no se debe a que no existan, sino a la dirección o debilidad de los rayos luminosos Tan erroneo sería negar la existencia de los valores no descubiertos, como poner en duda la de una roca no iluminada por la luz de un faro.

La misma comparación puede servir para aclarar otro aspecto de la tesis hartmanniana No sólo hay ceguera para el valor, sino perversiones y errores de la conciencia estimativa Y sin embargo, tales errores nos brindan el mejor argumento en favor de la tesis objetivista Las ilusiones de óptica moral suponen precisamente una

incongruencia entre lo que se considera indebidamente como valioso y lo que efectivamente vale La verdad es de este modo condición de existencia del error Volviendo al símil cuando el guardián del faro lanza el cono de luz sobre el horizonte, puede acontecer que crea ver un navío allí donde sólo hay una roca, pero ésta no deja por ello de ser roca, ni se convierte en bajel El hecho de que el guardián del faro esté expuesto a equivocarse, sólamente es posible en cuanto la roca existe con absoluta independencia de que se la conozca, se la tome por lo que no es o se la ignore

CAPITULO XII

EL PROBLEMA DE LA REALIZACION DE LOS VALORES

66 — La Relacion de los Valores con la Realidad — De las cuatro grandes cuestiones que la axiología debe resolver, la primera es primordialmente ontológica, la segunda corresponde a la teoría del conocimiento, y sólo la tercera y la última son esencialmente éticas Hemos estudiado ya las dos primeras, ha llegado el momento de abordar la que concierne a la realización de los valores

El ser ideal tiene siempre alguna relación con lo real, y esa relación puede ser de coincidencia o de no coincidencia En gran medida, las estructuras ideales son, al propio tiempo, estructuras de la realidad Lo dicho vale tanto para las estructuras lógicas ideales como para los principios matemáticos y las esencias puras El significado ontológico de las matemáticas, la lógica y el análisis

esencial reside precisamente en la concordancia total o parcial de las estructuras de lo real y lo ideal El hecho de que la concordancia no sea perfecta, obedece a que el ser real posee estructuras propias, desconocidas en el otro ámbito Del mismo modo, el ser ideal tiene estructuras que no reaparecen en la realidad Las estructuras de ambos podrían compararse a dos círculos secantes. La relación entre ellos se da en la zona de coincidencia. Las restantes no guardan entre sí ninguna conexión

Desde el punto de vista ético, la relación de las dos esferas es muy peculiar En el orden moral las dos esferas pueden también, dentro de ciertos límites, coincidir **Pero los límites de la coincidencia no son los mismos de la relación.** Pues el ser ideal no es indiferente ante la realidad ética, cuando ésta se le opone Entre las exigencias ideales de la moralidad y los hechos contrarios a tales exigencias, media una relación de **tensión:** el ser ideal **niega** la realidad rebelde a sus principios, por bien fundada que se encuentre desde el punto de vista ontológico; la tacha de antivaliosa y contrapone a ella la idea de su propia estructura Esta oposición aparece en la conciencia bajo la forma del deber

El ser en sí de los valores subsiste independientemente de la realización de éstos pero tal independencia no significa que el ser ideal sea indiferente ante la realidad o irrealidad de los contenidos axiológicos Frente a las rea-

lidades no valiosas, tienen los valores una peculiar manera de negarlas No se trata de una negación en sentido teórico, sino mas bien de un **desconocimiento, a pesar de la realidad** (115)

Como estructuras puramente ideales, los valores no pueden hacer efectiva esa negación, pero la **actualidad** de aquéllos subsiste más allá de la zona de coincidencia. Y donde la actualidad alcanza su mayor intensidad es precisamente en la zona de discrepancia.

La tendencia ideal puede, sin embargo, convertirse en tendencia real, si un poder de otro origen la hace valer y modela la realidad de acuerdo con ella

67 — LOS VALORES COMO PRINCIPIOS DE LA ESFERA ETICA IDEAL. — Todo sector de lo ideal o lo real tiene sus principios, leyes, axiomas y categorías Lo dicho se aplica lo mismo a los entes lógicos y matemáticos que a los objetos reales o al fenómeno del conocimiento.

Los principios correspondientes a estos distintos sectores pueden tener coincidencias El conocimiento apriorístico de lo real y lo ideal sólo es posible en cuanto las categorías del ser coinciden con las del conocer La identi-

(115) Hartmann, **Ethik**, pág 145 de la segunda edición alemana

dad de estructuras existe en la medida en que el ser real y el ser ideal son racionales Trátase pues de tres esferas que se cortan la del ser ideal, la del ser real y la del conocimiento La zona común a las categorías de lo real y lo ideal no coincide sin embargo con la que es común a las de la realidad y el conocimiento, ni con la que corresponde al conocimiento y al ser ideal

En el terreno moral sucede cosa distinta También los valores son principios y tienen el carácter de "condiciones de la posibilidad" de los fenómenos éticos Pero el contenido axiológico de tales principios aparece ante nosotros como una exigencia puramente ideal Su realización es siempre contingente, es decir, no deriva de un modo necesario de las normas éticas La intuición de lo valioso descubre empero en esos contenidos algo independiente de la realidad y, por consiguiente, del sujeto y sus estimaciones En este sentido, los valores son principios de la espera ética ideal

68 — LOS VALORES COMO PRINCIPIOS DE LA ESFERA ETICA ACTUAL (Hartmann) — Si los valores sólo fuesen principios de la esfera ética ideal, carecerían de significación para la conducta y no serían verdaderos principios éticos El **ethos** del hombre no es una estructura ideal, ni tampoco una esencia Los valores no pueden ser, por ende, solamente esencias Como principios del **ethos,** es inherente a ellos el poder de trascender la esfera de la

idealidad para introducirse en el mundo fluctuante de los actos humanos Por ello tienen que ser igualmente **principios de la esfera ética actual.**

El testimonio de la actualidad de los valores nos lo ofrece la conciencia estimativa El sentido primario de lo valioso es determinante de todo juicio moral de valor, de toda imputación, del sentimiento de responsabilidad y de la conciencia de la culpa Intenciones, propósitos y actos se hallan determinados siempre en un sentido axiológico. La esfera total de las acciones encuéntrase impregnada de puntos de vista estimativos Ello se debe a la determinación que los valores ejercen en su carácter de principios

Pero los valores son principios de la esfera ética actual en un sentido diverso del que tienen como principios de la esfera ética ideal En esta última son determinaciones supremas, poderes frente a los cuales no hay ninguna resistencia En la esfera ética actual, en cambio, no son determinaciones inflexibles, porque el sujeto no se somete dócilmente a ellas Los valores son categorías de la esfera ética ideal, mas no tienen ese carácter en la otra esfera

Los valores son, en otro aspecto, más débiles que las categorías No dominan lo real de manera incondicionada, ni tienen fuerza bastante para determinar la conducta del hombre Dicho de otro modo no pueden, por sí

mismos, imponerse en la realidad, sino que es necesario que un poder de otro origen los haga valer

"Pero, en otro sentido, son más fuertes que las categorías Estas modelan lo real sin encontrar ninguna resistencia. Los fenómenos sujetos a ellas carecen de legalidades propias Los valores, por el contrario, tienen que imponerse a una realidad ya formada, a menudo rebelde; y, cuando logran imponerse, añaden a la estructura categorial de los actos una nueva estructura, desempeñando, de esta guisa, el papel de principios creadores, capaces de transformar en realidad lo inexistente y de hacer posible la **generatio ex nihilo**" (116)

La tendencia a la acción creadora es inmanente a todos los valores. Por ello son principios de la esfera ética actual.

69. — Los Valores como Principios de la Esfera Etica Real. — Los valores no sólo son principios de la esfera ética ideal y la esfera ética actual, sino fuerzas determinantes de lo real Pueden orientar la conducta del hombre en un sentido creador, haciendo que éste dirija sus esfuerzos hacia la realización de lo valioso Esta posibilidad que el hombre tiene de convertir las urgencias de

(116) Hartmann, **Ethik**, pág 149 de la segunda edición alemana

lo ideal en fuerzas modeladoras de lo existente, condiciona, según Hartmann, la grandeza de nuestro linaje Como administrador de los valores en el mundo, el hombre adquiere una significación demiúrgica, convirtiéndose de este modo en copartícipe de la gran obra de Dios.

70. — VALOR Y DEBER SER. — Una de las nociones más importantes en la doctrina de la realización de los valores, es la del **deber ser.**

Ser y deber ser tienen, en la filosofía práctica de Kant, el carácter de nociones supremas. Son categorías últimas y, por ende, indefinibles Todo valor ético deriva, de acuerdo con dicha tesis, de la subordinación de la voluntad a la norma del deber, o imperativo categórico Scheler y Hartmann invierten la proposición el valor moral no se funda en el deber, sino al contrario el deber ser presupone la existencia de los valores No tendría sentido decir que algo deber ser, si lo que se postula como debido no fuese valioso La caridad, la justicia, la templanza, etc , deben ser, en cuanto valen Si careciesen de valor, tampoco deberían ser

71. — EL DEBER SER IDEAL — El deber ser ideal de los valores es independiente de la realidad o irrealidad de éstos, lo mismo que de la existencia o no existencia de un ser capaz de realizarlos

Esta primera forma del deber puede expresarse diciendo que **lo que vale debe ser** (independientemente de que, de hecho, sea o no sea)

El deber ser ideal no guarda ninguna relación directa con la conducta del hombre No es un **deber hacer,** sino la simple enunciación de que lo valioso **debe ser** Por ejemplo aun cuando nunca haya habido hombres perfectos, ni llegue a haberlos jamás, tiene sentido declarar que el hombre debe ser perfecto, ya que la perfección es valiosa

El **deber hacer** supone la existencia del deber ser, del mismo modo que éste se funda en un valor Sería incorrecto, sin embargo, invertir la proposición. No todo deber ser sirve de fundamento a una norma Sólo debo hacer lo normativamente exigido, en cuanto ello depende de mi voluntad y mi poder, y lo que debe ser **no es todavía.** Las palabras "en cuanto", permiten distinguir, según Hartmann, las dos especies de deberes

Los valores, como objetos ideales, son indiferentes ante la existencia o inexistencia de los contenidos axiológicos, pero el deber ser ideal implica la tendencia hacia la realidad En una palabra trasciende su idealidad

Entre valor y deber ser existe una relación indisoluble El deber ser implica la dirección hacia algo, el va-

lor es ese algo hacia lo cual se tiende Usando la vieja terminología podría decirse que "el deber ser ideal es la condición formal del valor, en tanto que el valor es la condición material del deber ser" (117)

72 — DEBER SER IDEAL Y DEBER SER ACTUAL — Además del deber ser ideal, puede hablarse de un **deber ser actual.** Este último se funda en las discrepancias existentes entre el orden real y el orden de la idealidad Entre ambos hay relaciones de tensión, y estas son precisamente las que determinan la actualidad del deber

"El deber ser actual no es un deber hacer, ni lo implica necesariamente, pues no todo lo que no es, pero debiera ser, vale para una determinada tendencia Difiere también radicalmente del deber ser ideal, y no se funda en el valor como tal, sino que se le añade El deber ser ideal de los valores es en el deber ser actual sólo un momento, el otro momento, igualmente esencial, consiste en la discrepancia de las esferas Por ello ocupa una posición intermedia entre el deber ser ideal y el deber hacer propiamente dicho" (118)

El deber ser actual supone el no ser, en una reali-

(117) Hartmann, **Ethik,** pág 155 de la segunda edición alemana

(118) Hartmann, obra citada, pág 156

dad dada, de aquello que es debido Es decir tal deber se actualiza en contraste con una realidad no valiosa

Por su parte, el **deber hacer** tiene los siguientes supuestos

a) la existencia de un valor,
b) el deber ser ideal del mismo,
c) la actualización de tal deber (deber ser actual),
d) la existencia de un ser capaz de realizar lo valioso

Considerado por sí mismo, el mundo real no es ni plenamente valioso, ni completamente antivalioso. En él hállanse realizados valores múltiples, en tanto que otros permanecen irrealizados Pero la posibilidad de nuevas realizaciones permanece siempre abierta.

El deber ser actual no reside en la esfera ética ideal Mas bien parte de ella, para introducirse en la órbita de la conducta humana Pero sólo puede modificar la realidad si la exigencia normativa es recogida y acatada por un ser sensible al valor.

Los valores no pueden, por sí mismos, trascender a la realidad La determinación que de ellos emana no es directa, ni irresistible Para que las exigencias ideales del deber se conviertan en algo real, es indispensable la intervención de un poder de otro origen, la existencia de

un ser situado entre ambos mundos Este ser capaz de realizar lo valioso es el hombre Pertenece al orden de la realidad, pero, al propio tiempo, sabe percibir la voz del deber y tiene fuerza bastante para someterse a ella, haciendo así posible la trascendencia de los valores a la esfera de la conducta

Los valores condicionan la existencia del deber, éste, por su parte, supone lógicamente — al menos en cuanto deber ser normativo — la existencia de un sujeto Al tratar de los conceptos de relatividad y relativismo, vimos cómo todo valor es relativo a una persona, como su portador o soporte. Los valores se refieren al hombre, en cuanto éste es capaz de intuirlos y de darles realidad.

73 —SUJETO Y PERSONA. — La determinación que emana de los valores no pasa a través del sujeto sin modificarlo Tal determinación confiere al individuo una dignidad específica la **personalidad,** que es tanto un **novum** categorial como un acento de valor

Desde el punto de vista ético, la personalidad puede ser caracterizada, según Nikolai Hartmann, en función de dos notas

Consiste la primera en la **libertad** del sujeto. Los valores no determinan inflexiblemente la conducta El

hombre puede cumplir o desatender las exigencias normativas De su voluntad depende hacer que trasciendan o no de la esfera suprasensible al mundo real Esta capacidad que el hombre tiene de realizar o no realizar lo valioso, le confiere el carácter creador que poseen los grandes poderes metafísicos de lo existente

La otra característica estriba en los acentos axiológicos que el sujeto recibe al ponerse al servicio de los valores. Los valores encarnan no solamente en los actos, sino que trascienden a sus autores, imprimiéndoles una especial dignidad La acción, la voluntad, los propósitos, son portadores específicos de los valores éticos Los valores morales son relativos al hombre como su portador especial Y éste es persona precisamente en cuanto portador o realizador de aquéllos

Los dos elementos constitutivos de la personalidad —la libertad y la capacidad de realizar valores— hállanse íntimamente relacionados entre sí Unidos condicionan el carácter metafísico unitario del ser personal Y como el supuesto de ambos es el deber ser ideal de lo valioso, la metafísica de lo debido revélase a la vez como metafísica de la persona

La relación fundamental que aquí encontramos no es una relación de dependencia unilateral La determina-

ción axiológica no sólo depende de la intervención del sujeto, sino que, a la inversa, el sujeto se halla también determinado por lo valioso, a través de su conciencia estimativa "Sólo en virtud de la aparición de los valores como poderes determinantes en la esfera de sus actos, se convierte el sujeto en lo que moralmente es, es decir, en persona Un ser personal únicamente es posible en el límite que separa la determinación ideal de la determinación real, o sea, en el escenario de sus conflictos, oposición y reconciliación, como punto de enlace de dos mundos, el ontológico y el axiológico Su posición intermedia, el no estar reducido a uno de ellos, lo mismo que la participación en ambos, condicionan su personalidad"

La idea de que el sujeto moral tiene una doble naturaleza, es muy antigua Platón de Atenas la expresó bellamente en sus escritos. En los tiempos modernos, Kant desenvolvió el mismo pensamiento, al establecer el dualismo entre sér de naturaleza (**Naturwesen**) y sér de razón (**Vernunftwesen**). Si se entiende por **razón** la intuición de los valores — dice Hartmann — nada hay que objetar Pero de lo que en realidad se trata no es tanto de la diferencia, cuanto de la relación positiva, es decir, de la superposición de dos determinaciones distintas en un solo ser Pues la personalidad no se agota en la libertad del sujeto, ni se reduce a la posibilidad de realizar valores, sino que reside en la síntesis de los dos atributos.

Si el papel del sujeto estuviese reducido a hacer valer, de manera automática, la determinación axiológica, no podría el hombre ser considerado como persona. Lo que determina la personalidad es precisamente la circunstancia de que la intervención del individuo no es automática, ya que puede convertirse, a su arbitrio, en realizador o no realizador de lo valioso. La personalidad no es sólo una estructura óntica, sino también un valor. Trátase del valor ético **substancial** en que los valores de la conducta se manifiestan como **atributos.** La capacidad de ser portador de tales valores condiciona la esencia moral del hombre. Por ello la personalidad no puede ser definida de un modo puramente ontológico. En rigor, sólo puede explicarse en función del nexo existente entre el hombre y los valores, por el cual aquél se convierte en portador de éstos

74 — EL DEBER SER Y EL NEXO TELEOLOGICO (Hartmann) — ¿Cómo puede el hombre realizar lo valioso? ¿Cuál es la forma o estructura categorial de tal realización?

Las exigencias que de los valores emanan aparecen ante el sujeto bajo la forma del deber. De aquí que el problema quede reducido a estos términos ¿Cómo puede el hombre cumplir sus propios deberes?

La forma categorial de realización de la conducta obligatoria es la finalidad o, más precisamente, el **acto teleológico.** Si quiero acatar una norma cualquiera, tengo que convertir tal acatamiento en finalidad de mi conducta La realización de los valores se consuma a través de un proceso escindido en dos etapas La primera es llamada por Hartmann **determinación primaria.** El filósofo alemán alude con estas palabras a la determinación que los valores ejercen sobre la persona Tal determinación manifiéstase en la intuición o "sentido" de lo valioso.

Para que la realización de un valor se consume, es indispensable que a la determinación primaria venga a sumarse una nueva determinación La **determinación secundaria** no tiene ya su origen en el orden de la realidad, sino en el sujeto que quiere y que obra Trátase de una determinación de índole teleológica, a través de la cual se cumplen todos los actos del ser personal

75 —ESTRUCTURA DEL NEXO TELEOLOGICO — El nexo teleológico es mucho más complejo que el causal Este último supone simplemente la relación entre dos fenómenos, uno de los cuales, llamado causa, determina en forma necesaria la producción del otro, denominado efecto En el nexo teleológico, en cambio, son claramente discernibles tres momentos

1) El primero es el de la postulación del fin Es el acto por el cual la persona se propone, en uso de su albedrío, realizar una finalidad determinada. En este primer estadio, el sujeto proyecta mentalmente su actividad sobre el futuro, adelantándose al curso del devenir cósmico Ello significa que el fin postulado no es todavía algo real — un hecho — sino una anticipación o un proyecto

2) La segunda etapa del proceso teleológico es la elección de los medios Toda realización de fines supone, necesariamente, la selección y empleo de determinados procedimientos En la segunda etapa se produce, como dice Hartmann, una **determinación retroactiva** de los medios por las finalidades Se habla de determinación retroactiva porque en el orden real el fin es siempre posterior al medio En la segunda fase del acto teleológico, por el contrario, la elección del medio encuéntrase condicionada por la índole de los fines Es verdad que en tal etapa el propósito no ha sido todavía realizado, pero la persona no puede elegir los medios de un modo arbitrario, sino que tiene que seleccionarlos de acuerdo con la naturaleza de las miras perseguidas La dirección del proceso, en la segunda fase, no es la misma del acontecer real Es una dirección contraria, ya que, como acabamos de explicarlo, en ella se cumple la determinación retroactiva del medio por el fin

3) El tercer momento es el de la realización Sólo esta etapa se encuentra totalmente inserta en el flujo del devenir cósmico Durante ella, los medios, al ser puestos en práctica, provocan causalmente la finalidad querida

En este tercer estadio resulta patente la relación que guardan los procesos teleológico y causal Toda realización de fines se produce causalmente La teleología supone, de modo necesario, la existencia de la causalidad Para que un propósito pueda ser realizado, es indispensable que el medio que el sujeto emplea sea capaz de producir causalmente la finalidad buscada De aquí que, en el momento de la realización, los medios funcionen como causas, en tanto que el fin se revela como un efecto querido

La realización de fines — dice Hartmann — sólo es posible en cuanto el devenir causal de la naturaleza no es un proceso inflexible e inmodificable, cerrado a la intervención de determinaciones heterogéneas y más complejas Si el hombre es capaz de proponerse miras y alcanzarlas, ello se debe a que el acontecer causal no se orienta de manera inexorable hacia una meta establecida de antemano, sino que puede ser desviado, al menos dentro de ciertos límites Para desviarlo sólo hace falta el conocimiento adecuado de las relaciones existentes entre los fe-

nómenos Esto es lo que expresa el viejo aforismo "a la naturaleza no se la domina sino obedeciéndola". Y obedecerla es orientar sus fuerzas en la dirección de nuestros designios.

Si se acepta que para acatar un deber tenemos que convertir tal acatamiento en finalidad de nuestra conducta y poner en práctica los indispensables medios, habrá que admitir, asimismo, que la realización de valores sólo es posible en un mundo en el que coexistan la determinación teleológica y la causalidad Expresado en otro giro la realización de fines por el hombre sólo es posible porque el mundo en que vivimos se halla determinado causalmente En un mundo sin determinación ni ley, en el cual todo fuese fortuito o contingente, resultaría imposible proponerse fines y, por ende, realizar valores

Lo anterior no quiere decir que los nexos teleológico y causal se confundan, y que la realización de lo valioso quede reducida a un proceso puramente mecánico, desprovisto en absoluto de significación ética

El nexo teleológico es siempre más complejo que el causal Por otra parte, este último es necesario, en tanto que en el primero hay un momento de libertad. El sujeto

se ve constreñido a emplear medios idóneos, si quiere alcanzar sus fines, pero es libre para decidir cuáles han de ser éstos Es decir puede optar entre realizar o no lo valioso, y esta posibilidad condiciona su carácter específico de portador de valores, lo mismo que su responsabilidad como ser personal

CAPITULO XIII

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD MORAL.

76. — PLANTEAMIENTO. — El problema de la libertad —dicé Hartmann— es el más arduo de la ética, su verdadero EXEMPLUM CRUCIS. Es, también, el de mayor trascendencia, ya que de su solución dependen el sentido y el valor de nuestra vida.

Si la libertad de la voluntad existe, la conducta humana tendrá una significación moral plena, si, por el contrario, es ilusoria, no podrá el sujeto responder de su comportamiento, ni merecer el nombre de persona

El libre albedrío constituye una CONDITIO SINE QUA NON de la moralidad Todas las teorías que eliminan o ignoran ese atributo implican una negación de ésta. Tal cosa ocurre, por ejemplo, en el determinismo intelectua-

lista de Sócrates Para ser feliz —pensaba el moralista griego— es menester ser bueno, y para ser virtuoso hay que ser sabio El conocimiento del bien determina el ejercicio del mismo, y la práctica de la virtud conduce a la ventura Corolarios no hay malos, sólo podemos hablar de "ignorantes", quien hace el mal, no lo realiza por perversidad, sino por error

Supongamos que la tesis del filósofo helénico fuese correcta El conocimiento y la práctica del bien se enlazarían de manera indefectible, como se relacionan las causas y los efectos en el ámbito de la naturaleza Y el proceder individual perdería todo relieve ético No sería bueno ni malo Resultaría amoral

El hombre ocupa una posición intermedia entre la realidad y los valores, pero la determinación que de éstos proviene nunca es absoluta Los valores no se imponen irresistiblemente, como las leyes ontológicas, su deber ser ideal existe independientemente de la realización o el incumplimiento

El individuo no es un intermediario completamente fiel entre el reino de lo valioso y el mundo de los hechos Un autómata —si lo hubiese para tal fin— sería superior al hombre Pero esta debilidad acaso condicione la grandeza moral del ser humano Podríamos declararlo sin

ambages, si llegásemos a descubrir que tal imperfección es una de las manifestaciones de su albedrío.

77 — ERRORES MAS FRECUENTES EN EL ESTUDIO DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD — Son tres las principales fuentes de error en el tratamiento de la cuestión que nos ocupa

La primera estriba en confundir la libertad moral con algún otro concepto más o menos afín Tal confusión es singularmente favorecida por la equivocidad del vocablo Suele éste aplicarse a objetos que nada tienen que ver con el libre albedrío La tarea primordial del pensador consiste en plantear la cuestión de manera correcta, teniendo cuidado de no atribuir a aquel término significados que no le corresponden Cuando se malentiende o substituye por otro el concepto de libertad, incídese en la falta que los lógicos llaman IGNORATIO ELENCHI

Otro de los errores posibles es el cometido por los filósofos que complican el problema en forma artificial, recargándolo con un lastre metafísico o psicológico innecesario

Puede suceder, por último, que una vez limitada críticamente la noción, se falle el argumento La más común de las faltas de este tipo estriba en postular inconscientemente aquello que quiere probarse, y ofrecer una

demostración aparente. Se cae así en el CIRCULUS VITIOSUS Y si el círculo no se cierra de modo perfecto, queda como falacia posible la PETITIO PRINCIPII

Por el momento examinaremos la primera fuente de error A las dos últimas habremos de referirnos más tarde

78 — LIBERTAD MORAL Y LIBERTAD JURIDICA — El más burdo yerro consiste en confundir la libertad moral con la jurídica.

La segunda es una facultad puramente normativa La ley no sólo ordena y prohibe, sino que deja a las personas un cierto radio de acción Este sector es el ámbito de la libertad como derecho La zona de lo jurídicamente permitido no es la voluntad del hombre, ni una instancia decisiva del sujeto, sino un espacio de actividad exterior, que la ley limita y protege.

La libertad jurídica no es, ni puede ser un hecho Es una facultad derivada de una norma La libertad moral, en cambio, sí es concebida como un hecho o atributo real de la voluntad La jurídica termina donde el deber principia; la moral es pensada como un poder capaz de traspasar la linde de lo permitido (119)

(119) Sobre el concepto jurídico de libertad, ver mi ensayo **Libertad, como derecho y como poder**, México, 1941

79 — LIBERTAD DE ACCION Y LIBERTAD DE LA VOLUNTAD — Tampoco hay que confundir el libre albedrío con la libertad de acción Esta última no es la libertad del querer, ya que no se refiere a la voluntad misma, sino a la EJECUCION de lo que el sujeto quiere

Determinar los límites de la libertad de acción es problema que no carece de trascendencia práctica, pues ningún ser inteligente se propone, como meta de su esfuerzo, lo que no se halla en su poder

La libertad de acción depende unas veces del poder físico; otras del intelectual Así como los límites del vigor corpóreo definen la fuerza del individuo, las facultades espirituales circunscriben el poderío de su inteligencia

La libertad de acción tampoco coincide con la jurídica Esta clava los jalones de lo permitido, aquélla fija el sector de lo que cada voluntad concreta puede lograr

El ámbito de lo posible no concuerda con el de lo lícito Varias cosas permitidas son irrealizables, muchas posibles hállanse vedadas

La libertad de acción es independiente de la libertad del querer La primera atañe a la ejecución de los propósitos, en tanto que la última es concebida como un atributo de la decisión

"La voluntad puede ser libre en una acción forzada, y la voluntad forzada puede enlazarse a una acción libre La primera posibilidad encuentra su caso límite en el anhelo impotente de lo inasequible, la segunda, en la voluntad enferma, la incapacidad de decisión o la cobardía moral ante lo que es fácil conseguir" (120)

80 — LA MAL ENTENDIDA LIBERTAD EXTERIOR — La libertad de acción es una especie o clase de la llamada libertad externa Tal noción aseméjase al concepto de la libertad moral, pero no se confunde con él Por libertad exterior entiéndese la autonomía de la voluntad frente a las situaciones reales A este concepto contrapónese el sometimiento del sujeto a la circunstancia en que se mueve

La creencia en la libertad exterior es ilusoria La decisión del querer no puede ser independiente de las posibilidades y características que la situación ofrece El individuo debe tomar en consideración la circunstancia en que se encuentra y ponderar las urgencias y escollos que de la misma derivan Una voluntad que no aquilata la estructura de las situaciones concretas, es un querer pueril, ciego a la realidad La voluntad genuina surge de la situación, y de antemano sabe que ha de moverse dentro de sus cauces La circunstancia señala al albedrío sus posibilidades de orientación y desenvolvimiento Para que la

(120) **Ethik**, zweite Auflage, p 582

libertad exista, debe quedar al sujeto un radio de acción propio, mas este radio tendrá que hallarse engarzado en la trama real de los sucesos

Si la libertad del querer no es un mito, sin duda constituye algo diverso de la supuesta libertad exterior La conformación peculiar del acaecer cósmico, la circunstancia o el conflicto, en una palabra el caso, con todas sus determinaciones éticas y ontológicas, pesa sobre el albedrío y recorta sus horizontes En este sentido, aun cuando parezca paradójico, la voluntad encuéntrase condicionada por los perfiles de la circunstancia, si en algún otro sentido tiene libertad, es cuestión que habremos de estudiar más tarde

"Para que el querer sea libre, bastará con que a las determinantes de la situación externa pueda unirse una determinación de oriundez distinta, un factor interno, propio del sujeto Mas no hay que olvidar que si el hombre es libre y creador en la decisión voluntaria, su poder de creación se dará siempre dentro de la circunstancia, y habrá de apoyarse en ella" (121)

81 — LA MAL ENTENDIDA LIBERTAD INTERIOR, o PSICOLOGICA — Hemos llegado a la conclusión de que si la libertad es real, no podrá definirse como independencia de

(121) Obra citada, p 584

la voluntad frente a la situación externa ¿Qniere ello decir que habrá que buscarla en el fuero interno del hombre? Este interrogante suele llevar a otro error no menos deplorable Pues el mundo del acontecer interno se halla sujeto a una legalidad necesaria, lo mismo que el exterior

Algunos conciben la libertad moral como una forma de independencia ante el ir y venir de los sentimientos, impulsos, motivos, afectos y poderes psíquicos de toda laya que parecen burlarse del arbitrio individual y poseen un origen hondamente oculto Esta idea es tan falsa como la de la pretendida libertad frente a la circunstancia Pues hay asimismo una circunstancia íntima, compleja cual la otra, cuyas determinaciones gravitan sobre la voluntad de la persona

"Quien espere de la psicología una solución positiva del problema de la libertad, se verá defraudado Los pensadores dotados de espíritu crítico lo predijeron mucho tiempo antes de que la auténtica psicología científica esclareciese el fenómeno Recuérdese, por ejemplo, la doctrina de Spinoza sobre la "sucesión matemática" de los modos en el atributo de la COGITATIO, o la frase de Kant según la cual una acción humana podría ser prevista con tanta exactitud como un eclipse lunar, si de antemano fuese dable conocer todos los factores psíquicos que la determinan" (122)

Sea cual fuere la legalidad del devenir interno, es indudable que la libertad del querer no es la independencia de éste frente a la situación íntima Al lado de la circunstancia externa, existe otra, de la que el hombre no puede evadirse El hecho no sufre alteración aun cuando el sujeto desconozca la constelación de motivos que influyen en sus decisiones

Se ha pretendido empañar este fenómeno con la adopción de una fórmula unitaria, la llamada "ley de la motivación". De acuerdo con dicha idea, toda decisión hállase determinada fatalmente por un conjunto de resortes que la orientan en un sentido especial La motivación resulta de este modo una especie de "causalidad psicológica" muy semejante al nexo que une unos hechos con otros en el mundo físico El vocablo "motivación" es en realidad muy impreciso, pero el pensamiento que encierra implica un acierto indudable La persona no es capaz de querer fuera de la situación interna. Su voluntad sólo tiene sentido dentro de ésta. El sujeto no es independiente de las situaciones, sino que debe enfrentárseles Lo dicho no significa que haya de convertirse en su esclavo Por el contrario, ha de dominarlas, introduciendo en ellas su propia determinación

Comenzamos a presentir que el único concepto acep-

(122) Obra citada, p 585

table de la libertad, desde el punto de vista ético, es distinto de las otras nociones que hemos discutido La libertad moral no podrá consistir en una indiferencia negativa, sino en una determinación positiva, que emane de la voluntad misma

82 — LA ANTINOMIA CAUSAL — Si la libertad moral existe, su existencia no excluye la posibilidad del determinismo Tendrá que ser concebida como forma específica de determinación, no como excepción al mencionado principio. La noción negativa se convertirá de este modo en un concepto positivo

Kant realizó tal transformación en su tercera antinomia Parte el pensador del siguiente postulado el proceso cósmico está sujeto a una determinación absoluta Su legalidad es indefectible Ni siquiera en el hombre sufre excepciones, pues éste pertenece también a la naturaleza Desde el punto de vista ontológico, el sujeto no es libre Es decir no es libre frente a la causalidad natural Como independencia ante el nexo causal, la libertad es una quimera

Consecuentemente, sólo podremos pensarla como libertad positiva o legalidad propia de la voluntad, al lado de la de la naturaleza. El hombre no pertenece solamente al mundo físico, sino que participa de otro reino Es ente natural, pero a la vez sér de razón (VERNUNFTWESEN)

La inflexible legalidad que no deja un hueco a la libertad negativa es mera apariencia; tras ella ocúltase el MUNDO EN SÍ, inasible experimentalmente, pero cuya realidad intúyese de manera incontrastable en los problemas últimos del conocimiento. Ese mundo, que Kant llama INTELIGIBLE, no está regido por las categorías del orden fenoménico La libertad del querer quedará establecida si logramos descubrir, en dicho orden, un punto en el cual la legalidad del otro pueda introducirse, provocando una nueva serie de manifestaciones, concatenadas causalmente En ese punto aparecería un poder no determinado de modo causal, pero capaz de engendrar una sucesión de antecedentes y consecuentes, dentro del módulo característico de la realidad sensible. Ese poder sería la LIBERTAD EN SENTIDO POSITIVO.

83 — EL NEXO CAUSAL Y EL PLUS EN DETERMINACION — La originalidad de la tesis kantiana radica en la admisión de determinaciones oriundas de la voluntad que se injertan en el acaecer cósmico sin destruir su legalidad específica. Junto a las determinantes de tipo causal que integran la trama de los sucesos, admite Kant un poder de otro origen, cuya esencial característica consiste en no ser efecto de una causa Trátase de un factor acausal que penetra en el ámbito de la naturaleza y forma el primer eslabón de una nueva cadena de fenómenos.

La libertad, en sentido positivo, no es, como la negativa, un MINUS, sino un PLUS en determinación. El nexo causal no tolera excepciones. Si el libre albedrío existe, no podrá ser una laguna del orden fenoménico. La libertad tendrá que definirse como determinación SUI-GENERIS, compatible con la causal, pero diferente de ella por su origen La determinación voluntaria no destruye la ley de causalidad, pero puede desviar el encadenamiento de los hechos Cuando aquélla aparece, el curso de éstos varía, es decir, toma una dirección distinta de la que habría seguido sin la concurrencia de las determinaciones acausales. Las causas que integraban el tejido del proceso originario no dejan por ello de ejercer su influencia; pero su eficacia conjúgase con la de los nuevos factores

El mismo fenómeno puede expresarse así la voluntad del hombre es un hecho entre otros hechos y, consecuentemente, hállase sujeta a la influencia de múltiples series causales que en ella se cruzan Esta determinación fenoménica no excluye, sin embargo, la posibilidad de que otros elementos intervengan en las secuencias primitivas Si tales elementos existen, nos encontraremos con una determinación compleja, síntesis de fuerzas causales y acausales Las primeras serán una manifestación de la legalidad natural, las segundas nacen en la voluntad y siguen luego el curso del devenir cósmico, dentro del cauce peculiar de éste

El planteamiento del problema de la libertad en la ética kantiana tiene valor por sí mismo, independientemente de las arbitrarias construcciones metafísicas que le sirven de fondo Este planteamiento resulta correcto aun cuando se prescinda de la antítesis entre sér de naturaleza y de razón, o de la doctrina que hace del mundo físico una mera apariencia tras de la cual se oculta la realidad auténtica

La solución que da Kant a la tercera antinomia puede ser disociada de los supuestos filosóficos en que se basa La grandeza del pensador de Koenigsberg consiste en que el vigor de los problemas que plantea es mucho más grande que la fuerza de su sistema No sólo es posible, sino indispensable, quitar a la tercera antinomia los grilletes del idealismo trascendental Las distinciones entre fenómeno y noúmeno, mundo sensible e inteligible, sér de naturaleza y de razón, en nada contribuyen a la solución de la aporía y sí, en cambio, la obscurecen El que la causalidad sea o no fenómeno es cuestión sin trascendencia, relativamente al problema que consiste en establecer si la legalidad de la naturaleza permite la intervención de determinaciones heterogéneas, provenientes de la voluntad

El dualismo MUNDO SENSIBLE — MUNDO INTELIGIBLE, también es inesencial a la solución de la antinomia Lo importante es demostrar que en la realidad hay dos legalidades diferentes, y que ambas se dan en el mismo

mundo en que vivimos y se revelan en el hombre. Poco interesa que una de ellas sea oriunda del mundo inteligible o de la razón práctica, o tenga cualquiera otra fuente.

84 — LOS ERRORES DEL INDETERMINISMO. — En épocas anteriores a la aparición de la CRITICA DE LA RAZON PURA se creyó ingenuamente que para demostrar la existencia del libre albedrío era indispensable echar por tierra la teoría determinista El interés en la demostración de la libertad dió de este modo origen al indeterminismo

Esta última tesis deja un hueco al azar y hace posible una excepción al principio de la causa.

Lo casual es postulado como algo real que no se halla, sin embargo, condicionado por antecedente alguno En contra de esta noción puede invocarse la ley de las modalidades ontológicas Si lo casual es real, tendrá que constituir, como toda realidad, una síntesis de lo posible y lo necesario. Todo lo real es ontológicamente posible. Pero la posibilidad ontológica no es solamente, como la lógica, ausencia de contradicciones, sino concurrencia de una serie de elementos necesarios Por esta razón, lo casual no puede escapar al principio de la determinación absoluta.

85 — DETERMINISMO Y FINALISMO — En los supuestos de la tesis kantiana existe una laguna El filóso-

fo de Koenigsberg afirma que la determinación del mundo es de índole causal. En las "analogías de la experiencia" demuestra el pensador que la ley de causalidad tiene validez, mas no que sea el único nexo entre los fenómenos naturales. El principio según el cual lo existente hállase determinado, no significa que la determinación cósmica sea de una sola especie Aquel principio no define el tipo de la legalidad del Universo ¿No es concebible acaso una forma de determinación enteramente distinta de la causalidad? ¿Por ejemplo, una determinación finalista? La historia del pensamiento filosófico enseña que, después de Kant, renace la concepción teleológica, especialmente en Schelling, y predomina en las grandes construcciones del idealismo alemán. Históricamente, esa concepción del acaecer natural es muy anterior a las doctrinas del pensador prusiano Brota en los libros de Aristóteles y, a través de las últimas etapas del pensamiento antiguo y la filosofía medieval, llega a los tiempos modernos Las teorías materialistas constituyen la única excepción

Si se toma en cuenta el vigor de la concepción teteológica, resulta indispensable reconsiderar, a la luz de aquella postura intelectual, los resultados de la tesis kantiana El problema es el siguiente ¿Puede existir la libertad, en la hipótesis de que el acontecer natural no se encuentre determinado causal, sino teleológicamente? ¿Cabe, en el marco de aquella concepción, la libertad en sentido positivo?

86 —El Error del Determinismo Finalista — La solución de los interrogantes anteriores debe buscarse en la misma estructura del nexo final ¿Tolera éste, sin verse desgarrado, una determinación diversa de la suya?

Ya hemos visto cómo, en relación con la causalidad, sí es posible la intervención de una legalidad heterogénea Los procesos causales no constituyen una totalidad cerrada, sino que permiten la aparición de nuevas determinantes, capaces de desviar el sentido de aquéllos Tal interferencia es posible, en cuanto el devenir natural no se halla ligado a un estadio final de determinación, sino que sigue su curso indiferentemente, siempre abierto a la influencia de nuevos factores. Los elementos presentes en un proceso causal cualquiera, condicionan los estados que siguen, pero éstos pueden resultar modificados por la intervención de fuerzas heterogéneas. Se produce entonces una desviación del proceso originario, lo cual significa que éste no se orientaba fatalmente hacia un punto preestablecido El acaecer causal es susceptible de sufrir desviaciones, cabalmente porque no tiende a una meta Cosa distinta ocurre con el nexo final. La finalidad supone la previa fijación de un punto de llegada El planteamiento del fin es el primer momento en todo proceso de ese tipo Viene luego la selección de los medios, de acuerdo con la índole del propósito y, por último, la realización de éste La última etapa constituye un proceso causal, pues el medio, obrando como antecedente, provoca el fin querido El

"novum categorial" de la teleología radica en la determinación "retroactiva" de los medios por las finalidades. Háblase de retroactividad porque el planteamiento del propósito es anterior a la elección del camino que a él conduce, a pesar de que, en el momento de la realización, el fin es cronológicamente posterior Pero el segundo determina al primero, en cuanto la índole de los medios necesariamente depende de la naturaleza de los fines.

Nuestro problema consiste ahora en saber si esa determinación retrógrada permite que en el proceso teleológico intervengan, sin destruirlo, determinaciones de diversa índole. Dicho de otro modo ¿es posible desviar el sentido de un enlace finalista? Esta pregunta debe ser contestada negativamente, ya que una desviación del proceso significaría su aniquilamiento, la no realización del fin En un mundo teleológicamente ordenado no podría existir una voluntad libre, pues los estadios de su devenir encontraríanse fijados de antemano, y no tolerarían la intervención de nuevas determinantes, que destruirían su estructura peculiar

87 —Las Leyes Categoriales de Dependencia— Tanto el determinismo causal, como el final, resultan falsos si se les toma en sentido absoluto, es decir, si de ellos se hace la única legalidad del Universo El primero convierte al ser humano en un simple aspecto de la naturaleza y, consecuentemente, lo rebaja, el segundo, por el con-

trario, exalta lo natural, para colocarlo a la altura del hombre. Ambos refieren lo existente a un común denominador y, al hacer tal cosa, suprimen la libertad Pues ésta sólo es concebible como forma superior de determinación, capaz de filtrarse en la legalidad inferior. Conviene, en este punto, recordar las leyes categoriales de dependencia:

1 LEY DE LAS FUERZAS. — El tipo más alto de determinación es dependiente del más bajo, y no a la inversa. El superior es siempre el más determinado y, en tal sentido, el más débil. El inferior es más elemental y, por ende, más poderoso.

2. LEY DE LA MATERIA. — Todo tipo inferior de determinación es, relativamente al que sobre él se eleva, simple materia. Y como el inferior es más fuerte, la dependencia del más débil sólo llega hasta el punto en que su radio de acción se encuentra recortado por las peculiaridades del primero

3 LEY DE LA LIBERTAD — Todo tipo superior de determinación representa, frente a los inferiores, un NOVUM CATEGORIAL. Como tal, posee un radio libre de acción sobre aquéllos

Las leyes arriba expuestas permiten establecer los vínculos que median entre los nexos teleológico y causal. El segundo es incuestionablemente el más bajo, el final,

el más alto Semejante situación se trasluce desde luego en la sencillez de aquél y la complejidad de éste La causalidad es una forma simple de enlace entre dos fenómenos, antecedente y consecuente, el proceso teleológico, en cambio, comprende tres relaciones o momentos diversos a) el planteamiento del fin, b) la determinacion retroactiva de los medios, en función de la finalidad, c) la realización de ésta Además, el nexo final es una forma de dependencia más completa y rígida El análisis categorial lo demuestra, al descubrir que aquél no puede ser desviado, ya que una desviación del mismo equivaldría a su aniquilamiento El sistema de las determinaciones es en cada estadio del proceso un sistema cerrado, que no cabe modificar En cambio, el devenir causal tolera la intervención de nuevas determinaciones de índole heterogénea, y puede sufrir desviaciones que indubablemente cambian su sentido originario, mas no destruyen su estructura característica

Síguese de lo expuesto que el nexo de causalidad es más elemental, más fuerte y, en consecuencia, inferior al otro, que tiene sobre él un margen de libertad La relación entre los dos tipos de enlace aparece cristalinamente en el tercer estadio del nexo final En el momento de la realización, asume ésta forma causal El medio obra como causa y el fin resulta a la postre un efecto En este sentido, la finalidad depende del nexo causal, lo que equivale a declarar que el logro de un propósito sólo es po-

sible en un mundo en que los fenómenos se ligan causalmente Es claro que en un mundo acausal podría existir el anhelo impotente, orientado hacia la consecución de una meta inalcanzable, pero semejante anhelo no sería voluntad genuina, ya que todo querer implica la determinación de los medios de acuerdo con los fines Ahora bien esta determinación sólo puede existir en función de la causalidad La selección de los medios, en la segunda etapa del proceso teleológico, es selección de causas

"En el tercer momento, las causas que el sujeto elige deben producir el resultado que se quiere De aquí se desprende que el nexo final —nexo providente— y con él la voluntad, la actividad y el poder creador de un ser teleológico, se desenvolverán tanto más vigorosamente cuanto más fuerte y absoluta sea la determinación de los procesos reales Un nexo teleológico que flotase en el aire sin base causal, sería pura abstracción, una imposibilidad categorial El nexo finalista sólo es posible en un mundo causalmente determinado" (123)

La libertad humana revélase como una función ontológica de la posición singularísima que el hombre ocupa ante los dos tipos de determinación El individuo en-

(123) Obra citada, p 608

cuéntrase sometido a una doble influencia Como ente natural hállase causalmente determinado por sus tendencias, afectos e inclinaciones, como "persona" es portador de otra determinación, oriunda del reino ideal de los valores Ahora bien la segunda exteriorízase en la actividad teleológica del sujeto, pues normalmente éste sólo se propone, como finalidad de su conducta, lo que considera digno de ser logrado

Cuando cualquiera de las dos formas de determinación es postulada como legalidad exclusiva, en contra de las leyes categoriales de dependencia, incúrrese ineludiblemente en una falsificación de la realidad.

El monismo causal, o concepción mecanicista del Universo, implica el desconocimiento de la ley categorial de la libertad, ya que hace del nexo causal la única forma de determinación y pretende referirla a órdenes en los que reina una legalidad diferente De este modo niega la existencia del nexo teleológico y la posibilidad de una orientación valuntaria de los procesos naturales en un sentido especial

En el monismo finalista ocurre precisamente lo contrario Esta tesis desconoce el principio categorial de las fuerzas De acuerdo con ella no existe en el mundo una serie causal que no se halle supeditada a un nexo teleológico y no sea, en el fondo, proceso finalista El suceder na-

tural queda en todo caso ligado a fines ya establecidos y, por tanto, no es susceptible de sufrir desviación ninguna Pero este absoluto dominio de la determinación final implica el aniquilamiento de la libertad En efecto ésta sólo es concebible como NOVUM CATEGORIAL, supraordinado a la legalidad causal Si los procesos naturales tuviesen ya una orientación inmodificable hacia metas prefijadas, a la teleología del hombre no le quedaría ningún margen de desenvolvimiento, y el individuo tendría que plegarse dócilmente ante las finalidades cósmicas No podría desviar el curso de los sucesos en provecho de sus fines, y la naturaleza haría imposible toda iniciativa personal

Habría aquí una inversión de la ley categorial de las fuerzas, según la cual la determinación superior jamás domina totalmente a la que le está subordinada, en tanto que la segunda siempre es supuesto de la otra El nexo causal podría existir por sí mismo, aun cuando no hubiese seres capaces de orientar el devenir natural hacia la consecución de miras arbitrarias El nexo finalista descansa siempre sobre una base causal La realización de lo propuesto sólo es posible en un mundo determinado causalmente Tal realización implica la actividad de una criatura providente, sensible al valor, capaz de dirigir el curso de los hechos en el sentido de sus anhelos La libertad positiva es atributo de un ser teleológico en un mundo ateleológico, sujeto a la legalidad causal

El monismo finalista pretende poner de cabeza la ley categorial fundamental La determinación superior, que es la menos enérgica, aparece en esa concepción como la más fuerte y general Y la que realmente es más poderosa resulta más débil

Desde el punto de vista de las relaciones categoriales, la libertad moral nace de la concurrencia de dos legalidades diferentes en la voluntad del hombre Cada una de esas legalidades tiende a la dominación total. La determinación causal y la teleológica encuentran en la voluntad humana la liza en que se desenvuelve la lucha entre ambas. La victoria cabal de cualquiera de ellas haría del individuo un ser unitariamente determinado y, por ende, le quitaría su libertad. Si el nexo causal dominase de manera absoluta, el sujeto quedaría convertido, como quería Lamettrie, en una máquina; si, por el contrario, el finalismo reinase soberanamente en la naturaleza, las finalidades macrocósmicas y omnipotentes del Universo aplastarían los débiles DESIDERATA del hombre Veríase éste oprimido, predestinado incluso en los más secretos impulsos de su corazón, y la trayectoria de su existencia resultaría indisolublemente vinculada al derrotero fatal del acaecer cósmico

Esta inversión inadmisible de la ley categorial de las fuerzas manifiéstase con gran diafanidad en el panteísmo "Dentro de esta concepción, la teleología del ser humano

es referida al arbitrio divino, y el devenir universal conviértese en el proceso de realización de las miras de Dios, sin que le quede al hombre más papel que el de una marioneta sobre la escena de la comedia del mundo" (124).

88 — LA ANTINOMIA DEL DEBER — Una antinomia que tiene solución no es verdadera antinomia. Kant tuvo el mérito de revelar que entre causalidad y libertad no existe oposición ninguna, ya que el libre albedrío es compatible con la legalidad de la naturaleza

La libertad en sentido positivo, como determinación ético-teleológica de la voluntad de acuerdo con principios de valor, no encuentra obstáculo alguno en la legalidad natural, ni en ninguna otra forma inferior de determinación. De este modo queda asegurada la autonomía de los imperativos morales en la esfera ética real

Pero ello no constituye una solución del problema que nos preocupa. Este no sólo guarda relación con el nexo causal y las formas subordinadas de determinación, sino que presenta muchos otros aspectos.

Al declarar que la voluntad debe hallarse más determinada que el orden fenoménico, estaba Kant en lo justo. En vez del postulado indeterminista, hay que reco-

(124) Obra citada, p 614

nocer la determinación interior de la voluntad Pero como esta determinación interior corresponde en la doctrina kantiana a los principios morales, descubrimos aquí un desplazamiento del problema La libertad radica, según el pensador de Koenigsberg, en la autonomía de los principios La ley moral es la autolegislación de la razón práctica Cuando cumple las máximas que de ella misma emanan, hace patente su libertad O expresado en otro giro al someterse la voluntad a su propia ley, determínase a sí misma Por ello la autonomía de los principios morales es a la vez su autonomía

Estas afirmaciones ocultan una serie de supuestos arbitrarios Los principios éticos no provienen de la razón práctica Y aun admitiendo que así fuese, sólo quedaría demostrada la "libertad trascendental" de la razón, no el libre albedrío de la persona individual La razón práctica de que habla el filósofo prusiano no es la voluntad del hombre, sino un querer trascendente De manera análoga, las doce categorías son principios de una conciencia teórica absoluta (BEWUSSTSEIN ÜBERHAUPT) La libertad trascendental no es, por ende, libertad moral de la persona No debe olvidarse que el libre albedrío es concebido como esa independencia del ser humano que hace posible atribuir a éste responsabilidad por los actos que ejecuta Ahora bien si la instancia decisiva no radica en el sujeto individual, sino en una razón práctica universal, lo que aquélla realice deberá imputarse a éste, y el hom-

bre no podrá ser considerado como ser responsable, es decir, como persona auténtica Kant quiso demostrar la libertad moral, mas no se percató de que sus razonamientos tendían a la demostración de algo enteramente distinto la autonomía de los imperativos éticos Esta demostración no roza siquiera la médula del problema Lo que al hombre interesa no es inquirir si un sujeto trascendental o conciencia absoluta tiene o no libertad, lo que le preocupa es cerciorarse de que él mismo es libre

Hay otra reflexión que hace aún más patente el error kantiano La voluntad se da a sí misma sus normas, mas no se ve forzada a cumplirlas Los principios éticos representan una exigencia, postulan un deber ser. Y la exigencia dirígese a la voluntad individual La ley moral no determina al albedrío en la misma forma en que las cosas son determinadas por las leyes naturales, precisamente porque no es un principio necesario, sino obligatorio La posibilidad del incumplimiento es de la esencia de toda obligación. Ello significa que la persona no está indefectiblemente vinculada a la exigencia ética Puede, en efecto, realizar ésta o, por el contrario, desobedecerla En la última hipótesis encuéntrase determinada por otros factores, fuerzas naturales o exigencias normativas más enérgicas Si la voluntad se viese forzada por el deber, no sería querer moral, y sus decisiones no podrían imputarse al sujeto Este es responsable sólo en cuanto no se halla constreñido o, lo que es igual, en cuan-

to tiene la posibilidad de pronunciarse en favor o en contra de la norma Por ello es que la libertad moral genuina, debe existir no solamente frente a la determinación natural, sino también frente a los imperativos éticos Deber y querer no son conceptos equivalentes Pero tampoco opuestos

Encontramos así, más allá de la antinomia causal, la antinomia del deber y la voluntad Podemos darle desde luego el nombre de antinomia del deber Esta antinomia marca el comienzo de un nuevo estadio en el problema que estudiamos.

La libertad ante la ley moral debe ser, también, libertad positiva No podrá consistir en una forma de indeterminación, sino en un tipo SUI GENERIS de determinación La voluntad moral ha de ser, en este aspecto, voluntad normativamente determinada Su libertad podrá radicar únicamente en una instancia diversa de los principios éticos, capaz de añadir, a la determinación que éstos ejercen, una determinación nueva

El error en que relativamente a este punto inciden las teorías sobre la libertad, proviene de la creencia de que una voluntad vale tanto más, éticamente hablando, cuanto más determinada se halla por los valores morales Pero esta tesis es verdadera sólo en el supuesto de que la decisión del individuo haya sido libre. En ausencia de tal

supuesto no cabe hablar de moralidad. Un querer absolutamente determinado no puede ser bueno ni malo Hallaríase sujeto a la norma moral en la misma forma en que los hechos físicos se encuentran sometidos a las leyes naturales

Cuando se dice que los valores éticos refiérense a la libertad, no quiere aludirse únicamente a la que el hombre tiene frente al devenir natural, sino a la que debe tener ante los valores Tropezamos aquí con una antinomia que yace en la misma esencia del deber moral El deber ser, en tanto en cuanto rige para el individuo, significa, por un lado, que su conducta ha de ser en todo caso como el deber ordena, y, por otro, implica necesariamente la posibilidad de que la persona no sea como debiera

A los ojos de Kant, la cuestión no ofrecía gran dificultad Aquél no pensaba en la persona individual, sino en un sujeto absoluto o trascendente El pensador alemán no se planteó el problema esencial, es decir, el que atañe a la voluntad de cada individuo La filosofía escolástica había incurrido en un error completamente distinto La ética religiosa de la Edad Media concibió la libertad del ser humano como libertad frente a la providencia y la predestinación divinas Kant tuvo el mérito de disociar el problema ético del religioso, mas no supo utilizar el certero pensamiento de la libertad del hombre ante Dios De lo contrario, habría comprendido que la libertad no

debe establecerse no solamente en conexión con la legalidad causal, sino relativamente a los valores éticos El pensamiento moderno debe tener presente el doble sentido de la idea de libertad, sin sacrificar la conquista lograda en la tercera antinomia El contenido de aquella idea sólo podrá alcanzarse en plenitud gracias a una síntesis de la enseñanza escolástica y las doctrinas del gran pensador prusiano

89 — La Nueva Situacion del Problema — Volviendo la mirada hacia el camino que ha quedado atrás, podemos resumir así los resultados ya obtenidos

1 La discusión de la antinomia causal demuestra que la libertad moral debe definirse como una determinación peculiar, emanada de la voluntad misma

2 Esa determinación no ha de hallarse situada fuera del sujeto, por ejemplo, en ciertos valores o principios

3 Tampoco debe provenir de una conciencia supraindividual, por ejemplo, de la razón práctica a que alude Kant, sino de la voluntad del individuo

4 Debe ser libertad en un doble sentido relativamente al nexo causal y demás formas inferiores de determinación, y frente a los valores morales y las normas que en éstas se fundamentan

90 — APORÍAS DE LA LIBERTAD MORAL — Los desenvolvimientos que hemos realizado en las precedentes páginas nos permiten formular con toda precisión las aporías o dificultades que presenta el problema ético de la libertad.

Primera aporía ¿Cómo puede existir la libertad del querer en un mundo absolutamente determinado? Esta cuestión quedó ya resuelta en lo que concierne al nexo causal y a los tipos subordinados de determinación, pero permanece abierta en lo que toca a la determinación axiológica, ya que esta última es una de las especies de la determinación universal.

Segunda aporía. ¿Cómo puede la voluntad ser libre frente a los principios a que debe hallarse sujeta, para ser moralmente buena? ¿No significa esto que ha de verse, al propio tiempo, determinada e indeterminada por aquellos principios? ¿El sentido de la libertad no destruye acaso el del deber mismo? Pues éste supone la libertad de la voluntad, pero tiende a la determinación incondicional del albedrío humano.

Tercera aporía Admitiendo que la segunda aporía pudiese resolverse plenamente, quedaría, en la primera, un saldo problemático insoluto El estudio de la antinomia causal nos condujo a la conclusión de que en un mundo totalmente determinado, la libertad sólo puede existir

como libertad positiva, es decir, como forma específica de determinación Tal determinación, para poder ser considerada como de orden moral, debe provenir de los principíos éticos (normas y valores). Pero si de acuerdo con la antinomia del deber, la libertad humana ha de existir frente a la ley moral, ésta queda eliminada como factor determinante de nuestra conducta Pues si la voluntad libre manifiéstase al optar por el cumplimiento o la desobediencia de los imperativos morales, no puede hallarse, al propio tiempo, determinada por ellos. La solución de la antinomia causal contraría, por ende, el sentido de la antinomia del deber La voluntad determinada por la norma no es libre frente a ésta, y si la norma no la determina, carece entonces de libertad frente a la legalidad de la naturaleza

Cuarta aporía. ¿Cómo puede la libertad frente a los principios morales ser libertad positiva? Pues si la concebimos como posibilidad de optar entre la observancia y la infracción de la norma, resulta libertad negativa y, consecuentemente, una falsa libertad La voluntad libre, dijimos antes, no ha de ser indeterminada La antinomia del deber exige, sin embargo, que la libertad consista en la indeterminación de la voluntad por la exigencia ética

Quinta aporía Suponiendo que la tercera y la cuarta aporías tengan solución, quedaría en pie el problema que consiste en determinar cómo puede la libertad positiva ser individual De acuerdo con la antinomia causal, la li-

bertad positiva radica en la determinación de la voluntad por principios éticos. Pero éstos son generales, ya se trate de valores o de normas. Ahora bien la libertad moral ha de ser libertad de la persona individual De lo contrario, no sería ésta responsable de sus actos El sujeto debe tener, en consecuencia, autonomía propia, diversa de la de los valores éticos Tropezamos así con la ANTINOMIA DE LAS DOS AUTONOMÍAS Pero como el problema del libre albedrío refiérese a una sola determinación de una sola voluntad, surge esta pregunta ¿Cómo pueden ambas autonomías coexistir en el sujeto?

Sexta aporía ¿Con qué fundamento se afirma que la libertad ha de ser autonomía de la persona individual frente a los principios morales? Lo único que cabe contestar es que los fenómenos éticos sólo pueden explicarse si se acepta aquel postulado. Pero los fenómenos, como tales, nada demuestran Mirados desde el ángulo ontológico pueden incluso ser ilusorios. ¿Cómo llegar al ser de la libertad moral, sobre la base insegura de las manifestaciones fenoménicas de la conciencia ética?

91 — LA TERCERA ANTINOMIA DE LA LIBERTAD — De las seis aporías anteriormente enumeradas, dice Hartmann, sólo la última existe independientemente, las cinco primeras son la expresión de diversos aspectos de la antinomia del deber

El problema central revélase con claridad mayor en la quinta aporía Si la libertad moral existe, tendremos que admitir una autonomía doble, no sólo la de los principios éticos relativamente a la legalidad natural, sino la del sujeto frente a aquéllos

Y la autonomía de la persona únicamente podrá concebirse como forma específica de determinación, además de la axiológica ¿De qué índole es esa determinación? ¿Es inflexible, como la que ejercen las leyes naturales? ¿Puede equipararse, por el contrario, a la que emana de las normas éticas? En el primer supuesto, la determinación personal confundiríase con la ontológica y la antinomia de las dos autonomías quedaría reducida a una nueva antinomia En la segunda hipótesis, habría entre ambas una oposición irreductible, pues dos deberes distintos suponen diversas finalidades, y se excluyen recíprocamente

Uno de los yerros más frecuentes en las teorías sobre la libertad moral es precisamente el que estriba en el desconocimiento de esa oposición Pues el libre albedrío sólo tiene sentido como autonomía de la persona frente a la autonomía de los valores

Si reconsideramos las aporías números 3, 4 y 5, descubrimos que en la exposición de la segunda antinomia (antinomia del deber) manifiéstase una tercera, en

cuanto aquélla aparece en relación de oposición con la antinomia causal. La tercera antinomia ofrece las facetas siguientes.

1 De acuerdo con la antinomia causal, la determinación debe partir de los principios morales, de acuerdo con la antinomia del deber, lo voluntad ha de ser autónoma frente a tales principios. Luego el sentido de la segunda se contrapone a la solución de la primera ¿Es posible superar este escollo?

2. Atendiendo a la antinomia causal, la libertad del querer ha de ser libertad en sentido positivo; atendiendo a la segunda antinomia debe ser libertad en sentido negativo. Luego también desde este punto de vista hay una oposición

3 De acuerdo con la antinomia causal, la libertad del querer no debe ser individual, de acuerdo con la otra antinomia, sólo puede consistir en la autonomía del individuo Consecuentemente, la autonomía de la persona contrapónese asimismo a la de los principios

92 — INDEMOSTRABILIDAD DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD — Si se pondera la importancia metafísica de las aporías arriba enumeradas, resulta facilmente comprensible por qué las supuestas "pruebas" de la libertad moral carecen de valor Las dificultades y complicaciones,

siempre crecientes, del asunto, hacen pensar que acaso el problema no tenga solución. Si la oposición de las antinomias que hemos expuesto es insuperable, habrá que reconocer, con toda franqueza, la imposibilidad de una "demostración" del libre albedrío Tal imposibilidad puede obedecer a cualquiera de estas causas o bien hay en la cuestión un fondo irracional irreductible, o el estado actual de la investigación no permite vislumbrar la clave del enigma

Pero semejante indemostrabilidad no implica, sin embargo, una negación de la libertad moral, como generalmente se cree Hay que tener presente que el objeto a que todo ensayo de demostración se refiere, existe (o no existe) independientemente del proceso demostrativo De manera análoga, las falsas demostraciones no implican la realidad de aquello que se pretende probar Las "pruebas" de la existencia divina, en la teología racional, son argumentos falaces, pero sería ridículo negar por ello que Dios existe Lo propio ocurre con nuestro problema

La libertad de la voluntad es una cuestión metafísica Pero las cuestiones de esta índole no son DEMOSTRABLES ni REFUTABLES, sólo son DISCUTIBLES Relativamente a ellas nunca debe esperarse una solución fácil y pronta En todo problema genuinamente metafísico hay un saldo de irracionalidad Y este saldo permanece invariable ante los avances del espíritu investigador La limi-

tación o localización de ese fondo irracional es, empero, de gran importancia, y en ocasiones constituye la única conquista que el filósofo puede lograr

La filosofía es capaz de tratar los problemas de tal clase, mas no de resolverlos en plenitud Cada paso que acerque al pensador hacia la solución de los mismos, o a la limitación precisa de su saldo irracional, deberá ser visto como un adelanto La antinomia del deber, por ejemplo, representa un progreso en relación con la causal y, sin embargo, descubre ante nosotros una nueva perspectiva, en la que aparecen, formando larga serie, dificultades nuevas.

El tratamiento de los problemas metafísicos debe quedar reducido, según Hartmann, a tres puntos esenciales

1 El establecimiento de los hechos que sirven como indicios del objeto que se busca

2. La investigación de la posibilidad ontológica de éste, de acuerdo con las relaciones ya conocidas

3 Por último, la formulación hipotética, sobre la base de las dos primeras inquisiciones

Los hechos éticos capaces de servir de punto de partida de una argumentación de tal índole, en relación

con el tema de la libertad, divídense en tres grupos, a) la conciencia de la autodeterminación, b) la responsabilidad y la imputación morales, c) la conciencia de la culpa Como fenómenos complementarios podemos citar la referencia de los valores éticos a la libertad, y la oposición entre deber y querer, esencia del conflicto moral

93 — La Conciencia de la Autodeterminacion. —Los objetos metafísicos nunca se dan directamente No hay fenómenos en los cuales se manifiesten de un modo inmediato Pero sí hay hechos que es posible invocar como "indicios" de su existencia Claro es que en ellos no debe buscarse el fundamento de una demostración Pero pueden conducir, después del rodeo de la argumentación hipotética, a una convicción más o menos sólida

El primero de los fenómenos de ese tipo es el de la conciencia de la autodeterminación

Este fenómeno aparece como manifestación complementaria en todas las acciones del hombre Lo anterior no significa que en cualquier proceder humano exista explícitamente un "saber" acerca de la autodeterminación Por regla general, las acciones e intenciones del individuo no son reflexivas, y cuando aparece una reflexión sobre el acto o, más precisamente, sobre la propia decisión, con facilidad se incurre en una falsificación del fenómeno Más que de un "saber" acerca de la facultad de autodetermi-

narse, deberíamos hablar de una "convicción" del individuo. Mas no se trata de una de esas convicciones que se expresan y defienden, sino más bien de un convencimiento latente, que aparece en la conciencia cada vez que el individuo se halla ante una alternativa o un conflicto. En semejantes ocasiones, tenemos la certeza de que somos capaces de obrar en tal o cual sentido, pero también de proceder de manera diversa o, dicho con otras palabras. abrigamos la seguridad de que la decisión, en el caso concreto, DEPENDE DE NOSOTROS. Este convencimiento es lo que hemos denominado conciencia de la autodeterminación.

El fenómeno de la autodeterminación debe ser considerado como una manifestación psicológica general, ya que existe en toda conducta, como convicción inexpresada y obscura Para convencernos de ello basta un momento de reflexión Y cuando meditamos sobre el fenómeno, la autodeterminación aparece ante nosotros como algo evidente, como un hecho del que, colocados en una posición natural, antes del planteamiento de las diversas aporías, no solemos dudar. La conciencia de la autodeterminación es tan intensa, frente a la actitud ingenua, que cuando la persona se siente movida de algún modo por factores ajenos a ella, considera esa determinación como un obstáculo o impedimento y, en casos extrèmos, como coacción o violencia, es decir, como ataque a su libertad

¿Puede el fenómeno universal de la conciencia de la autodeterminación justificar la tesis de la autodeterminación de la conciencia? O, dicho de un modo más sencillo. ¿demuestra la conciencia de la libertad la libertad de la conciencia?... Evidentemente que no. Pues la conciencia de la autodeterminación podría ser una ilusión, un autoengaño Por otra parte, si tratásemos de demostrar la autodeterminación de la conciencia sobre la base del fenómeno que analizamos, volveríamos al viejo esquema del argumento ontológico, sin poder evitar sus fallas

La conciencia de la autodeterminación, como fenómeno psicológico, engendra una certeza subjetiva Si ésta fuese al propio tiempo objetiva, la libertad de la voluntad no podría ponerse en tela de juicio. Pero es el caso que la aludida convicción no demuestra necesariamente el hecho que con ella pretende establecerse La reflexión, a posteriori, sobre un acto cualquiera, pone al descubierto una serie de determinantes y motivos de los que al obrar no tuvimos conciencia Esto indica que la conciencia de la libertad puede ser engañosa Sin embargo, no hay que olvidar lo siguiente todo lo que existe posee una fundamentación que explica por qué cada realidad es como es y no de otro modo La conciencia de la autodeterminación es un hecho real de la vida ética, debe tener, por ende, un fundamento real Ahora bien la explicación más adecuada que cabe ofrecer de tal fenómeno es precisamente la que consiste en referir la conciencia de la libertad a la li-

bertad misma En este sentido, lícito es considerar a la primera como indicio de la otra

Un indicio no forma, empero, la certeza objetiva Hay múltiples ejemplos de explicaciones análogas que a la postre resultaron falsas. Piénsese, verbigracia, en el HORROR VACUI y la LEX PARSIMONIAE NATURAE de la vieja física, o en el argumento ontológico de la existencia divina. El concepto y la conciencia de esta última, por ejemplo, no implican, con forzosidad, que Dios exista El fundamento de un fenómeno psicológico no es, ineludiblemente, la realidad a que el propio fenómeno parece hallarse referido Es indudable que la conciencia de la libertad tiene un fundamento real; mas ello no significa que ese fundamento no pueda ser algo diverso del libre albedrío.

De la conciencia de la autodeterminación no se infiere, con necesidad, que la libertad del querer exista, pero tampoco se sigue lo contrario La alternativa ser o no ser, permanece abierta

¿Qué posibilidades tiene en su favor el otro lado de ésta? ¿A qué consecuencia llegaríamos, en la hipótesis de que la conciencia del libre albedrío fuese engañosa? La aceptación de tal punto de vista conduciría, fatalmente, al escepticismo ético, e implicaría, igualmente, la negación de la moralidad.

El escepticismo moral no es puramente negativo Postula en realidad un hecho positivo, de trascendencia incalculable Declara que la conciencia de la libertad es ilusoria Es decir hace una afirmación que no demuestra, y pretende invertir la carga de la prueba

La demostración de la tesis escéptica es todavía más difícil que la de la doctrina rival, porque los fenómenos de la vida ética ofrecen varios indicios favorables a la segunda, y se oponen en cambio a la primera Si la libertad es apariencia ¿cómo explicar la convicción de su realidad? ¿Qué factores determinan esa apariencia? ¿En qué hechos se funda?

94 — RESPONSABILIDAD E IMPUTACION — Otro de los indicios de la libertad moral lo ofrece el sentido de responsabilidad

La responsabilidad no es sólo apariencia o fenómeno, sino un hecho real de la vida ética El sujeto responde de sus actos, sean de la especie que fueren, y voluntariamente acepta las consecuencias de los mismos, incluso en la hipótesis de que contraríen sus inclinaciones y afectos o se manifiesten en forma dolorosa

Desde este punto de vista, la existencia del sentido de responsabilidad y, sobre todo, de la responsabilidad misma, tiene un valor más grande, como indicio del libre albe-

drío, que el fenómeno de la conciencia de la autodeterminación No hay un fenómeno inmediato de la autodeterminación, sino solamente el fenómeno de la conciencia de la libertad. En cambio, la responsabilidad y la imputación morales sí existen como fenómenos inmediatos de la experiencia ética, y no sólo como conciencia o sentimiento de la responsabilidad y la imputación Además, parecen hallarse necesariamente referidas a la libertad de la persona individual, ya que ésta es la que responde, con todo su ser, de sus propios actos, aun antes de conocer a ciencia cierta el alcance y la trascendencia de los mismos

En el hecho de la responsabilidad moral encontramos siempre dos instancias distintas la que responde del proceder y aquella frente a la cual la responsabilidad existe La primera es la persona misma, que revela su capacidad de cumplir o violar las exigencias morales, la segunda está constituída por los valores éticos

Si el sujeto se encontrase colocado bajo la ley moral como bajo una ley de la naturaleza, no tendría autonomía ninguna ante aquélla, sino que sería su esclavo Precisamente en cuanto puede violarla, reconócese a sí mismo como autor de sus actos y acepta las consecuencias que éstos pueden engendrar

Intimamente ligado al hecho de la responsabilidad, encontramos el de la imputación moral Cuando un acto

ha sido ejecutado, intuímos que su autor es responsable del mismo, y debe dar cuenta de sus actos El juicio de imputación no ha de ser confundido con los de aprobación y censura. Cuando imputamos a un sujeto determinado proceder, no juzgamos necesariamente acerca del valor ético de éste, sino que nos limitamos a señalar al autor.

En este fenómeno cabe distinguir tres series de hechos

a) En primer término, EL ACTO DE IMPUTAR La atribución de un comportamiento a un sujeto puede realizarse en relación con la persona ajena o con la propia La imputación no es un acto puramente individual, una operación que sólo ciertos sujetos sean capaces de realizar Es un fenómeno común, intersubjetivo, universal, que podríamos comparar a la universalidad del conocimiento teórico Esto quiere decir que cada vez que una persona obra, en tal o cual sentido, existe en los demás la convicción de que el autor es responsable de sus actos Y esta convicción no expresa un deber ser, sino un tener que ser, una necesidad

En el fenómeno de la imputación hay una relación apriorística fundamental Cada quien juzga las acciones —propias o ajenas— desde el ángulo de la libertad. El que juzga no experimenta su libertad, sino que la supone, como antecedente necesario de toda experiencia Es por

ello que los actos del sujeto aparecen ante él como una conducta, sus impulsos como un querer y su comportamiento como actitud dotada de relieve ético

b) Un segundo hecho es la CAPACIDAD DE IMPUTACION DE LA PERSONA.

Tal capacidad es un supuesto del juicio de imputación En ausencia de ella, la imputación constituye un error El error existe en todo caso de inimputabilidad En tal hipótesis, tampoco puede hablarse de libertad

c) El tercer aspecto del mismo hecho es LA PRETENSION DE LA PERSONA DE QUE SUS ACTOS SE LE IMPUTEN Esta exigencia, que implica el espontáneo reconocimiento de la propia responsabilidad, es uno de los más fuertes indicios que cabe invocar en apoyo de la tesis librearbitrista El hombre que ha alcanzado un alto grado de desarrollo moral, no sólo confirma la imputación que otros le hacen, sino que exige se le reconozca como autor de sus actos; es más se siente herido en su dignidad humana si éstos no le son atribuídos Semejante actitud es considerada por él como declaración de irresponsabilidad, como negación de su ser moral y consecuentemente, como una especie de degradación o rebajamiento El hombre moralmente maduro rechaza incluso con todo derecho la excusa bien intencionada, ya sea que para fundarla se invoquen circunstancias externas o psicológicas

Quiere ser responsable, si se siente responsable De aquí que vele por el reconocimiento de su propia imputabilidad. El valor fundamental de su persona, su libertad misma, están en juego

95 — La Conciencia de la Culpa — El fenómeno de la conciencia de la culpa no constituye, propiamente hablando, la base de un argumento especial Se encuentra íntimamente ligado con el complejo fenoménico de la responsabilidad y la imputación La conciencia de la culpa es algo más concreto que la responsabilidad Esta acompaña a todo acto ético, existe antes de la acción como después de ella La culpa aparece sólo como consecuencia, y nace de la violación moral El que ésta consista en la actividad exterior o en la toma interior de posición, es indiferente desde aquel punto de vista

En este fenómeno especial hallamos una agudización de algo que existe ya en la responsabilidad la culpabilidad de la persona y la necesidad de llevar el castigo. El hecho se da aquí en forma más tangible y elemental y, al propio tiempo, de un modo fatal e inevitable El sujeto puede aceptar o rechazar la imputación, pero la culpa no puede ser hecha a un lado, levántase amenazante y cae sobre la persona con todo su peso, oprimiéndola Es más, puede aplastarla moralmente, de tal manera que no le sea posible rehacerse. Puede conducir al hombre a la deses-

peración y a la renuncia de sí mismo. Pues su capacidad de sufrimiento es limitada

La culpabilidad no es algo imaginado o supuesto, sino algo real, que se experimenta y se sufre "Irrumpe como una fatalidad en la vida humana El sujeto no puede librarse de ella Aparece de súbito, juzgadora, negativa, dominante Y el hombre no experimenta esta irrupción como algo extraño En su propio ser hay una instancia que lo delata Lo que en la responsabilidad se encontraba ya preparado, la situación interna del tribunal ante el cual el individuo comparece, encuentra en la conciencia de la culpa su forma más drástica, su realidad interior más convincente" (125).

La necesidad o inexorabilidad del sentimiento de la culpa hacen de éste un testimonio de la existencia de la libertad mucho más valioso que el que ofrecen los fenómenos de la responsabilidad y la imputación.

La culpa se halla directamente referida a la autodeterminación de la persona El sentimiento de que hablamos contradice enérgicamente las tendencias naturales del individuo La culpa no se acepta de buen grado. En ello difiere del sentido de responsabilidad Puede

(125) Obra citada, p 673

haber alegría o satisfacción en el acto en que asumimos la responsabilidad de nuestra conducta, mas no se concibe la aceptación alegre de la culpa. Y si hay una voluntad orientada hacia ella, tal fenómeno es el mejor indicio de la existencia de la libertad, pues no es voluntad orientada hacia la culpa "por la culpa misma, sino por la libertad que su aceptación implica".