

**Publicaciones de la Universidad Autónoma
de Santo Domingo**

VOLUMEN - CLIII

ANDRES AVELINO

**LOS PROBLEMAS ANTINOMICOS DE LA
ESENCIA DE LO ETICO
(Filosofía de lo Etico)**



Obras Completas de Andrés Avelino N° 2

**Santo Domingo, R. D.
1971**

PROLOGO

Unas cuantas ideas previas necesarias para toda ética.

Desde Confucio el creador de la Moral, lo ético fue concebido como contenido material de la conducta humana.

La ética fue en todo el período aristotélico hasta Kant exclusive, ética material de los contenidos de la acción.

Después de Kant dejó de ser material la ética, pues ya no pretendió responder a un sólo y único material la conducta; pasó a ser ética formal en la cual se ha discutido el problema antinómico de la ética material y la ética formal. Más tarde ha surgido una tercera posición antinómica de la ética de los valores. Hartmann al contraponerse a lo formal, concibió una ética material de los valores.

Desarrollo aquí una ética idealista de los valores cuyo idealismo no tiene que ver con el llamado idealismo tradicional antinómico al materialista no histórico, ni hace referencias al formulismo apriorístico de Kant.

LOS PROBLEMAS ANTINOMICOS DE LA ESENCIA DE LO ETICO.

FILOSOFIA DE LO ETICO

I

Filosofía de lo ético, no Etica científica

Antes de abordar la discusión de los problemas antinómicos de lo ético es necesario discutir el problema de si los problemas antinómicos de lo ético pueden y deben ser investigados científica o filosóficamente. Si existen la ciencia y la filosofía como dos entes distintos, deben existir los diferentes métodos de investigación correspondientes a cada uno de esos entes. Pero es el hecho que la historia de la filosofía nos muestra que pocas veces y en muy raras excepciones se ha logrado hacer una distinción clara y precisa de ciencia y filosofía en la filosofía misma y por tanto de sus

métodos de investigación. Y cuando esto se ha logrado, en el mejor caso, en el platónico, aunque tampoco de modo absoluto, ha sido para ser olvidado y no continuado por los demás filósofos.

Es cierto que una filosofía absolutamente pura tanto de hecho como óptica y teóricamente, es casi imposible, ya que una discusión antinómicamente problemática de los problemas antinómicos de lo ético de un modo exhaustivo y riguroso, sin la más leve actitud científica es obra que exige una rigurosa autovigilancia de la propia actitud óptica del investigador, muy difícil de lograr aun por los espíritus filosóficos más bien dotados.

La labor tan amplia como detenida y minuciosa que se ha realizado en la época moderna en tal sentido ha sido viciada de marcada parcialidad por la creciente y cada vez más profunda influencia del cientificismo. El espíritu científico moderno, el auge inusitado de la ciencia y del materialismo, han cegado a las más claras mentes filosóficas actuales, hasta no permitirles ver la verdadera distinción entre ciencia y filosofía.

Aunque las éticas de todos los tiempos no han dejado en mayor o menor grado de tratar los problemas antinómicos de lo ético, ninguna, inclusive la de Aristóteles, el creador de la ética, ha investigado los problemas de lo ético en rigurosa actitud filosófica, en estricta discusión antinómicamente problemática.

El mismo padre de la ética, investiga lo moral en actitud dogmática y científica. Para él, es evidente, está fuera de toda discusión y duda, que la esencia de lo ético es el bien y la virtud, que el objeto verdadero de la voluntad es el bien.

Las éticas de los bienes prekantianas, desde la aristotélica hasta el utilitarismo, el naturalismo y el

evolucionismo modernos, son éticas científicas en las que está ya supuesto lo moral, el bien supremo de que depende lo ético, y lo que cada moralista señala es aquel objeto que beneficia ese bien supremo ya evidente, ajeno a toda discusión.

La ética kantiana se opone a toda ética de bienes y de fines y sustenta una ética formal. Discute así el problema de la esencia de lo moral, pero lo hace de un modo tan dogmático, con una evidencia tan absoluta de que la esencia de lo moral son principios formales apriori, que tal ética tampoco puede ser considerada como una ética filosófica en sentido estricto.

Las éticas de los valores suponen también la esencia de lo moral; se diferencian sólo en la naturaleza de la esencia de lo ético. La teoría moderna del valor ha afirmado que las éticas de bienes y de fines dan como supuesto lo moral. Es una de las razones por qué la ética de los valores se opone antinómicamente a las éticas de bienes. Pero el valor es en la ética de los valores también algo supuesto como ente moral. Nadie ha demostrado filosóficamente que lo moral es el valor. Sencillamente se ha afirmado que la esencia de lo ético es el valor, y se ha aceptado dogmáticamente a éste como esencia de lo moral. Los valores éticos como los bienes son supuestos entes morales. Lo que lo moral sea en sí, es un problema antinómico determinarlo.

Para tales éticas es evidente de modo absoluto que la esencia de lo moral es un valor y aun cuando se ven precisadas a preguntarse por la esencia del valor, y en esto se caracterizan como filosóficas, afirman cada una de ellas con tal fuerza dogmática cual es la esencia del valor que se tornan por ello en éticas científicas. Las éticas de bienes también se preguntaron cual es la esencia de lo moral. Para unos el placer, para otros es la felicidad, etc., etc. Max Scheler en su ética personalista opone al pensamiento formalista kantiano

el pensamiento antinómico que concibe lo moral como cualidades materiales de valor. Hartmann concibe el valor como esencias ideales y la manera platónica.

La mayoría de las éticas son pues, éticas híbridas, científicas y filosóficas a la vez. La ética de Scheler es ética filosófica cuando discute el problema del apriorismo kantiano al que le antepone su concepción antinómica de las esencias materiales del valor. Pero tanto en este caso como en la construcción de su grandioso personalismo ético espiritualista cristiano, el gran ético alemán, afirma sus intuiciones de esencias en el modo dogmático científico de la fenomenología. Tanto Scheler como Hartmann hacen a la vez ética filosófica si tomamos en consideración que por su condición de fenomenológicos, toda duda en la investigación es iluminada de continuo por la deslumbrante luz de la evidencia absoluta de la intuición de las esencias. El origen criticista de Hartmann le da a su ética un matiz más genuinamente filosófico. La discusión antinómicamente problemática —aunque no realizada de modo consciente— abunda más en su ética que en la de Scheler, sobre todo en los problemas más genuinamente antinómicos de la libertad, de la jerarquía de los valores y del fundamento metafísico de ésta, que él presenta y discute en forma de antinomias, aunque sin sustentar el carácter antinómico de los problemas filosóficos.

Pero la ética de Hartmann tampoco deja de ser en un alto grado ética científica. Hay en ella demasiada seguridad en el conocimiento de lo ético, suficiente dogmatismo en la construcción y sustentación de los pensamientos propios, para que pueda ser considerada como una ética genuinamente filosófica en sentido absoluto.

Es cierto que llevar al cabo una investigación filosófica de modo riguroso es empresa casi irrealizable -de hecho nunca lograda en totalidad- pues parece que por su esencia, filosofía

y ciencia han andado siempre juntas, ya que ellas son el resultado propio de las actitudes filosóficas y científicas de una misma persona que no tiene siempre la conciencia de la diversidad de ambas y que en una misma investigación trabaja ya con el método correspondiente a la una como con el propio de la otra.

Pero, ¿es posible realizar una investigación filosófica sin la menor traza de dogmatismo científico? ¿Sin ningún conocimiento de evidencia absoluta, en una total carencia de supuestos? He aquí el subyugante problema antinómico de filosofía ciencia.

Toda investigación problemática aunque se realice conscientemente en rigurosa actitud antinómica, ¿ha de hacerse con alguna fundada esperanza de alcanzar la solución del problema propuesto? Esto es lo que de hecho ha realizado la pseudofilosofía científica de más alto rango, la que se ha dado en los más grandes filósofos. La filosofía científicista moderna y actual, parte siempre de determinados supuestos y tiene fe, como toda ciencia, en la solución del o de los problemas propuestos. La filosofía científica fenomenológica, aunque pretende carecer de supuestos —que de hecho no está exenta de ellos— no puede ni siquiera decirse que tiene fé en la solución de problemas, sino que carece en absoluto de ellos. Para la fenomenología no hay problemas, ya que su intuición de esencia, su *wessenschau*, anula toda posible posición problemática. La intuición no resuelve problemas sino descubre portentos. En la mayor concesión que puede hacersele, consideremos que, la intuición evita problemas, pues el que posee la fé absoluta en la evidencia intuitiva, no puede tener problemas. Está fuera de todo ámbito problemático. Sólo tiene una intuición, una visión para ver, para descubrir lo existente. No hay en ello problema, sino un mero ver más o ver menos lo existente. El que no puede ver más o mejor tiene que conformarse con su propia visión eidética, pero no le estaría permitido resolver el problema —que no es problema desde luego, sino mera

realidad óptica de su personal visión intuitiva— de su ceguera espiritual. ¿Es que es de imposible realización una filosofía que carezca en absoluto de supuestos, que investigue el problema antinómico en rigurosa actitud antinómicamente problemática en una ausencia de fé absoluta en la solución definitiva del problema antinómico? Aunque esto sea de muy difícil obtención es a lo que debe aspirar todo el que tenga el sentido de la dignidad filosófica, todo el que aspire a una filosofía pura en el más riguroso sentido del concepto.

No pretendo, pues, aquí realizar ciencia de lo ético, sino filosofía pura de lo moral, esto es, una discusión antinómicamente problemática de los problemas antinómicos de lo ético. Si en esta discusión surge una evidencia absoluta, una solución posible, será radiada de la esfera de lo antinómicamente problemático de lo ético y llevada al ámbito de una ciencia de lo moral. A una ciencia ética ha de preceder una filosofía de lo ético.

Reconozco, sin embargo, que emprendemos esta discusión problemática en el único supuesto, aunque ya por mí discutido en *Une Lettre a Maritain*, el problema de la fundamentación de una lógica pura y en *Filosofía del conocimiento*, de que investigamos lo ético en rigurosa actitud antinómicamente problemática. Pero aún así, dudo de la evidencia absoluta de la posición antinómicamente problemática de los problemas filosóficos de lo ético como una norma opuesta a la norma de los meros problemas nómicos de lo moral encarados científicamente.

II

Los problemas antinómicos fundamentales de lo ético.

Los problemas antinómicos fundamentales de lo ético son el problema antinómico de la esencia de lo moral, el problema antinómico del origen de lo moral el problema antinómico de la fuerza obligatoria de lo moral y el problema antinómico de la libertad. Existen además de éstos, otros problemas secundarios de lo ético que surgen en la discusión de los problemas fundamentales. Es digno de discutirse, por ejemplo, si la ética es una filosofía práctica o no lo es, como tendremos ocasión de hacerlo más adelante. El problema antinómico de lo normativo y lo no normativo de la esencia de lo ético, que ha dado lugar al anarquismo ético, es otro de esos problemas secundarios derivado del problema fundamental de la esencia de lo ético. Un problema secundario de un señalado interés actual, es el problema antinómico de si el fundamento de lo ético está en lo individual o en lo social.

Max Scheler, sustenta en el problema antinómico de la esencia de lo ético, la noma de lo material frente a lo formal kantiano y crea además, un personalismo ético de los valores.

Hartmann declara en las primeras palabras del prólogo de su gran ética que ha escogido como tarea central un análisis del contenido de los valores. Afirma como Scheler que la esencia de lo moral es el valor.

A pesar de lo conocida y extendida que es hoy la ética de los valores, a pesar de lo periclitada que aparece —desde Kant y Scheler— toda ética de bienes y de fines, no me decido a priori ni por la una ni por la otra posición. Todo lo que aquí se investigue será de antemano desconocido de modo definitivo para que pueda ser ecuanimemente discutido, pues no vamos a hacer ciencia de lo ético sino filosofía de lo moral.

Hartmann considera como el problema fundamental de lo ético, la respuesta a la pregunta, qué debemos hacer? El problema fundamental de lo moral es, según éste, el problema de la conducta. Pero, ¿es la conducta el fundamento de lo moral o es tan sólo su consecuencia? ¿Está la esencia de lo moral en los actos humanos mismos o la esencia de lo ético es algo que precede y es fundamento y causa de esos actos? Indudablemente lo moral puede ser aprehendido en las acciones de los hombres y hasta en las costumbres, aunque de un modo menos riguroso, pero es un problema antinómico decidir si los actos y las costumbres humanos son en último término la raíz de lo ético.

Ya la ética aristotélica ponía el fundamento de lo moral en el bien supremo: la felicidad, así como también en la virtud; la ética moderna y actual lo ven en el valor.

Antes de discutir el problema antinómico fundamental de la esencia de lo ético, el problema antinómico formal-material, analicemos primero los aspectos específicos en que la discusión del problema de la esencia de lo moral ha aparecido en la filosofía.

Según el pensamiento antinómico de Aristóteles, la moral nace de las virtudes naturales. El pensamiento antinómico de Sócrates oponía lo moral a lo natural; hacía depender las acciones morales de los conceptos racionales semejantemente a como la ética actual considera los actos morales consecuencias de los valores éticos. Para el filósofo de la mayéutica la virtud es ciencia; para él el que conoce teóricamente lo bueno no puede obrar mal. El concepto de un obrar sin conciencia es contradictorio pues anula el verdadero sentido de toda acción, que debe ser necesariamente dirigida, sobre todo si es una acción moral. Obrar sin conciencia no puede llevarnos a ninguna parte, pero obrar conscientemente nos conduce con toda seguridad a un fin como ha considerado Sócrates. Por tanto lo que no se hace con conciencia no puede ser bueno como lo que se hace de modo inconsciente es lo malo. Sólo la falta de conciencia lleva a los hombres a hacer lo malo.

Esta conocida posición antinómica de Sócrates acerca de lo moral da origen al problema antinómico de la esencia racional o irracional de lo ético, a la estructura consciente o inconsciente de lo moral.

Si para Sócrates lo ético es necesariamente consciente porque toda conducta ha de ser dirigida, la esencia de lo moral debe ser consciente, debe ser de naturaleza racional.

Pero la noción contraria a este pensamiento antinómico socrático lo defiende hasta cierto punto la teoría de los valores de la actualidad. ¿Somos conscientes en la intuición, preferencia o rechazo de los valores? ¿O intuimos y preferimos los valores en una actividad inconsciente y no deliberada de nuestra voluntad? Las teorías modernas emocionales e intuitivistas del valor respaldan el pensamiento antinómico del valor como algo último, irracional e inconsciente. El pensamiento antinómico contrario sustenta la necesidad ética de una conciencia moral.

Pero esta conciencia moral ¿es una conciencia posterior a la intuición y cumplimiento del valor? Por lo menos, decidir si la conciencia del valor es o no concomitante con la intuición, la mirada del valor mismo, es un problema antinómico.

Si el hombre está constituido onticamente como para intuir y preferir libremente los valores y jerarquizarlos de acuerdo con su propia autonomía moral, el pensamiento antinómico de Sócrates no sería tan desacertado como parece hoy a la mente moderna. Pero si por el contrario la persona no puede intuir y preferir más que los valores que la ontología específica de su ser le permite, hay un fondo de inconsciencia en la vivencia de los valores morales y en la conducta que se deriva de ellos.

Pero como vemos, este problema antinómico roza de lleno con el problema antinómico de la libertad.

La ética de los valores enrostra a la ética de los bienes como un grave error, el pensamiento antinómico de que aquella desconoce la esencia de lo moral, que da por supuesto el objeto ético: el bien. Pero la ética del valor hace lo mismo que la ética de los bienes y los fines; da por supuesto el objeto moral. Para ella el objeto ético es el valor. Se afirma esto dogmáticamente, sin discutir si la esencia de lo moral es el bien o el valor; si averiguar si bienes y valores tienen algo de común o se identifican en su última esencia, ya que todo bien es por sí mismo valioso y todo valor es un bien. Por otra parte ninguna de las dos posiciones antinómicas, ni la de los bienes ni la de los valores, que es precisamente la que ha debido hacerlo, discuten el problema de la posible dependencia o independencia de bienes y valores.

Kant rechazó toda ética de bienes y de fines y Max Scheler ha respaldado el pensamiento antinómico que llevó al filósofo del formalismo a tomar tal actitud antinómica. Pero

ambos rechazan tal pensamiento impulsados por motivos diferentes. El de Königsberg impugna las éticas de bienes porque considera que toda ética de bienes y fines tiene que ser necesariamente empírica y heterónoma. Max Scheler niega que lo moral depende de lo empírico. Considera que se da en lo apriori, pero no en lo apriori formal, sino en lo apriori material. Su pensamiento antinómico fundamental exige que lo moral no ha de depender de lo empírico, que el objeto ético es a priori, es esencialmente formal y no material como sustenta el pensamiento antinómico de la ética de los bienes.

Antes de discutir el problema antinómico fundamental de la esencia, en su forma básica antinómica: formal-material, de la cual Kant y Scheler son las normas polares fundamentales, vamos a discutir el problema antinómico secundario, pero en íntima relación con éste, de la dependencia o no dependencia entre bienes y valores. ¿Tienen bienes y valores una interdependencia entre sí?

A pesar de que Scheler reconoce que los bienes son cosas valiosas insiste con Kant en el pensamiento antinómico de una ética autónoma y exclusiva de contenidos reales de valores, independiente de bienes y de fines. Sólo afirma que existen bienes como cosas valiosas, pero reconoce que toda ética que tenga por objeto responder a la pregunta ¿Cuál es el bien más alto? está definitivamente refutada por Kant. Scheler afirma la existencia de bienes como cosas valiosas, pero niega la existencia de un bien supremo, como la más alta cosa valiosa. Es dudoso que tanto Kant como Scheler hayan refutado toda ética de bienes. Bienes y fines son elementos genuinamente éticos que sólo un demente puede pretender sacar del mundo de lo moral. Cabe preguntar, ¿existen los bienes y los fines? Si existen no pueden existir en otro mundo que no sea el mundo, de lo ético. Aceptado que los bienes y los fines son existentes, surge el siguiente problema antinómico —soslayado por Scheler y Kant— ¿qué relaciones

ónticas tienen los bienes y los fines con los valores? ¿Son los bienes y los fines meros productos o consecuencias de los valores? o por el contrario, ¿son los valores, sus intuiciones, sus preferencias y jerarquizaciones, efectos o consecuencias de la existencia valiosa de los bienes y los fines?

III

La arreligiosidad del formalismo kantiano.

El problema antinómico de la ética formal-material está, como se ve, íntimamente vinculado al problema antinómico genuinamente metafísico de la relación e interdependencia de bienes, fines y valores. Por no ver este problema antinómico metafísico, o por no querer discutirlo, dado su dogmatismo antimetafísico, reniegan Kant y Scheler de toda ética de bienes y fines. Creemos que antes de sacar, sea los bienes los fines o los valores del mundo de lo ético, se impone por lo menos en la filosofía, una discusión antinómicamente problemática de las razones que nos facultan para hacer tal cosa. Inclusive si no encontramos las razones válidas para ello, debemos, —reconocida la existencia en común de tales elementos en un mismo mundo— discutir sus relaciones y las posibles dependencias que haya entre ellos. Nada de esto hicieron ni Scheler ni Kant. Kant sobre todo rechaza con su formalismo absoluto toda materia de bienes y fines en lo ético. Scheler, sin embargo los rechaza como materia de lo ético y aunque considera bienes y fines como cosas valiosas, hace depender éstos de los valores. Todo sucedió porque, no se quiso hacer ni metafísica ni filosofía de lo ético. El creador

del formalismo moral se apoya sólo en el juicio antinómico que afirma que los contenidos éticos objetivos destruyen con su manifiesta heteronomía la autonomía de la persona moral.

El protestantismo de Kant lo lleva a la exageración de la autonomía del yo. Esta exagerada autonomía moral de la conciencia del hombre no podía darse sino en perjuicio de la existencia de un bien supremo, de la concepción de altos fines altruístas y de la afirmación absoluta de Dios. La metafísica de Kant culmina con el pensamiento antinómico que sustenta un imperio absoluto del hombre en la forma ética de una autonomía absoluta de la conciencia personal que rechaza como consecuencia la noma contraria de la realidad objetiva de un Dios trascendente como bien supremo. Heidegger y Sartre hacen lo mismo: destruyen la heteronomía ética en un intento de obtener una autonomía absoluta del yo, por una identificación del Dasein o para-sí con la libertad. Los valores no son objetivos y trascendentes en esta ética sino subjetivos, inmanentes al ser.

Por ello Kant no quiere una ética de bienes y de fines, porque su aceptación conllevaría necesariamente la existencia de un Dios trascendente. Esta es mi interpretación personal no la que de modo expreso sustentó Kant. Es también la razón por la que la teoría moderna de los valores, que surge en medio del apogeo del positivismo, no quiere —con excepción de Münsterberg— hacer metafísica de los valores, sino ser, en la mayoría de los casos, mera teoría científica de los valores. Por todas partes se intenta con ese torpe sentido positivista investigar los valores tan sólo en los bajos subsuelos de las menudencias ópticas de lo científico.

Su formalismo ético, parece ser, pues, una consecuencia ineludible de su ateísmo o de su deísmo. En Kant como en todo deísmo el imperio de lo ético autónomo ahoga la religiosidad. El elevar demasiado la autonomía ética del

hombre debía llevar al destronamiento de toda realidad de bien supremo. El entronamiento absoluto de la autonomía ética del hombre, cuya conducta absolutamente autónoma no depende sino de sí mismo conlleva el derrocamiento de Dios.

Esta vida moderna, atea, arreligiosa y amoral es una consecuencia deplorable de tal filosofía.

No se quiere que nuestros valores, nuestras intuiciones, preferencias y jerarquizaciones de valores dependan de nada extraño a nosotros mismos. Todo ha de depender de nuestro yo, de nuestra voluntad o de nuestra conciencia moral, porque el sentido de la dependencia heterónoma es uno de los más genuinos sentidos religiosos.

Por ello enuncia Kant este fatídico pensamiento antinómico, que revela el destronamiento de Dios: “dos cosas llenan mi alma de admiración y respeto, el cielo estrellado que está sobre mi cabeza y la ley moral que alienta en mí”.

Se ve que lo que admira y respeta Kant sólo son dos cosas: la maravilla del cosmos natural y la ley moral autónoma que es inmanente en él. No queda admiración y respeto para Dios. Puede argumentarse que el pensamiento kantiano no niega la posibilidad de otra admiración y respeto. Sin duda no es negada de modo expreso. Pero del espíritu de la obra kantiana se desprende que el bien supremo es sustituido por la suprema ley moral, por el imperativo categórico. No en otra cosa estriba el fundamento metafísico de su formalismo ético.

Ni siquiera las máximas ni los imperativos hipotéticos pueden ser objetos de la ética kantiana. Se refiere a ellos sólo con el fin de distinguirlos de los imperativos categóricos, únicos objetos que pueden existir en el mundo ético formal de Kant. Tales imperativos categóricos como meras formas racionales a priori, exentas de todo contenido, no pueden

depender de ningún contenido ético supremo, sólo están regidos por la forma de las formas, la forma suprema, vacía en absoluto de todo contenido, el imperativo categórico: obra de tal modo que la máxima de tu conducta pueda servir de legislación universal. Con este imperativo categórico supremo Kant destrona a Dios. La máxima suprema de la conducta humana no emana ya de Dios, el Bien Supremo, platónico, sino del hombre mismo, en una posible conformación de su conducta con una legislación universal. En Heidegger y Sartre se destrona a Dios identificando al Dasein y al para-si con la libertad, que es la absoluta y autónoma facultad de elección como fundamental ontología del Dasein o del para-si.

La ausencia del contenido de tal ética no se funda sólo en lo expresado por Kant (porque lo ético debe ser independiente de la experiencia), sino porque al aceptar el contenido ético se reconocía los bienes y los fines como contenidos éticos y el Bien Supremo, Dios, como el supremo contenido de que dependen los demás contenidos éticos. Toda ética como ciencia autónoma es independiente de la religión. Pero hay, sin duda, relaciones ónticas entre lo ético y lo religioso. Toda religión comprende onticamente una ética. Hay religiones, como la China que se han reducido a mera ética y como el protestantismo en que lo ético adquiere una importancia mayor que en la religión cristiana apostólica. Hay éticas, como la de Aristóteles, y las éticas de bienes y fines, en que resplandece esa interrelación entre lo ético y lo religioso, pero hay otras, como la ética formal kantiana y la ética de Hartmann en que no hay cabida para la conexión con la religión. La primera sustituye el bien supremo por el imperativo categórico y la segunda niega la necesidad de Dios. La relación entre el Bien Supremo, los bienes particulares y los valores constituyen esa conexión entre la ética y la religión. Aunque Scheler sustenta en su ética la existencia de un Dios personal, como su ética es estrictamente científica, por otro lado, sólo ve los bienes y fines particulares y no el

Bien Supremo, Dios. La bondad esencial de Dios como algo que se intuye con toda evidencia constituye en él al Bien Supremo, Dios, enlace óntico entre la religión y la ética.

Pero, ¿carece ciertamente de contenido la ética Kantiana? Si por contenido sólo se entiende lo que se ha entendido siempre en la filosofía, contenido óntico sustancial, la ética formal Kantiana carece de contenido. Pero las formas son también contenidos, aunque de otra índole, contenidos ónticos significativos. Los imperativos categóricos son contenidos formales, los específicos contenidos de la moral formal kantiana.

Queda, sin embargo, por discutir si es posible una ética de puros contenidos formales, que dirija nuestra conducta. Nosotros podemos conocer el imperativo categórico kantiano, pero no es su conocimiento el que sirve de guía ni dirige nuestra conducta al obrar. Un campesino puede ignorar el imperativo categórico kantiano y vivir sin embargo, una vida valiosa. Esto indica que no son los imperativos categóricos los que dirigen nuestra conducta. ¿Dependen lo bueno y lo malo de meras formas imperativas? ¿Qué relaciones tienen esos imperativos categóricos y el imperativo categórico supremo con lo bueno y lo malo? Para Kant sólo la buena voluntad es buena. La ética de los valores afirma que lo bueno y lo malo son los valores éticos. La ética de los bienes, por el contrario, ve diferentes entes dependientes del bien supremo o considera diversos fines como fundamento de lo moral. Mientras la ética de los bienes y de los fines hace depender de éstos a lo bueno y lo malo. Pero no da las razones de esta identificación. Simplemente afirma el pensamiento antinómico de que existe un valor bueno y un contravalor malo. El imperativo categórico supremo es la forma universalmente válida de todo contenido posible de lo bueno.

Si lo ético o lo moral son los valores bueno y malo, ¿qué es lo que hace que los valores bueno y malo sean valores éticos? ¿Es que estos valores cuando son cumplidos benefician o no al espíritu, contribuyen o no a la comodidad espiritual, a ese contenido del alma que los griegos llamaron eudemonia? Es que lo bueno y lo malo consisten meramente como cree Max Scheler, en el cumplimiento del valor positivo y el negativo?

Lo bueno y lo malo no pueden tener en Kant relación con el imperativo categórico, a menos que no sea la relación formal de que el imperativo categórico como ley universal comprende necesariamente todo posible contenido de lo bueno. Pero esta es una relación y comprensión absolutamente teórica, ideal y no real. Tampoco puede tener lo bueno y lo malo ninguna dependencia del imperativo categórico, pues el contenido óntico real de lo bueno y lo malo no puede depender de una mera forma ideal.

Queda por discutir el pensamiento antinómico de si esas formas imperativas son leyes sustantivas o son formas objetivas de algo óntico de lo cual ellas dependen.

IV

¿Son los imperativos categóricos meras normas éticas o realidades ónticas sustantivas?

¿Son los imperativos categóricos meras normas éticas o realidades ónticas sustantivas, aunque formales, determinantes de mandatos de contenido óntico moral? O son los imperativos categóricos, aunque formales, normas imperativas que se da la conciencia moral autónoma a sí misma, o son consecuencias de las miradas objetivas de los valores éticos? El creador de los imperativos éticos formales, no quiere para éstos ningún contenido. No quiere ni que tengan contenidos ni que procedan de contenidos. Si ellos son, pues, meras leyes formales, participan sólo del carácter de mandato, son simples normas, dependientes de algún contenido que las justifica y les da validez. Pero Kant pretende que tales normas no tengan ningún contenido. Tampoco puede aceptar que dependan de algún contenido. Son materia espontánea, libre, indirigida de la conciencia moral autónoma. Son leyes formales inauditas: normas formales que la conciencia se dá a sí misma. Pero, ¿son las normas en su esencia algo ético, o son meras consecuencias, mandatos que surgen de lo moral? Las normas son leyes o reglas a las que se debe adaptar la conducta humana y por las

cuales debe regirse ésta. Será siempre un problema antinómico averiguar si las normas son en sí entes morales o simplemente efectos o consecuencia de lo moral. Si vemos el problema en el sentido de la noma kantiana, los principios formales a priori, los imperativos categóricos, son la materia sustantiva de lo ético, la única esencia moral existente. Esas leyes morales, como algo secundario, resultan ser, además normas para nuestro obrar, pero no son en sí meras normas.

Si encaramos el problema en el sentido de toda ética de contenido, de la moral de bienes y de fines y de la ética material scheleriana, esos principios formales a priori, son necesariamente normas dictadas por los contenidos éticos de los valores morales para nuestra conducta. Toda forma ha de estar, desde Aristóteles vinculada onticamente a algún contenido, a alguna materia. En las categoriales de pensamiento de la metafísica aristotélica —sistema de categoriales que rige todavía tanto filosófica como científicamente— no puede concebirse una materia sin forma ni una forma sin materia. Pero en el sistema de categoriales del pensamiento ético kantiano, se da el pensamiento antinómico de una forma sin materia, de una forma sin contenido: los imperativos categóricos. Estos son, según Kant, —aunque esto no lo haya dicho de modo expreso— formas y a la vez contenidos éticos, materia moral. Son meras formas porque él no quiere que dependan de ningún contenido material específico ético, son a priori a toda materia moral, a todo imperativo categórico particular. Pero todo imperativo categórico particular —y con mayor razón toda máxima— está necesariamente vinculado a un contenido, depende de una materia específica. Kant no puede usar tales imperativos categóricos particulares, pues caería en la ética de bienes y de fines o en la ética material que él repudia. Ni siquiera puede ser su ética una ética de normas —como se ha creído— porque toda ciencia de normas ha de suponer una ciencia a priori de contenidos que dan validez a esas normas.

Por otra parte la ética de Kant tiene que reducirse a una única norma, al imperativo categórico supremo: la única ley formal posible en su ética, ya que sólo el imperativo categórico supremo cumple con la validez universal que exige Kant a todo ente moral.

Las únicas formas que no están vinculadas a contenidos y que son en si mismas contenidos son los principios imperativos categóricos de Kant. Pero si esas formas son contenidos la ética kantiana se torna en una muy especial ética de contenidos materiales formales, en una ética de bienes, fines y valores que tanto repudia el filósofo del criticismo.

La ética kantiana no es tampoco una ética práctica que dá preceptos. Ella sólo da y reconoce un único precepto: el imperativo categórico, ley formal de validez universal. De esta forma de las formas han de surgir las demás posibles formas éticas. Pero estas han de quedarse en el mundo de la posibilidad, su único posible mundo, pues desde que penetren en el mundo de las realidades éticas, adquirirán necesariamente los correspondientes contenidos y dejarán así de ser formas, precisamente lo que quiere Kant que sean.

¿O es que tanto el imperativo categórico supremo como los imperativos categóricos particulares dependen y surgen de una única fuente: la conciencia moral autónoma? Ese conjunto de principios formales podría constituir un mundo de formas como contenidos éticos ideales muy semejante a un mundo ideal de valores, pero existente independientemente de un mundo de actos, acciones, actividades, en que se da cumplimiento a aquellas formas ideales. Pero la ética kantiana sólo da una única forma de validez universal; no suministra formas particulares que han de cumplirse en nuestra conducta. Kant no puede usar los imperativos categóricos particulares porque estos son normas para la conducta humana y tendrían contenidos, pues para

Kant los contenidos son los actos y las acciones en que se da el cumplimiento de las normas en la conducta humana. ¿Pero no están las normas regidas a su vez por contenidos éticos de que dependen, esto es, por valores?

Si todo acto moral está necesariamente de acuerdo con la forma de validez universal del imperativo categórico, sin depender de él ni ser su contenido, ha de haber una conexión óntica de otra especie que no sea la de dependencia y la de comprensión óntica, que haga que esa forma de validez universal y esos actos de contenido ético se correspondan a pesar de ser independientes en absoluto y aunque pertenezcan a mundos sin comunicación posibles, cerrados a toda conexión.

Pero Kant no discutió este intrincado problema antinómico. Simplemente afirmó el pensamiento de una ética absolutamente formal, que por ser a priori no podía contener nada empírico. Ciertamente la ética, sea ética de bienes o de valores, no tiene que ser empírica en el sentido del empirismo tradicional; pero no ha sido hasta ahora discutido por ningún filósofo, el problema antinómico de cómo una ética no siendo en si empírica, puedan sin embargo los actos y las acciones dirigidos por lo moral, recibir las influencias de lo empírico. No sólo no ha sido este problema discutido sino que no se ha sentido la necesidad de discutirlo, sencillamente no se ha visto el problema. Se ha confundido la mayoría de las veces lo moral con los actos, las acciones y otros diversos elementos psíquicos que intervienen en el cumplimiento de lo moral. El mismo Kant afirma los siguientes pensamientos antinómicos: “sólo la buena voluntad es buena” y “solo una volición por deber es una volición moral”. De estos pensamientos se deduce 1ro. que para Kant lo bueno es un ente moral; pero para él sólo son morales los imperativos categóricos, más propiamente, sólo el imperativo categórico supremo. Si sólo son entes morales las formas, la forma de validez universal, ¿cómo pueden lo bueno y lo malo ser para

Kant entes morales? Aceptado que lo bueno sea un ente moral como ya lo es para las éticas de bienes y para las de valores, ¿cómo puede ser para Kant la voluntad y la volición por deber sólo lo bueno, si lo bueno es un ente moral? y ¿precisamente el ente moral por excelencia para la ética de los valores? La voluntad y la volición, el acto de ejercer la voluntad, son entes psíquicos, no entes valentosos; no pueden ser, pues, entes morales.

Se podría argumentar en favor del pensamiento antinómico kantiano algo que el mismo Kant tal vez no nos aprobaría, pero que lógicamente es argüible, de acuerdo con su sistema de categoriales de pensamiento ético, que lo bueno y lo malo son también formas. Este pensamiento está respaldado por la ética scheleriana, para la cual lo bueno y lo malo son formas de cumplimiento de los valores positivos y negativos de toda especie. Pero la forma del imperativo categórico es una forma de especie muy distinta a la que podría ser lo bueno concebido como forma tal como vemos en el pensamiento ético de Scheler.

Podría para Kant ser lo bueno una forma particular de lo ético, una máxima específica. Pero lo ético ha de tener para él siempre validez universal. Lo bueno para ser un ente moral en el sentido kantiano debe ser un principio de validez universal. De este modo Kant identifica la validez universal y el ente moral. Lo ético puede participar de la validez universal pero la esencia de la moral no es la validez universal. Por otra parte él mismo reconoce que sólo el imperativo categórico supremo participa de la validez universal. Si según él hay máximas que no pueden ser leyes universales y otras que pueden serlo, ¿cómo podemos distinguir las unas de las otras? ¿Es que hay una conciencia individual para las más subjetivas individuales y una conciencia moral autónoma, una conciencia trascendental para las formas de validez universal? Si por el contrario hay una sólo conciencia para máximas

subjetivas y para formas de validez universal, se exige que debe haber un criterio para distinguir esas máximas. Ese criterio tiene que ser de contenido formal o material: si es de contenido formal, habría una forma de la que dependiesen los principios categóricos y si es de carácter material, la ética formal de Kant se tornaría en ética material.

V

Las categoriales del pensamiento ético kantiano. El problema antinómico de si los valores dependen o no de los bienes

Antes de hacer la exigencia de un criterio de distinción entre máximas particulares y universales, debemos discutir el problema antinómico de si existe o no ciertamente esa conciencia autónoma moral trascendental de que nos habla Kant, pues muy bien podría ser que tal conciencia trascendental no sea más que una categorial falsa del sistema antinómico de pensamiento kantiano.

Es lógico que en el sistema de categoriales de pensamientos antinómicos que exige que la fuerza obligatoria de lo moral no nos venga de ninguna voluntad extraña al individuo, sea necesario crear la categorial antinómica de una conciencia autónoma, que se baste a sí misma y que no pueda depender como toda conciencia individual de una voluntad extraña ni de un bien supremo ajeno a esa misma conciencia. El bien supremo para el hombre kantiano es la conciencia moral autónoma.

Esta es una conciencia de formas universales puras, semejante a aquella categorial “conciencia pura” de los fenomenólogos, conciencia no psicológica ni individual (la de los fenomenólogos) expresamente concebida para intuir esa otra categorial “esencia eidética pura”. La kantiana es también una categorial “conciencia moral autónoma”, no psicológica, ni individual, sino trascendental, creada expresamente para aprehender “leyes formales de validez universal” independientes de toda voluntad extraña.

Puede ser, por el contrario, que el sistema de categoriales de pensamientos antinómicos kantiano sea verdadero y que la categorial “conciencia moral autónoma” sea real porque haya sido deducida de la categorial real (para Kant) de que depende: “la no existencia de un bien supremo ni de una voluntad de que dependan los entes morales”.

Se ve por esto que el nudo gordiano, el problema antinómico de la filosofía ética de Kant está en el problema de la fuerza obligatoria de lo moral.

Hemos visto cómo y por qué rechaza Kant la ética de bienes y de fines. Veamos ahora cómo y por qué la repudia Scheler. Es que el gran ético personalista rechaza de la ética los bienes y los fines, porque considera que los valores serían dependientes de los bienes y los fines si existiesen juntos. Afirma éste el pensamiento antinómico de que siempre que la bondad o la maldad moral de una persona, de un acto volitivo, de una acción se hace depender de un mundo de bienes o males existentes, la bondad y la maldad dependen de la existencia particular y contingente de ese mundo de bienes así como también del conocimiento empírico de ese mundo.

Tanto Kant como Scheler han creído erróneamente que los valores son dependientes del estado de los bienes, cual que ellos sean: la Iglesia, la Cultura, el Estado, el bienestar de una comunidad. El valor de la voluntad, por ejemplo será

dependiente de que la voluntad conserve o fomente ese mundo de bienes. Toda modificación de ese mundo de bienes modificaría el sentido y la importancia de bueno y malo.

Ya lo hemos dicho anteriormente, es un problema antinómico decidir si los valores dependen o no de los bienes específicos y particulares de un determinado mundo de bienes. Sin duda, si los valores dependiesen de los bienes, la aniquilación de un mundo de bienes conllevaría la destrucción de los valores relacionados con ese mundo de bienes. Los valores variarían en función de las variaciones y contingencias de esos mundos de bienes. Tendríamos un relativismo de lo ético en que no han querido caer ni Scheler ni Kant.

Pero ciertamente, ¿dependen los valores del estado evolutivo, de las variaciones de los bienes de una época?

No nos parece que los valores puedan depender de los bienes particulares, ya que éstos son productos de aquellos. Cuando intuimos, preferimos y cumplimos el sentido de determinados valores, realizamos bienes. El cumplimiento del sentido de los valores religiosos cristianos nos da como bien la iglesia cristiana. Al cumplir el sentido de los valores de la justicia y el orden producimos El Estado, que es un bien. No se explica cómo Kant y Scheler hayan podido pensar que la destrucción de un Estado determinado cualquiera pueda conllevar la aniquilación de los valores de la Justicia y el orden.

Sólo porque se trata de un problema antinómico ha sido posible tal creencia en mentes tan preclaras. Es un problema antinómico decidir si es posible que los valores dependan de los bienes particulares: El Estado, la cultura, la iglesia, etc., etc., pero sí parece ineludible que los valores dependan de un bien supremo.

La dependencia de los valores del bien Supremo, Dios, es una dependencia que conlleva menos consecuencias antinómicas, ya que como el Bien Supremo no es contingente, no sufre variaciones de ninguna especie y los valores pueden depender de él sin sufrir menoscabo en su carácter de realidades permanentes, eternas, invariables. En cambio la dependencia de los valores de los bienes transitorios particulares es genuinamente antinómica. Por otra parte los valores pueden en cierto sentido depender también de los bienes particulares, sin que la variación de éstos exija la variación de los valores con que están en relación. Todo dependería del tipo o grado de dependencia que los valores tuviesen con los bienes.

Podría ser que la relación o dependencia fundamental entre bienes y valores fuese simplemente que los bienes exigen la presencia de los valores, sin los cuales no serían de ningún modo existentes y los valores exigen a los bienes en cuanto provocan su realización y son indispensables para su existencia. Los bienes particulares necesitan de los valores para pasar de la no existencia a la existencia. Los valores existen por la necesidad de crear o realizar bienes. Los valores no se cumplen en la realidad sino los bienes. Una constelación de valores sin personas en quienes provocar actividades valiosas para realizar bienes, carece de sentido. Unos bienes sin valores que hayan provocado y dirigido su realización es inconcebible. Los bienes exigen los valores tanto para su realización como para su mantenimiento, su evolución y su perfeccionamiento. Pero ese mantenimiento, evolución y perfección de los bienes, no transforma ni modifica a los valores, ni en su estructura, ni en su sentido, ni en su importancia. En la realización de los bienes encuentran los valores la razón de su existencia, como el Bien Supremo, Dios, suma y raíz de todos los valores, se manifiesta en la realización de todos los bienes particulares. Dios, supremo valor y Bien Supremo, siente la exigencia de la creación del

bien que es el mundo y de los valores que encierra. Sólo en Dios se identifican el Bien y el valor. Por ello en el mundo bienes y valores se exigen mutuamente.

Pero esta exigencia entre los bienes y los valores, no es una exigencia empírica, óptica, real sensible, pues después que un bien está realizado en el mundo real sensible, como hecho real sensible, como cosa, deja de existir en su interdependencia con los valores. Las piedras que constituyen arquitectónicamente la Catedral de Santo Domingo, son ajenas a los valores religiosos que dirigieron su constitución arquitectural material. Lo único que queda en relación con los valores religiosos es la iglesia como un bien, pero no la iglesia material de la Catedral de Santo Domingo, sino la iglesia como esencia ideal jerarquizada, que no se destruiría aunque se destruyese el monumento material de la Catedral de Santo Domingo y todas las Catedrales del mundo. Los bienes existen como realidades ideales, como esencias jerarquizadas, distintos de las realidades sensibles en que se materializan. La iglesia cristiana como un ideal religioso, como un bien del cristianismo, es una esencia formal, que se da en todas las realidades materiales de las iglesias cristianas del mundo. Aunque estas se destruyan quedará incólume el Bien ideal, la esencia ideal jerarquizada, la esencia formal a la Iglesia Cristiana.

Estos pensamientos antinómicos metafísicos acerca de las relaciones entre bienes y valores, son necesarios para la discusión del problema antinómico de la ética moderna que ha rechazado bienes y fines de su seno. Tales pensamientos no los doy con sentido dogmático; sólo podrán servir para situarnos en el centro del problema antinómico y para, a partir de ellos, tratar de vislumbrar las débiles luces que se pueden hacer en este problema antinómico, ya que Kant ni Scheler quisieron hacer metafísica ni filosofía de lo ético.

Lo que hemos dicho respecto de la dependencia entre bienes y valores es lo que se puede decir en relación con la interdependencia de valores y fines.

Los bienes son siempre fines que se proponen las personas que intuyen y prefieren valores. Los valores no pueden depender de los fines como creen Kant y Scheler, pues los fines sólo son fines valiosos porque existen valores que dirigen a determinadas personas hacia la consecución de tales fines. La ética de fines no rebaja los valores bueno y malo aún en el caso de una ética en que los valores dependan de los fines como creen Kant y Scheler.

Toda ética puede ser, pues, ética de bienes, de fines y de valores, sin que por ello haya de ser empírica. Los bienes y los fines deben ser irradiados de la ética sólo si ésta presente ser ético formal en el sentido de la ética formal absoluta de Kant. Pero una ética de este tipo deja en absoluto de ser ética.

VI

El problema antinómico de la relación del valor con la cosa valiosa.

Max Scheler señala que Kant cree haber probado que no sólo los bienes y los fines sino todos los valores de naturaleza material, todos los valores concretos, en una palabra, deben ser rechazados de una ética que inquiera los supuestos en que se fundan los conceptos de bueno y malo. A este pensamiento antinómico se opone con todo rigor Scheler. Es propio que Kant no aceptase valores de naturaleza material para su ética formal. Lo que parece extraordinario es que Max Scheler, quien respalda el pensamiento antinómico kantiano, que rechaza de la ética los bienes y los fines, cosas valiosas, exige por otro lado, cualidades materiales de valor para su ética. El creador del personalismo ético espiritual cristiano, no se puede decir que toma con esta actitud una posición antinómica materialista opuesta a un espiritualismo antinómico de los valores.

Pero sin duda, su raigambre en el psicologismo, biologismo y romanticismo reinante en su época le lleva inadvertidamente a descender los valores del mundo ideal y valente de su propia esencia a esfera de lo real sensible. Es lo

que le ha permitido ver cualidades materiales de valor en la entraña sensible de las mismas cosas reales. No me atrevo a rechazar a priori esas cualidades materiales de valor que Scheler cree haber descubierto en las cosas. Obra admirable sin duda por muchos motivos, aunque de lamentables consecuencias para la pura realidad valente de los valores.

Es justo reconocer que Max Scheler ha ampliado el mundo de los valores más allá de todo ámbito conocido hasta él. Las investigaciones pormenorizadas fenomenológicas que él realiza en la esfera de lo sensible y de lo vital, aunque hechas dogmáticamente como es propio del método fenomenológico tienen un alto valor científico, pero arrojan en su favor un escaso y peligroso porcentaje filosófico.

No se puede negar que existan cualidades de valor conexas o relacionadas a lo agradable-sensible. Pero es antinómicamente problemático determinar -lo que Scheler vió, según él mismo con toda evidencia, por medio de su intuición de esencias- si esas cualidades de valor están realmente radicadas en lo real sensible mismo o si nosotros intuimos esas cualidades valentes en independencia de las cosas que son consideradas como sus depositarios y que sólo con motivo de la presencia sensible de éstas son aprehendidas.

Estamos aquí frente al viejo problema antinómico de las ideas trascendentes o inmanentes a las cosas, que discutieron Platón y Aristóteles. ¿Son los valores, objetos ideales, valentes, trascendentes o inmanentes a las cosas? Ya Hartmann ha tomado en su ética posición ante este problema antinómico.

Para Scheler cada fruta tiene su modo específico de buen sabor. Las múltiples sensaciones del mango, la manzana o la piña no se mezclan, según Scheler, en la percepción del específico buen gusto de cada una de esas frutas. El buen sabor es distinto en cada una de ellas. Scheler afirma el

pensamiento antinómico de que las cualidades de valor que posee lo “agradable-sensible” en estos casos son auténticas cualidades del valor mismo.

Sin duda el sabor agradable de una manzana o de una piña es valioso para el hombre. Percibimos ese sabor agradable y el valor de lo agradable de esas frutas, sólo cuando nos ponemos en un determinado contacto material muy conocido con esas frutas. Pero es antinómicamente problemático afirmar por ello que esas frutas poseen esos valores como cualidades materiales que le pertenecen onticamente.

Muy bien podría ser lo contrario —lo antinómico— que esas frutas sólo posean las ontiedades cualitativas irracionales —sin duda desconocidas hasta el presente para todo humano— que gracias a un contacto material con un específico lugar de nuestro organismo nos provoquen la intuición del valor de lo agradable. Ya lo agradable ha sido discutido si está en la fruta o es algo psíquico vivido por el ente que la saboree. Las diversas y múltiples vivencias de agradabilidad que sentimos cuando paladeamos una fruta, se reducen en último término a que decimos, simplemente: “esta fruta es agradable”, pero de ningún modo podemos comunicarnos las vivencias deliciosas pormenorizadas de cada una de las infinitas sensaciones vividas en el saborear una fruta. Si es antinómico que la fruta posea lo agradable hay más razones aún para que sea un problema antinómico determinar si una fruta posee el valor de lo agradable como una cualidad material que le pertenece onticamente.

¿Cómo podríamos reconocer, o mejor aprehender el valor de lo agradable que intuimos cuando saboreamos la fruta si a priori no conocemos ese valor de lo agradable? Se podría argumentar en favor de la nómia contraria que en cada fruta percibimos una sensación distinta de lo agradable. Además sé que esto último es también discutible, pues puede que no haya diversas sensaciones de lo agradable. Aceptemos

que cada fruta, que el dulce de leche, un paseo a la orilla del mar, nos provoquen distintas sensaciones de lo agradable. Si todas esas sensaciones son agradables, serán valiosas para el hombre y con motivo de ellas aprehendemos el valor de lo agradable, que es un valor único, en relación con todo ente agradable. El valor de lo agradable sólo se intuye como una relación entre dos esencias ideales jerarquizadas, como por ejemplo, entre la esencia ideal de lo agradable de una fruta y la esencia ideal de lo desagradable de otra fruta. Es esto lo que provoca la preferencia o el rechazo del valor, de la esencia ideal jerarquizada de lo agradable.

La expresión antinómica de Scheler: “cualidades materiales de valor” puede dar lugar a equívocos y contribuye a esa concepción antinómica de la inmanencia de los valores. Si el valor es un ente autónomo, que posee una estructura específica, el ser valente, no puede ser inmanente a las cosas. El valor sólo tiene relaciones con las cosas. Esas relaciones no tienen como ha creído Scheler un grado mayor o menor de intimidad con las cosas. Para éste, en la esfera de lo agradable sensible, los valores están indudablemente unidos con toda intimidad al cambio de nuestros estados y simultáneamente a las cosas particulares que nos procuran esos estados.

Además de que es antinómico que un valor esté unido a una cosa, es posible que Scheler haya visto esa estrecha unión entre valores y cosas o estados por el hecho de que como cada estado sensible de una cosa puede provocarnos la sensación de lo agradable y ante cada una de estas sensaciones de lo agradable podemos aprehender y preferir el valor de lo agradable, esto nos de la intuición esencial fenomenológica de Scheler. Pero el ético del personalismo no se tomó el trabajo de discutir el problema antinómico que hay en esa posible unión íntima de cosas y valores. Y no lo hizo ni en este ni en otros casos, porque el fenomenólogo no ve problema sino sólo esencias absolutamente evidentes.

Pero es justo reconocer, sin embargo que Max Scheler señala muy acertadamente que los valores no son propiedades de las cosas ni tampoco son fuerzas, capacidades ni disposiciones. Se ve por esto que Scheler afirma que los valores son cualidades materiales de las cosas, pero quiere que esas cualidades sean, aunque materiales, esto es, cualidades específicas de valores y cualidades de cosas —cualidades ideales. Pero a pesar de que esas cualidades materiales de valor parecen ser, sin duda, para Scheler, cualidades ideales, por otro lado las considera íntimamente ligadas a las cosas, y le empalidece así su genuino carácter ideal. Según él los valores de lo bello están menos íntimamente ligados a las cosas, que son sus depositarios que los valores de lo agradable y los valores éticos aún menos que éstos últimos.

Si es antinómicamente problemático, como hemos visto, decidir si los valores están o no ínsitos en las cosas o ligados a ellas, es también antinómicamente problemático determinar si esa supuesta conexión de los valores es más o menos íntima en diversas esferas del valor.

A esto se puede oponer el pensamiento antinómico que expresa que los valores bello, sublime, encantador, que intuimos con motivo de cosas bellas pueden, según el pensamiento antinómico de Scheler, considerarse tan íntimamente ligados a las cosas bellas, como el valor agradable a la fruta agradable. Del mismo modo que existen innumerables variaciones de estados que nos provocan sensaciones de lo agradable y un sólo valor de lo agradable intuido con motivo de aquellas, del mismo modo existen infinitas cosas diversas que nos provocan la intuición de lo bello, pero el valor bello no está menos ligado a la cosa bella, que el valor de lo agradable a la cosa agradable, porque no haya sensaciones de lo bello en conexión con las cosas bellas, pues podría considerarse que hay en cambio un sentimiento de las cosas bellas, que hace de intermediario entre las cosas bellas y el valor bello.

VII

El problema antinómico de los depositarios del valor.

Los valores éticos están, según Scheler, menos unidos a sus depositarios los hombres, que realizan acciones y que son distinguidos, vulgares, puros, buenos o malos. Pero es antinómico decidir si los valores éticos están “más alejados de” o “menos unidos a” determinados depositarios. El valor bueno o malo que intuimos frente a una acción de una determinada persona, se aprehenden del mismo modo que el valor de lo bello o el valor de lo agradable, con la única circunstancia de que los variados acontecimientos de diversa índole que tienen lugar en una acción cualquiera no son siempre advertidos, aunque son igualmente existentes, en el caso del valor de lo agradable o en el de lo bello.

Por otra parte no tiene sentido hablar de una unión más o menos estrecha del valor con las cosas. El valor es inespacial y no puede tener ese alejamiento o acercamiento dimensional con las cosas.

Está en lo cierto Scheler cuando reconoce que las cualidades valiosas no varían en las variaciones de las cosas,

pero da demasiado importancia a los llamados depositarios del valor.

Es un problema antinómico el dilucidar si ciertamente existen tales depositarios de los valores o si tales llamados depositarios del valor no son sino meros intermediarios del valor, cosas o entes en relación con los valores. Puede aparecer que carece de importancia el insistir en este problema secundario del valor, pero es necesario esforzarse por purificar las significaciones sobre los valores, pues muchas de ellas contribuyen a los malos entendidos sobre la filosofía de lo valente.

Si existen los llamados depositarios del valor es porque el valor puede depositarse, permanecer o estar en las cosas y estos conceptos carecen de sentido en el sistema categorial de la concepción del valor. Pues si como es generalmente reconocido el valor no está en ninguna parte, es un ente sin tiempo ni lugar, ¿cómo podría el valor tener un depositario? Ni siquiera el hombre se puede considerar como un depositario del valor ético. El hombre es apenas un intermediario de los valores, porque por medio del hombre se intuyen, prefieren y cumplen los valores. El hombre, como las cosas, está relacionado con los valores, pero no es su depositario.

Las cosas tienen una relación pasiva con los valores, el hombre una relación activa y a la vez pasiva con ellos.

La relación pasiva parece ser la 1ra. y la más importante de las dos relaciones fundamentales que el hombre tiene con los valores. Aunque Hartmann sostiene el pensamiento antinómico de que la primera cuestión fundamental de la ética es la respuesta a la pregunta ¿qué debemos hacer? que es sin duda consecuencia de la relación activa del hombre con los valores, creo que la relación pasiva es la fundamental porque cuando nos preguntamos “¿qué debemos hacer?” es

porque ya hemos intuitido y preferido los valores que han de determinar y dirigir ese hacer.

Nicolai Hartmann reconoce en su ética que la intuición de los valores precede al “qué debemos hacer”, pero sin embargo señala como segunda cuestión fundamental de lo ético la intuición y preferencia de los valores. Si la intuición de los valores precede al obrar, a los actos concretos de la conducta, éstos deben ser consecuencia de aquellos y toda acción moral estará determinada y dirigida por los valores que son los rectores de la conducta. Si esto es así, como parece, no tendría razón Hartmann en considerar como la cuestión fundamental de lo ético el “qué debemos hacer”, sino el “qué intuimos y preferimos”, porque lo que hacemos depende de lo que intuimos y preferimos. Naturalmente que es un problema antinómico el decidir cual es el fundamento y la finalidad de lo ético, si la contemplación, intuición, conocimiento y preferencia de los valores o la actividad de la conducta.

La mayoría de los éticos de todos los tiempos, inclusive el padre de la ética, Aristóteles, han dado más importancia a la actividad moral que a la fuente de donde emana el impulso que da origen a esa actividad, a pesar de que ninguno haya ignorado ni dejado de tratar el problema antinómico del origen de la fuerza obligatoria de lo moral. Tanto Aristóteles, como todos los éticos de bienes y de fines se han referido a éstos como elementos esenciales, y aun en muchos casos, fundamentales —sobre todo siempre que se ha rozado el problema de la fuerza obligatoria— pero en todos los casos ha sido la actividad del hombre el centro de gravedad de lo ético en las éticas de hecho existentes.

Kant, como ético, formal, negador de bienes y de fines heterónomos, extraños al hombre, pone también el énfasis en el sentido práctico de lo moral, en la acción humana. La fuerza obligatoria de lo moral no podrá, dado su formalismo

absoluto, venir de una voluntad extraña, de un bien supremo distinto del individuo, sino del hombre mismo, de la llamada conciencia moral autónoma, fuente de los imperativos categóricos.

Max Scheler es el primer ético, que aunque no puede dejar de hacer algunas veces referencias a la actividad dirigida —acentúa de modo preponderante el interés fundamental de lo ético en el valor. Su ética es una investigación pura de los valores como elementos estructurados de la persona humana, como entidad espiritual contempladora, intuitora y preferidora de valores más que como persona activa cumplidora de valores. No quiere decir esto que Scheler haya descuidado en su gran ética el problema del cumplimiento de los valores. Le dió, sin duda, el debido y adecuado tratamiento desde el punto de vista, desde luego, de su pensamiento antinómico ético. Por ello ve precisamente, el problema como cumplimiento de valores y no como mera actividad moral.

Surge aquí el problema de si la ética ha de ser una disciplica práctica o una ciencia teórica. Si una ciencia práctica es una ciencia que da normas y preceptos para una conducta normal, es dudoso y discutible que la ética, sea una ciencia práctica, aunque de hecho la mayoría de las éticas han estado orientadas en ese sentido, como acabamos de verlo. Las éticas de todos los tiempos han enfocado su interés principal hacia la actividad moral del hombre. Una ética como ciencia teórica que investigue los objetos morales, no puede ser ciencia que dé preceptos y normas. De una investigación de los objetos éticos pueden derivarse normas que sean utilizadas para dirigir la conducta humana, en actividades de toda especie en la esfera de la vida. Pero esas normas no pertenecen al mundo de lo ético. No existe una ética práctica, sino una aplicación de los conocimientos éticos (una vivencia de lo moral) a diversos campos de actividades de la vida. Existen las éticas prácticas de lo social, las éticas

profesionales, la ética de la vida social, la ética del matrimonio, etc., etc. Estas no son verdaderas éticas, sino aplicaciones prácticas de algunos determinados conocimientos de la ética teórica que son aplicados en esos diversos campos de la vida humana.

Una filosofía de lo ético, sin embargo, sí podría investigar los problemas antinómicos de la “ética práctica”, pero la discusión de tales problemas deben hacerse separadamente, cada uno en su ámbito correspondiente, no como lo ha hecho la ética tradicional en una mezcla sui-generis en el seno de la ética teórica. Es lo que acabamos de criticar a todas las éticas, con la excepción notable de la más grande ética de todos los tiempos, la ética de Max Scheler.

VIII

El problema antinómico de la esencia en la ética de los bienes.

La ética de los valores opone a Kant el pensamiento antinómico que afirma que éste no ha dado con la esencia de lo moral. La teoría de los valores pretende poseer la exclusiva de haber dado con la esencia del valor y por tanto con la esencia de los valores éticos. Pero es un problema antinómico averiguar si ciertamente la ética de los valores ha dado con la esencia del ente moral.

En el ámbito de la ética de los valores se han sustentado diversos pensamientos antinómicos acerca de la esencia de los valores éticos, lo que muestra que existe el problema antinómico de la esencia en la ética misma de los valores y que no hay una evidencia absoluta acerca del problema.

Lo mismo ha sucedido en la ética de los bienes. Como respuesta al problema poliantinómico de la esencia de lo moral se han dado diversas respuestas antinómicas a dicho problema. Kant, el solitario ético formalista, da también su respuesta antinómica a la esencia de lo ético. Sólo que él no discutió el problema antinómico, sino que lo dió del modo

más exageradamente dogmático. Cuando Kant afirma que existen leyes formales de validez universal, imperativos categóricos que determinan la vida práctica del hombre, toma posición frente al problema antinómico de la esencia. Sustenta que la esencia de lo moral es el imperativo categórico, la forma universal, exenta de todo contenido.

A esta ética de Kant, que afirma el pensamiento antinómico de que la esencia de lo moral es una forma ideal, de validez universal, se oponen los pensamientos antinómicos de las éticas materiales de los bienes y fines y de los valores.

No son sólo las éticas de los bienes y la ética formal las que suponen lo moral. La ética de los valores supone también lo moral. Para ella lo ético es un valor, lo mismo que para la ética de los bienes, lo moral es un bien, el bien supremo. La ética de los bienes no supone propiamente lo moral, en los bienes y fines, como se ha creído generalmente. Los éticos de bienes suponen los bienes y los fines como entes existentes, objetos altamente estimados por el hombre. Pero para ellos los bienes y los fines no son lo moral. Son algo de que depende lo moral, a lo que está lo ético estrechamente vinculado. Los éticos de los bienes y los fines buscan la esencia de lo moral en relación directa con el problema de la fuerza obligatoria.

Por un lado lo moral es lo que es dependiente de los bienes y los fines, por otro lo ético se identifica con el bien Supremo.

El edonismo sustenta el pensamiento antinómico que sostiene que lo moral depende del placer sensible. El Bien Supremo es identificado con el placer sensible. Todo lo que beneficia al placer sensible, o lo busca como un fin, es bueno. El placer sensible es el bien de que depende toda moral.

El ético de bienes y de fines, sustenta el pensamiento antinómico de que existe un bien supremo a que todo hombre debe aspirar y el que debe obtener a la vez como el más alto fin. Ese bien supremo, es la cúspide de la escala de valores, el valor más alto como fin a que puede aspirar la persona humana. Se ve lo estrecha que es la relación de bienes y fines y valores en toda ética material.

El pensamiento antinómico de la ética material de los valores de Scheler, que afirma con Kant que una ética de bienes y fines tornaría empírico lo moral, exige discusión. Una ética material de valores no puede rechazar los bienes y los fines pues los bienes son bienes por estar vinculados a valores y los fines se aspiran y persiguen por su categoría jerárquica valiosa.

Los bienes y los fines particulares como realidades cumplidas no pueden influir en los valores que dirigieron las acciones humanas para realizarlos. No se ha visto, que pueden existir bienes y fines como realidades ideales, formas valentes impulsoras de nuestras actividades, y bienes y fines como realidades de hecho, ya cumplidas.

Un bien cumplido, realizado, una Iglesia determinada, la Catedral de Colonias, por ejemplo, o un Estado específico, como el Estado Portorriqueño, pueden ser destruidos, sufrir reveses, pero los bienes ideales, los valores espirituales y morales que entrañan la Iglesia y El Estado, como dos bienes y fines ideales para el hombre, no son modificados por las variaciones que pueden sufrir los bienes y fines como realidades empíricas de hecho existente de la Catedral de Colonias y el Estado portorriqueño.

No parece sino que Kant y Scheler no han tenido derecho en rechazar los bienes y los fines de la ética, apoyados en el empirismo de aquéllos. Por otra parte, se puede anteponer a los dos grandes éticos el pensamiento

antinómico contrario que señala que bienes y fines y valores existen en una estrecha e ineludible conexión. No pueden ser concebidos los bienes sin los valores ni los valores sin los bienes. Los bienes y los fines pueden ser típicas formas valentes en sus puras esencias, o valores o bienes de hecho realizados. No se debe confundir los bienes y fines de hecho con los bienes y fines ideales como concreciones formales de valores.

¿Cómo se podría tener un bien o un fin que no fuesen valiosos? Podría argüirse la posible existencia de un fin no valioso en el sentido de la moralidad positiva, y aun de un bien no valioso en el mismo sentido. Se contraponen aquí los dos pensamientos antinómicos: o se consideran los bienes y fines no valiosos como contravalores, y como tal, valores también en sentido ético teórico, o por el contrario, si existe un bien o un fin no valioso de hecho para un hombre, pero que este hombre aspira, apesar de no ser valioso, lo anhela porque lo considera de algún modo valioso individualmente para él, aunque no lo sea para los demás. Para el inmoral son valores positivos los contravalores, del mismo modo que para el moral son valores negativos. Queda en este caso, sin embargo, por discutir el problema antinómico de si sólo existen o no unos mismos valores y contravalores para todos los hombres y los inmorales sólo prefieren los contravalores a sabiendas de que son valores negativos.

Es conveniente discutir ahora el pensamiento antinómico kantiano, de que toda ética material ha de ser forzosamente ética del éxito. El filósofo de Königsberg respalda este pensamiento con este otro no menos antinómico que afirma, para estar de acuerdo con su formalismo, que “toda ética debe ser ética de las intenciones” y no “ética del éxito”. Para él una “ética del éxito” haría depender el valor de la persona y del acto voluntario, toda la conducta moral, de los resultados prácticos que esa actuación tuviese en la vida real. Scheler opone a Kant el pensamiento

antinómico de que todo éxito de la acción moral es indiferente para el valor de las personas, como para sus actos. Es absurdo según Scheller el hacer depender el carácter moral de una conducta de un cálculo de los resultados probables de éxito de esa conducta. Ciertamente una conducta moral así como los valores que la infunden de sentido valioso sigue siendo moral aunque no sean obtenidos los bienes y fines perseguidos con tal conducta.

IX

El problema antinómico de la ética de bienes y la ética de los valores.

Pero es más importante aún discutir este otro aspecto del problema antinómico de bienes y valores que se refiere a si es posible o no la existencia de una ética que no fuese “ética del éxito”. Es antinómicamente problemático decidir si es más importante la sola sustentación de los valores que el cumplimiento de ellos, así como lo es también decidir si en toda ética deben ser más importantes las intenciones que los objetivos logrados (los éxitos) de éstas.

Parecen tan importantes los valores como su cumplimiento, pues unos valores que no exigiesen la realización de los bienes que postulan, carecerían de sentido. El éxito de lo moral está implicado ya en toda intención moral.

¿Qué sería de una intención moral que renunciase de antemano al éxito de los bienes y fines que ella tenga como objetivos? ¿O se puede tener alguna intención que no sea una flecha rectamente dirigida a un bien o un fin realmente anhelados? En toda intención hay una exigencia de objetivo,

de fin, y por tanto de éxito. Esto sin embargo no quiere decir que los éxitos no logrados de hecho influyan en los valores morales ni en las intenciones, de tal modo que hagan a éstas dependientes de aquellos, como ha creído Kant.

Kant distingue la “disposiciones de ánimo” de la “intención” y considera como depositario primitivo de lo bueno y lo malo morales a la “disposición de ánimo” y no a la “intención”. Este pensamiento antinómico kantiano parece extraño al formalismo de Kant. El mismo reconoce un grado más de profundidad en la “disposición de ánimo” que en la “intención” y da así un fundamento mayor a la primera que a la segunda, de tal modo que la “intención” depende de la “disposición del ánimo”. Pero como se ve esa profundidad no es una penetración en el mundo de los valores sino una hondura en la esfera de lo vital. Kant ha expresado a este respecto el pensamiento antinómico que afirma que la intención depende en su formación de la experiencia vital del individuo y aún de los éxitos de la conducta o de las disposiciones a que dieron lugar acciones anteriores.

No se explica cómo un formalista tan absoluto como Kant, que pone la responsabilidad de lo ético en la autonomía de la conciencia moral, pudo sustentar este pensamiento antinómico en que se hace depender las “intenciones” de “las disposiciones de ánimo” obtenidas por auto experiencia y por disposiciones adquiridas de nuestros antepasados.

¿Cómo pueden las intenciones emanadas de “una conciencia moral autónoma” depender de “disposiciones de ánimo” transmitidas de antepasados y existir en tales intenciones responsabilidad moral? Toda ética de las llamadas “disposiciones de ánimo” de la “voluntad”, de “la unidad de acción”, de la “integración del medio”, esto es, toda ética que tome demasiado en consideración -como lo han hecho Kant, Scheler y Hartmann- elementos psicológicos,

biológicos, vitales, sentimentales, así como todo ente extraño a lo valente, es una ética impura, viciada en su propia esencia.

Lo vemos en este caso: El dar a la “disposición de ánimo” ente psíquico-biológico una importancia tal que hiciese a la “intención” dependiente de aquella, destruye la responsabilidad moral. ¿Cómo podría haber responsabilidad moral, si nuestras “intenciones” y los valores que intuimos y preferimos, dependen de “disposiciones de ánimo” adquiridas de un modo empírico vital? La investigación detenida y pormenorizada que Scheler hace de las “disposiciones del ánimo” de la variación del ethos, etc., constituyen verdaderos apéndices al cuerpo de su gran ética, que es una investigación pura de los valores y la estructura espiritual de las personas humana y divina.

La ética de bienes y fines encontró su más sistemática y unitaria exposición en la ética a Nicomaco de Aristóteles. Este sustenta en ella el pensamiento antinómico de que el bien de toda actividad es el fin a que se aspira en el ejercicio de esa actividad. El bien y el fin de la medicina, afirmaba Aristóteles, es la salud del enfermo y el bien y el fin de la estrategia es la victoria.

No sólo los fines sino también los bienes tienen distinta categoría de valor. Si los bienes y los fines no tuviesen distintos grados de valor no preferiríamos unos y postergaríamos otros. Esto muestra que hay un orden jerárquico de los bienes y los fines, como lo hay en los valores. ¿Es ésto una prueba de que los valores son la esencia ideal de los bienes y de los fines? Pero no es que los valores son esencias ideales inmanentes a bienes y fines como las cualidades lo son a las cosas en el sentido scheleriano, sino que los valores son las esencias ideales jerarquizadas trascendentes a bienes y fines en el sentido platónico, de las cuales esencias son bienes y fines concreciones reales.

Así como los valores de menor rango, están al servicio de los más altos, bienes y fines están igualmente jerarquizados. El Paralelismo entre bienes, fines y valores da indicio de la conexión entre ambos. Todo bien o fin que puede ponerse, al servicio de otro bien u otro fin más alto, es un bien o un fin relativo, inmediato o intermedio. La filosofía de los valores moderna al señalar la división entre valores de utilidad o valores intermedios y valores propios, lo que yo he distinguido como valores secundarios y valores primigenios, muestra una vez más las relaciones entre la teoría moral platónica y aristotélica de los bienes y los fines y la teoría moderna de los valores. Sin embargo, los éticos actuales sustentan en común el pensamiento antinómico que afirma que la ética de bienes y de fines no se identifica con la teoría ética moderna de los valores. Ciertamente ambas teorías no se confunden, pero tampoco tienen tan hondas diferencias como las que han sido señaladas. El problema que nos sale al paso aquí es también un problema antinómico. Sin duda los griegos no vieron directamente los valores, pero advirtieron éstos al traves de los bienes y los fines. Muchas veces identificaban bienes y valores y otras valores y virtudes. Hoy son consideradas peyorativamente estas aparentes confusiones. Pero el pensamiento antinómico contrario insinúa que precisamente en el fono de tales identificaciones resplandecen claridades hoy no vistas acerca de las conexiones entre virtudes, bienes, fines y valores. Esas claridades no fueron explícitamente expresadas por los moralistas griegos, pero sin embargo resplandecen y surgen del fondo de las múltiples y fecundas incitaciones de la ética griega. Es necesario comenzar a reaccionar contra esa falsa antinomia entre bienes, fines y valores que se advierte con una gran amplitud en toda la ética de los valores moderna y de la actualidad y que alcanza su apogeo en Kant, pero que no deja de manifestarse, aunque más debilmente en Scheler y Hartmann.

Sin duda el término valor surge con Lotze en la época moderna, pero la significación valor se advierte plenamente al través de la obra platónica y parte de la aristotélica.

Cada uno de los dialogos platónicos es una discusión antinómicamente problemática sobre un valor. ¿Qué es la República sino una discusión antinómicamente problemática sobre el valor justicia? ¿Qué es el Teetes sino otra discusión sobre el problema antinómico del valor conocimiento y del valor ciencia? ¿Qué es el banquete sino una discusión reflexiva sobre el problema antinómico del amor?, etc. Las dos diferencias esenciales entre la moderna teoría de los valores y la griega, son la una superficial y la otra profunda. Primero la teoría moderna señala el onto de lo valente con la significación "valor" al través del término valor. La filosofía platónica no usa el término moderno pero señala con profundidad nunca igualada las significaciones más variadas acerca del onto valente.

En segundo término, mientras la llamada filosofía de los valores moderna no hace más que una teoría científica del valor, por ello rehuye toda metafísica y discusión antinómica sobre el valor, la filosofía platónica realiza una verdadera filosofía de los valores, -aunque desconozca el término- porque discute reflexivamente los problemas antinómicos de los valores. Se puede, pues, decir, que la antigüedad realizó por conducto de Platón la única filosofía pura de los valores que existe hasta hoy. La filosofía de los valores de la actualidad sólo nos ha dado dogmáticamente, varias teorías científicas de los valores, pero no ha hecho -con excepción de Munsterberg, como ya he señalado- ni filosofía ni metafísica de los valores.

X

El problema antinómico de la existencia o no existencia de hechos morales.

En las dos más grandes realizaciones de la ética actual Scheler y Hartmann hacen a trechos filosofía de los valores, pero los dos más destacados éticos contemporáneos eran demasiado fenomenólogos positivistas, demasiado dogmáticos, por tanto, para realizar a cabalidad y de modo absoluto, una filosofía pura de los valores que fuese, de modo estricto, una discusión reflexiva de los problemas antinómicos de los valores éticos.

Esto no quiere decir que las mentes luminosas de dos de los más grandes espíritus intelectuales de este siglo no hayan realizado a trechos puras discusiones dialécticas sobre problemas antinómicos de los valores. De hecho así ha sido. Pero tal cosa se ha llevado al cabo sin intención consciente y en mezcla simultánea con una tan abundante investigación científica de las dos más autorizadas éticas modernas.

Aunque Kant sustenta el pensamiento antinómico de que la ética no puede fundarse en la experiencia, Scheler le contrapone el pensamiento antinómico de que lo moral ha de

conocerse y ha de fundarse en la experiencia. Estamos frente al problema antinómico de si lo moral ha de aprehenderse y de fundarse en lo empírico o no. La experiencia a que se refieren aquí tanto Kant como Scheler es la experiencia de lo empírico tradicionalmente considerado en la filosofía, la experiencia de los hechos, la llamada experiencia de lo real sensible. Si es la experiencia en el sentido tradicional la considerada, tiene razón Kant al afirmar que lo ético en su esencia no puede depender de la experiencia. No cabe duda que es a la experiencia tradicional de los hechos empíricos a la que se ha referido Kant, pero es problemático averiguar a qué experiencia alude Scheler, si a la experiencia de los hechos o a la experiencia de los valores en sus puras esencias ideales. Kant no afirma que la ética es independiente de la experiencia, sólo porque considere que para él lo moral en su esencia es mera forma ideal, imperativo categórico formal, sino porque lo moral dependería de los hechos empíricos, de la experiencia y de sus variaciones y contingencias. Esto último es lo explícita enfáticamente expresado por Kant, pero no puede ser ajeno al interés filosófico del formalista ético absoluto el tomar en consideración su pensamiento antinómico ético fundamental que afirma que la esencia de lo moral es mera Ley formal exenta de todo contenido.

Lo que resulta ciertamente problemático es averiguar a qué experiencia se refiere Scheler, ya que para él el conocimiento de cualquier clase que sea radica en la experiencia y la Etica debe del mismo modo fundarse en la experiencia. A qué experiencia se refiere Scheler ya que por una parte él habla de hechos morales, y para él son los actos la estructura constitutiva de la persona y por otro lado ¿son los valores las esencias mismas de la persona como el centro de gravedad y el fundamento metafísico de toda ética?

A pesar de que Scheler es el primero que da a la ética una fundamentación exclusiva y estricta en los valores,

desciende a buscar los valores éticos en los llamados hechos morales.

Pero antes de abordar el problema antinómico de qué es lo que constituye la esencia de la experiencia que nos permite el conocimiento de lo moral y cuales son los elementos esenciales que estructuran esa experiencia es necesario discutir el problema antinómico de la experiencia y el problema antinómico de si los valores éticos sólo se conocen por medio de esa experiencia de hechos. La filosofía tradicional cuando se ha referido a la experiencia, ha aludido a la experiencia real sensible, la experiencia de hechos. Pero existe una multiplicidad de experiencias, la experiencia de lo real sensible, de los hechos, de lo eidético, de lo psíquico, de lo no sensible de los valores, de lo metafísico. ¿A cual de estas experiencias se refiere aquí Scheler? Sin duda es a una experiencia de valores, pero a la vez a una experiencia de valores como elementos constitutivos de los hechos. Se refiere a una experiencia de hechos valentes. La misma pregunta que Scheler se hace frente a este problema revela el sentido de su posición. ¿Qué clase de material constituido por hechos, se pregunta, corresponde a nuestra apreciación? El sentido de esta pregunta indica que para Scheler los hechos están constituidos de valores. Y esto es a todas luces antinómicamente problemático. Ni los hechos, ni las acciones, ni aún los actos, que segun Scheler, constituyen la persona, están formados de valores. Es aventurado, sino erróneo decir de una acción: que es selecta, vulgar, noble, criminal. Ni la acción ni los hechos pueden ser nada de esto. De una acción podría y se debía decir: esta acción o este hecho es estimado vulgar, selecto, o noble. Y no son estimados así porque tales acciones o hechos estén constituidos por valores, sino porque la intuición y preferencia de valores fué lo que determinó la realización de tales hechos y tales acciones. Ciertamente existen determinados hechos que sólo son y pueden ser realizados por personas. Los hechos físicos, químicos y astronómicos no

son de aquellos tipos de hechos. Mientras estos no pueden ser realizados por ninguna persona, aquellos sólo tienen lugar por mediación de ella.

Pero toda acción de una persona que realiza un hecho tiene que estar dirigida por un valor. Y esto es lo que permite que frente a toda acción o hecho vislumbremos el valor que dió impulso a su realización. Pero no es que el valor esté allí en la estructura material sensible del hecho o la acción como una cualidad material de valor que le pertenece. Toda acción y todo hecho quedan como iluminados por el resplandor del sentido valioso que dirigió a la persona a realizarlos.

Lo que intuimos es, pues, el valor ético cumplido en la acción o el hecho, pero no la acción moral ni el hecho ético, ni las acciones ni los hechos morales en si mismos, son meras consecuencias de la actividad valente moral de la persona. Si toda acción o hecho ha de ser dirigido por un valor preferido o estimado por la persona que ejecutó la acción o el hecho, es lógico que tales acción y hecho sean preferidos o estimados y no lo son porque sean en si valentes, sino porque de un modo secundario han estado en una relación con valores.

Pero es que por más que tan minuciosamente haya buscado Scheler los hechos morales, no pueden encontrarse por ninguna parte. Es un problema antinómico decidir si existen o no hechos morales. Aunque se considera que los encontramos en los actos y acciones de las personas, los hechos mismos de las personas como consecuencia de actos y acciones dirigidos por valores no serían hechos morales, sino hechos en relación con los valores éticos, la materia valente moral. No se explica que Scheler, que vió tan claramente y sustentó el pensamiento antinómico de que los valores éticos se reducen a la mera realización de todos los demás valores positivos y negativos, no viese que es problemática la existencia de lo moral como hecho.

Esencia de lo Etico

La obra monumental de investigación científica de los valores hecha por Scheler y Hartmann nos ha legado una innumerable cantidad de problemas antinómicos, que exigen discusión, especialmente aquellos en que los dos gigantes de la ética moderna no se detuvieron a discutir los problemas, impulsados por su dogmatismo fenomenológico positivista. Max Scheler busca denodadamente los hechos morales y no los encuentra ni en lo físico, ni en lo psíquico ni en la esfera de lo ideal como creyó Platón. También se opone al nominalismo, porque cree firmemente en la realidad de los hechos morales. En todo esto tiene razón Scheler. Ni la caída de una piedra, ni un sentimiento, ni una volición, como creía Kant, son hechos morales.

XI

El problema antinómico de la esencia de lo ético.

Los valores éticos pueden ser meramente una relación de sentido, una categorial de ordenación jerárquica de todo valor. Pues ya que ningún valor se encuentra de hecho materializado en ninguna realidad sensible, puesto que las acciones mismas, no son los valores morales, sino que haciendo hupa en ellas captamos los valores éticos con los cuales ellas están en relación, los valores éticos tienen que ser de otra esencia distinta de lo real sensible, ya que los valores éticos no son tampoco meras esencias ideales, como lo es el número 5 ó la línea recta, a la manera platónica, ni meros nombres como creyó el nominalismo ético. ¿Cuál es el ser de los valores morales? Los valores éticos son, sin duda, reales. Pero no es una realidad empírica de hechos sensibles físicos o psíquicos, ni una mera realidad ideal, significativa.

Los valores éticos como todos los valores, son esencias ideales, de cierta especie. Los pensamientos, los conceptos y las significaciones son esencias ideales no jerarquizadas; carecen de orden de dignidad, no pueden, en cuanto a su puro ser de formas ideales lógicas, ser estimadas, preferidas y,

rechazadas, como no lo puede ser tampoco el hecho físico de la gravedad, en su mera realidad de hecho físico. La salida de la Luna, la gravedad, un pensamiento científico o filosófico, pueden ser estimados y preferidos, pero sólo lo son en segundo lugar, por cuanto tales hechos físicos y formas ideales han sido acoplados a nuestro sistema de jerarquizaciones, pero no porque lo sean en sí mismos. Esto tampoco quiere decir que tales jerarquizaciones dependan de nuestro arbitrio. No. La persona humana es un centro fundamental de jerarquizaciones, un punto de partida y de referencia de toda jerarquía. Pero tanto la persona humana como todo lo existente están ópticamente vinculados y regidos por un sistema más amplio de jerarquías cuyo centro y punto de partida absoluto es la persona divina: Dios.

Los valores éticos son, pues, esencias ideales jerarquizadas en un orden de dignidad. Este orden de dignidad de las esencias ideales jerarquizadas da lugar a un orden de estimaciones y preferencias. Lo que se capta en una acción o en un hecho llamado moral, no es lo moral mismo en material real de acción o de hecho, sino la esencia ideal, jerarquizada que determinó la realización del hecho. Un hecho, en cuanto hecho, como una piedra en cuanto piedra, aislados, vistos en sí, como se ven los hechos científicos, no puede ser un valor moral. Para que un hecho humano esté en relación con lo moral, necesita ser comparado o relacionado jerarquicamente con otro hecho humano. En la física se comparan y relacionan, sin duda, hechos, pero esas relaciones son meras relaciones ideales cuantitativas no jerarquizadas. Por ello los hechos físicos no son hechos en conexión con la materia moral, con los valores, con las esencias ideales jerarquizadas. Ciertamente como señaló Scheler, cuando un niño intuye la bondad de la madre, no es un concepto de la bondad lo que ha captado. Pero no es tampoco como creyó el gran ético que el niño aprehende la bondad como una cualidad material de valor en el cuidado de la madre como un

hecho real aislado. Lo que intuye el niño es la relación entre el cuidado de la madre y otro cuidado humano, (ya sea de la misma madre o de otra persona), de diferente orden jerárquico, la esencia ideal jerarquizada correspondiente a dos cuidados distintos.

Después que Hartmann sustenta el pensamiento antinómico de que los valores son esencias ideales, a la manera platónica, en contra del pensamiento antinómico de la mayoría de los teorizantes de valores que afirman, por el contrario, la realidad de una materia valente, el mundo filosófico quedó en la más consciente actitud dubitativa sobre el problema antinómico de la esencia del valor. La mayoría, explícita o implícitamente han reconocido que en la esencia de los valores hay algo ideal; que hay algo de común entre los valores y las esencias ideales. Lo que no se veía era la diferencia entre ambas esencias ideales, la de los valores y la de los números y la de las meras significaciones.

Scheler toma la posición antinómica, contraria cuando rechaza que todos los valores sean valores ideales. Para él hay valores de lo ideal y valores de lo fáctico. Es discutible que haya valores de lo ideal y valores de lo fáctico, porque los valores no son nunca valores de algo, ni valores de nada que no sea valente; los valores sólo son valores en sí, esencias ideales jerarquizadas. Puede haber esencias ideales jerarquizadas de lo ideal y de lo fáctico, los hechos son en su estructura ajenos a esas esencias ideales jerarquizadas con que están en conexión.

Hartmann sustenta el pensamiento antinómico que afirma que en cuanto a su modo de ser los valores son ideales platónicos aprehensibles por intuición espiritual. Como se ve Hartmann confunde o identifica los valores con las meras esencias ideales. Pero como acabamos de ver nuestro pensamiento antinómico sustenta que los valores pueden muy bien ser no meras esencias ideales, como las ideas platónicas,

sino esencias ideales jerarquizadas. Los valores éticos serían, según este sistema categorial de pensamientos antinómicos, una especie de esencias ideales jerarquizadas en conexión con los actos y las acciones humanas.

Mientras Scheler respalda el pensamiento antinómico de que los valores son cualidades materiales inmanentes a las cosas y a los hechos, Hartmann sustenta el pensamiento antinómico al de Scheler que afirma que los valores son esencias independientes que no provienen ni de las cosas reales, ni de los hechos ni de los sujetos.

Sin duda los valores parecen formar un mundo de esencias ideales trascendentes al mundo real y a la esfera de la existencia. Pero era necesario señalar la diferencia entre la esencia de los valores de otro tipo y la de los valores éticos.

Está estrechamente vinculado al problema de la trascendencia o inmanencia de los valores, la posición antinómica —de la que Platón es una de las nomias— del problema antinómico de la “intuición material” de Scheler. Antes de discutir este problema, discutamos brevemente el siguiente problema antinómico con que está el primero en íntima conexión.

Scheler afirma dogmáticamente, sin discutirlo, que los hechos morales son, frente a las significaciones, hechos de la intuición material. Este pensamiento antinómico encierra dos antinomias en su radical afirmación. La una sustenta que los hechos morales son hechos de la “intuición material”, la otra expresa que los hechos morales, y por tanto las “intuiciones materiales” de ellos, están fuera de la esfera de las significaciones.

Para él esa “intuición material” no es una intuición sensible ya que él no mienta con la palabra intuición “la

plasticidad del contenido” sino “la inmediatez en el ser dado del objeto”.

Quiero decir con esto Scheler que su “intuición material” es ajena a todo correlato de significación, que los hechos morales no pueden ser señalados por significaciones. Se ve claro por qué toma él esta posición antinómica a la significación: no quiere respaldar en ningún otro caso el pensamiento antinómico de Platón. Se considera, oponiéndose con ello a la antinomia del platonismo, que las palabras que mientan valores morales no encuentran en la experiencia el correlato de un contenido óntico, tal como las palabras que expresan conceptos matemáticos.

Parece ser cierto que la intuición material no puede ser señalada por conceptos. Pero tampoco los objetos matemáticos como los entes morales (no los hechos morales) pueden ser señalados por significaciones, pues los entes morales, los valores, son entes individuales específicos como lo son los números también.

Son significaciones individuales las que señalan a los entes individuales cerrados en sí mismos los valores, las esencias ideales jerarquizadas, así como también a los entes individuales, los números, esencias ideales no jerarquizadas.

Discutamos ahora la otra noma fundamental scheleriana que afirma que los hechos morales son hechos de la intuición material. Lo que expresa Scheler es que los hechos morales tienen un carácter óntico específico, y por eso llama material a la intuición que los aprehende. En esto parece estar en lo cierto. En lo que no parece estarlo es en la otra afirmación antinómica que expresa que las “intuiciones materiales” no pueden ser señaladas por las significaciones, que aquellas no son correlatos ónticos de éstas.

Aunque lo material en la antinómica “intuición material” no signifique otra cosa que ella es intuición específica de un ente moral determinado, la intuición de lo moral es, más bien que material, una “intuición espiritual”, ya que lo que se intuye cuando se aprehende un valor ético es una esencia ideal jerarquizada.

XII

El problema antinómico del placer y el dolor en lo ético.

En el problema antinómico de la esencia de lo moral en la ética de los bienes, discutamos las tres soluciones antinómicas fundamentales. Comencemos por el eudemonismo, el pensamiento antinómico del creador de la Ética. El eudemonismo sustenta el pensamiento antinómico que expresa que el bien supremo es la felicidad.

Esta es considerada como el valor más alto, como la finalidad última de la persona humana. El eudemonismo sustenta también el segundo, pensamiento antinómico de la ética de bienes que afirma que la tendencia a la felicidad o la dicha es ínsita en el hombre y que el móvil de toda acción moral es la obtención de la satisfacción propia.

El pensamiento antinómico hedonista se opone a la norma contraria del eudemonismo afirmando que lo moral depende del placer sensible, que la felicidad sólo se encuentra en el placer.

Este pensamiento es antinómico, pues es discutible si la felicidad sólo se encuentra en el placer, ya que esta puede

darse también en el dolor. Los santos y los mártires sienten un éxtasis placentero en el dolor y el martirio. Se podría argumentar que ésto sólo se da en los limitados casos de seres elegidos. Pero el hecho de que no sea mayor el número de los que sean felices en el dolor, no indica que la felicidad sólo se encuentra en el placer. Este problema antinómico en que se debaten las dos nomias del eudemonismo y el hedonismo ha sido siempre despachado demasiado ligeramente. Ambas suponen, como toda ética de bienes, lo moral; y ambas hacen lo moral dependiente de un bien supremo distinto. El bien supremo del eudemonismo es la felicidad, una integral satisfacción permanente. El supremo bien del hedonismo es, el placer.

Este placer puede ser para unos el placer sensible, para otros el placer que proviene de la actividad intelectual y artística. En el fondo ambas nomias tienen contactos, puntos comunes profundos.

Aristóteles se opone en su ética nicomáquea al pensamiento antinómico que afirma que el placer es el soberano bien, porque vemos que todos los seres sin excepción, racionales e irracionales lo desean y lo buscan. En el centro de este sistema de pensamientos antinómicos, se encuentra el pensamiento que afirma, que todos los seres huyen del dolor y por tanto lo contrario del dolor, el placer, debe buscarse con tanto empeño como se huye del dolor; el hedonismo considera el placer la única cosa digna de buscarse.

A estos pensamientos antinómicos antepone Aristóteles el argumento antinómico de que porque el placer pueda ocupar el lugar de los bienes y ser incluido entre éstos, no prueba que el placer esté por encima de todos los demás bienes

Pero queda por contestar la pregunta antinómica: ¿puede un bien o un valor no producir placer?

La misma teoría de los valores que se opone antinómicamente al eudemonismo y al hedonismo, en su fondo, aunque no de un modo expreso, parece dar la razón al hedonismo, porque ¿por qué? sino por placer espiritual interior, preferimos los valores más altos a los más bajos?

Podemos ciertamente preferir un valor más alto, cuyo cumplimiento nos produzca dolor, pero en el acto de preferir el valor más alto al más bajo y en el cumplirlo sentimos una satisfacción espiritual, un placer superior. En la preferencia y cumplimiento de todo valor hay siempre un placer que nos produce la satisfacción espiritual del preferir y cumplir el valor más alto y la incomodidad material biológica que sufrimos con el rechazo del valor más bajo que satisface a la vez un placer de orden material, un placer menos digno.

Cuando por ejemplo damos unos pesos al amigo necesitado, participamos del sentimiento placentero que nos produce el desprendimiento del ser material poseído (valor más bajo) en cambio de la amistad que es un valor más alto. Pero a la vez hemos tenido que sufrir el dolor del desprendimiento del valor económico (los pesos dados al amigo).

En todo acto de cumplimiento de valor existe una lucha enconada entre el placer y el dolor: una lid entre el placer de preferir el valor más alto y el dolor de rechazar el valor más bajo. No se puede preferir un valor más alto sin rechazar un valor más bajo ni preferir un valor sin rechazar su contravalor. Como estos dos actos simultáneos y opuestos conllevan sentidos diferentes y antinómicos y la persona humana que realiza esos actos es un complejo de espíritu y materia, con tendencias ónticas antinómicas en su propio ser, todo el que cumple un valor ha de sentir a la vez un placer y un dolor.

La noma contraria al placer y al dolor puede considerarse que la preferencia y cumplimiento del valor se hace de un modo absolutamente objetivo, sin que el placer y el dolor influyan en la estimación y realización del valor. El placer y el dolor pueden ser meras consecuencias del cumplimiento y no causa, de él.

Aparece aquí ahora una nueva noma contraria a las dos anteriores, (el eudomonismo y el hedonismo), que es el pensamiento antinómico del idealismo ético. Este sustenta que el fin último a que se aspira es la práctica del bien y no el logro de la felicidad. El idealista ético no quiere ser feliz, sino aspira a ser bueno. Según esta posición antinómica la virtud no resulta un medio sino un fin. Se debe ser virtuoso aunque el ejercicio de la virtud no nos produzca placer ni felicidad.

Esto muestra que el idealista ético desconoce por completo la importancia del placer en la conducta moral. Para éste el placer y el dolor pasan a segundo término y lo que cuenta como valor supremo es la virtud, lo bueno ejercitado con absoluto desinterés y con ausencia de todo fin. Como se ve, el idealismo ético es una posición moral pura, pero carece de fines extraños a la persona misma, hace caso omiso de todo objetivo extrapersonal.

El nuevo pensamiento antinómico es una valoración inversa de los valores: el placer y el bien o la virtud.

Mientras el eudonismo y el hedonismo valoran muy alto el placer hasta llegar a identificarlo con el bien supremo, el idealismo ético valora más alto la virtud y más bajo el placer.

El idealismo ético resulta así una noma contraria al sentido de placer que hay en el fondo de toda ética de valores y de un modo explícito en toda ética de bienes eudemonista, hedonista o de cualquier otra especie.

Es dudoso y por tanto discutible que el idealismo ético pueda poner en pareja igualdad con las llamadas formas puras de la ética de bienes y fines. Acabamos de ver cómo el pensamiento del idealismo ético es antinómico al del eudemonismo y al del hedonismo; especialmente se contrapone a aquellos con la nomia contraria de valorar más alto a la virtud que al placer.

Las llamadas formas mixtas no son verdaderos pensamientos antinómicos sino simples eclécticismos.

El eudemonismo idealista, por ejemplo, sustenta el pensamiento de que la felicidad es el último fin de la existencia humana, y proclama a la vez que la virtud es el único medio para lograr tal objetivo.

¿Se ha querido con ésto oponer el pensamiento de que la práctica del bien es lo fundamental en lo moral como una nomia contraria al pensamiento de que el logro de los fines es el centro de gravedad de toda acción moral?

No parece ser así ya que el idealista moral proclama como lo más valioso la práctica del bien y el eudemonismo idealista sustenta ambas nomias contrarias. Es, pues, una falsa solución el problema antinómico existente entre las nomias contrarias del eudemonismo moral y el idealismo ético, puesto que sustenta ambas nomias opuestas y pretende así anular la antinomia. Lo mismo tiene lugar en el eudemonismo hedonista, que es un pensamiento que sustenta en una híbrida unión los dos pensamientos antinómicos: la felicidad como fin, el placer como medio. Pero el hedonismo no ha sustentado nunca el placer como medio sino como fin supremo, del mismo modo que el idealismo moral no proclama el ejercicio del bien como un recurso para llegar a la felicidad, sino como la meta más valiosa. No sólo son, pues, estas soluciones sintéticas, eclécticas, sino que su eclécticismo valoriza las dos nomias. El eudemonismo idealista da una

mayor categoría valiosa a la felicidad y reconoce menor dignidad a la práctica del bien. Y el eudemonismo hedonista, por el contrario somete el placer a la coyunda valiosa de la felicidad.

XIII

El problema antinómico de si la ética cristiana es o no un eudemonismo del más allá.

Nicolai Hartmann sustenta el pensamiento antinómico que considera a la ética cristiana como un eudemonismo del más allá.

Pero este pensamiento exige una discusión. ¿Es ciertamente la ética teológica un eudemonismo del más allá? El eudemonismo proclama como fin último la felicidad; la ética teológica sustenta como bien: la conformidad con la voluntad de Dios, y como mal la oposición a esa voluntad. La conformidad con la voluntad divina puede darnos felicidad, pero aquí la felicidad no es el objetivo de la ética cristiana, sino la salvación del alma.

Es cierto que el pensamiento ético antinómico cristiano puede verse desde esos dos ángulos: o como aspiración a una bienaventuranza ultraterrena o como un mero anhelo de salvación del alma en pecado. Estos dos pensamientos pueden, sin duda, verse como dos pensamientos antinómicos o como dos pensamientos nómicos, que obedecen a una

misma ley; dos pensamientos que se comprenden significativa, categorialmente el uno al otro, y que se corresponden con las dos comprensiones ónticas que señalan. Pero es también antinómico decidir si estos dos pensamientos son nómicos o antinómicos, por lo menos desde el fondo de la metafísica cristiana católica.

Sin son onticamente nómicos y no lo son meramente por la consideración, pensante categorial, la “salvación del alma” en la metafísica cristiana comprenderá onticamente a la bienaventuranza como una consecuencia óntica de la “salvación del alma”. Pero si los dos pensamientos señalan realidades ónticas antinómicas (cosa que en el sistema metafísico cristiano es imposible) puesto que una bienaventuranza no se concibe sin una salvación del alma en la metafísica cristiana, la ética teológica del cristianismo sería un eudemonismo del más allá, un eudemonismo como se ha dicho, trascendente. Es antinómicamente problemático decidir si lo que en primer término busca el cristianismo es la bienaventuranza o ésta resulta como consecuencia de la salvación del alma.

Por otra parte ¿es criticable que un hombre busque la felicidad o la bienaventuranza eterna? ¿No buscan la mayoría de los hombres la felicidad terrena?

El problema presenta otra faz antinómica. ¿Constituyen materia de lo ético la salvación del alma y la bienaventuranza? ¿O son éstos meros elementos metafísicos de la religión cristiana?

Puede ser que lo que constituya el elemento fundamental de la ética cristiana sea el pensamiento antinómico que “ve el bien en conformidad con la voluntad divina y el mal con la oposición a esa voluntad”, que parece ser materia moral y no “la salvación del alma” y “la

bienaventuranza” que son elementos metafísicos de la teología católica.

Es cierto que lo que el hombre haga en la tierra encontrará su castigo o su recompensa en el cielo, pero esto mismo muestra que no hay en ello ninguna esencia de lo moral, pues en la ética no tiene sentido ni la pena, ni la recompensa. Considerar, pues, a la ética cristiana como un egoísmo del más allá, es un pensamiento antinómico que merece ser discutido. En otro pensamiento antinómico afirma Hartmann que el eudemonismo cristiano encierra un sentido de individualidad que se advierte en que el hombre ama al prójimo en este mundo con objeto de alcanzar su bienaventuranza eterna, al trabajar por la salvación de su alma. Pero ¿es, como ha creído Hartmann, el altruísmo cristiano de este mundo un egoísmo del más allá?

Dejemos por ahora a un lado el discutir si tiene sentido un egoísmo del más allá. Preguntémonos si es posible una acción que carezca en absoluto de sentido egoísta. ¿Quién que actúa no lo hace para alcanzar un fin, y con el logro de ese fin obtener un bien, que es su recompensa? ¿Es posible un altruísmo absoluto? Nos encontramos frente al problema antinómico de averiguar si es posible obtener un altruísmo absoluto, o si por el contrario, todo altruísmo debe ser altruísmo relativo.

Una actividad sin logro, sin finalidad alguna, sería una actividad indirigida, sin sentido. Aun considerando un altruísmo terrestre, como la acción social que anhela el bien material del otro en este mundo esta actividad no sería actividad sin logro ni finalidad. El altruísta materialista de lo social, aspira el bien material del otro porque le produce un placer, una fruición interior: el trabajar por obtenerlo. ¿O es que el trabajador social, o el mero socialista, labora por el bien social, sin que este trabajo le produzca ninguna

satisfacción espiritual? La posición antinómica del altruismo cristiano podría argüir el pensamiento antinómico que expresa que la salvación del alma individual, lo que en 1er. término anhela el cristiano, tiene por finalidad, no el alma individual sino la salvación del alma en pecado de todo el género humano. Todo el que actúa, cual que sea su actuación, no puede dejar de ser egoísta. Toda acción surge en un ego y está ligada a él tanto en su sentido, en su dirección como en su finalidad. Si la ética cristiana fuese un egoísmo del más allá -cosa imposible, ya que un egoísmo no puede rebasar los límites de la acción del ego sería egoísmo espiritual, mientras que los egoísmos terrestres son egoísmos materiales, verdaderos egoísmos.

Pero ¿cabría pensar un egoísmo espiritual? Todo egoísmo, es por su esencia, egoísmo material. El espíritu es, por su naturaleza, universalidad. Lo material es individualidad. Cuando el hombre actúa y su acción tiene por finalidad lo individual, lo biológico, los instintos bajos del ego individual, se es a la vez egoísta y materialista. Pero cuando actúa y su actividad tiene proyecciones hacia la trascendencia, hacia lo universal, que es lo cultural, el hombre no es egoísta sino altruísta.

No basta meramente actuar para otro, para que nuestra acción sea altruísta. Nuestra conducta es altruísta sólo si ella conlleva el bien espiritual del otro. Ningún bien material por grande que sea -a menos que no se ponga al servicio de los valores espirituales- puede ser altruísta. Una ética social materialista, como la del socialismo del mundo moderno sí es un verdadero egoísmo del más acá. Aunque todo tipo de socialismo proclama el pensamiento antinómico de que trabaja por el bien social, por lo que en primer término actúa es por el bien material del individuo. Pero ¿es acaso beneficioso para la persona el bien material? Si la persona es una unidad de valores espirituales, un bienestar material será un mal para la persona. Sólo lo espiritual beneficia al espíritu.

Lo material sólo acomoda a la materia. Este desarrollo exagerado de la ciencia y la técnica en la vida moderna, que sólo ha impulsado lo material, ha logrado, sin duda un amplio beneficio para la materia, pero a la vez un maleficio para lo espiritual. Se ha logrado una mecánica relativista, una teoría del quantum, una penicilina y una bomba atómica. Pero por el contrario la amoralidad crece en la vida privada y pública; el sentimiento de la religiosidad se ha reducido en grandes proporciones desde Nietzsche y Voltaire y recibe el constante ataque del socialismo y el comunismo; los valores espirituales están invertidos en todos los órdenes de la vida humana, allí donde no parecen estarlo es sólo porque la inversión está velada por una hipocresía tan sutil como cínica.

La cultura espiritual está desvalorizada. Sólo impera y se impone el técnico forjador de bienes materiales. No puede haber ni paz ni comprensión entre los humanos, porque el hombre ha abandonado el cultivo de su alma. Los altos valores del espíritu han sido desplazados en el interés humano por los bajos valores de lo vital y de lo económico.

XIV

El problema antinómico de la desorientación humana.

Un indicio de la desorientación actual humana, se advierte no sólo en el hombre común sino también en las más altas esferas de la cultura. El triunfo del positivismo, del romanticismo filosófico y finalmente de las filosofías biológicas y existencialistas, hasta culminar con el amoralismo y ateísmo de Sartre es una prueba que la desorientación no existe sólo en el llamado gran mundo sino que ha ascendido a las más altas esferas de la cultura.

Sin embargo aunque parece evidente –pues ello es creído así por un amplio sector del hombre que piensa– que es antinómicamente problemático determinar si ciertamente lo que nos parece a muchos un fracaso de la cultura tal como le pareció también a Rousseau, es realmente un fracaso o si el desorientado desarrollo de lo material es propio de la naturaleza humana, ya que del fenómeno histórico de la humanidad se desprende que el espíritu humano al través de los tiempos ha dirigido cada vez más su interés hacia lo material, hacia las cosas y no hacia los valores espirituales. El

desarrollo espiritual del pueblo griego no se ha logrado alcanzar en ningún otro momento histórico de la humanidad.

Pero ¿se debe ello a una cultura desorientada, que ha llevado al hombre hacia el interés casi exclusivo por las cosas, o se debe a la específica onticidad del ser humano que lo arrastra en un impulso óntico ineludible hacia lo material? El hombre es en su propia estructura óntica una antinomia de materia y espíritu. Que en el conflicto óntico de esta antinomia metafísica, la nomia materia haya triunfado de la nomia espíritu hasta el presente, no es óbice para que la persona humana no haga todavía los esfuerzos necesarios para obtener el anhelado triunfo del espíritu sobre la materia. Dejando de lado la antinomia óntica del espíritu y la materia en la estructura del hombre, es un deber moral para la humanidad presente hacer una educación integral, tan intensa como extensa, por medio de los valores espirituales jerarquizados, con vista a sustituir el homo faber por el homo sapiens, al técnico y al científico profesional por el hombre culto en el verdadero sentido del concepto, o por lo menos a lograr una jerarquía de los valores en que este último ocupe la cúspide de la pirámide jerárquica de los valores. La guerra que acaba de asolar al mundo, como esta guerra fría de ideas en conflicto que le ha seguido, son debidas a esa antinomia metafísica materialismo espiritualismo, que ha dividido el mundo en dos jerarquía de valores antinómicos. Lo triste de este estado de cosas es, que los dirigentes de este mundo caótico y desorientado, no advierten que el conflicto no puede resolverse sólo con cañones y con tratados circunstanciales. El problema es más hondo y hay que atacarlo en su raíz. Lo grave del asunto es que los problemas políticos no son problemas científicos, y por tanto no se le puede encontrar una única solución, de evidencia absoluta para ambos contendientes, como en un problema de la física o de la química. El problema del bombardeo del átomo, sea con neutrones o positrones o con cualquier proyectil intraatómico, debía dar a cualquier científico que fuese, una

sola solución: la bomba atómica. Pero este es un mero problema científico. En cambio el problema político de la democracia y el comunismo, es un problema filosófico: es el problema dual antinómico del espiritualismo y el materialismo. Ambas porciones de la humanidad están dogmáticamente aferradas a su correspondiente *nomia* metafísica.

Ninguna, sin duda, cederá, porque onticamente la solución del problema no es *nómica*, sino *antinómica*. Cada una defiende su propia visión o concepción del mundo y cree firmemente que posee la verdad. Por otra parte, la humanidad es onticamente metafísica y por tanto medularmente dogmática; se aferra rabiosamente a lo que cree que es la verdad (su verdad), pero no ha llegado a ser filosófica, a ser genuinamente reflexiva, culta: a ver que los problemas humanos, sociales y políticos son problemas antinómicos de los cuales no podemos tener una seguridad absoluta de la evidencia de su solución.

Si no poseemos esa seguridad no tenemos derecho a ser dogmáticos y querer imponer nuestra concepción del universo a la *nomia* contraria. Debemos, pues, ser comprensivos y tolerantes con el pensamiento metafísico antinómico al nuestro. Pero no basta con que ésto se diga ocasionalmente en una filosofía de lo ético, no es suficiente con que queramos serlo; es necesario dar a la humanidad la cultura suficiente y bien orientada en el sentido de los valores espirituales, para obtenerlo. Pero aquí surge otro problema antinómico secundario pero de gran importancia. Sería indispensable que esa cultura humanista se hiciese igualmente en ambas esferas de influencia de las dos *nomias* de la antinomia política y esto es irrealizable ya que cada *nomia* es cerrada en si misma, y sólo realiza la educación que corresponde a su propia metafísica.

En este problema antinómico el comunismo lleva ventaja a la democracia, pues mientras aquél realiza la educación que corresponde a su metafísica materialista: una educación en que imperan los valores de lo material y lo económico, ésta, aunque sustenta teóricamente una jerarquía de valores espirituales práctica de hecho una educación materialista en que los valores espirituales han sido desalojados en muy alto grado por los valores materiales.

Las escuelas y universidades del mundo democrático, son pues, creadoras de hombres egoistas y materialistas, que son verdaderos comunistas en ciernes.

De ahí que el número de socialistas y comunistas crezca de modo inusitado, a pesar de lo que se le combate en la democracia. Es que las represalias de hecho ya sean guerras mundiales, o locales o ya esporádicas intimidaciones particulares, no vencen ni anulan a las ideas. Sólo una verdadera educación cultural por los valores, jerarquizados en el sentido espiritual, podría atenuar la marcha ascendente de la nómia metafísica del comunismo.

Discutamos ahora el problema antinómico de si ciertamente rebaja a la condición de simples medios el apreciar el mérito de los actos humanos según su vinculación a un bien supremo o su dependencia de él. El problema antinómico a discutir aquí es, si es posible este rebajamiento, si las acciones humanas son o han podido ser finalidades y no meros medios. Cómo podrían los actos ser finalidades de sí mismos? Un acto podría tener como finalidad otro acto, pero un acto no puede ser fin de sí mismo. Un acto es siempre una actividad dirigida a un fin, al cumplimiento de un valor, a la realización de un bien. Los actos humanos son instrumentos de realización de valores. No son nunca fines, sino medios para obtener fines. No se le rebaja a la categoría de medios cuando se le considera como tal, porque eso son en sí los actos y no otra cosa. Qué podría ser un acto que no

fuese una intención realizada para obtener un fin trascendente al acto mismo?

El pensamiento antinómico contrario sustenta que los fines no son buenos o malos por sí mismos sino por los modos específicos como son postulados.

Pero acaso puede haber un fin que no esté onticamente vinculado a la forma de su postulación? La forma no valiosa de perseguir un fin, que ha sido perseguido también en forma valiosa, no transforma el fin, ni hace a éste dependiente de la forma de postularlo, sino que tenemos en este caso dos fines distintos con sus correspondientes modos de postulación. Un fin valioso postulado en su forma valiosa es un fin. Un fin valioso postulado en forma no valiosa es un fin no valioso, un contra fin. Un fin no valioso postulado en forma valiosa es un contra fin. Un fin no valioso postulado en forma no valiosa es un fin, precisamente el fin no valioso que se postula.

XV

El problema antinómico de averiguar si toda ética material tiene que ser ética eudemonista.

Uno de los pensamientos antinómicos más fundamentales de Kant es su idea de que toda ética material tiene que ser también ética eudemonista, esto es, una ética para la cual el bien supremo es el placer mismo. Kant sustenta también el pensamiento antinómico de que sólo una ética formal puede eludir toda referencia a la vida emocional. Scheler rechaza esta posición con otro pensamiento antinómico que sustenta que es posible una ética material que no sea necesariamente eudemonista, que no reduzca los valores de lo bueno y lo malo al placer y al desplacer. Sin duda para la ética formal y racional kantiana, que funda lo moral sólo en la pureza de la voluntad y en la rectitud de los propósitos es fácil eludir todo eudemonismo. Sin embargo Scheler considera que Kant rechaza toda ética material, porque no conoce el verdadero sentido de la vida emocional y de los valores ni sus relaciones mutuas. Para Scheler existe una intuición a partir de la materia específica de lo valente, del valor. Pero esa materia del valor es intuitiva a priori y no en experiencia inductiva, sólo porque el valor ético no es una

cualidad material de los hechos morales. Ciertamente Scheler respalda más de una vez con suficiente fuerza dogmática el pensamiento antinómico por el que Kant rechaza “con pleno derecho” toda ética de bienes y de fines que pretenda encontrar sus objetos por una experiencia inductiva. Y esto parece desde cierto punto de vista verdadero, mas no desde la nomia scheleriana que considera como existentes cualidades materiales del valor, que se consideran además como inmanentes a las cosas. Aunque Scheler afirma por otro lado —rehuyendo una experiencia inductiva— el pensamiento antinómico que expresa que antes de aprehender lo que un acto o una acción tenga de bueno o malo, debemos saber lo que es bueno o malo, esto es, que toda experiencia de lo bueno y lo malo supone el conocimiento esencial de bueno y malo, considera sin embargo que los valores existen como cualidades materiales en sus depositarios. Cómo se explica entonces que los valores sean cualidades materiales inmanentes a las cosas, y la intuición material aprehenda esencias ideales de lo moral? Es justo reconocer que Scheler sustenta con mucho énfasis y más de una vez, el hecho de que la intuición esencial o fenomenológica aprehende esencias ideales de lo ético. Pero a pesar de que él pretende mostrar una intuición a priori de lo material —y fenomenologicamente para un fenomenólogo esto es posible e indiscutible, ya que las intuiciones de esencias son para los fenomenólogos evidentes de modo absoluto—, para un filósofo puro, para el que no existen evidencias con el carácter de absolutividad, es dudosa la existencia de ese a priori material. No lo negamos pero tampoco lo aceptamos como una realidad de evidencia absoluta. Es necesario, pues, discutir el problema antinómico de las categoriales de “lo formal” y de “lo material” en el “a priori”.

Scheler afirma, con esa fuerza dogmática propia de todo fenomenólogo, que el dominio de lo “a priori evidente” no tiene que ver ni lo mínimo con lo “formal”, ni la contraposición a priori —a posteriori con la contraposición formal— material.

El que conoce la intención de la nomia de Scheler que le ha obligado a decir esto, puede hasta cierto punto darle la razón al ético del intuitivismo material de esencias. El autor del personalismo ético se opone con ello a la nomia kantiana del a priori formal, en el que una función sintetizadora informa el caos de la experiencia. No comparto la nomia de la posición antinómica kantiana de que el sujeto suministra las categorías para dar forma al caos de las sensaciones, y de las emociones. No doy mi asentimiento a la nomia kantiana de una actividad subjetiva que suministra las categorías para dar forma al caos de las realidades, pero tampoco comparto la nomia contraria de una intuición material que aprehende lo dado de modo inmediato en la misma estructura de lo óntico. Pudiera muy bien ser que sólo aprehendemos una categorial de lo formal, una categorial de lo a priori material. Pero es también un problema antinómico decidir si tiene validez de evidencia absoluta la nomia contraria de Scheler y los fenomenólogos que afirman que todo lo dado se aprehende en una intuición material específica, primaria e inmediata, sin intervención de ningún símbolo.

Fenomenologicamente no se puede contraponer ninguna razón a esta afirmación scheleriana, ya que para los fenomenólogos sus intuiciones poseen una evidencia absoluta.

Pero filosóficamente, para el filósofo puro, no para el cientificista fenomenológico o no fenomenológico, estas dos afirmaciones —la kantiana y la scheleriana— constituyen las dos nomias contrarias de un problema antinómico, que merece ser discutido.

No se olvide que discutimos este problema antinómico para hacer luz en otro problema antinómico, el que se refiere a si es posible una ética material no eudemonista, ya que Kant había afirmado dogmáticamente —aunque no con un dogmatismo tan absoluto como el de los fenomenólogos— que toda ética material tiene que ser ética eudemonista. El de

Königsberg afirmaba esto porque para él toda ética material de bienes y fines y aún de valores, debe ser ética de placer y desplacer. Ciertamente bienes, fines y valores están estrechamente vinculados al placer y al desplacer con que ellos sean preferidos y cumplidos, por lo menos al placer y desplacer que como consecuencia puede producir su preferencia, rechazo y cumplimiento.

Dejando de lado la razón que se tenga de despreciar la ética hedonista o toda ética que se funde o esté en conexión con el eudemonismo hedonista, cabe preguntarnos si la ética formal kantiana puede lograr rehuir todo hedonismo.

Parece que los imperativos categóricos como mandatos, y las nomias que se deriven de ellos fueron considerados por Kant como mandatos que el sujeto debe obedecer, como obligaciones, que aunque impuestos al yo por la conciencia autónoma, deben ser recibidos y cumplidos por deber y no porque sintamos el sentimiento, el placer íntimo de preferir o rechazar el valor que deba ser cumplido. Si no fuese así el no hubiera tenido razón para considerar a la ética formal única posible ética no eudemonista.

En la ética formal kantiana, el hombre es, pues, un esclavo del deber, un sirviente ciego de la conciencia moral autónoma, como suprema dictadora de normas que estamos obligados, por sacrificio, a obedecer. Pero aun así la ética kantiana no podría dejar de ser ética hedonista, aunque este hedonismo fuese, como se ve, un hedonismo negativo. Pues en ella, como se ve, el hombre no busca el placer ético, sino está irremediamente obligado a sufrir el desplacer moral: el cumplimiento de los mandatos de la conciencia moral autónoma como un deber-ser aunque este, deber no nos agrade. Todavía queda la posibilidad en la del deber-ser normativo, el incumplimiento de los mandatos y de las normas produzca placer a muchos hombres que lo experimentan al no obedecer el mandato dictatorial de las

normas. Cabe también aquí discutir de pasada lo que haremos más adelante en su lugar propio, el problema antinómico de la responsabilidad o no responsabilidad que pueda tener la persona en una ética del deber-ser, en una moral del imperativo como la kantiana.

En una ética del deber-ser ideal, en que el deber-ser normativo se da como normas imperativas de la conciencia moral autónoma, se anula la responsabilidad o se reduce ésta a un mínimo que la torna inapreciable. No se arguya que en tal ética, una persona individual específica puede eludir el mandato de un imperativo categórico. Aunque esto sea posible la ética formal kantiana es una ética del imperativo. Scheler ha señalado con claridad la diferencia entre mandatos auténticos y “mandatos pedagógicos”.

Estos son pseudos mandatos, pues el juicio imperativo pedagógico, no tiene el carácter de obligatoriedad sino el sentido de necesidad y de conveniencia. Ciertamente, las normas pedagógicas sólo son consejos convenientes para la formación cultural de la persona, mientras que los imperativos categoricos tienen un sentido de obligatoriedad ineludible, de que carecen los consejos, sean pedagógicos, amicales, o evangélicos o de cualquier otra clase.

XVI

El problema antinómico de que el a priori evidente no tiene que ver con lo formal.

La ética kantiana es una ética de mandatos auténticos, una ética, pues, del deber-ser-normativo, que anula la responsabilidad de la persona.

En el problema antinómico fundamental que discutimos ahora, “lo material” y lo formal en el “a priori”, cabe discutir una cuestión de superficie y una cuestión de fondo. El problema antinómico de superficie que aquí resplandece es la afirmación antinómica de Scheler que sustenta que no tiene que ver ni lo mínimo la contraposición a priori-aposteriori con la contraposición formal-material. Esta está fundada, según Scheler en los conceptos y principios según su generalidad y es plenamente relativa. Aunque lo que interesa para el pensamiento antinómico fundamental scheleriano, que lo “a priori evidente” no tiene que ver ni lo mínimo con lo “formal”, es algo para lo cual las otras dos contraposiciones tienen una importancia secundaria. Que la contraposición a priori-aposteriori no tenga que ver nada con la contraposición formal-material no influye para que lo “a priori evidente” no tenga que ver ni lo mínimo con “lo

formal”; que es lo que fundamentalmente interesa a la nomia de Scheler.

Es cierto que los juicios de la lógica ontológica como los pensamientos de la aritmética son a priori con respecto a los de las ciencias de contenidos materiales y a pesar de ello los juicios de la matemática son juicios de contenidos materiales con respecto a los juicios de la lógica ontológica. Y se puede agregar aún más que los juicios de la lógica ontológica son juicios de contenidos ónticos materiales en relación a los pensamientos puros de una lógica absolutamente formal, pura. Véase: El problema de la fundamentación de una lógica pura del autor.

Del mismo modo que el juicio científico $2 \times 2 = 6$ es formal para mangos y piñas, el pensamiento lógico puro “El concepto primario h comprende significativamente el concepto secundario m” es formal para el juicio ontológico “El hombre es normal”. Véase: El problema de la fundamentación de una lógica pura.

El pensamiento absolutamente formal, puro, de la lógica pura, vacío de todo contenido, es forma para todo otro pensamiento ontológico de la lógica ontológica (la lógica tradicional de los pensamientos científicos, llenos de contenidos ónticos) y para los pensamientos juicios de todo contenido óntico material de las ciencias. Pero también ese pensamiento absolutamente puro, mera expresión formal, es a priori a todo otro pensamiento ontológico científico. Del mismo modo toda materia óntica de pensamiento juicio ontológico es a posteriori a la forma de las formas, la forma vacía de todo contenido óntico material del pensamiento puro de la lógica pura. No discutimos aquí el problema de si la forma del pensamiento puro es a priori a la forma de contenido óntico material de los pensamientos ontológicos de las ciencias o si son éstos últimos lo a priori a la forma pura

del pensamiento puro, que sería en ese caso a posteriori con respecto a los contenidos ónticos científicos.

El problema es también antinómico. Pero lo que interesa en primer término es ver ahora que la contraposición formal-material no puede desvincularse de modo absoluto, como pretendió Scheler, de la contraposición a priori-a posteriori. Sólo en la esencia material del contenido individual, lo formal podría aparecer como simultáneo con lo material.

Si a priori significa anterior a toda experiencia, y a posteriori posterior a la experiencia, sea que lo formal resulte, después de una detenida discusión del problema antinómico, a priori a lo material, o que lo material sea a priori a lo formal o ya que lo formal y lo material no estén ligados por una relación de precedencia, sino que estén íntimamente conexiónados en una presencia simultánea, es necesario discutir el problema antinómico de si en todo contenido formal-material tenemos una experiencia de lo formal y otra de lo material, o si por el contrario sólo se da una experiencia unívoca de lo formal-material. De este problema depende el problema fundamental antinómico de si “lo a priori evidente” no tiene que ver ni lo mínimo con “lo formal”.

Afirma Scheler el pensamiento antinómico de que dentro del dominio general de lo intuitivo a priori existen las diferencias más profundas de lo formal y lo material. Sin duda tales diferencias no le pueden ser negadas a Scheler. Esas diferencias las hemos visto ya en el a priori intuitivo formal de la lógica pura y en el a priori intuitivo material de la lógica ontológica, que es a su vez un a priori intuitivo material con respecto al a priori intuitivo formal de la lógica pura y es un a priori intuitivo formal en relación con los pensamientos ónticos materiales de las ciencias. Max Scheler quiere ver unas profundas diferencias entre lo formal y lo

material en el a priori intuitivo, pero se olvida de su pensamiento antinómico cuando afirma que el a priori material es un conjunto de pensamientos vinculados con otros pensamientos aprióricos, que tienen validez para una esfera más especial de objetos, tal como el pensamiento de la lógica absolutamente pura, es una a priori formal para el pensamiento ontológico de la lógica ontológica, que constituye así un dominio apriorístico material.

Pero esta es una vinculación de un a priori intuitivo formal con otro a priori intuitivo formal, que resulta sólo material por su relación de posterioridad con el otro dominio de pensamientos formales aprióricos.

Max Scheler afirma también el pensamiento antinómico fundamental para su teoría del a priori intuitivo material, que expresa que existen conexiones aprióricas entre esencias que sólo tienen lugar en un objeto individual y faltan en todos los demás objetos.

Llegamos al nudo gordiano del problema antinómico fundamental de la intuición de lo a priori material.

Scheler cree en la evidencia de cualidades materiales de valor, en relación con los valores de cosas, pero por otro lado, como ético de fino sentido moral, se ve precisado “a pensar conexiones aprióricas entre esencias”.

Como para él existen cualidades materiales de valor inmanentes a las cosas, los contenidos materiales específicos del valor ético deben ser también inmanentes a los hechos morales. Pero los valores éticos son para él a priori y como rechaza con Kant toda ética empírica y su nomia contra éste le lleva a rechazar todo formalismo, de ahí su evidencia de un a priori material de los valores éticos. Ese a priori no puede ser formal porque él es un genuino representante de la nomia antiformalista. Su a priori material no debe tener relación con

la contraposición a priori-a posteriori, porque los valores éticos, siendo cualidades materiales de los actos y las acciones, no pueden precederlo; no puede haber para él aprioridad y aposterioridad entre valores y actos. Como aristotélico genuino la contraposición formal material no debe darse para él en el dominio de los valores, pues los valores éticos son inmanentes a los actos; los valores morales no pueden ser trascendentes a los actos y las acciones.

Todo esto es teóricamente armonioso en el sistema de categoriales antinómicas del aristotelismo scheleriano.

Pero el problema es antinómico, y por tanto queda en pie. ¿Existen ciertamente ese a priori material, sin conexión ninguna con el a priori formal, ajeno en absoluto a las contraposiciones formal-material y a priori-a posteriori?

Hemos discutido las posibles conexiones que se pueden dar entre un a priori material y un a priori formal. El mismo Scheler las reconoce, en los pensamientos formales de dominios de objetos de diferentes contenidos ónticos.

Debemos reconocerle que si los valores son entes individuales específicos, deben ser intuitos por medio de una intuición a priori material específica. Pero esto no obliga a repudiar toda conexión con las contraposiciones formal-material y a priori-a posteriori.

XVII

El problema antinómico de si el valor ético se reduce o no a actos.

Queda por discutir el problema antinómico de si existen materias específicas del valor ético.

Como hemos visto ya el valor ético puede muy bien ser relaciones de esencias jerarquizadas. Estas pueden aparecer como materias específicas ante el sujeto que las contempla, porque, generalmente los valores éticos se aprehenden con motivo de hechos de cumplimiento de valor moral. Además, un hecho moral, sólo puede ser considerado como tal porque participa, de lo verdaderamente moral, del valor ético, cumplido en el llamado hecho.

La materia ética específica que ha visto Scheler, no es debida más que al singular hecho de que en un acto se cumple el valor moral. El valor ético es siempre el mismo, pero se cumple en una variedad de formas distintas de actos de cumplimiento.

El modo de cumplir el valor es lo único que puede ser materia específica, individual y única para cada caso de cumplimiento.

Debe haber algo común en todo acto dirigido por lo moral que sea diferente de los procesos psíquicos, actos y acciones e incidencias de toda especie que tengan lugar en el cumplimiento de un valor ético.

El mismo Scheler señala ese algo común que hay en el valor ético a pesar de que cree en la existencia de cualidades materiales específicas del valor moral. Para él el valor ético es la forma de cumplimiento del valor positivo y el valor negativo.

Pero este pensamiento antinómico reduce lo ético a la forma de cumplimiento de los actos. Lo moral se reduce a mera materia de actos. Pero lo moral debe existir en lo ético mismo y no en una materia distinta. Todo acto de una persona, sin duda, tiene conexión con un valor moral intuído y preferido o rechazado, pero por eso el valor ético no se reduce a actos, como ha querido Scheler, que concibe a la persona como la unidad concreta de todos sus actos, aún de los puros actos posibles. Para él la persona existe solamente por la realización de sus actos.

Si la persona existiese sólo en la realización de sus actos, se reduciría a meros actos, y esto es un pensamiento antinómico a la concepción de la persona como un núcleo espiritual de valores. La persona de las personas, la persona total, la persona divina, sería así simple realización de actos.

La persona no es ese ser razonable consciente de sí mismo de Kant, ni tampoco el yo puro de Husserl, pero tampoco es una simple realización de actos.

Tampoco es, la materia valente, los valores inmanentes a actos. Por medio de los actos se realizan los valores; aquellos son pues consecuencia de éstos. El valor, la materia valente, es pues, a priori al acto y al cumplimiento del valor que se da en los hechos morales.

Según este pensamiento antinómico de Scheler, la intuición emocional es idéntica en todos los hombres, y no puede engañar a la persona que la experimenta. Según ésta la intuición emocional de la jerarquía de los valores es idéntica en toda persona humana. Es un problema antinómico decidir si un acto es o no moral. El acto como tal no es moral. Moral sólo es la persona que realiza el acto. Lo moral no depende, pues, del acto sino de la persona. Es cierto que no podemos saber si una persona es o no moral sino por medio de sus actos, pero a pesar de ello los actos son una consecuencia de la estructura moral de la persona y no son causa de lo moral ni son lo moral mismo.

Un asesino intuye del mismo modo que un santo, o un moralista, según Scheler, el valor superior de lo vital y el inferior de lo económico, pero realiza en un acto la muerte de un individuo por robarle o meramente lo mata por cumplir el valor rechazado en la intuición emocional: la muerte de un ser vital.

Esto puede muy bien ser así pero es antinómico decidir si por el contrario es que el asesino mata porque vislumbra una jerarquía de valores distinta de la del moralista o el santo, aunque la visión jerárquica de éstos sea más valiosa.

Puede ser posible también esta tercera nómia, que el asesino intuya la misma jerarquía del moralista o el santo, pero su vivencia emocional, sus instintos bajos, se oponen al cumplimiento del valor más alto intuído.

Es cierto que para el intuicionismo emocional de Max Scheler, sólo se ven los valores por una visión emocional.

Pero aquí estamos frente a otro problema antinómico, el problema de decidir si los valores se ven por medio de una intuición espiritual o por una intuición emocional.

Actualmente se ha dado mucho asentimiento a la nómia de la intuición emocional de los valores, pero para todo espíritu filosófico, es un problema antimónico decidir cual es la verdadera de estas dos nómias contrarias.

Por lo que a mí respecta es dudoso que la mera emoción, en cuanto emoción, sea en sí visión de las esencias ideales jerarquizadas. Sólo el espíritu ve e intuye. Sólo el espíritu intuye y ve la materia espiritual de los valores, las esencias ideales jerarquizadas.

Es cierto que el romanticismo moderno y el actual recalcan con énfasis la nómia rara de la visión emocional contra-puesta a la nómia contraria desacreditada de la visión ideal del espíritu. Se cita en apoyo de ello muchas veces la frasecilla muy conocida de Pascal de “la logique Du Coeur”. Pero porque Pascal pretendiese esa ilógica lógica del corazón, no es evidente que sea existente tal lógica irracional.

XVIII

La concepción categorial del valor ético.

Lo ético no puede ser reducido a meros actos, tal como lo ha hecho Scheler, ni a simples formas ideales sin contenido, como quiere Kant, ni a esencias ideales platónicas como pretende Hartmann.

Lo ético no puede ser acto, porque lo moral es materia espiritual valente y el acto es un proceso psíquico-orgánico; tampoco puede ser forma ideal imperativa, porque lo valente no es normativo. Lo valente puede dar lugar a normas, pero no es en su esencia norma ni mandato. El deber-ser es una consecuencia del valor y no el valor consecuencia del deber-ser-ideal, como pretendió Kant.

El valor ético no puede ser tampoco mera esencia ideal platónica, porque entonces el principio lógico de identidad, un pensamiento en cuanto estructura ideal, el teorema de Pitágoras, el círculo, las simples relaciones y los números serían también valores.

Hemos dicho ya que la diferencia entre las ideas y los valores, es que ideas y valores son ambos esencias, pero

mientras las meras ideas son simples esencias, los valores son esencias jerarquizadas. Los valores éticos son esencias jerarquizadas en su relación con el cumplimiento que la persona pueda hacer de tales esencias jerarquizadas. Cuando el hombre intuye invertida o contravertida una esencia ideal jerarquizada es inmoral. Cuando prefiere una esencia ideal jerarquizada superior y rechaza la esencia ideal jerarquizada inferior, la persona es moral. Las esencias ideales jerarquizadas, existen contrapuestas. A una esencia ideal jerarquizada positiva (valor positivo) se opone otra esencia ideal jerarquizada negativa (valor negativo).

Los valores son esencias ideales jerarquizadas que se oponen polarmente en diversos dominios de realidad. En el dominio de lo religioso lo sagrado es una esencia ideal jerarquizada opuesta polarmente a la esencia ideal jerarquizada: lo demoníaco.

Lo que sea lo sagrado y lo que sea lo demoníaco en sí mismo, es algo irracional que no puede decirse. Solo podemos saber que lo sagrado y lo profano, son dos esencias ideales jerarquizadas contrapuestas en el dominio de lo venerable, de lo religioso o de lo absoluto. Del mismo modo lo verdadero y lo falso son dos esencias ideales jerarquizadas y contrapuestas en la esfera del conocimiento (no en el dominio de lo lógico).

Existen, sin duda, materias específicas del valor ético, pero ellas, en sí mismas, no pueden ser conocidas ni aprehendidas en su onticidad única, individual. Lo que aprehendemos del valor ético, como de todo otro valor es la esencia ideal jerarquizada la categorial del valor, y no el valor mismo, onticamente considerado. El valor en sí es y será siempre irracional. Lo único que intuimos del valor son sus categoriales. Entre las categoriales del valor, la fundamental es la jerarquía, pues lo que distingue todo este no valioso del objeto valioso es, que este está ordenado en jerarquía y el otro no. La objetividad está ordenada jerarquicamente, pero

la jerarquía sólo existe entre categorías diferentes de objetividad. Por ello en una ciencia, las esencias correspondientes a sus objetos no son jerarquizadas, porque toda ciencia sólo trata de una categoría de objetos. La primera y fundamental categorial del valor es la jerarquía. Por ello el valor, intuído, aprehendido y conocido, no el núcleo irracional del ente valioso, desconocido para el hombre, es una mera esencia ideal jerarquizada. Otra categorial básica del valor, otro conocimiento racional que poseemos del valor, es la categorial de la polaridad.

Se puede conocer y saber muchas cosas del valor, pero no se puede conocer el valor mismo. Lo que sabemos es únicamente preferir un valor entre dos valores, más propiamente preferir una de entre dos esencias ideales jerarquizadas. Tanto fuera como dentro de la esfera del valor, “conocemos de”, pero no “conocemos a”; “conocer a” sería agotar el conocimiento, “conocer de” es siempre posible porque es poseer un conocimiento relativo, un saber, que por ser relativo es categorial y antinómicamente problemático.

El hombre se encuentra frente a la multiplicidad de las ontocidades, y encerrado a la infinidad de las esencias ideales correspondientes a esas ontocidades. Pero opuesto a la esfera de la objetividad óptica y al mundo de las correspondientes esencias ideales, y extraño en absoluto a aquél, está el mundo objetivo de las esencias jerarquizadas. Pero las esencias jerarquizadas son ópticas en el sentido substancial; constituyen un mundo contrapuesto al mundo de las meras esencias y al de las ontocidades en sí mismas.

Pero una esencia jerarquizada es una relación entre dos esencias. Cuando aprehendemos un valor positivo, lo intuimos porque a la vez que lo preferimos rechazamos el valor negativo, el contravalor. Ver un valor, intuirlo, es compararlo con otro más bajo o más alto en una escala jerárquica, es comparar dos esencias, entre dos categoriales.

No puede dejar de discutirse ahora el problema antinómico del placer y el dolor, íntimamente conectado con el problema antinómico de lo emocional y lo no emocional en el mundo valente.

Afirmar de modo tajante que el valor se intuye por medio de un sentimiento emocional estimativo sin que intervengan en absoluto la mirada espiritual del contenido, la visión eidética o categorial del valor, es algo arriesgado.

Es un problema antinómico decidirse entre las dos normas contrarias de la aprehensión del valor como mera mirada espiritual del contenido o la intuición exclusivamente emocional de aquél.

Parece evidente que nos emocionamos cuando intuimos y preferimos o rechazamos un valor. ¿Pero de qué nos emocionamos? —Cuando esto ocurre, cuando intuimos o preferimos un valor— no puede deducirse ineludiblemente que tal intuición y preferencia o rechazo se deba necesariamente a la emoción.

La emoción puede preceder a la mirada espiritual del contenido (a la intuición), puede ser simultánea o posterior a ésta. Antes de resolver el problema antinómico de si la mirada espiritual del contenido valente se realiza por medio de la materia psíquica de lo emocional, es indispensable decidir si la emoción es a priori, simultánea o a posteriori a la mirada espiritual del contenido valente. Si la emoción sigue a la mirada espiritual del contenido valente, no puede de ningún modo pensarse que sea posible que la materia emocional constituya el instrumento intuitivo, ya que éste precede aquella. Si la emoción precede a la aprehensión del contenido valioso, podría ser el medio de captación de valor, aunque

quedaría por resolver la duda de si la emoción termina o no antes del suceso de la visión espiritual del contenido valente. Como esto está en la esfera de lo posible, será siempre dudoso, si la emoción, en el caso que preceda al acto de la captación del valor, dura precisamente hasta este acto y durante él.

Si la emoción es simultánea al acto de la aprehensión de lo valente, cosa que depende a su vez del problema antinómico anterior, quedaría por resolver el problema antinómico, de si ciertamente existe tal simultaneidad o no existe. Si hay tal simultaneidad, la emoción y la mirada espiritual del contenido valente existiría simultáneamente en independencia absoluta la una de la otra. Si la emoción es en sí misma la intuición, la mirada espiritual del valor, no habría tal simultaneidad.

Como se ve estas son cosas últimas de la más profunda intimidad de los procesos psíquicos emotivos, afectivos y cognoscitivos, muy difíciles de resolver con evidencia absoluta científica. Según Scheler la visión absolutamente pasiva del valor se lleva a cabo en el acto emocional del sentimiento puro y precede a la voluntad y a la acción y a los actos que realizan los valores.

¿Cómo se podría probar de modo sensible, objetivo, que la emoción precede, es simultánea o posterior al acto de la aprehensión del valor?

Max Scheler, apoyado en la categorial antinómica de su "intuitivismo emocional", afirma dogmática y fenomenológicamente que los valores se intuyen, prefieren y rechazan, por medio de una "simpatía emocional".

Pero esto es sólo una nómia contraria a la nómia opuesta de la categorial: “mirada espiritual del contenido”, que está de acuerdo con el sistema de categoriales que concibe al valor como “esencia ideal jerarquizada”.

Si el valor es ciertamente una “esencia ideal jerarquizada no puede ser aprehendido por una “intuición emocional”.

Pero si el valor ético es una materia específica, quedaría por resolver el problema antinómico de si esa materia suigeneris del valor es de estructura emocinal o no; si puede o no ser captada por una “intuición emocional”.

XIX

El problema antimónico de la efectuación intuitiva.

Scheler reconoce repetidas veces los métodos de la ética kantiana; se opone a toda ética anterior a Kant así como al formalismo de éste; en cambio pretende un apriorismo material sin renunciar a la autonomía de la persona.

Aunque Scheler, sustenta la misma noción kantiana que opone los valores morales a todos los demás valores y considera los valores éticos fuera del orden cualitativo de los demás valores, se empeña en encontrar una intuición a priori material de los valores éticos.

Mientras Kant, para situar los valores del bien y del mal, que considera no materiales, los hace dependientes de un principio formal imperativo, Scheler, aunque cree como Kant que los valores morales son independientes de los demás valores, no considera que estos tengan que ser formales para ser opuestos a los demás. Para él los valores morales son cualidades irreductibles, materiales, que se ofrecen a la intuición emocional a priori.

Los valores éticos no son, según los concibe la nomia kantiana, formas ideales racionales (imperativos categóricos) ni tampoco según la nomia scheleriana, esencias irracionales, material específicas de valor que se dan en los actos. Los valores se pueden aprehender en los actos en que son cumplidos, pero también se intuyen en independencia absoluta de los actos. Ciertamente todo valor ético está o puede estar relacionado a algún acto, pero la existencia del valor ético no depende de la existencia del acto. Por el contrario es la existencia a priori del valor ético la que exige y provoca la existencia del acto. Max Scheler ha hecho depender demasiado al valor moral del acto en que se realiza el bien; aún más, ha identificado casi el valor ético con el acto. Ha expresado el pensamiento antinómico de que los valores morales están necesariamente relacionados con los actos.

Pero esa vinculación necesaria es antinómicamente problemática. Acto bueno moral es todo lo que realiza o tiende a realizar un bien positivo o uno de sus grados en cualquier tipo cuantitativo de valores.

Como se ve, Scheler no dice lo que es el valor bueno, el valor moral, sino lo que es el acto bueno. Y ciertamente para él no existe el valor moral, pues él opone lo ético a las demás materias cualitativas de valor. Lo moral se reduce al acto bueno o malo, al acto de realización del valor positivo o del negativo. La materia moral se reduce, pues, para Scheler a los meros actos.

Para él la superioridad o inferioridad se ofrece a los actos de preferencia o de repugnancia emocionales.

Para Scheler un acto es moral cuando realiza el valor que ha sido preferido en la intuición emocional y es amoral

cuando realiza el valor que ha sido rechazado en la visión afectiva.

Este pensamiento antinómico, agregado al anterior, “lo moral se reduce a la realización de los actos en que se cumplen valores”, debe también ser discutido.

A pesar de sus puntos comunes, Scheler es la antinomia ética de Kant. Su ataque al formalismo no es algo desligado de su pensamiento antinómico, sino necesidad ineludible de su posición filosófica, fundada en las dos categoriales básicas: del “intuicionismo emocional” y el “a priori material”.

No es algo sin importancia el ataque que Scheler hace en su ética al formalismo kantiano, sino algo profundamente conectado a su propio pensamiento, nada menos que la fundamental nomia contraria a su posición antinómica.

No en vano intitula su ética: “El formalismo en la ética y la ética material de los valores”. El título, como se ve, expresa de modo explícito las dos nomias contrarias de la antinomia Scheler-Kant.

Su materialismo y su emocionalismo éticos no surgen de modo independiente del pensamiento kantiano, en creación espontánea y ajena en absoluto al kantismo, sino en polémica estrecha, continuada y directa con las categoriales antinómicas a las propias suyas. Su pensamiento existe sólo en la forma de categoriales antinómicas a las categoriales de Kant. Es cierto que el mismo Scheler no tiene la conciencia plena de su posición antinómica a la kantiana. Como riguroso fenomenólogo sólo sabe que ve lo ético de modo distinto de Kant. Sus intuiciones son diversas de las kantianas y no da las suyas como meras categoriales antinómicas a las de Kant, como una posible solución de los problemas antinómicos de

lo ético, sino meramente en la actitud dogmática científica del fenomenólogo que cree sólo en la evidencia absoluta de su propia intuición. Da, pues, su pensamiento ético, producto de sus intuiciones de evidencia absoluta, no en polémica con el kantiano, sino sólo porque para él, el pensamiento de Kant es falso y sólo el suyo es verdadero.

Para fundar su apriorismo material y su intuitivismo emocional, Scheler se opone a su maestro Husserl, quien concibe la intuición de esencia como el acto de adecuación perfecta entre una significación y su efectuación intuitiva. Para Scheler existen en el flujo de lo vivido contenidos objetivos que carecen de significaciones directas. Esos contenidos son, según él, precisamente los valores: lo bueno, lo noble, lo bello o lo agradable. No se aprehenden directamente las significaciones de bondad, belleza, nobleza, amor, sino sólo la cualidad de lo bello, de lo bueno, de lo agradable.

Pero con afirmar esto no basta sólo para resolver el problema antinómico y fundar así el intuicionismo emocional a priori y material de Scheler.

Es necesario discutir el problema antinómico que ha quedado velado bajo el ropaje de esta afirmación dogmática. Me refiero al problema antinómico de decidir si existe o no ciertamente esa perfecta adecuación intuitiva entre la significación y su efectuación intuitiva (su contenido objetivo).

¿Existen contenidos objetivos en los que se dan esas adecuaciones intuitivas que pretende Husserl? Según éste toda significación tiene una efectuación intuitiva. Scheler opone al maestro la norma contraria de que hay

significaciones, que carecen de efectuación intuitiva. Por ejemplo cuando se experimenta la bondad, la belleza o lo agradable de cualquier cosa considera Scheler que no se aprehenden directamente las significaciones de la bondad y la belleza etc., sino sólo la cualidad de lo bueno, de lo bello o de lo agradable.

¿Pero acaso las significaciones que señalan cualidades no son significaciones idénticas —en cuanto significaciones— a las que señalan otros contenidos ónticos objetivos?

Por medio de toda significación señalamos todo contenido objetivo. La “perfecta efectuación intuitiva” husserliana, es una categorial antinómica, que exige ser discutida.

La “efectuación intuitiva” sólo puede darse en los contenidos objetivos ónticos científicos y en el conocimiento vulgar. Sin duda, la significación ontológica “libro” o la significación ontológica del pensamiento ontológico (Véase el pensamiento puro y el pensamiento ontológico en *El Problema de la fundamentación de una lógica*, del autor) “el libro está sobre la mesa”, encuentran una efectuación intuitiva en el objeto real sensible libro y en la situación objetiva de estar éste realmente sobre la mesa.

Pero cuando el contenido objetivo es irracional y por tanto desconocido, la significación no puede encontrar una efectuación intuitiva. La significación es entonces una mera categorial, una etiqueta para señalar lo óntico irracional. ¿Pero es que hay una ocurrencia distinta de la señalada en toda relación entre una significación y un contenido óntico?

El problema es antinómico. Sin embargo respaldo la noción que sustenta la categorial de que las significaciones no tienen nunca una perfecta efectuación intuitiva en lo óntico irracional. Las efectuaciones intuitivas de lo científico y del conocimiento vulgar, son aparentes efectuaciones intuitivas, ya que la significación “libro” no encuentra una “efectuación intuitiva” en la misma realidad óntica irracional de lo que sea el libro como un conjunto de materia irracional, sino que esa efectuación intuitiva sólo consiste en que la significación “libro” señala el contenido óntico irracional desconocido, de la materia sensible percible en el espacio tiempo.

Pero este es un mero señalamiento de etiqueta, o un apuntamiento hacia la significación: “materia sensible percible en el espacio tiempo”.

La significación “libro” puede ser también una significación que señala la significación: “conjunto de páginas escritas que encierran un número indefinido de proposiciones correlato de un sistema de pensamientos”.

Pero tanto en este ejemplo como en el anterior no hay efectuación intuitiva con el contenido óntico irracional, sino con el contenido significativo que señala al contenido óntico y le sirve de etiqueta señalativa, de mera categorial, pues la definición anterior de libro no refleja de ningún modo lo que el libro sea en cuanto libro como esencia pura ideal o como contenido óntico, además de que esa definición puede ser falsa.

Las significaciones de lo rojo, de lo bueno o de lo agradable no son significaciones de las cualidades de la rojez, de lo bueno y de lo agradable, como afirma Scheler. Son significaciones individuales, que señalan contenidos ónticos

irracional, como la esencia roja y los valores bueno y agradables.

No es que los valores y los demás contenidos irracionales de otra especie, no están directamente unidos a significaciones; sino que existen significaciones conceptos no vinculadas a contenidos irracionales y significaciones no conceptos, significaciones individuales, que meramente señalan contenidos ónticos irracionales individuales.

XX

El problema antinómico de una intuición a priori de lo material.

Las significaciones conceptos, significaciones que comprenden significativa o categorialmente, que apuntan intencionalmente -para decirlo en el lenguaje de Husserl- a otras significaciones, no son significaciones directamente unidas a contenidos ónticos irracionales. (Véase El problema de la Fundamentación de una lógica pura del autor).

Las significaciones conceptos están indirectamente unidas a los contenidos irracionales; se relacionan con éstos al través de las significaciones individuales que señalan o apuntan a esos contenidos. Las significaciones con que señalamos los contenidos irracionales que son valores o cualidades ónticas, como lo bueno, lo bello, lo santo, el sabor agradable de una fruta etc., no pueden ser significaciones conceptos porque son meras significaciones señalativas de ontiedades irracionales.

Si como hemos visto, la llamada por Husserl “efectuación intuitiva” no es más que una efectuación

intuitiva de señalamiento y de distinción -señalamos este determinado contenido óptico irracional para distinguirlo de cualquier otro- la categorial “efectuación intuitiva” no significa que cuando señalamos el contenido óptico irracional con una significación tenemos una plena conciencia de la adecuación perfecta entre lo significado por la significación y el contenido óptico irracional como tal; a menos que esta adecuación no sea la mera adecuación del señalamiento intuitivo.

Pero Husserl no ha pretendido con su categorial “efectuación intuitiva” un mero señalamiento de contenidos ópticos irracionales o de esencias puras, sino una adecuación perfecta entre la significación y el contenido óptico objetivo.

La nomia, pues, que Scheler ha contrapuesto a Husserl pierde todo su contenido por el hecho de que es antinómicamente problemático decidir si hay unos contenidos que tienen significaciones directas y otros que no la tienen. Pues como hemos visto es muy posible que no exista para ningún contenido objetivo perfecta efectuación intuitiva. En el caso de los contenidos reales sensibles de las ciencias y del conocimiento vulgar, en que el contenido óptico se reduce a la simple percepción del objeto cosa, a su mero señalamiento, parece obtenerse esa “efectuación intuitiva”. En el juego fenomenológico, en el cual se ha sustituido el contenido óptico irracional de toda especie por la categorial, “esencia pura”, que no es más que el caso anterior del fenómeno científico trasladado al mundo filosófico de las puras, esencias o significaciones individuales, parece tener lugar la “efectuación intuitiva”, pero ello es debido sólo a que el fenomenólogo ha identificado consciente o inconscientemente la categorial, “esencia pura” con la categorial “contenido óptico irracional”. De aquí que si por

un lado la esencia pura es el contenido óntico irracional y por otra parte la significación, es una mera significación individual, una significación no concepto, significación de mero señalamiento, por ello pueda tener lugar una efectuación intuitiva entre una significación y la esencia pura que la significación señala, tomada en suposición de contenido óntico.

Toda significación concepto como toda significación no concepto puede estar pues, conexiónada a una esencia pura. La primera de modo mediato y la segunda de modo inmediato.

Pero la noma de Scheler contraria a la noma de Husserl opone a éste otra categorial antinómica que sustenta que sí hay contenidos intencionales, esencias puras no unidas a significaciones, es porque son alógicos, irracionales, situados fuera del mundo de lo inteligible.

Sin duda, los contenidos intencionales irracionales, son alógicos -esto no se le puede discutir a Scheler-, pero alógico es todo lo existente como onticidad cualitativa específica, menos la onticidad cualitativa de lo lógico.

También es un problema antinómico, y por tanto discutible, la otra afirmación de Scheler sobre este punto y que le lleva a reafirmar el carácter apriorístico material de las llamadas por él "cualidades materiales de valor", que es una categorial falsa. Según él los contenidos alógicos pueden ser extra-temporales, y por tanto, pueden tener carácter apriorístico.

No se puede despachar este problema antinómico con decir simplemente que es el viejo prejuicio griego el que hace

a Kant identificar la idea, lo extra-temporal con lo inteligible, lo lógico, lo racional.

Sencillamente es que el problema es genuinamente antinómico. Del mismo modo podemos sustentar la nomia contraria afirmando que por el nuevo prejuicio romántico del psicologismo y el biologismo Scheler ha identificado la idea, lo extra-temporal, la esencia, con lo material.

Entre estas dos nomias contrarias del problema antinómico, es muy difícil decidirse con una seguridad de evidencia absoluta, si respetamos el sentido genuino de la dignidad filosófica.

Aunque me decido por la nomia del llamado prejuicio griego, se que lo hago sólo porque esa nomia del problema antinómico se acomoda más que la otra al sistema categorial de pensamientos ya por mi poseído, pero no porque tenga una evidencia objetiva absoluta de su verdad. No soy ni científico ni fenomenólogo para creer de modo absoluto en la evidencia de mis intuiciones.

Creo que toda intuición filosófica es por esencia antinómicamente problemática y debe siempre ser discutida, como problema antinómico que es.

Cuando una intuición filosófica, una intuición de un problema antinómico, no es discutida sino aceptada dogmáticamente, se torna en intuición fenomenológica, que es una intuición de un problema antinómico, sustentada con evidencia científica.

Ciertamente tanto Husserl como Scheler han identificado la esencia pura con el contenido irracional. La

diferencia entre ambos está en que el discípulo contrapone al maestro la noción de que la “efectuación intuitiva” no se da en el caso de los contenidos irracionales con cualidades materiales de valor o de cualquier otra especie. Según Scheler los valores son esencias que se aprehenden independientemente de una adecuación entre significación y efectuación intuitiva, ya que los valores son alógicos y no se dejan caracterizar por significaciones.

Para él los valores es un mundo de investigación autónomo e independiente del que fundamenta la lógica.

Pero nada alógico irracional, sea valores o no valores, se deja caracterizar por lo lógico. Todavía no ha habido una significación que haya caracterizado otra cosa que no sea otra significación.

La significación significada por un pensamiento, desde luego ontológico, no es más que la significación que surge como flor significativa de la comprensión significativa de un concepto secundario comprendido significativamente por un concepto primario.

Ahora podemos explicarnos por que Scheler puede creer en la existencia de una intuición a priori de lo material. Como la fenomenología por conducto de Husserl había ya identificado las esencias con los contenidos, objetivos ónticos irracionales, le fué posible a Scheler por otra intuición, de esencias ver que los valores son cualidades materiales específicas irracionales que se aprehenden a priori. Pero esa intuición a priori no es de contenidos ónticos irracionales mismos sino de las esencias que los señalan y que el fenomenólogo ha identificado con los contenidos objetivos irracionales.

Sólo porque los contenidos irracionales son identificados con las esencias puras en la fenomenología puede sustentar Scheler la categorial falsa del a priori material de los valores.

Pero ¿hay tal a priori material? Se intuyen a priori las esencias que son significaciones individuales que señalan contenidos ónticos irracionales, como los valores y las cualidades: color rojo, azul, lo agradable etc?

XXII

El problema antinómico de la intencionalidad emocional.

Pero como hemos visto ya, el valor intuído a priori no es tampoco la mera esencia pura sino la esencia ideal jerarquizada.

Scheler no ha explicado cómo lo emocional vislumbra el contenido irracional mismo del valor. Pero sustenta el pensamiento antinómico que afirma que la vida emocional tiene un carácter intencional. Este se revela contra lo que considera el prejuicio de los que creen que la vida emocional no puede tener un carácter intencional.

Es un problema antinómico averiguar si existe ciertamente ese carácter intencional de lo emocional que preconiza Scheler. Discutamos este problema antinómico, porque es fundamental en la ética del filósofo del amor, lo es también el esclarecimiento de la esencia de lo moral. No se puede dejar de lado por ahora el problema antinómico de que la noción del racionalismo haya considerado siempre como reducido el ámbito de lo sensible y de la organización

psico-física y somática del hombre todo lo que no sea razón, inteligencia, significación o pensamiento. La primera nomia aparece en la filosofía con señalada evidencia en la forma de la antinomia: inteligencia, inteligibilidad, pensamiento y sensación, cuando Platón discute el problema antinómico de la esencia de la ciencia.

La sensación, la emoción y todo lo que pertenece al orden de lo psico-somático sólo es para Platón motivo de opinión, pero no de la ciencia.

La ciencia sólo construye con lo inteligible, con la razón, con el pensamiento y los conceptos.

Aún en Aristóteles, filósofo en que la nomia contraria de lo psíquico-orgánico resplandece de un modo extraordinario, la antinomia inteligibilidad-sensación no se destruye, y se reafirma con todo vigor la nomia de la inteligencia, pensamiento, razón.

Con San Agustín comienza a insinuarse el interés por la nomia contraria de lo emocional. Descartes y los racionalistas del siglo XVII vuelven por los fueros de la nomia del intelecto y el pensamiento. Condillac al sustentar de modo absoluto la nomia de la sensación, destruye la antinomia, “razón-sensación”, pues reduce concepto y pensamiento a sensación.

El olvidado como desacreditado filósofo francés, que defiende lo mismo que Main de Biran la nomia filosófica que ha hecho tan célebre a Scheler, merece una recordación de los que creen en la nomia de la intencionalidad emocional.

Por otra parte el célebre filósofo de la estatua que piensa—que piensa porque recibe sensaciones y relaciones de sensaciones hasta llegar a las más altas operaciones del espíritu, el pensamiento, a la reflexión pensante— toca otro

problema antinómico fundamental en conexión con éste: el problema antinómico del espíritu activo, creador y del espíritu pasivo, contemplador.

Como Condillac cree de modo absoluto en el pensamiento antinómico de que no hay ninguna operación del alma que no sea una sensación transformada, el pensamiento y la reflexión misma son sensación y relación de sensaciones. La sensación se ha tornado así en intelecto y en todas las facultades del alma: voluntad, deseo, emoción, pasión y reflexión.

Como se vé, el parentesco entre Condillac y Scheler es evidente en este punto. Mientras el primero sustenta el pensamiento antinómico de que la sensación se torna en pensamiento, en intelecto, el segundo afirma el mismo pensamiento antinómico aunque en otra forma: afirma que existe una intencionalidad emocional.

Kant sustenta de nuevo el pensamiento antinómico platónico que expresa que el mundo de las sensaciones es caótico e invierte la nomia de Condillac al sustentar que sólo por medio de las categorías la razón creadora del sujeto pone orden en las sensaciones. Esto explica por qué Kant niega que existen en la esfera de lo ético los actos de sentimiento, de amor, de instinto y de pasión.

Es éste otro aspecto en que aparece el problema antinómico.

¿Existe lo emocional, lo pasional y lo instintivo en la pura esfera de lo ético?

En Platón no hay la menor huella de que ésto sea posible; en la ética a Nicomaco, aunque se estudian diversas facultades del alma, como la voluntad, la pasión, el amor y el

odio, el placer, etc., no se consideran como elementos genuinamente éticos.

Muy bien puede ser que esos entes tengan relación con los entes éticos, pero no son en si entes morales.

La esencia de lo moral o es una esencia ideal, o es valente o es una esencia material como cree Scheler.

Pero si lo ético es una esencia material, de tipo emocional, no implica que lo emocional deba ser intencional. Es cierto que está en lo posible que lo emocional pueda ser intencional, pero no es ineludible que lo sea porque lo ético sea de esencia emocional.

Además queda por resolver el problema antinómico de si lo moral es de esencia emocional o ideal.

Husserl sigue el sentido cartesiano que antepone el pensamiento a la existencia, con su noma de la intuición eidética intencional que no deja ningún resquicio para lo emocional.

A ésta que es la última noma racional o intelectual del problema antinómico opone Scheler la noma contraria de la intencionalidad emocional.

¿Pero puede, ciertamente, lo emocional ser intencional?

Scheler no reduce, de modo expreso la intencionalidad emocional a la intencionalidad intelectual, como Condillac reduce la sensación a intelecto y pensamiento. Para él la intencionalidad emocional es exclusiva de los valores y distinta completamente de la intencionalidad intelectual. Existen según Scheler, dos intencionalidades, la

intencionalidad eidética de Husserl conexas a las esencias ideales y la intencionalidad emocional sólo relacionada con las esencias puras, materiales del valor.

Según la noción racionalista lo emocional ha sido siempre considerado como algo, opaco, oscuro y caótico. Desde Kant lo emocional aparece como caótico e irreductible en absoluto a lo intelectual.

La vida emocional con todos sus actos afectivos es sensual y caótica.

Para Scheler, que sustenta la noción contraria, lo emocional participa de la luz de lo inteligible.

No otra cosa quiere decir la categorial antinómica "intencionalidad emocional". Hay pues, en la noción de Scheler aunque no expresa, la misma reducción a lo inteligible de lo antitético a lo intelectual, que se encuentra en la noción de Condillac. Con la diferencia de que el filósofo francés llega a tal reducción en procura del origen de las capacidades del alma en un espíritu individual creador y el filósofo alemán pretende reducir lo emocional, a lo intelectual, para encontrar una visión de los entes valentes, concebidos como cualidades materiales específicas, que aunque individuales y específicamente determinados, deben ser, por su doble naturaleza ideal y valente, intuitos a priori.

La doble naturaleza ideal y valente de los valores es señalada por mí, no por Scheler, que no se refiere a tal naturaleza dual de los valores, pues los considera materias irracionales irreductibles a lo racional.

Ciertamente los valores en sí mismos son irracionales e irreductibles también a lo racional como toda otra onticidad irracional. Pero el valor como toda otra realidad irracional

puede ser señalado, relacionado y vinculado a un mundo de categoriales. El hombre no señala, relaciona, prefiere, rechaza, intuye a los valores mismos sino a sus categoriales eidéticos, sus esencias ideales jerarquizadas, que es lo único que es accesible a la persona de la realidad óptica irracional misma del valor.

Lo emocional mismo como materia prima del valor no puede ser intencional. Intención sólo puede tener el espíritu, la persona como núcleo espiritual, pero no la emoción ni la vida emocional, como tal. Una vida emocional dirigida puede ser intencional, pero su intencionalidad no puede ser intencionalidad inconsciente o irracional sino consciente a algo. La emoción no puede, pues, ser una “dirección a” sino una mera “existencia en” una simple existencia en sí misma. Lo intencional es “indirección a” y no “existencia en”. Toda intención se dirige a un objetivo; toda emoción es una vivencia psíquico-orgánica consecuencia de una objetividad que la produce.

XXII

El problema antinómico de si la emoción precede o sigue a la intuición del valor.

Cómo podría lo emocional producir alguna realidad, si la emoción es siempre consecuencia de la existencia de una realidad percibida?

Del mismo modo que la vista de la belleza del paisaje me emociona, la emoción es producida por la intuición y vivencia del valor intuído. Estamos frente al problema antinómico de si la emoción precede al valor o si el valor es el que produce en nosotros la emoción y por tanto le precede. Si la emoción precede al valor, ¿qué es lo que produce en nosotros esa emoción que nos va a dar la intención, que nos va a dar hacia el valor? Una intencionalidad emocional primigenia sería una emoción sin origen ni causa ni motivo que la produzca. Una emoción que tiene su origen en sí misma es un contrasentido, ya que nos emocionamos siempre frente a una realidad que nos provoca la emoción, esta vibración psico-somática, irracional, indescriptible, señalada por la categorial “emoción”.

Frente a un acto de justicia o de injusticia o ya ante la mera presencia ideal de la esencia ideal jerarquizada que señalamos con la categorial “justicia”, nos emocionamos agradable o desagradablemente según que la esencia ideal jerarquizada que nos emociona sea o no la que prefiere el sistema de jerarquía que estructura nuestra alma.

Nuestra emoción no depende de la emoción misma ni es ésta la que señala ni prepara la visión del valor, sino es la visión del valor lo que produce nuestra emoción.

¿Cómo podríamos emocionarnos ante un valor no intuído, con una emoción, desde luego, que estuviese vinculada a tal valor?

Podríamos emocionarnos con la vista de la mera esencia, pero esa no sería la emoción provocada por la intuición de la esencia jerarquizada, que es el valor.

Max Scheler no sustenta ciertamente que lo emocional se torne inteligible. Para él lo emocional sigue siendo opaco para la inteligencia, pero afirma el pensamiento antinómico de que lo emocional posee un carácter intencional específico distinto del de la intencionalidad intelectual. Pero precisamente Scheler no puede decir cómo es esa luz de la intencionalidad emocional que produce de modo exclusivo la emoción y con sólo la materia de lo emocional. Está en lo posible que puede existir esa típica intencionalidad emocional. Por el contrario, es muy posible también, que existiendo ambas cosas, la intencionalidad intelectual eidética por un lado, y lo emocional por otro, se pueda afirmar dogmáticamente —apoyado sobre todo en el dogmatismo de la intuición de esencias de la fenomenología— que la intencionalidad emocional es exclusivamente emocional y no tiene nada de intelectual, cuando ciertamente lo emocional se vea intencional sólo porque coexista con la intencionalidad intelectual. Max Scheler no ha probado, ni siquiera discutido,

si lo emocional recibe la emocionalidad de lo intelectual o si la aporta la emoción misma. Simplemente afirma dogmáticamente la existencia de una intencionalidad emocional al lado de una intencionalidad intelectual, como afirma también la existencia de un sentimiento intencional.

Pero el pensamiento antinómico de la intencionalidad emocional es exigido por el otro pensamiento antinómico scheleriano que sustenta la existencia material específica de valores irracionales.

Si la persona humana no tiene contacto con los valores irracionales mismos, sino, como sustenta nuestro pensamiento antinómico, con las esencias ideales jerarquizadas, correlatos de esos entes irracionales mismos, la 2da. nomia de Scheler, de la intencionalidad emocional, es innecesaria.

Pero si como cree Scheler, la persona aprehende de modo directo, emocional e irracional los contenidos ónticos irracionales mismos, la intencionalidad emocional es una existencia ineludible del sistema de categoriales de pensamiento ético del filósofo personalista.

Esta categorial antinómica de Scheler es muy propia y encaja logicamente en su sistema. Pero nuestra categorial, antinómica también, desde luego, a aquella, es propia y se acomoda a nuestro sistema de categoriales de pensamiento moral.

Ambas categoriales son antinómicas entre sí y se repelen.

Es que un sistema categorial de pensamientos es un todo armónico, ordenado logicamente, en que nada disuena ni es contradictorio, pero en que todo es antinómico y contradictorio con otro cualquier sistema que sea diferente de aquél.

Todo sistema categorial de pensamientos, sea metafísico ó filosófico es un todo cerrado, en que todo es verdadero, siempre que sea analizado con su propio sistema de categoriales, esto es, siempre que no se rechace ni una sola de sus categoriales.

Desde que una categorial de pensamiento de un sistema es rechazada, todo el edificio paso a paso se derrumba. Un sistema de pensamiento filosófico es una máquina de la cual no se puede separar una sola tuerca.

No propongo mi sistema de pensamiento ético como un sistema verdadero frente a los otros sistemas considerados como falsos, sino simplemente como un nuevo sistema posible, distinto de los otros, falto de contradicción en si mismo y antinómico a aquellos.

Kant ha considerado lo sensible y lo emocional, como obscuro y caótico, pero cree que la razón, el sujeto activo puede poner un orden en ese caos de las realidades sensibles. Es necesario ir más allá de Kant. Un sujeto activo y creador que ponga orden óntico donde no lo hay, no es posible. Las realidades ónticas irracionales están vinculadas por un orden, y deben necesariamente tenerlo. Pero el hombre, ser finito, no puede saber si capta o no capta ese orden. Sólo podemos saber que aprehendemos un orden de esencias categoriales, correlatos de esas onticidades irracionales, cuya realidad irracional misma no podemos saber tampoco, si la aprehendemos, cuándo es que la aprehendemos.

El hombre puede poner orden en los ontos manejables por él, y esto, un orden limitado sólo a la posición especial de los ontos. Por ejemplo podemos poner orden en la colocación de sillas en un salón o en la distribución de arbustos y rosales en un jardín, pero de ningún modo podemos ni captar los ontos mismos en su pura irracionalidad ni su orden óntico, también para nosotros irracional. El orden considerado

óntico que captamos de las realidades es un mero orden categorial posible de entre los posibles órdenes ónticos de lo real. Por eso los valores son relaciones de esencias ideales individuales jerarquizadas relaciones categoriales de las esencias individuales que como etiquetas categoriales señalan a los valores como ontos irracionales mismos.

Max Scheler no sólo cree en una intencionalidad emocional, sino sustenta otra categorial antinómica semejante a la primera y deducida de ella. Para él aprehendemos los valores por medio del “sentimiento puro”. Este “sentimiento puro” tiene como la “intencionalidad emocional” un carácter de inteligibilidad que permite la visión del valor. Ese “sentimiento de algo”, es, según Scheler, un “sentimiento intencional”, una especie de percepción emotiva.

¿Pero cómo puede un sentimiento ser intencional, dirigirse al objeto del sentimiento con sentido de aprehenderlo y lograr esa aprehensión con sólo la materia emocional del sentimiento? Es un problema antinómico decidir si esto es o no posible. No basta para que exista con sólo afirmarlo dogmáticamente a la manera fenomenológica.

XXIII

El problema antinómico del sentimiento intencional y el sentimiento como estado afectivo.

El Nietzsche cristiano habla de un sentimiento puro intencional, distinto del mero estado afectivo sensible. Quiere con ello distinguir el sentimiento de algo que es -siendo este algo, a priori al sentimiento que provoca- del sentimiento intencional, un sentimiento ajeno a todo "algo", que surge de la nada sólo para aprehender el valor. La intencionalidad intelectual es algo que parte de la persona con vista a aprehender algo. La intencionalidad emocional partiría del objeto que emociona y recibiría la intencionalidad de la persona.

Sin duda, el sentimiento a posteriori, el sentimiento provocado en el sujeto que lo experimenta por algo presente a él, no podría de ningún modo ser para Scheler un sentimiento que se prestase a satisfacer el sentido de su sistema categorial de pensamiento ético en que juegan un papel fundamental las categoriales antinómicas del "a priori material" y la "intencionalidad emocional". El reconoce de modo expreso el sentimiento como estado afectivo a posteriori al objeto y a la percepción del objeto a que está

unido y del que depende ese sentimiento. Pero distingue el sentimiento como estado afectivo sensible del sentimiento como acto, que es para él el llamado sentimiento intencional, que se dirige como un acto al contenido objetivo y es a priori a él.

¿Pero son, ciertamente, todos los sentimientos puramente sensibles, estados y no actos?

Es éste un problema antinómico, que en la fenomenología scheleriana posee una evidencia abasoluta, científica.

El problema es genuinamente antinómico. Debe, pues, ser discutido. En la ética de Scheler, el sentimiento como acto, que es una nomia óptica opuesta a la nomia del sentimiento como estado, existe sólo gracias a una afirmación dogmática del gran ético creador del personalismo objetivo espiritualista. ¿Qué puede probar que existe un sentimiento intencional de naturaleza distinta del sentimiento afectivo? . No basta con afirmarlo dogmáticamente para que lo haya.

El problema no queda resuelto con afirmar meramente que existe un sentimiento intencional de naturaleza distinta del afectivo que se vincula directamente con un contenido independiente del acto, que se dirige a él de modo inmediato y sin intermediario exterior de una representación.

A pesar de esta afirmación enfática será siempre un problema decidir si existe ese sentimiento a priori intencional por medio del cual se aprehenden según Scheler, los valores.

Es antinómicamente problemático determinar si el sentimiento experimentado de la belleza de un cuadro pictórico es o no independiente de la belleza; si se experimenta a priori a ésta para aprehenderla o si es la

belleza la que nos provoca ese sentimiento de lo bello, que sólo experimentamos cuando el valor bello está presente a nuestro espíritu y nos provoca el sentimiento de lo bello.

Porque se le haya llamado “sentimiento puro” a ese pretendido sentimiento intencional no es evidente que exista tal sentimiento, que ha sido creado con el único y exclusivo propósito de aprehender el valor que ha sido también concebido como materia específica de lo emocional.

Pero ¿Es que con sentimiento puro, quiere decir Scheler que existe un sentimiento no psíquico, del mismo modo que su maestro quería una conciencia pura no psicológica?

Pretender un ser que sea distinto de su propia onticidad es un repetido intento fallido de los fenomenólogos.

Tanto la llamada conciencia pura no psicológica como el sentimiento puro no psíquico deja de ser lo que es para ser lo que no es. Se ha pretendido lo ináudito: que algo psíquico siga participando de su propia naturaleza psíquica, a la vez que adquiere otra precisamente no psíquica y antinómica a la primera.

Del mismo modo se ha querido que la emoción siga siendo emoción pero que pierda la característica de lo emocional para adquirir una onticidad distinta, la onticidad de lo intencional.

Un sentimiento puro que nos permita aprehender los valores, sería una intuición del valor, una mirada espiritual del contenido valente.

Y precisamente Scheler expresa el pensamiento antinómico que sustenta una intencionalidad de la emoción y del sentimiento. Según él intuimos los valores en un acto emocional específico.

Ya hemos discutido si esa emoción precede, es simultánea o sigue a la intuición.

La misma discusión cabe para este llamado “sentimiento puro”, por medio del cual aprehendemos, según Scheler, los valores.

La aprehensión directa de los valores por ese llamado “sentimiento puro” es la especie más característica de la intencionalidad emocional, según Scheler.

A este plano de sentimiento puro de la vida emocional, que Scheler llama intuición emocional se abren según él, todos los valores.

La intuición de los grados y el orden de los valores es también para Scheler un acto emocional, especial, superior al sentimiento puro, que llama acto de preferencia y acto de repugnancia. Por este acto de preferencia y de repugnancia es por lo que se puede saber si un valor es superior a otro.

Por medio de esa preferencia y repugnancia intuitiva es por lo que se decide la altura o la inferioridad del valor. Lo que indica que para Max Scheler existe una gama indefinida de intuiciones emocionales distintas para aprehender el valor.

Pero cómo puede una simple preferencia o repugnancia de un valor ser una intuición del valor? Si intuimos algún valor la preferencia o repugnancia de él dependerá de que el valor intuitivo se acomode o no se acomode al sistema categorial jerárquico por nosotros ya preferido. No es la preferencia o la repugnancia lo que nos impone el valor, sino el haber preferido el valor de acuerdo con nuestra jerarquía personal de valores es lo que determina la preferencia o la repugnancia, es lo que nos obliga en último caso a esa preferencia o repugnancia del valor. Si la intuición del valor

depende de la preferencia o repugnancia, la ética pierde el sentido de la responsabilidad.

Como se ve, Scheler, ha tomado como causa lo que es mero efecto, el acto de preferencia y el acto de repugnancia, a menos que éstos no sean actos supraconscientes, actos que se auto dirigen por sí mismos. Scheler no ha hablado para nada de esto. Todo acto necesita de una conciencia que dirija tal acto, o éste resulta ciego, sin ninguna dirección; es un acto de loco, un acto indirigido.

Sin embargo Scheler reafirma que el acto de repugnancia y el acto de preferencia son actos puramente emocionales, especialmente pasivos, no activos ni voluntarios. Cómo se explica que por un lado los considere de intencionalidad emotiva y por otra los postule pasivos, carentes de actividad ninguna?

Pero más alto aún que los actos de preferencia y de repugnancia emocionales, hay, según Scheler, un plano superior de la intencionalidad emocional, que constituyen el grado superior de la intencionalidad emocional, los actos del amor y del odio. Pero los actos del amor y del odio, cumbre de la vida emocional, no tienen nada de común con la cólera, el furor y el júbilo, son actos de una intencionalidad emocional especial.

No sabemos por qué preferimos la rosa al clavel ni por qué amamos a una persona y odiamos a otra.

Cuando preferimos una esencia ideal jerarquizada y rechazamos otra lo hacemos conscientemente, tenemos la conciencia del acto de aceptación y del acto de rechazo; pero lo que no podemos es explicar la razón o razones de ese rechazo o aceptación porque los valores son irracionales.

La intuición llamada no intelectual, alógica, puede o no existir; exige una discusión antinómicamente problemática el decidirlo.

Entre una intuición alógica de lo irracional y una intuición lógica o eidética de la esencia de lo irracional; me decido por esta última, no porque tenga una evidencia absoluta de esta nómia, sino porque el problema es antinómico y no puede ser resuelto más que por una honda simpatía personal que sentimos por una de las dos nómias opuestas.

XXIV

El problema antinómico del placer y el valor.

Scheler da por terminada la controversia sobre el problema antinómico de la posibilidad de reducción del ser del valor al deber-ser. Nadie ha dudado después del agudo ataque de Scheler a Kant en este problema antinómico, que el valor no puede reducirse ni al deber-ser, ni al deber-ser-ideal ni al deber-ser-normativo.

Yo mismo he dado mi asentimiento a esta norma scheleriana, pero no porque tenga una convicción, una evidencia absoluta de su verdad, ni tampoco porque las preciosas argumentaciones del ético del personalismo hayan mostrado ni demostrado con toda evidencia la imposibilidad de tal reducción.

Nos parece ciertamente que el valor precede a todo deber-ser a toda norma, contrario a lo que creía Kant.

Pero tan posible es que visto el deber-ser-ideal intuyamos como consecuencia el valor, como que visto el valor se imponga como consecuencia el deber-ser-ideal o el deber-ser-normativo.

Ligado a este problema que Scheler cree definitivamente resuelto se halla este otro problema antinómico: ¿representa el ser valioso de algo un tipo determinado de relación que el objeto valioso tiene con las vivencias de placer y desplacer?

Scheler niega este tipo de relación porque sería causal y no podría darse con ella una teoría a priori de los valores. Y en esto tiene razón. El valor no puede consistir en una relación del objeto valioso con las vivencias del placer y desplacer, ni con el yo, ni con el sujeto. Parece tener razón Scheler cuando afirma que el valor no es una relación añadida a otras relaciones, tales como igual, distinto.

Tampoco son para él las vivencias del valor, vivencias de relaciones. Scheler distingue el valor en sí de una cosa y el valor que tiene para nosotros. Pero las cosas no tienen valor en sí ni valor para nosotros. Una cosa no es valiosa sino en relación con otra, comparada con otra en el orden jerárquico con que están vinculadas. La estructura del valor es la relación de jerarquía que existe entre dos esencias ideales, categoriales, correspondientes a dos entes. Esta relación es, pues, distinta de las relaciones rechazadas por Scheler. Es una relación de jerarquía entre dos esencias ideales, aparentemente no jerarquizadas, pero que cuando intuimos el orden jerárquico, a las meras esencias ideales que nos parecían no jerarquizadas les vemos el orden jerárquico e intuimos así el valor.

Dios al crear la multiplicidad de los entes los creó con orden jerárquico. Pero no todos ven el mundo de los entes ordenados jerárquicamente.

El científico, el matemático por ejemplo, no ve orden jerárquico entre los entes matemáticos y otros entes, objetos ideales desencajados del orden jerárquico universal de todos

los entes. Podrán ciertos hombres no ver la estructura fundamental del valor, que es la esencia ideal jerarquizada, pero las esencias ideales están ahí jerarquizadas por Dios, aunque determinados hombres no las vean por lo menos todas.

El lenguaje común y aún el filosófico dicen que una piedra preciosa es más valiosa que un guijarro del camino. Sin duda así es, pero no porque la piedra preciosa sea en sí un objeto valioso y el guijarro en si no lo sea.

La piedra preciosa es valiosa no sólo por su propia existencia, sino también por la existencia del mármol, de la piedra caliza y del guijarro etc. que en el sistema jerárquico de las piedras cada una ocupa una jerarquía comparable con la de la piedra preciosa. Si sólo existiera una piedra preciosa y ninguna otra piedra preciosa o no preciosa con quien estuviese conexas aquella en un sistema jerárquico, no existiría el valor de la piedra preciosa.

El segundo carácter fundamental del valor, la polaridad, surge precisamente del fundamento esencial del valor: la jerarquía. Existe una piedra preciosa porque existe una piedra no preciosa. Existe el hombre bueno porque existe el malo; existe lo bello porque existe lo feo.

Si no hubiese una jerarquía entre los seres humanos y entre sus acciones, no podríamos aprehender las esencias ideales jerarquizadas de las conductas de esos hombres.

Se ve más claro aquí en oposición a Scheler que los valores no pueden ser subsumidos en la categoría de las cualidades, pues las cualidades no pueden ser jerarquizadas; tampoco con el “percibir sentimental de algo” puede distinguirse ningún orden de dignidad de los entes.

Es que los valores no son (lo que se cree que conocemos de ellos), existencias ónticas, sino comparaciones jerárquicas de las esencias ideales que se nos dan con motivo de esas existencias ónticas irracionales, jamás aprehensibles por el hombre.

Ningún filósofo ha dicho jamás lo que es el valor en cuanto valor, con una evidencia absoluta. Esto no quiere decir que a la pregunta antinómica de cuál es la esencia del valor? no hayan respondido diversos filósofos con diversas respuestas antinómicas acerca de la esencia del valor. Así von Ehrenfels define el valor como la propiedad que tiene un objeto de ser deseable. Para Scheler el valor es una cualidad material que se aprehende por una intencionalidad emotiva.

Para Hartmann los valores son objetos ideales de carácter en sí, intuibles por el sujeto independientemente de toda experiencia con una intuición a priori.

Heide además de insistir en el carácter ontológico del valor, afirma que el valor es una relación de un objeto con un sujeto.

Para Vierkandt la fuente de todo valor está en el sentimiento, pero no en un "sentimiento puro" como el de Scheler que sólo sirve para captar los valores, sino que Vierkandt da el mecanismo de la formación del valor. Para él los sentimientos experimentados dejan sus huellas en la conciencia, que al acentuarse y condensarse forman el valor que se atribuye al objeto: Los valores son, pues, para él, productos históricos, sociales.

Estas y algunas respuestas más, poliantinómicas, que discutiremos detenidamente cuando veamos el problema poliantinómico del valor, por lo menos de un modo evidente y definitivo. Cada filósofo, sin duda, cree que la esencia del valor que él señala, es el ente genuino del valor.

Acabamos de ver cómo Vierkandt le niega ser al valor. Para él el valor se forma por medio de las huellas que el sentimiento va dejando en la conciencia, y que al acentuarse y condensarse nos permite ver, el valor en el objeto.

Aunque Scheler crea demostrado lo absurdo de las afirmaciones antinómicas que sustentan que el hombre tiende primeramente al placer y que los valores son fuerzas y capacidades radicadas en las cosas para producir placer o desplacer, de esta afirmación surge un problema antinómico que es necesario discutir. ¿Tiende el hombre ante todo hacia los bienes y no al placer que hay en los bienes? O es que el hombre tiende a los valores por medio de los cuales realizamos los bienes y no al placer que hay, sino en los valores mismos, por lo menos en las vivencias de los valores?

¿Pero hay ciertamente placer en los bienes o en los valores?

Los bienes y los valores no participan del placer ni tienen ningún contenido de placer.

Son, en todo caso, las personas las únicas que pueden sentir placer al intuir y preferir o rechazar valores, o al realizar bienes. O ¿es que sentimos placer al intuir, preferir y cumplir valores? o -por el contrario- ¿es la intuición, la preferencia o rechazo y el cumplimiento del valor lo que nos causa placer?

Lo primero hace dependiente del placer a los valores, se cae en hedonismo; lo segundo hace depender el placer de los valores. Si los valores son dependientes del placer, la responsabilidad de la persona moral deja de ser existente, y toda ética sin responsabilidad de la persona moral, no es ética.

El problema antinómico del utilitarismo.

Como una respuesta más, antinómica del problema antinómico de la esencia en la ética de bienes y fines, tenemos el problema antinómico del utilitarismo. Este sustenta el pensamiento antinómico que concibe lo moral según la utilidad o bienestar que reporta al individuo. Como se ve, el pensamiento antinómico utilitarista, es el pensamiento antinómico pragmatista llevado al ámbito de lo ético.

El problema fundamental antinómico que aquí exige discusión en relación con la respuesta a la pregunta por la esencia de lo moral en la ética de los bienes y de los fines es el que se refiere a la antinomia de la existencia de dos modos antitéticos de valoración de la conducta. Para la nomia utilitarista (ética del éxito) el valor de la conducta depende de los resultados que con las acciones humanas se obtengan. La nomia contraria, antiutilitarista (Ética de las intenciones) sustenta el pensamiento antinómico que expresa que la valoración de los actos de una conducta moral depende de las intenciones de la persona que ejecuta esos actos.

El problema antinómico del utilitarismo es necesario discutirlo, ya que desde el ataque de Kant el utilitarismo ético pragmatista se considera generalmente rechazado, a pesar de que el problema es genuinamente antinómico.

Ya Kant sustentó el pensamiento antinómico que considera como criterio supremo de estimación de la conducta a la voluntad en oposición al pensamiento antinómico que sustenta como criterio de valoración las manifestaciones externas de las acciones humanas. La 1ra. de estas nomias afirma el pensamiento de que en la estimación de la conducta el aspecto interno es lo fundamental, la 2da. nomia contraria a la 1ra., combatida tanto por Kant como por Scheler respalda el pensamiento que afirma como criterio de la estimación de la conducta la forma externa de la actividad de la persona. Es el problema antinómico de la moral pragmática o ética del éxito y la moral de los propósitos o ética de las intenciones.

Scheler como Kant, respalda la última nomia de este problema antinómico y la considera evidente de modo absoluto.

Pero es necesario discutir este problema porque es genuinamente antinómico. Aunque Kant haya creído con toda fuerza que lo fundamental en lo ético es lo que la persona piensa o se propone y no lo que realiza y el pensamiento antinómico de la moral empírica por el contrario haya sustentado que lo decisivo en lo moral son los efectos, ninguna de estas dos nomias aparece evidente de modo definitivo ante la actitud genuina y ecuanime el filósofo puro.

La ética empírica y la de fines sustentan esta última nomia, a la que se oponen Kant y Scheler.

En ambas éticas, ¿ciertamente se hace caso omiso de las intenciones y sólo se consideran los resultados? ¿En la llamada ética de las intenciones se toma sólo en cuenta los propósitos y se pasa por alto los resultados?

Puede que así sea. Pero el que determinados filósofos carguen el acento del interés ético en las intenciones en oposición antinómico a aquellos otros que ponen el mayor énfasis en los resultados de las conductas (empiristas, eudemonistas, y utilitaristas de todos los tiempos), no indica por el mero hecho de que la última nomia (la kantiana y scheleriana) afirme con suficiente énfasis dogmático frente a la otra, que ésta última tiene una evidencia absoluta de verdad frente aquella. Naturalmente, todo lo nuevo, impresiona siempre con el carácter *suigeneris* de lo novedoso. El gran Scheler se deja impresionar en esto por Kant, el coloso de acero y bronce, como él lo llama. Ambos creen que se pierde el sentido de lo ético si lo que la persona obtiene es más valioso que lo que la persona es. Como se ve, está enlazado a este problema antinómico el problema antinómico también de la heteronomía y la autonomía de la persona, el problema antinómico de la fuerza obligatoria de la moral. La nomia empirista sustenta el pensamiento antinómico que expresa que el valimiento de las acciones no se encuentra en la persona sino en algo extraño a ella. La nomia contraria a la moral empírica y a la ética de fines respalda, por el contrario, el pensamiento que dice que el mérito de toda conducta moral se ha de buscar únicamente en la persona, depende en absoluto de la autonomía de la persona humana.

Pero puede existir acaso una ética de meras intenciones y propósitos? Sin que tales propósitos e intenciones carezcan de cumplimiento?

Por otra parte ¿pueden darse productos, placenteros o

desagradables, en independencia de intenciones encaminadas a obtenerlos? Siempre se dan intenciones para obtener logros o fines. Los fines y bienes supremos carecen de sentido sin las intenciones o los valores que sirven de medios para obtener tales bienes y fines. Pero también los valores y las intenciones carecen de sentido sin los bienes y los fines que son obtenidos por medio de aquellos valores e intenciones. Es dudoso pues sustentar el pensamiento antinómico de Scheler que afirma que “Sólo la rectitud de los propósitos permite distinguir los designios de Dios de las miras del diablo”, pues muy bien podrían distinguirse tales designios también de los bienes supremos y de los altos fines, si es que estos son verdaderos paradigmas de lo moral, genuinos faros o luminarias de lo ético. Y ¿cómo -decidir en último término el problema antimónico, si mientras Aristóteles y todos los empiristas y utilitaristas de la ética de bienes y fines afirman hasta Stuart Mill y Moore que el Bien supremo y el fin supremo son el fundamento de lo moral y Kant y Scheler, por el contrario, sustentan que las intenciones, propósitos y valores de la persona son el núcleo de que depende toda acción ética?

¿Podría haber una ética, ya sea de bienes y fines o ya sea de valores en la que no se realicen los actos necesarios para obtener esos bienes y esos fines o en la que tales valores no se cumplan para realizar con tales cumplimientos los bienes y los fines anhelados?

¿En su esencia no habrá de ser toda ética, ética utilitaria?

Carece de sentido intuir, preferir y cumplir un valor, si tal cumplimiento no tiene objetivo alguno, si tal preferir y cumplir el valor no ha de ser útil al alma o al espíritu humano, o a la persona que cumple el valor.

Intuir y cumplir valores un mero intuir y cumplir abasolutamente desinteresado; un preferir y cumplir valores sin objeto alguno, sin bienes ni fines por alcanzar, aunque

estos sean la mera satisfacción del alma; el simple placer de preferir y cumplir valores, conviértase o no en bien supremo ese placer; no tiene sentido alguno. Y no lo tiene además y especialmente por ser la ética una disciplina de sentido esencialmente práctico.

Por otra parte, las intenciones y los propósitos emanan de la voluntad pura del individuo según Kant; no tendrían sentido tampoco, propósitos e intenciones que no se propusiesen ni intentasen algo. Lo propuesto y lo intentado podrían reflejar el mérito de la conducta lo mismo que los propósitos y las intenciones, pues lo obtenido por determinadas intenciones no puede ser de esencia o estructura absolutamente distinta que las de las intenciones que han servido de impulsos para obtenerlas, que propiamente lo han creado. Del mismo modo, los bienes y los fines no pueden ser de onticidad diferente a los valores que se prefirieron y cumplieron para obtener tales bienes y fines.

El problema antinómico queda en pié. No me atrevo a decidirme dogmáticamente por ninguna de las nomias. Tan posible me parece la una como la otra.

Hemos visto ya las razones por las cuales Kant sustentó el pensamiento antinómico de una conciencia autónoma moral, como fuente de las leyes morales a priori de lo ético lo que le llevó a rechazar la heteronomía de lo moral, la dependencia de lo ético de toda voluntad extraña. Ese protestantismo que culmina en un destronamiento de Dios y en una exagerada exaltación del hombre es lo que lleva al de Koenigsber tanto a rechazar la heteronomía de lo moral como a negar que el valor de la conducta humana no puede apreciarse atendiendo a los resultados que produce.

Pero ¿qué importancia tendría para la persona humana y para el mundo una moral que careciese de resultados éticos

positivos, una moral que pudiese hacer caso omiso de tales resultados?

La posición antinómica de Kant en este problema como en el de la fuerza obligatoria, tiene pues, su posible explicación.

Lo que parece inexplicable es que Scheler, un ético cristiano espiritualista, haya tomado también tal posición. Sin embargo alguna luz surge a este respecto de la antinomia Kant-Scheler. Aunque el ético cristiano polemiza constantemente con el ético protestante, tiene profundos puntos comunes con él, tan profundos eran que pocos años después de escribir su gran ética personalista cristiana se convertía al protestantismo.

XXVI

El problema antinómico de la equiparación de lo bueno y lo útil.

El utilitarismo militante como posición antinómica en la filosofía sustenta el pensamiento antinómico que expresa que lo moral es la utilidad del individuo o de la generalidad. Se identifica aquí lo bueno con lo útil: “bueno es lo útil” se ha dicho en la forma más crasa del utilitarismo. El utilitarismo sustenta diversas clases de bien supremo ya que la utilidad y el bienestar provienen de tantos motivos diferentes.

Pero ¿Puede, ciertamente, lo bueno ser lo útil? sin duda lo bueno es útil, pero no todo lo útil es bueno. Lo bueno es bueno y además posee el carácter de lo útil; pero lo bueno no puede ser identificado con lo útil.

El carácter de lo útil que se advierte en el fondo de toda ética, problema que acabamos de discutir, es ajeno, aunque tiene conexión con el, al utilitarismo pragmatista, técnico, sustentado en diversas épocas con pensamientos antinómicos diversos.

La categorial antinómica del utilitarismo comprende todas las respuestas a la pregunta poliantinómica de la ética material de bienes y de fines. Existe un eudemonismo utilitarista. Todo eudemonismo es utilitarista. La más alta forma del utilitarismo es el eudemonista que sustenta el pensamiento antinómico de que el bien supremo es la felicidad.

La respuesta antinómica del perfeccionismo es también utilitarista, ya que el pensamiento antinómico del perfeccionismo afirma que el fin que da las normas está en el desarrollo perfecto de la esencia del hombre. Así concibió Aristóteles la ética e identificó la felicidad con el perfeccionamiento de la naturaleza racional del hombre. Y como ese perfeccionamiento es útil al hombre esta respuesta antinómica es también utilitarista. Del mismo modo el pensamiento antinómico del naturalismo, que es una mera forma antitética del perfeccionismo, es utilitarista. En éste el fundamento de lo moral está en el despliegue de los impulsos e inclinaciones de la naturaleza humana.

El pensamiento antinómico del evolucionismo es claramente utilitarista. Para éste el fin determinante de lo ético es el progreso de la humanidad. Como se ve el evolucionismo es un perfeccionismo utilitarista.

El pensamiento nómico de la ética teológica es igualmente utilitarista. Para la ética teológica bueno es lo que es conforme con la voluntad de Dios y malo lo que se opone a la voluntad divina. Como la ética teológica es perfeccionista, ya que la naturaleza del hombre está en adecuada relación con Dios, tal ética es también ética utilitarista. Acaso ¿podríamos poner nuestros actos en conformidad con la voluntad divina, sin que tal acción moral no fuese útil a nuestra perfección, o a la salvación de nuestra alma?

Cada una de las respuestas antinómicas a la pregunta poliantinómica por la esencia de lo moral en la ética de bienes y fines, acabamos de ver que son utilitaristas.

Hartmann ha respaldado este mismo pensamiento antinómico cuando afirma que el elemento utilitario ha existido en todas las teorías de la conducta.

Pero no debe confundirse el utilitarismo ético espiritualista que descansa en la estructura óptica de la persona humana, con algo que ocurre de un modo inconsciente cuando se intuyen, prefieren y cumplen valores o lo que tiene lugar cuando se tienen intenciones y propósitos y se obtienen con éstos bienes y fines.

Los fenómenos éticos son fenómenos de cálculo como creía Benthan que podía “el mayor bien para el mayor número posible”, éo son sucesos espontáneos e inconscientes que ocurren en nuestra alma, sin que concientemente calculemos friamente los medios apropiados para obtener determinados fines?

Estamos frente al problema antinómico de averiguar si los sucesos éticos son como creía Kant, acontecimientos de un mundo del deber-ser, regido por una conciencia moral autónoma éo son sucesos espontáneos, imprevisibles, inconscientes que ocurren en nosotros de improviso sin que podamos eludirlos?

¿O la ética es una ética racional, consciente de sus intenciones y propósitos previamente calculados para obetener, determinados fines éo la moral es una ética espontánea de valores, inconsciente, por lo menos en los actos valentes de la intuición y preferencia del valor?

Ciertamente la realización de un fin exige la elección y uso de ciertos medios; pero el análisis de Hartmann sobre los llamados por él tres momentos del acto teleológico: 1ro. el acto por el que se decide ejecutar algo; 2do. la selección de los medios más idóneos para obtener el fin y 3ro. el momento de la realización, son ciertos, pero sólo cuando se trata de realizar un fin no ético. Por ejemplo, si tenemos que realizar una mesa, (un fin no ético), 1ro. tenemos que decidimos a realizarlo; 2do. seleccionamos los medios, martillo, serrucho, clavos, cepillo etc. y 3ro. por último iniciamos la realización de ese fin.

Todo esto ha ocurrido y tiene necesariamente que ocurrir de un modo consciente y deliberado.

Todo esto es realmente cierto. Pero a Hartmann se le escapó que en ello no ha ocurrido nada ético. Solo habría habido un suceso ético en el caso en que nos hubiésemos decidido entre realizar una obra de arte y una simple mesa o entre hacer la mesa o irnos a vagabundear. La preferencia del acto por realizar; la preferencia es el fin o el bien genuino suceso ético. Después pueden venir los procesos conscientes teleológicos para realizar ese bien o fin, pero estos no son equivalentes a aquél.

Scheler mismo confundió los procesos teleológicos formales, con los sucesos éticos en sí.

Se ha hablado demasiado de cosas no éticas que están ciertamente en conexión con lo ético, pero que son totalmente ajenas a lo ético.

Los medios y los fines en los procesos teleológicos carecen de sentido moral. Un medio como medio, y un fin como fin, un medio en sí mismo y un fin como tal no son esencialmente éticos. Si obtenemos un bien o un fin

determinado, ese bien o fin determinados como realidades en si mismos logrados no son elementos éticos. Ni los medios por los cuales se obtuvieron tampoco.

Lo ético sólo es la intuición preferencia o rechazo de la esencia ideal jerarquizada realizada en un acto que ejecutamos frente a dos esencias ideales jerarquizadas polares o de orden de dignidad distinto. Lo demás no participa de la esencia ética. Puede estar en conexión y al servicio de lo ético, pero queda fuera del mundo de lo moral. El mismo acto, como la acción por los cuales se realiza el bien o el fin que vislumbró la preferencia ética, no es nada esencialmente moral.

Si yo prefiero la justicia a la injusticia, el amor al odio; los esfuerzos materiales o espirituales, de hecho, que yo haya realizado para que la justicia sea y no se cumpla la injusticia; para que el amor impere y no el odio; no tienen que ver nada con lo esencialmente ético.

Es cierto que todos esos hechos extra-éticos están tan conexiónados con lo moral, que es lógico que los éticos de todos los tiempos los hayan confundido con lo ético mismo, y hayan hablado de ellos como quien habla de lo moral.

Una prueba de ello es que la misma ética de los valores actual ha comenzado a distinguir con toda propiedad que una acción de una persona no puede ser buena ni mala, como tampoco la voluntad no puede ser buena ni mala.

Una acción es un proceso psíquico o psicofísico que participa del tiempo, pero no es nada éticamente valente.

Ya Kant había expresado el pensamiento antinómico: "solo la buena voluntad es buena". La ética de los valores niega hoy que la voluntad sea buena o mala. La voluntad es

un ente psíquico, transcurre en el tiempo; tampoco puede ser nada esencialmente ético.

Del mismo modo “lo útil” en cuanto útil no es nada ético. No importa que algunos éticos hayan identificado “lo útil” con “lo bueno”; lo bueno y lo útil no han sido por eso nunca un mismo ente. Lo útil es un instrumento, un medio para obtener algo. Lo bueno si es un elemento esencialmente ético ha de ser la preferencia o rechazo que la persona realiza frente a dos esencias ideales jerarquizadas. Lo útil no puede, pues, ser identificado con lo bueno.

Ni siquiera los bienes ni los fines como objetivos obtenidos en la realidad son entes morales, como hemos visto.

Los bienes y los fines como esencias ideales jerarquizadas, preferidos o rechazados por la persona sí son entes valentes éticos. Por lo mismo lo son el bien supremo y el más alto fin, pues éstos son las esencias ideales cumbres de un sistema jerarquizado de esencias, tanto en una ética de bienes y de fines como en una ética de valores.

XXVII

El problema poliantinómico de la esencia en la ética de los valores

La ética de los valores, considerada por mucho tiempo como antinómica a la ética material de bienes y fines encuentra un estrecho enlace, gracias a Scheler, con los bienes y los fines. A pesar de que el filósofo del personalismo cristiano, lo mismo que Kant, no quieren una ética material de bienes y fines sino una ética material de valores deja sentada la estrecha vinculación entre valores, bienes y fines.

Considerando la ética de los valores como un todo cerrado, vamos a discutir las respuestas antinómicas que se han dado a la pregunta poliantinómica por la esencia del valor.

Para conocer la esencia del valor ético, que es un problema antinómico, necesitamos discutir antes el problema antinómico de la esencia del valor, pues lo que el valor ético sea dependerá de lo que sea el valor en cuanto valor.

La primera respuesta a la pregunta por la esencia del valor ha sido la que ha comenzado por considerar que existen valoraciones económicas.

Pero ¿existen ciertamente valores económicos en sí, en el sentido de que lo económico sea la esencia del valor?

Sea lo que sea el valor; haya pasado éste por tantas concepciones tan atrevidas como variadas, ha surgido en la filosofía moderna a través del ente económico.

Ante la realidad de las valoraciones económicas, o de las valoraciones de lo económico, surge el problema antinómico de averiguar que es lo que constituye el valor económico.

Por encima de la posición antinómica vulgar que suponía el valor como una cualidad de las cosas y que bien pronto fué rechazada, aunque el gran Scheler había de resucitarla más tarde con amplio ropaje y gran estilo, el valor económico es concebido por estos dos pensamientos antinómicos: el uno hace depender el valor económico simplemente de la utilidad de las cosas, esto es, de la propiedad que tienen éstas de satisfacer necesidades del hombre. El otro pensamiento antinómico al primero, aunque vinculado a aquél, afirma que el valor es una relación de la cosa con el trabajo que se realiza para obtener la satisfacción de las necesidades.

Es un problema antinómico averiguar si el valor económico depende simplemente de la utilidad de las cosas o si es una relación de la cosa con el trabajo que se hace para satisfacer las necesidades.

Ciertamente en ninguna de estas dos nomias queda dicho lo que es el valor económico en cuanto tal; lo que se afirma es sólo aquello de que depende el valor económico, o con lo que el valor económico tiene relación.

Pero qué es, en última instancia, el valor económico, ese valor que Scheler no toma en cuenta para nada en su ética?

Una prueba de que es un problema antinómico saber lo que es el valor económico, es que al lado de esta primera concepción antinómica y contrapuesta a ella han surgido otras concepciones antinómicas del valor económico. ¿Es que no existe tal valor económico, o es que existe y no se ha dado con su propia esencia?

No parece que haya propiamente dos normas contrarias en el pensamiento que considera al valor dependiente de la mera utilidad de las cosas, de la propiedad que poseen éstas de satisfacer necesidades humanas y el otro pensamiento que encuentra al valor en relación con el trabajo indispensable para tomar las provisiones del valor en fines para la satisfacción de nuestras necesidades

Este último pensamiento es una mera variante del anterior; es una simple interpretación de que la utilidad tiene dos grados. Los utilitaristas han reconocido como utilidad genérica (la utilidad directa de todo lo que en el mundo es útil, y que podemos utilizar sin que tengamos que hacer ningún trabajo para tornarlas utilizables, aire, luz solar, agua (cuando no es comercializada) etc. Es limitado el número de cosas utilizables genericamente que parezcan, por su naturaleza, serlo. El número de cosas que pueden por el trabajo ser tornadas es más grande. Estas cosas pertenecen al segundo grado de utilidad, la llamada utilidad económica.

El valor económico de los bienes particulares se hace depender de la rareza o abundancia de las cosas en relación con la importancia de las necesidades por satisfacer, que son propiedades de las cosas.

No es necesario detenerse en pensamientos más especiales del sistema antinómico del economismo como la llamada ley fundamental de la economía, la ecuación entre la

cantidad de trabajo y el valor de los bienes producidos, para comprender que la concepción económica del valor, es falsa, no sólo desde los puntos de vista analizados, aparentemente objetivos pero influídos en alto grado de subjetividad, sino también desde el mismo seno de las posiciones antinómicas de las concepciones psicologistas del valor económico.

El pensamiento antinómico del valor económico en sus diversas formas, inclusive en la subjetiva y en la psicologista, no ha dado con la esencia del valor, sino que se ha referido siempre a los diversos elementos de los cuales se ha considerado que depende el valor económico.

Pero esos elementos y el señalamiento de esa dependencia, podrán reflejar algo de lo que sea el valor económico, pero no al valor económico mismo.

El principio antinómico de la utilidad exige de modo expreso tomar en consideración “los múltiples coeficientes de la valoración”. Para el economismo, la utilidad de una cosa varía según la cantidad que el hombre posee con relación a sus necesidades y no según su cantidad absoluta.

Sea sobre la utilidad genérica o sobre la utilidad económica, sea acerca de cosas materiales útiles o acerca de bienes económicos obtenidos por un trabajo productor, el valor en ambas cosas no puede ser si no la relación de dos esencias ideales jerarquizadas que intuimos y preferimos.

Todo lo que ha podido decirse y todo lo que pueda ser posible argumentar y señalar sobre los procesos económicos y sobre la utilidad misma de las cosas materiales y de las necesidades que podemos sentir de utilizarlas, no tienen que ver onticamente con la esencia formal del valor. Esos procesos económicos como esa utilidad y necesidad de utilización de las cosas materiales están vinculados sin duda al ser irracional del valor de utilidad, o del valor material o de

los bienes económicos, están relacionadas también estrechamente a los elementos subjetivos y psicologicos que puedan intervenir para la realización de los bienes económicos, pero ni son los bienes económicos ni los valores económicos mismos.

Las cosas útiles como los bienes económicos utilizables, son señalados por las esencias ideales correspondientes. Pero tanto las unas como los otros están onticamente jerarquizados. La persona intuye ese orden jerárquico de las esencias y decide entre dos esencias jerarquizadas, prefiere una y rechaza otra.

La esencia formal del valor económico es esa relación de esencias ideales jerarquizadas correlato de las cosas útiles y de los bienes económicos. Pero las cosas útiles y los bienes económicos no son los valores ónticos irracionalmente considerados, pues la utilidad, la necesidad satisfecha o no satisfecha, los procesos económicos, no son entes irracionales sino conceptos, categoriales de pensamiento interpretadoras de lo que el valor económico sea en cuanto tal, si ciertamente es existente.

A pesar del esfuerzo hecho por los economistas del valor en el sentido de obtener un sistema objetivo de los valores económicos, en el mismo seno del economismo surge el pensamiento antinómico que sustenta la dependencia subjetiva de las valoraciones económicas.

Se ha reconocido dos elementos de valoración, el objetivo y el subjetivo. Para este pensamiento antinómico marcadamente psicologista, la cantidad de los bienes posibles existentes y disponibles constituye el elemento objetivo indiferente. Este elemento objetivo indiferente a la persona se convierte en causa de alegría o dolor cuando se pone en relación con la necesidad, el otro factor de la valoración. Como la necesidad ha sido considerada como el elemento

jamás indiferente, es el factor fundamental de la valoración económica.

La necesidad es un dato subjetivo y por tanto el sistema antinómico de los valores económicos es desde su origen psicológico.

Todos los sistemas antinómicos de concepción del valor que acentúan su interés en la valoración y los fenómenos psíquicos de ésta así como de los procesos psíquicos (emocionales o no emocionales), son sistemas, que aunque pretenden una concepción objetiva del valor como el de Scheler, albergan en su seno profundas influencias del psicologismo.

No es posible fundar un sistema universal del valor económico, porque tal sistema hace referencia a las onticidades irracionales de los bienes materiales y de él queda excluído todo otro bien.

En referencia a un sistema de bienes económicos objetivos puede darse un sistema de valores éticos, pues en tal sistema pueden preferirse y cumplirse esencias ideales jerarquizadas correlato de bienes objetivos irracionales económicos. Pero en un sistema económico subjetivo, regido por el factor de la necesidad, no podrían darse los valores éticos. Sólo cuando de la relación de los dos factores, el objetivo y el subjetivo, surgen los bienes económicos, que como bienes realizados son ya objetivos, podrían darse los valores éticos.

XXVIII

El problema antinómico de los fundamentos psicológicos del valor económico.

Moriz Naumann sustenta el pensamiento antinómico, que había de ser más tarde tan socorrido por toda tendencia psicologista, de que todo hombre anhela siempre el placer y huye constantemente del dolor.

Este pensamiento que parece tan evidente merece ser discutido. En primer término es necesario conocer el sentido de la categorial placer. En el sistema de categoriales de pensamiento del psicologismo, placer es lo que satisface al yo y es conforme con su voluntad y dolor es el estado de insatisfacción del yo, contrario a su voluntad.

El placer no es lo que satisface al yo, sino por el hecho de que el yo es satisfecho por algo (la conformidad con su voluntad, el cumplimiento de una necesidad etc.) se siente placer.

Es dudoso que placer y dolor sean conceptos correlativos como los conceptos caliente y frío. Estos son conceptos sobre entes escalares, aumentan y disminuyen en

relación recíproca. Pero es discutible que el placer y el dolor, como entes psíquicos varien como los entes escalares. A pesar de la pretensión del psicologismo matematicista, lo psíquico no es calculable. El placer es un contento del alma y el dolor un descontento de la misma que tiene lugar con ocasión de que el alma se encuentre satisfecha por algo, pero ese contento o descontento del alma como algo esencialmente psíquico no es medible. Es cierto que se habla de intensidad del placer o del dolor, pero esa intensidad no es del placer y del dolor mismo sino de los efectos físicos u orgánicos correlacionados al placer y al dolor. El matematicismo psicológico no ha pretendido ciertamente calcular otra cosa que esos efectos físicos y orgánicos correlacionados a lo psíquico, con la pretensión de medir en aquellos lo que ocurre en lo esencialmente psíquico. Es antinómicamente problemático decidir si esto es o no posible.

La discusión detenida de este problema antinómico no es de este lugar, sin embargo era indispensable rozarlo ya que las teorías psicologistas del valor económico, al considerar como fundamento del valor, el placer y el dolor, éstos debían ser calculables.

Este pensamiento antinómico se sustentó con todo valor no sólo porque los valores económicos están vinculados a los bienes materiales, sino porque cuando la teoría psicologista del valor económico imperaba, al traves de las figuras señeras de Naumann de Neinong, el matematicismo psicológico ejercía su más poderosa influencia; solo esta influencia llevó a afirmar el siguiente pensamiento antinómico: de la misma manera que percibimos una disminución de calor como frío, sentimos una disminución de placer como dolor.

Aunque se reconoció que estas mediciones no son exactas se creyó en sus cálculos aproximado. Se relacionó éstos con las comparaciones y elecciones más difíciles que tienen que realizarse en la vida práctica.

El psicologista afirma el pensamiento antinómico: de que se tiene que elegir entre el goce o la alegría que produce la lectura de la divina comedia y el que produce un paseo por el campo, o la alegría que engendra una acción elevada y el deleite que provoca la bebida de un vino generoso.

Pero el problema antinómico que hay que decidir frente a estas afirmaciones, es si nosotros elegimos entre dos placeres o entre los valores mismos a los cuales estos placeres pueden estar relacionados.

La teoría psicológica del valor económico, como toda otra teoría psicológica, inclusive la de Scheler, (muy influenciada de psicologismo con la teoría emocional del valor) ha afirmado el pensamiento antinómico de que las elecciones, preferencias y rechazos, se hacen entre los estados psíquicos de placer y dolor.

Pero esas elecciones, preferencias y rechazos ¿se realizan ciertamente entre estados psíquicos de placer y no entre los valores mismos? He aquí el problema antinómico del psicologismo y el objetivismo del valor. El psicologismo de todo tipo se ha hecho siempre la ilusión de que prefiere y rechaza valores cuando lo que prefiere y rechaza son meros estados psíquicos. Todo objetivismo de los valores ha de exigir una preferencia y rechazo de los valores mismos, de las esencias ideales jerarquizadas.

Es cierto que esas esencias ideales jerarquizadas pueden provocar las emociones y sentimientos y las preferencias y rechazos de éstos. Tales preferencias y rechazos de estados psíquicos como correlatos de las preferencias y rechazos y cumplimientos de esencias ideales jerarquizados, pueden reflejar en parte los propios acontecimientos de los valores, pero nunca será lo que acontece en la esencia de los valores mismos.

El psicologismo podría argumentar a su favor, lo que ha arguido ciertamente, que si los valores en cuanto tales son irracionales, las esencias ideales jerarquizadas, no son tampoco los valores, sino meras categoriales eidéticas del valor.

Los estados psíquicos serían así, de idéntico modo, categoriales psíquicas (emocionales, de sentimiento) del valor.

Quedaría aun en este caso, por discutir el problema antinómico, de cual de estas dos categoriales del valor, la psíquica o la eidética, es la más propia, la que refleja en más alto grado el mundo valente.

El psicologismo no discute el problema; simplemente afirma dogmáticamente sus pensamientos antinómicos psicologistas. Ello explica por que el psicologismo económico busca el fundamento del valor en elementos psíquicos como la necesidad. Pero ¿qué es para el psicologismo la categorial necesidad? Para éste la necesidad es el deseo genérico de buscar el placer y evitar el dolor. Esta busqueda se materializa por medio del conocimiento práctico en la apetencia de determinadas causas de placer. El psicologista llama necesidad a esa apetencia más especializada.

En la teoría que surge de este pensamiento antinómico psicologista el placer y el dolor son más fundamentales que el valor.

Pero es que buscando el placer y evitando el dolor se llega al valor o ¿es que prefiriendo valores más altos rechazando valores bajos sentimos placer y dolor?

Este problema antinómico será siempre una interrogante torturadora por lo menos para las mentes filosóficas no dogmáticas.

El psicologista, resuelve, sin duda, para sí la antinomia en cada una de sus afirmaciones dogmáticas. Como cuando afirma de modo tajante que la suma de descontento, el estado de insatisfacción depende mucho menos de las circunstancias externas que del sujeto mismo.

Y la pregunta antinómica; ¿qué cosa es el valor? el psicologismo responde dogmática y científicamente al problema antinómico de la esencia del valor. Asegura que la valoración práctica es un cálculo continuo que se hace del placer y el dolor. La valoración práctica es un juicio cognoscitivo que resulta de una comparación, pero la comparación no se hace, según el psicologista, entre dos cosas sino entre dos estados futuros.

El matematicismo psicologista afirma el pensamiento antinómico de que el valor y la necesidad son mensurables por el placer y el dolor.

El valor corresponde a un quantum de placer y la necesidad a un quantum de dolor.

Como se ve ha hecho aquí una burda comparación de un estado psíquico con el valor.

XXIX

**Los problemas antinómicos de lo ético.
El problema antinómico del psicologismo ético.**

Es, ciertamente, un problema antinómico decidir si existe una toma de posición emocional y una toma de posición eidética en la puesta de valor. Aun suponiendo resuelto el problema antinómico de que el sentimiento de placer y la vivencia emocional preceden a la puesta de valor, queda por discutir el problema también antinómico de si hay o no una verdadera toma de posición en el supuesto estado emocional que precede a la puesta del valor. Una toma de posición parece exigir el carácter de ser consciente. ¿Cómo puede el sujeto participar en una toma de posición, como la de la puesta de valor, sin que se prefiera conscientemente una esencia ideal jerarquizada y conscientemente se rechace otra? Este es, sin embargo, sólo el lógico argumento de una de las nomias de la antinomia del problema antinómico. La nomia contraria puede argumentar con igual validez una vivencia emocional consciente. Y así lo ha hecho nada menos que por la señera figura de Scheler, con la categorial antinómica de una intencionalidad emotiva. Pero ¿cómo puede haber intencionalidad en una emoción? ¿Cómo puede una emoción

“dirigirse a”, ser una flecha intelectual dirigida a un objeto? Por el contrario ¿qué sentido tiene una emoción para una persona que experimenta, vive y cumple un valor? Si la emoción sigue a la preferencia del valor, la emoción parece tener una función inútil en el juego axiológico, la emoción es un simple sentimiento de placer que complace al alma. Pero ésto puede ser visto por ambas nomias, ya como un anzuelo espiritual para que el alma pique la carnada del valor más alto, o como una recompensa espiritual para el alma que ha preferido el más alto valor.

El psicologismo trata de resolver el problema antinómico, afirmando la nomia de que existe un fundamento emotivo del valor. Pero no siempre se puede afirmar con alguna posibilidad de existencia que existe ese fundamento emotivo. Hay experiencias de valor, muchas por cierto, en las que no aparece ese apoyo emocional.

No sólo en el caso de arias vulgares que oímos y que nos impresionan de determinado modo, diverso de la puesta de valor y que podría considerarse como una prueba de que el sentimiento de placer producido por dicha melodía no precede a la puesta de valor como un fundamento emocional de ella, ya que la puesta de valor está contrapuesta a ella. El fundamento emocional de la puesta de valor sería válido sólo cuando la vivencia emocional y la puesta de valor no difiriesen nunca. La experiencia de un valor ético o de un valor de conocimiento o de un valor religioso o de un valor de lo agradable no está tan evidentemente vinculada al sentimiento y a lo emocional como en la experiencia del valor estético.

El mismo psicologismo afirma el pensamiento antinómico de que la mayoría de las valoraciones son de carácter tradicional, esto es, apreciaciones no vividas sino aceptadas por tradición. Si es verdadero el conocimiento de este pensamiento antinómico el mismo psicologismo cree en

la posibilidad de una experiencia de valor en ausencia total de toda emoción, o ¿es que el psicologismo considera una valoración falsa la que tiene lugar en una apreciación tradicional?

Una apreciación tradicional por ser tradicional no ha de ser siempre una valoración falsa, ni una valoración que se acepte sin haber sido experimentada. Podemos hacer una apreciación real y originalmente vivida que coincida con una apreciación tradicional o podemos también, ciertamente, hacer una valoración que no haya sido realmente experimentada, sino que sea simplemente una aceptación de valores ya anteriormente postulados por la tradición.

Pero esto último no sería un valor ni un apreciar sino un acto de fariseísmo de los valores. Aun en los casos en que se hace apreciación por mera aceptación del valor tradicional, tal mera aceptación del valor tradicional puede que sólo se de pocas veces o no se de nunca, aunque el valor que se prefiera sea un valor tradicional. Pues siendo eternos los valores, lo más lógico es que siempre prefiramos valores, que por ser eternos, ya han sido, al traves de todos los tiempos, valores anteriormente preferidos y postulados. Aquí surge el problema como antinómico de si ciertamente podemos preferir valores sin experimentarlos, sin vivirlos. En los valores aceptados por mera imposición de lo tradicional, lo que sucede es que hemos preferido íntima y espontáneamente el contravalor y nos plegamos a los valores eternos por falta de propia responsabilidad personal o por eufemismo. Pero siempre que preferimos o rechazamos un valor, no podemos evitar la vivencia personal que necesariamente tiene lugar cuando se está frente a un valor. ¿O es que según el psicologismo no se ha vislumbrado para nada el valor, sino que se ha aceptado una apreciación tradicional, sin haber sido de ningún modo protagonista en la tragedia valiente? ¿O es que siendo actores del conflicto axiológico, ignorándolo o no, nos sobreponemos a nuestra propia

elección valiosa, para aceptar la apreciación tradicional por mera costumbre de plegarnos a la valoración habitual? ¿O es que tal apreciación no experimentada es preferida por deber, como pretende el psicologismo? Si fuera así los valores quedarían sometidos al deber, lo que es imposible, ya que el mundo del deber está comprendido en el mundo del valor, y no éste en aquél. Aunque éste es también un problema antinómico y sabemos que se ha defendido la nomia que concibe a los valores sometidos al deber, preferimos la nomia que considera el deber sometido al valor.

Para tratar de resolver el problema antinómico de la apreciación tradicional opuesta al sentimiento del valor, a la vivencia emocional, el psicologismo se aprovecha de una de sus categoriales antinómicas, la de la escisión de la personalidad.

En la psicología, la escisión de la persona en dos sujetos es un pensamiento nómico, de evidencia absoluta, científica. Pero en la filosofía, la escisión de la personalidad es una categorial antinómica que debe ser discutida.

¿Cómo pueden existir, dos sujetos en una misma persona? Para aceptar esto habría que creer en cosas absurdas como las sustentadas por teorías incientíficas y afidosóficas como las del desacreditado espiritismo, que concibe dos espíritus distintos que se encarnan de modo momentáneo en un organismo humano, o tenemos que aceptar la teoría no menos absurda del psicologismo que afirma la existencia de un sujeto momentáneo y un sujeto universal unitario.

Ambas teorías, si tenemos la benevolencia de tomarlas en consideración en la filosofía, sólo puede ser considerando que son categoriales antinómicas, que exigen discusión. Ambas teorías son idénticas, presentan la misma nomia en el

mundo de categoriales absurdas del espiritismo o en el ámbito empírico científicista y dogmático del psicologismo.

Pero ¿cómo puede una persona escindirse en dos personas o en dos sujetos? Si la persona es un ente único, sea un sujeto o un conjunto de valores que se da en un sujeto, no puede dividirse en dos sin dejar de ser lo que era, como ente único. ¿Cómo es posible concebir un ente que es de dos modos distintos, un sujeto momentáneo que experimenta la vivencia emocional del valor, la preferencia y apreciación del objeto valioso, originalmente vivida por el sujeto y la apreciación tradicional que es realizada por el sujeto unitario? Es tan lógico afirmar la noma de que existen sujetos momentáneos como la noma contraria de que tales supuestos sujetos momentáneos no son más que las diversas manifestaciones de un único sujeto universal unitario.

Pero el psicologismo no se limita a afirmar simplemente la existencia de dos sujetos, en la persona, sino que sustenta también el pensamiento antinómico que afirma que de esos dos sujetos el sujeto momentáneo es el fundamental y el real y el sujeto unitario es ficticio, inexistente.

Es lógico que todo empirista pretenda que los estados subjetivos de un sujeto determinado, llamado sujeto momentáneo, es la realidad fundamental, pues el empirista psicologista, es ciego para ver lo que no sea psíquico; no puede ver ni lo espiritual, ni lo ideal ni lo valente, sólo ve lo psíquico.

Pero lógico es también que el objetivista no pueda ver lo psíquico como realidad suplantadora de lo espiritual o lo valente, que sea ciego para lo psíquico y que sólo vea lo valente o lo ideal como realidad personal. La noma objetivista considera existente un único sujeto y los estados subjetivos que este sujeto sufre no corresponden sino a las

apreciaciones erróneas momentáneas. En cambio el psicologista afirma que esas apreciaciones son hechas por un sujeto momentáneo, distinto de otro sujeto unitario, ideal y ficticio, que se da en un mismo sujeto psicofísico.

El psicologismo sustenta otra categorial antinómica ligada estrechamente a la fundamental, que pretende explicar, que afirma que el sujeto unitario es la representación que cada hombre se forma de sí mismo, la ideación de un yo central que persiste al través de todos los cambios como yo real y verdadero. Pero el psicologismo afirma también que ese yo real y verdadero no es más que una representación que el hombre concibe existe como yo permanente, pero que no existe verdaderamente, sino que lo que existe son los valores cambiantes correspondientes a los sentimientos, deseos, vivencias y apreciaciones momentáneas, que es lo único real y existente.

El yo unitario no es ciertamente un sujeto medio que se deriva de los llamados sujetos momentáneos. El yo unitario no es una idealización de los sujetos como estados psíquicos reales, como cree el psicologismo, sino es un yo ideal, no sólo ideal sino un yo eterno. Pero por eterno e ideal no es irreal y ficticio como cree el psicologismo. Es un problema antinómico decidir si ciertamente existen esos dos sujetos: momentáneo y unitario, que pretende el psicologismo que existen, pues aunque éste se apoya en estados psíquicos evidentes de sentimientos, deseos, apreciaciones, cuando afirma la existencia de dos sujetos, uno real y otro ficticio, no lo puede hacer científicamente, con evidencia absoluta, sino en mera actitud filosófica, en afirmación antinómicamente problemática, a pesar de que cree que lo hace en afirmación científica, de evidencia absoluta. Porque lo mismo puede ser que existan tales dos supuestos sujetos, como que exista un sólo sujeto y los sentimientos, los deseos, las apreciaciones etc. no sean más que los estados psíquicos experimentados por el mismo sujeto.

Es, sin duda, antojadizo que existan, como cree el psicologismo un sujeto momentáneo para experimentar lo psíquico y un sujeto unitario para experimentar y cumplir valores. La ética carecería de sentido cuando existiesen en una misma persona dos sujetos, uno que experimentase lo psíquico y otro que experimentase el valor, que diera la puesta de valor. El conflicto del drama axiológico no sabría a cual de esos dos sujetos debía exigírsele. No puede ser al sujeto unitario, porque éste es ficticio, ni al sujeto momentáneo tampoco porque este es según el mismo psicologismo, un sujeto momentáneo, cambiante. Y cómo puede exigírsele responsabilidad ética a un sujeto cambiante o a un sujeto, aunque unitario, ficticio, irreal?

XXX

El problema antinómico del objetivismo personalista ético.

El psicologismo le dá demasiada importancia a la relación del objeto valioso con el sujeto, tanta, que determina con ello un relativismo de los valores éticos. Para el psicologismo, todo valor es valor para un sujeto. Ciertamente así es. El valor no tiene sentido sino es valor para alguien. Pero el hecho de que el valor sea un valor para alguien no implica que el valor no exista en sí mismo de un modo objetivo y en independencia de todo alguien con quien esté necesariamente en relación el valor, pues esta relación es sólo onticamente necesaria con respecto a la vivencia y cumplimiento del valor por la persona, pero no indispensable para la onticidad misma del valor en cuanto tal.

Porque un valor, porque los valores, no sean intuitos, preferidos y cumplidos no dejan por ello de ser existentes. Para los valores ser cumplidos, preferidos e intuitos deben ser ya realmente existentes, porque ¿qué sería lo cumplido, sino el valor ya existente? La relación del valor con el sujeto, es una relación muy importante, sin duda, pero no de una importancia mayor, ni siquiera igual, a la importancia de la

realidad óptica, substancial del valor. Los valores son, en primer término, entes existentes en sí realidades objetivas en sí mismas; en segundo término, son realidades en conexión con las personas, para ser cumplidas por éstas; pero por ello los valores no se reducen a esa mera relación a pesar de su importancia. Max Scheler opone a la nomia relativista del psicologismo, su categorial antinómica del objetivismo personalista.

Al responder al problema antinómico de la esencia del valor Scheler se opone a la nomia del psicologismo que pretende ver una esencia psíquica en el valor.

Nadie ha mostrado la nomia del objetivismo de los valores, con la claridad y brillantez que lo ha hecho Scheler, pero las influencias en él del romanticismo filosófico y de la fenomenología han dejado caer algunas manchas en el cielo límpido del personalismo ético del Nietzsche católico.

Admiro y comparto el objetivismo personalista ético de Scheler, pero no puedo dejar de reconocer que la influencia recibida por él de la fenomenología y del romanticismo psicologista, no le permiten ver que ningún psicologismo, por leve que sea, puede ser compatible con la objetividad del valor. Naturalmente que no me refiero a ningún psicologismo antinómico, a algún objetivismo, porque, sin duda, lo psíquico tiene su propia onticidad objetiva, y sólo es antinómico cuando el filósofo lo interpreta distinto de sí mismo y como materia substancial fundamento de otra onticidad. Esto es lo que ha hecho el psicologismo, afirmar la nomia de que la esencia del valor es algo psíquico. Scheler niega que el valor sea algo psíquico, afirma la nomia contraria de la objetividad trascendente del valor, pero cae en onticismo psíquico cuando afirma la categorial antinómica de un sentimiento a priori del valor, contrario al a priori intelectual. Scheler no sólo pone al lado del a priori del pensamiento un a priori emotivo, un a priori del sentimiento,

sino que al ponerlo, trae al mundo de la filosofía de lo ético el problema antinómico del a priori emocional, como *nomia* contraria al a priori racional kantiano. El a priori emocional como la intencionalidad emotiva es devaneo romanticista de Scheler que hace peligrar su diágena y profunda concepción metafísica del objetivismo personalista.

¿Cómo cabe un apriorismo emotivo y una intencionalidad emocional en un objetivismo personalista ético?

Todo objetivismo eidético es incompatible con lo sentimental y lo emocional psíquico y sobre todo en Scheler, que lo emocional es la materia prima del valor, el fundamento del acto de preferencia o de repugnancia que es la base que da validez a la puesta del valor. Un objetivismo de valores eternos fundados en la bondad esencial de Dios y que tienen a la persona divina como centro de esa constelación de valores objetivos y como referencia de ellos a la persona humana, como lo es ciertamente para Scheler, es antinómico al psicologismo sentimental y emotivo que juega tan preponderante papel en la *nomia* del subjetivismo relativista.

Un mundo valente constituido por entes objetivos, realidades autónomas en sí mismas no necesita para ser aprehendidas sus realidades valentes que éstas sean captadas en lo emocional y por lo emocional. ¿Qué puede tener el valor en sí que sea emocional? Lo emocional sólo tiene lugar en el sujeto, nunca en la materia ideal valente. Es cierto que la *nomia* de lo emocional y lo subjetivo en el valor se afirma porque se considera la conexión estrecha que existe entre el sujeto y el valor, y se sustenta el pensamiento antinómico de que los valores se dan en el sujeto, se dan en la llamada conciencia de los valores morales. Es admirable y merece todo encomio el esfuerzo que Scheler hace para mostrar la no subjetividad de la llamada conciencia de los valores morales, pero es inexplicable que haya hecho ese magno y valioso

esfuerzo quien por otra parte afirma la categorial antinómica de una intencionalidad emotiva, e intención emocional a priori, que hacen, quiera que no, al valor, depender estrechamente de lo psíquico.

Scheler se revela en su gran ética contra la nomia que considera todos los juicios morales de valor como subjetivos, y lo hace porque tales juicios de valor se apoyan en los testimonios de la conciencia moral. ¿Cómo se explica en la ética del ético del personalismo objetivo, una objetividad absoluta del valor, cuando éste debe ser aprehendido por una intuición emocional y preferido por un sentimiento a priori que determina la preferencia o la repugnancia del valor? No se ve claramente aquí, que el valor está subordinado a las vivencias psíquicas emocionales y sentimentales y que la objetividad pretendida está en una conexión demasiado íntima con lo subjetivo y psíquico del sujeto que siente, aprecia y prefiere?

Esto es así a pesar de que Scheler hace una extensa discusión alrededor de la llamada subjetividad de los valores y de la grabación de la vida emocional.

Me opongo, como Scheler, a la subjetividad de los valores morales, pero a pesar de ello no lo hago del modo dogmático que lo hace el gran ético del personalismo objetivo, sino por medio de una discusión antinómica del problema considerado como un problema antinómico. A pesar del notable esfuerzo que hace el Nietzsche católico, no llega a mostrar la objetividad de los valores morales, que es su más caro anhelo, ya que reconoce la conexión estrecha de los valores con la posible libertad de ésta.

Sin duda el problema antinómico de la subjetividad o no subjetividad de los valores morales, está en estrechísima conexión, como lo ha visto muy bien Scheler, con los

problemas también antinómicos: de la conciencia de los valores morales y de la libertad de la conciencia moral.

En el notable y feliz esfuerzo que hace Scheler por mostrar la objetividad de los valores, ataca el problema antinómico de la relatividad de los valores al hombre y la relatividad de los valores a la vida. Antes de discutir estos dos problemas así como los dos anteriores que se derivan de ellos vamos a discutir el problema antinómico del sentido del principio de la relatividad de los valores.

Este sustenta que es propia de todos los valores una “conciencia de algo” en la que se da el “percibir sentimental”: Scheler da su aprobación a este pensamiento antinómico; lo encuentra “exacto” en este sentido. Pero ¿cabe exactitud alguna en un pensamiento antinómico? Para el fenomenólogo del sentimiento “existe —además— una conexión entre el ser del objeto y la vivencia emocional”. Acepta los dos pensamientos antinómicos fundamentales del psicologismo, que se oponen a toda objetividad de los valores. Es cierto que él rechaza el pensamiento antinómico kantiano que afirma que “las leyes de los objetos deben regirse por las leyes de los actos que las aprehenden, que las leyes de la aprehensión de los objetos sean también leyes de los objetos aprehendidos”.

Lo primero que ha debido discutir Scheler es el problema antinómico de la existencia, o no existencia de la conciencia. Sobre todo la categorial conciencia en el sentido de contenido o receptáculo, pues de esta categorial antinómica dependen las demás. Sólo si el valor se da en la conciencia y realmente existe ésta, habrá una conexión de esencias entre al ser del objeto y la vivencia emocional o en el percibir sentimental que se da también en la conciencia.

Sostengo el pensamiento antinómico que rechaza la existencia de una conciencia en que los valores sean “a modo

de fenómenos de conciencia". Para que exista un objetivismo de los valores, la llamada conciencia no puede ser otra cosa que un mero "darse cuenta de", un "simple tener conocimiento" del valor aprehendido.

Todos los juicios morales de valor serían subjetivos sólo si tales juicios fuesen dependientes de la llamada conciencia moral. Pero es un problema antinómico decidir si los juicios morales de valor dependen de la conciencia moral o ésta es un mero producto de aquellos juicios morales de valor.

La dependencia de los valores de la conciencia moral se fundamenta en el principio de la libertad de la conciencia moral. Pero es también un problema antinómico decidir si existe esa libertad de la conciencia moral.

INDICE

Prologo	6
Filosofía de lo ético, no Etica científica	7
Los problemas antinómicos fundamentales de lo ético	13
La arreligiosidad del formalismo kantiano	19
¿Son los imperativos categóricos meras normas éticas o realidades ónticas sustantivas?	25
Las categoriales del pensamiento ético kantiano	
El problema antinómico de si los valores dependen o no de los bienes	31
El problema antinómico de la relación del valor con la cosa valiosa	37
El problema antinómico de los depositarios del valor	43
El problema antinómico de la esencia en la ética de los bienes	49
El problema antinómico de la ética de bienes y la ética de los valores	55
El problema antinómico de la existencia o no existencia de hechos morales	61
El problema antinómico de la esencia de lo ético	67

El problema antinómico del placer y el dolor en lo ético	73
El problema antinómico de si la ética cristiana es o no un eudemonismo del más allá	79
El problema antinómico de la desorientación humana	85
El problema antinómico de averiguar si toda ética material tiene que ser ética eudemonista	91
El problema antinómico de que el a priori evidente no tiene que ver con lo formal	97
El problema antinómico de si el valor ético se reduce o no a actos	103
La concepción categorial del valor ético	107
El problema antinómico de la efectuación intuitiva	113
El problema antinómico de una intuición a priori de lo material	121
El problema antinómico de la intencionalidad emocional	127
El problema antinómico de si la emoción precede o sigue a la intuición del valor	133
El problema antinómico del sentimiento intencional y el sentimiento como estado afectivo	139
El problema antinómico del placer y el valor	145
El problema antinómico del utilitarismo	151
El problema antinómico de la equiparación de lo bueno y lo útil	157
El problema poliantinómico de la esencia en la ética de los valores	163
El problema antinómico de los fundamentos psicológicos del valor económico	169
Los problemas antinómicos de lo ético.	
El problema antinómico del psicologismo ético	175
El problema antinómico del objetivismo personalista ético	183

OBRAS PUBLICADAS DEL AUTOR

POETICAS:

<i>Fantaseos</i>	1921
<i>Panfleto Postumista</i>	1921
<i>Raíz Enésima del Postumismo</i>	1922
<i>Del Movimiento Postumista</i>	1923
<i>en colaboración con Moreno Jiménez y Rafael Zorrilla</i>	
<i>Pequeña Antología Postumista</i>	1924
<i>Cantos a mi-muerta viva</i>	1926

FILOSOFICAS:

<i>Metafísica Categorial</i>	1940
<i>Prolegómenos a la Única Metafísica Posible</i>	1942
<i>Esencia y Existencia del Ser y de la Nada</i>	1944
<i>Une Lettre á Maritain</i>	1945
<i>El Problema de la Fundamentación del Problema del Cambio y la Identidad</i>	1945
<i>Los Problemas Antinómicos del Conocimiento</i>	1948
<i>La Filosofía de lo Pictórico</i>	1950
<i>El Problema Antinómico de la Fundamentación de una Lógica Pura</i>	1951
<i>¿Son Posibles una Filosofía y una Metafísica de lo Matemático?</i>	1960
<i>Numerosos Artículos sobre la Relatividad de la Filosofía, publicados en la prensa nacional y extranjera.</i>	
<i>Polémica con Pedro Troncoso Sánchez, sobre la relatividad, publicada en el Listín Diario, en 1932.</i>	
<i>Polémica con Pedro Troncoso Sánchez, sobre la Lógica Pura, publicada en el Listín Diario en el año 1951.</i>	
<i>La Relatividad de Einstein y La Relatividad de García de la Concha.</i>	1970

