

BIBLIOTECA HUMANIDADES

Editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad de La Plata

T o m o X X I

LA ÉTICA FORMAL

Y

LOS VALORES

ENSAYO

*DE UNA REVALORACION EXISTENCIAL
DE LA MORAL KANTIANA ORIENTADO EN EL
PROBLEMA DE LA LIBERTAD*

POR

CARLOS ASTRADA



LA PLATA

REPÚBLICA ARGENTINA

—
1938

BIBLIOTECA HUMANIDADES

XXI

Art. 1º — La Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación publicará una colección de obras originales de profesores, escritores y alumnos, que se denominará *Biblioteca Humanidades*.

Art. 2º — De cada obra se imprimirán 600 ejemplares o un número menor, si la especialidad de la obra así lo requiriese, entregándose 100 al autor. Los restantes se pondrán en venta al público y se distribuirán entre los institutos, bibliotecas o personas dedicadas a los estudios. A los alumnos de la Facultad se les facilitará la adquisición de las obras a precio de costo.

Art. 3º — La Facultad solicitará del honorable Consejo superior la suma necesaria para la publicación de la Biblioteca.

La Plata, 5 de octubre de 1921.

RICARDO LEVENE,
Decano.

Carlos Heras,
Secretario.

LA ÉTICA FORMAL Y LOS VALORES

DEL AUTOR

El problema epistemológico en la filosofía actual (1927).

Hegel y el presente (1931).

Progreso y desvaloración en filosofía y literatura (1931).

El juego existencial (1933).

Goethe y el panteísmo spinoziano (1933).

Idealismo fenomenológico y metafísica existencial (1936).

BIBLIOTECA HUMANIDADES

Editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad de La Plata

T o m o X X I

LA ÉTICA FORMAL
Y
LOS VALORES

ENSAYO
DE UNA REVALORACION EXISTENCIAL
DE LA MORAL KANTIANA ORIENTADO EN EL
PROBLEMA DE LA LIBERTAD

POR
CARLOS ASTRADA



LA PLATA
REPÚBLICA ARGENTINA

1938

Queda hecho el depósito
que marca la ley.

Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

INTRODUCCIÓN

La ética kantiana ha sido objeto de la más seria crítica y hasta impugnación por parte de la filosofía moral contemporánea. Ésta, al acusarla de “formalista” y, por ende, de inoperante, la ha declarado ajena y hasta hostil a la vida e incluso incapaz ya de satisfacer las nuevas exigencias y contenidos morales elaborados y traídos a luz por la vida misma, por su dinámica complejidad e ínsito afán de más amplios horizontes para la acción de los hombres, de otras valoraciones para su hacer moral.

El intento más significativo de destrucción —de superación— del severo edificio de la moral kantiana ha partido de los representantes de una ética material axiológica, los que no se han quedado en la mera negación crítica, sino que han ensayado y ensayan con amplitud y rigor sistemáticos sustituir la moral apriorística del deber y del *deber ser* por una moral apriorística y absolutista del valor, doctrina, esta última, que hoy está adquiriendo

manifiesto influjo y difusión. Indagar la posibilidad y límites de esta concepción de la ética será también objeto del presente trabajo, en el que precisamente cuestionamos tal posibilidad.

¿Han sido certeros los golpes dirigidos por la crítica a la filosofía práctica de Kant? Sin duda, la fundamentación kantiana no ha salido de ellos ilesa; pero pensamos que, en lo fundamental, no la han alcanzado, no han logrado invalidarla. Ciertamente, la ética de Kant no es toda la ética; merced a la crítica sabemos que la esfera de sus principios constitutivos no abarca, como debiera, direcciones del hacer y valorar humanos tanto de carácter ético como no específicamente éticos pero incidentes en la actividad moral o vinculados de hecho con ésta. Si la crítica no ha conmovido su base, entonces es posible una revaloración, por lo menos en sus trazos esenciales, de la ética kantiana. Es lo que nos proponemos ensayar en las presentes consideraciones. Intentamos, pues, revalorarla mediante una ahondada interpretación ontológico-existencial de sus postulados básicos y con especial referencia al problema de la libertad, o sea, al hilo de la discusión de lo que es concepto central en la moral kantiana. Por tanto, destacaremos su carácter esencial, casi unánimemente pasado por alto por sus críticos y expositores; vale decir, lo que la ética de Kant radicalmente es y quiere ser, o sea, dicho en lenguaje kantiano, una “metafísica

de las costumbres”. De aquí que Kant advierta claramente que “una filosofía práctica, la que no tiene por objeto la naturaleza, sino la libertad del arbitrio, presupondrá y necesitará una metafísica de las costumbres”¹. Y con esto también decimos una metafísica u ontología del ente humano, del portador y, a la vez, origen y objeto de las costumbres. Sólo que la formulación racionalista de la ética kantiana, sello peculiar de la época iluminista en que ella fué pensada, no dejó aflorar claramente su incuestionable base ontológica. Pero, tarea de la filosofía es reiterar, retomando lo primario y radical de toda auténtica problemática, las concepciones filosóficas fundamentales. Únicamente por este procedimiento nos es dable discriminar lo actual y vivo de lo caduco e inane en las posiciones y doctrinas filosóficas del pasado. Así también, en nuestro tema concreto, podremos saber en qué medida aun es válido el mensaje ético de Kant y qué posibilidad y derecho tiene conquistados para perdurar.

En la posible reactualización de la moral kantiana, sobre una firme y concreta base existencial, no vemos solamente una oportunidad teórica, destinada a perfilar una concepción más de la ética, entre tantas. El hombre actual, que infiere en la

¹ *Metaphysik der Sitten*, pág. 18, Bd. III, KANT, W. W. HRG. KARL VORLÄNDER (Bd. 42 Meiner's philosophische Bibliothek, Leipzig, 1922).

historicidad el horizonte de sus preocupaciones especulativas, de sus urgencias ontológicas y humanas, no sólo se esfuerza por determinar la esencia del fenómeno moral, sino que incluso aspira a verla realizada en su existencia concreta y en el coexistir básico que a ésta informa y polariza hacia otros seres humanos. En una palabra, aspira a que esta esencia y su coeficiente volitivo y sentimental sature cada una de las estructuras dinámicas y vivientes de la coexistencia efectiva. Nuestra época se encamina a la vigencia de una ética existencial, a una moral de la convivencia, centrada en el hombre existente, es decir, a una moral capaz de categorizar sus contenidos y dirección insertándose en la peculiar movilidad de las estructuras temporales del ente humano.

La moral, como la filosofía toda, es siempre moral de una época histórica determinada. Hoy, después de un olvido secular, tras el gran paréntesis del apogeo del espíritu objetivo, el hombre retorna a la existencia, a sus estructuras inmanentes y a su expresión esencialmente histórica. La vocación filosófica y moral de nuestro tiempo —tiempo escindido y trabajado por antinomias polares de carácter perentorio— tiende a una filosofía integral de la existencia humana y, por lo tanto también a involucrar en la misma el fenómeno ético con sus implícitas dimensiones ontológico-existenciales. De aquí que el pensamiento contemporáneo trate de

instaurar una relación viva con los problemas éticos y antropológicos.

Es el caso, sin embargo, que estas inquietudes especulativas y afanes concretos aparecen casi en flagrante contradicción con la realidad humana inmediata de nuestro ámbito circundante. El aflojamiento de los resortes de la vida moral, la escasa vigencia que los principios más firmes de la filosofía práctica tienen en la conciencia moral de nuestra época, coinciden con aquel aguzamiento de la preocupación por el destino de la ética y el carácter incisivo de los problemas fundamentales de la moralidad misma. Pero esta situación es sólo aparentemente paradójal. Cuando los hombres han perdido la vocación y la fuerza para realizar en su vida moral, ahora y aquí, un contenido esencial y viviente, suelen refugiarse en las formulaciones doctrinarias del mismo. Es propio de las épocas aún inciertas, fronterizas, espiritualmente removidas, alentar y nutrirse del equívoco que borra la diferencia entre los principios proclamados y los principios practicados, contentándose con su mera postulación teórica. Con todo, y no obstante el embotamiento evidente de la sensibilidad de nuestra época para la convivencia moral, cabe percibir en tal postura, insegura de sí misma y trabajada por una crisis latente, un esfuerzo por lograr una nueva acomodación y enfoque frente a las múltiples sugerencias y riquezas de un cosmos

ético apenas explorado, que es casi *terra incognita*. Hoy, la dualidad de *teoría* y *praxis* está siendo superada en la filosofía. La teoría es un momento de la *praxis*, y viceversa. En la *praxis* está la visión que caracteriza a la teoría, y en la teoría se manifiesta el hacer implícito en toda *praxis*. Ambos términos se integran y se funden en la síntesis dinámica del primario nódulo existencial, que no es una mónada comunicante, sino una estructura viviente que, vaciada en el molde precario e inestable del tiempo, penetra y se compenetra de otras estructuras, igualmente existentes y en función de historicidad.

En todas las grandes épocas de la historia de la filosofía, la preocupación ética ha tenido una posición central. Desde ella ha irradiado casi siempre, en el pasado, el espíritu de los grandes sistemas filosóficos. No se concibe una concepción filosófica fundamental que no esté transida por un determinado *ethos*, por el que se expresa el alma y la existencia del filósofo y también, cuando su filosofía ha saturado y orientado una época, el alma de esta época. El *ethos* peculiar de la filosofía existencial —que es ya la filosofía de nuestro tiempo— se concreta en un imperativo de *coexistencia* —de coexistencia moral—; es un mensaje que nos insufla un nuevo sentido y posibilidad para la convivencia humana. Despertamos a un nuevo entusiasmo por el hombre, a una nueva

comprensión emocional de su esencia finita; des-
punta en nosotros una nueva vocación para la
grandeza y dramatismo del destino humano. Nues-
tro afán de convivencia quiere tornarnos transpa-
rentes para los demás hombres. Aspiramos así a
que nuestra estructura existencial pueda ser tras-
pasada por otras estructuras existenciales que se
han vuelto igualmente transparentes para nos-
otros. La sensibilidad moral e histórica de la época
nos exige que nos coloquemos a la altura de esta
vocación y este destino que, para cada hombre,
pulsan en el mandato ineludible: ¡mantente en la
existencia!

I

**RASGOS Y PROYECCIONES FUNDAMENTA-
LES DE LA ÉTICA KANTIANA**

CAPÍTULO I

1. Forma y contenido de la ley moral

La ética kantiana es, sin duda, una ética “formal”; pero *no formalista*. “Formal” no es, de ningún modo, sinónimo de carencia de contenido. Forma y contenido, en la ley moral, están en una inescindible correlación. En cambio debemos distinguir estrictamente entre “formal” y “material”. La postulada validez universal de la ley moral, en la ética de Kant, requiere que ella sea formal frente lo material, a toda materia de las posibles acciones morales; pero esto no quiere decir que la ley moral carezca de contenido. Asimismo tenemos que diferenciar entre lo material y lo que pertenece y singulariza al contenido. El contenido de la ley moral, en la formulación kantiana, no es nada material. El contenido primario de la ley moral no es otro que la *libertad*. Pero esta no es un contenido objetivo, algo presente intuible, como concibe la moralidad Hegel, quien objetaba infun-

dadamente a Kant que su ley moral no nos dice cuál es su contenido, qué sea el deber. La libertad, como contenido de la ley moral, no es, en la doctrina kantiana, nada objetivo, sino que sólo es como *poder ser*, y únicamente como tal poder ser.

No podemos interpretar de otro modo lo que Kant, en sentido ético, llama “libertad”. Porque Kant tiene en vista este poder ser que es la libertad, como *ratio essendi* de la moral, nos dice, en la “Fundamentación...”: “todo ser que no puede obrar de otro modo que *bajo la idea de la libertad* es justamente por eso en sentido práctico realmente libre, es decir, que valen para el mismo todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, así como si su voluntad fuese declarada como libre en sí misma y válida en la filosofía teórica”¹. Y en la “Crítica de la razón práctica” concreta aún más este carácter de la libertad al definir su idea como la de una “facultad de absoluta espontaneidad”².

“Formal”, en Kant, significa esencial. La ley moral, como tal, si ha de lograr una incuestionable validez universal, tiene que ser expresión de la esencia misma de la moralidad humana. De modo

¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 209 (Hrsg. HEINRICH SCHMIDT, KRÖNER VERLAG).

² *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 54 (Hrsg. H. SCHMIDT, KRÖNER VG.)

que *formalismo*, en el sentido de esencialidad, es inseparable, es algo consustancial de toda ética que pueda invocar fundadamente este nombre. Por eso la pretendida “ética material de los valores” es *éticamente* imposible; es, desde el punto de vista de la fundamentación filosófica de la ética, una fantasmagórica construcción axiológica. A lo más, sobre su aventurada hipótesis podrá edificarse una teoría de los modos de preferir, de conocer y de realizar los valores, constituyendo tales tareas la materia de una axiología como disciplina particular independiente; pero nunca se podrá construir sobre aquella hipótesis una ética que tenga la validez de tal. Y aun en el caso de que la “ética material de los valores” tenga por objeto valores específicamente morales, ella no puede ser considerada más que como una desviación heterónoma de la ética, a la que, por otra parte, le es dable lograr una gran fineza en su procedimiento discriminativo y un estricto sistematismo en sus clasificaciones y estructuraciones axiológicas. Ejemplo de lo primero es el magnífico aporte de Max Scheler con su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*; y de lo segundo la cuidadosa y coherente labor realizada por Nicolai Hartmann en su *Ética*.

Desde el momento que la existencia humana es el ente al que procura satisfacer y del que par-

te y al que va dirigido todo hacer moral inspirado en la solicitud, en el cuidado, con ello están implícitamente postulados los fundamentos antropológicos de tal hacer. El sentido peculiar que tiene este hacer solícito en relación a la existencia humana se expresa por el establecimiento de *normas* y la realización de *valores*. La teoría de los valores e incluso, por lo tanto, la teoría material del valor, como lo ha visto bien Heidegger¹, tienen también por necesario y tácito presupuesto ontológico una ontología existencial, es decir, una ontología del ser del ente humano, o, para decirlo en lenguaje kantiano, una “metafísica de las costumbres”. Sólo que Kant, imbuído de racionalismo, erige, en la fundamentación de su filosofía práctica, el concepto básico de autonomía moral tomando como punto de partida una autoconciencia asida abstractamente. Tengamos presente que esta autoconciencia abstracta —especie de entelequia racional— no es soporte suficiente para la real plenitud de significado que adquiere el concepto de autonomía moral. Para evidenciar la verdad de este aserto, bástenos observar que, para Kant, libertad práctica en su concepto negativo significa independencia de la sensibilidad (de la naturaleza sensible), y en su concepto positivo

¹ Véase *Sein und Zeit*, pág. 293, HALLE a. d. S., 1927.

autonomía. Así, en la ética kantiana, la libertad como poder ser alcanza remate y culminación en la autonomía moral como auto-legislación de una voluntad racional. De donde autonomía, entendida en sentido práctico, es absoluta espontaneidad.

2. Base racionalista de la generalización de la ley moral

Es posible, para Kant, la generalización de la ley moral fundamental sólo en virtud de una atribución de racionalidad a la voluntad. Para que ésta pueda determinarse de acuerdo al mandato moral del imperativo categórico ha de estar exenta de contradicción. La voluntad, en tanto facultad racional de querer, propia de todos los seres humanos, no puede decidirse de modo parejo por una inclinación o por su contraria sin incurrir en contradicción y, por lo tanto, colocarse al margen de lo imperado por la ley moral. Como el discriminar y establecer la contradicción en los casos en que la hubiere es tarea puramente de la lógica, tenemos que suponer, conforme al espíritu de la doctrina kantiana, que la voluntad tiene que someterse a la influencia de la lógica. De otro modo la voluntad no podría acatar el mandamiento

de la razón de no aceptar en la esfera de su acción y, por consiguiente, en sus decisiones morales concretas, la contradicción —contradicción que tornaría imposible la efectividad de la ley moral. Este acentuado rasgo racionalista de la ética kantiana (en el que está evidente el influjo preponderante atribuído a la lógica) halla acabada expresión en el pasaje de la “Fundamentación...” en que Kant nos dice que la pura representación del deber y, en general, de la ley moral, tiene sobre el corazón humano *por el solo camino de la razón* un influjo superior a todos los demás resortes empíricos ¹.

Este carácter de la ética kantiana es el sello peculiar que en ella dejó impreso la época en que fué pensada, un siglo devoto de la razón. La creencia en la razón, el sometimiento a sus cánones, es la exigencia que formula la época del iluminismo y a la que el hombre ha de satisfacer para definirse y afirmarse en su humanidad. Para este siglo, el hombre sólo es hombre en la medida en que es hombre racional, en que él para la determinación esencial de su ser reconoce a la razón como la única instancia válida y operante. La libertad misma está condicionada por dicha exigencia; ser libre es moverse y obrar dentro de la esfera de razón.

¹ Véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 209 (ed. cit.). El subrayado es nuestro.

3. De lo individual a lo universal: El imperativo categórico

En el imperativo categórico trata Kant de expresar la forma de una legislación universal. Pero tal legislación no es una ya existente, sino que ella tiene que surgir de una máxima de la voluntad, que es un principio subjetivo del querer. De modo que una máxima que posee sólo validez subjetiva es elevada a la dignidad de principio universal, de principio de una legalidad moral. Así, la formulación del imperativo categórico, como ley moral fundamental, reza: “Obra de acuerdo a una máxima por la que puedas querer al mismo tiempo que ella llegue a ser ley universal”. Como vemos, en el imperativo categórico yace la idea de una generalización de una intención, de un querer individual, concretado en la máxima. Kant se propone, con ello, elevar la voluntad racional, en tanto ésta pertenece a todo hombre, a una voluntad legisladora universal.

Al representarnos una acción individual (la que tiene lugar según la máxima) en un uso de alcance universal, suponemos necesariamente en la base de esta transposición generalizadora un procedimiento lógico. Cuando debemos elevar una máxima a principio de una legislación universal, esta operación, en virtud de la cual instauramos la ley

moral, debe estar en absoluto exenta de contradicción. Esta es, en la formulación ética kantiana, una condición *sine qua non*. Ahora bien, aquí surge el grave problema de saber cómo es posible conciliar la acción individual inspirada en la máxima con la ley universal que ha resultado de la misma merced a tal procedimiento generalizador que es, en definitiva, un trámite lógico. ¿No acontece aquí, acaso, que lo individual, el querer concreto y subjetivo, que logró expresarse en la máxima, es enteramente sacrificado a lo universal, a la ley de una voluntad racionalizada? La máxima y, con ella, la acción concreta del individuo, sin duda, desaparecen, no cuentan para nada en la ley moral así lograda. Y no eludimos esta consecuencia ateniéndonos estrictamente, como quiere Kant, a la forma de la máxima, consistente en la universalidad. En este sentido, el imperativo moral nos prescribe ya elegir las máximas de tal manera como si ellas debieran valer como leyes universales naturales¹. Aquí, desde que tampoco es tomada en cuenta la acción individual, como tal, sino la universalidad de la máxima, aquella es sacrificada en *status nascendi*, en el momento mismo en que debe cobrar realidad. Si contemplamos el caso, posible, que el querer individual coincida con la universalidad de la máxima, tene-

¹ Véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 237 (ed. eit.).

mos que suponer una voluntad perfecta, una voluntad casi divina, pero no de hombres, sujetos a las impurezas y desvíos de su querer subjetivo. Y aquí nos damos con un concepto caro a Kant, en el que insiste una y otra vez: el de una voluntad absolutamente buena —la *bona voluntas* del Evangelio—. Si aceptamos la existencia de esta voluntad, entonces lo imperado por la ley moral es superfluo. Kant mismo es conducido por aquel concepto de una voluntad perfectamente buena —la que estaría bajo la ley objetiva del bien, pero sin necesitar la constricción que supone la misma— a semejante consecuencia. Así, nos dice que “para la voluntad divina y, en general, para una voluntad *santa* no valen los imperativos; el *deber ser* no está aquí en lugar propio porque el querer ya de suyo es necesariamente concordante con la ley”¹. Y, a renglón seguido, Kant reconoce que los imperativos son sólo fórmulas que expresan la relación objetiva de las leyes con la imperfección de la voluntad; vale decir, que la ética, con la ley moral que pueda establecer y la constricción que esta última implica, sólo tienen en vista a hombres y a su querer individual concreto y casi siempre imperfecto y sujeto a error. Teniendo presente ésto se imponen con más claro fundamento las objeciones ya formuladas a la gene-

¹ *Op. cit.*, pág. 213.

realización kantiana de la acción individual expresada por el principio subjetivo de la máxima; generalización operada por un artificio lógico de una voluntad racionalizada que, por lo mismo, viene a rematar en la evidente dificultad de conciliar la acción individual y la ley universal.

Kant deriva la validez universal de la ley moral del concepto de un ser racional. Para lograr esta generalización, tiene, en resumidas cuentas, que identificar el querer subjetivo con la razón, y, como ya lo notamos, de tal modo este querer y, por ende, la acción individual llegan a ser evaporados; quedan diluídos enteramente en la racionalidad de la ley. No otra consecuencia podía tener la identificación del querer subjetivo con la razón, o sea, de lo más concreto e individual con la abstracción de una razón vaga y flotante.

4. La dualidad del ser del hombre

En virtud del reconocimiento de la dualidad ontológica del hombre, como ser natural (*res corporalis*) y como ser moral (*persona*), Kant establece el concepto de una naturaleza bajo la autonomía de la razón práctica. Merced a esta ambigüedad del concepto del hombre, en tanto es persona y, al mismo tiempo, cosa, Kant acentúa la

posibilidad que caracteriza al hombre como hombre, es decir, el ser persona. Así, el hombre debe ser considerado siempre no como mero medio para un fin cualquiera, o sea, como cosa, sino preferentemente como *fin en sí mismo*, vale decir, como persona. Precisamente en el hecho de que el hombre, en razón de la apuntada dualidad ontológica, es, como ser natural, una cosa corporal, reside la posibilidad de que él sea considerado también como cosa, vale decir, como simple medio.

Vimos ya que el contenido esencial de la ley moral es la libertad. De donde la moralidad reposa, en definitiva, en la idea de libertad, siendo ésta, a su vez, expresión de la independencia del hombre. La autonomía moral es necesario remate del poder ser que es la libertad. Mas el hombre es independiente, moralmente autónomo, sólo cuando puede ser, en su persona, *fin en sí mismo*. De aquí surge, en la ética kantiana, el concepto de *cosa en sí*, o sea, *homo noumenon*, como concepto práctico de la razón, es decir, el concepto de una libre actividad propia. El concepto opuesto es el de *homo phaenomenon*, o sea, el del hombre que, en tanto ser natural, depende de sus inclinaciones naturales.

El hombre, como *homo noumenon*, es decir, como ser moral, y tampoco como *homo phaenomenon*, o sea, como ser físico, no puede ser utilizado meramente como medio.

“El hombre —nos dice Kant— y, en general, todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, no *meramente como medio* para un uso cualquiera de esta o aquella voluntad y tiene en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre que ser considerado *al mismo tiempo como fin*”¹. Así tenemos que la exigencia moral de que el hombre no sea utilizado, por esta o aquella voluntad apta para establecer fines, *meramente como medio*, sino considerado como *fin en sí mismo*, suministra exclusivamente la posibilidad del imperativo categórico. Es que el hombre, en tanto es naturaleza racional, existe al mismo tiempo como medio, o sea, como cosa, y como *fin en sí mismo*. De aquí que, potenciado con la representación de lo que, porque es fin en sí mismo, es necesariamente fin para todos, el imperativo categórico, como ley práctica universal, se expresa en la siguiente formulación: “Obra de modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro al mismo tiempo siempre como fin, nunca *meramente como medio*”.

¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 228 (ed. cit.).

CAPÍTULO II

5. La libertad como forma legisladora

El exclusivo principio de toda ley moral es la autonomía de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley, es decir, de los objetos que se pueden apetecer, consiste únicamente el principio de la moralidad¹. Esta independencia es libertad en sentido negativo; pero, al mismo tiempo, la libertad es determinación mediante la mera forma legisladora universal de que una máxima es capaz. Tal aptitud legisladora, que le es propia, define la libertad en su sentido positivo. Así, para Kant, la ley moral no expresa otra cosa que la libertad como la condición formal de todas las máximas (principios subjetivos del querer) bajo la cual estas sólo pueden concordar con la suprema ley moral o práctica². En consecuencia, “una voluntad para la que la mera forma legisladora de la máxima sólo puede servir de ley es una volun-

¹ Véase *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 36 (ed. cit.).

² Véase *Op. cit.*, pág. 37.

tad libre”¹. De donde la voluntad libre tiene que ser determinada independientemente de las condiciones empíricas propias del mundo sensible. Y como la materia de la ley moral, o sea, el objeto de la máxima, no puede ser dado más que empíricamente, entonces, tenemos que una voluntad libre ha de encontrar en la ley, independientemente de la materia de ésta, un fundamento de determinación. Pero fuera de la materia de la ley no encontramos contenida en ésta nada más que la forma legisladora. Por tanto, la forma legisladora, en tanto ella está contenida en la máxima, es lo único que puede suministrarnos un fundamento de determinación de la voluntad. Este fundamento no es otro que la libertad en su significado positivo, es decir como forma legisladora. En este sentido, la libertad es, como ya vimos, el contenido de la ley moral.

La libertad define una causalidad, no según leyes naturales sino según leyes invariables de una especie particular. Libertad de la voluntad como autonomía es la propiedad de la voluntad de ser para sí misma una ley. Si no fuese así, hablar de una voluntad libre sería un absurdo. Al pensarnos mediante la libertad como causas operantes *a priori* tenemos que adoptar otro punto de vista que cuando, según nuestras acciones, nos repre-

¹ *Op. cit.*, pág. 31.

sentamos a nosotros mismos como efectos. De aquí que tengamos que considerarnos en atención a lo que en nosotros puede ser pura actividad, es decir, a lo que se acusa inmediatamente a la conciencia y no llega a ella mediante afección de los sentidos. Sólo que inclinados a suponer y esperar detrás de los objetos de los sentidos algo invisible, en sí mismo activo, cometemos luego el error de querer hacer de este algo invisible algo sensible, un objeto de la intuición¹. Por consiguiente, el hombre, en tanto es un ser racional, vale decir, inteligencia, debe considerarse a sí mismo como perteneciente, no al mundo sensible, sino al mundo inteligible. El hombre como cosa en sí, con una peculiar actividad propia, no puede ser considerado como fenómeno, tal cual estamos habituados a considerarlo en tanto objeto de la intuición, es decir, fenómeno del mundo sensible. “Como ser racional, por consiguiente perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre jamás pensar la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de libertad”². Para Kant, el hombre libre es, pues, el noúmeno de la ética.

La actividad propia de este ser en sí del hombre, o sea, como cosa en sí, es la libertad como poder ser. El carácter formal de este inmediato

¹ Véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 254 y ss. (ed. cit.).

² *Op. cit.*, pág. 255.

poder ser libre del hombre, o sea de la idea de la libertad, hace que este último no pueda pretender —sin contradecir el sentido ontológico de la libertad— determinar objetivamente y de antemano el *para qué*, de su propio poder determinarse cada vez a sí mismo porque como con profundo acierto observa Karl Löwit, “precisamente está en la libertad del hombre tender en la libertad misma al *para qué*, al fin inmediatamente determinado, contenido final determinado que necesariamente tiene que quedar indeterminado, abierto o libre”¹. Esto define, en sentido positivo, el carácter formal de la idea de libertad como poder ser. Al dejar indeterminados y abiertos los *para qué* u objetivos concretos de la acción humana, les suministra fundamento moral, insuflando en ellos la determinación de una voluntad libre.

El concepto de libertad en la filosofía práctica de Kant ha dado margen a falsas interpretaciones por parte de expositores y críticos de la misma. Éstos, por no haberlo comprendido en su verdadero significado y alcance, han desconocido el esencial carácter formal de la libertad como poder ser. De aquí que algunos, dejando de lado el concepto kantiano de libertad, hayan tratado de encontrar para ésta, en la concepción de la ética,

¹ *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, pág. 152, München, 1928.

otro sentido. Un ejemplo —y sólo como tal lo aducimos— de lo que resulta de esa incomprensión, ya sistemática, lo tenemos en la posición de Paul Menzer. Así, éste reputa insuficiente el punto de vista formal en la fundamentación de la ética y se esfuerza por incorporar a ésta algunos “principios materiales”, indispensables, según él. Por eso nos dice que la libertad no puede ser desglosada de los contenidos con los cuales ella constituye una vivencia; que no hay un estado de libertad, sino “estados de libertad”, o sea, vivencias plenas de contenido¹. Dejando de lado lo de la libertad, como “estado”, Menzer no nos explica —ni podría hacerlo— cómo en estos contenidos, en tanto fines previamente determinados, puede incidir la determinación de la voluntad libre (determinación independiente de las condiciones y contenidos empíricos) si la libertad, como poder ser, no es una forma legisladora *a priori*, la que deja necesariamente abiertos, indeterminados, los objetivos o *para qué* concretos de la acción.

¹ *Grundfragen der Ethik*, pág. 747, in. *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, hrg. von MAX DESSOIR, Berlín, 1925.

6. La esencia metafísica de la libertad

La libertad de que se trata en la ética es sólo el aspecto *práctico* de la libertad. Vale decir que la libertad moral nos consigna a su raíz, porque la esencia de la libertad no radica en el dominio de la ética. Por la índole misma del presente trabajo, nosotros sólo podemos referirnos en forma indicativa y sintética, sin entrar a discutirlo, al problema de la libertad en su raíz y trascendencia metafísicas.

Ante todo, debemos distinguir dos conceptos de la libertad: el concepto negativo y su concepto positivo; distinción que no coincide con la que respecto a la libertad práctica hace Kant, en los mismos términos. A la libertad en sentido negativo hemos de concebirla y pensarla en relación con el mundo y Dios. Libertad negativa significa, pues, independencia del hombre de Dios, del mundo y de la naturaleza; es decir, ella es independencia de una relación. Si la libertad en sentido negativo es *independencia de...*, la libertad positiva es *ser libre para...*

Para Kant, la libertad es la facultad propia del hombre para determinarse a sí mismo. La esencia de la libertad aparece, así, como la esencia de la autodeterminación. La teoría kantiana de la liber-

tad adquiere una posición bien destacada si tenemos en cuenta que este problema fué dejado casi al margen de su temática central por la filosofía antigua. Kant distingue libertad en acepción cosmológica y libertad en sentido práctico. En la “Crítica de la razón pura” afirma que la libertad en sentido cosmológico es una *pura* idea trascendental. En cambio, la libertad en sentido práctico es arbitrio, facultad volitiva. La libertad práctica es, en su concepto negativo, independencia de la sensibilidad, de las inclinaciones naturales; y, en su concepto positivo, es autonomía, autonomía como auto-legislación de una voluntad racional, o sea, absoluta espontaneidad. Ahora bien, la libertad trascendental es el fundamento de la posibilidad de la libertad práctica. La autonomía como libertad práctica arraiga en la absoluta espontaneidad, la que es asentada, a su vez, como el fundamento de aquélla.

El problema de la absoluta espontaneidad se reduce a una interrogación por la causa, al problema de la causalidad. La ley de causalidad la formula Kant en la “Crítica de la razón pura”, en la segunda “analogía de la experiencia”, y reza que todo lo que acontece presupone algo de lo que se sigue una regla. Y ya sabemos que en el orden moral hay una causalidad por libertad. Lo problemático aquí está en la causalidad. En Kant, la libertad como idea cosmológica es, sin duda, una

libertad que trasciende la naturaleza. Así la libertad se proyecta sobre la perspectiva del problema de la causa. Interrogar por la esencia de la libertad humana es, pues, interrogar por la esencia de la causalidad. Esta interrogación nos remite al problema del *movimiento*, problema que Aristóteles fué el primero y el último en concebir y plantear en su real alcance filosófico. Aristóteles distingue dos clases de movimiento: como cambio, modificación, en donde se acusa una constancia en lo que permanece; o como presencia o ausencia de algo¹. En este último caso, el movimiento es la transición de una cosa a la ausencia o no existencia de la misma, o de la ausencia de una cosa a su realidad o presencia. El movimiento es, pues, un carácter fundamental del ente, de las cosas. El problema aquí consiste en saber a partir de donde es posible el movimiento. Este problema del movimiento nos lleva, por consiguiente, directamente a la interrogación por el ente, por las cosas. Es así que se nos ahonda en profundidad la perspectiva del problema de la libertad. La libertad práctica, como autonomía, nos consigna a la absoluta espontaneidad, ésta a la causalidad; la causalidad postula el movimiento, y éste supone el ente, su presencia o revelación. De donde, el problema de la libertad, como autonomía, es, en definitiva,

¹ Véase ARISTÓTELES, *Física*, libro I, 7; libro III, V, VIII, (trad. fr. ed. "Les Belles Lettres").

la interrogación por el ente, el problema central de toda filosofía, desde Platón y Aristóteles. Vale decir que el problema de la libertad humana está enlazado con el problema del ente en general. Pero lo que determina al ente, como tal, es el ser. Por lo tanto cuando interrogamos por la esencia del movimiento, estamos planteando el problema del ser.

El problema de la libertad positiva nos lleva a la interrogación por el ente, y ésta a interrogar por el ser. El ser ha sido definido —definición que nos viene de Aristóteles— como permanente presencia. Pero acontece que el ser —su comprensión— sólo alumbra en la existencia humana. Así que para enfocar la libertad en su esencia tenemos que buscarla y concebirla en relación con el fundamento de la existencia humana. De donde el problema fundamental de la metafísica, el problema del ser, está implicado en el problema de la libertad, y no a la inversa. En consecuencia la libertad no está fundada en la causalidad y, a través de ésta, en el movimiento, el que, a su vez, reposa en el ente, sino que, a la inversa, la libertad fundamenta, es esencia básica. La libertad, como fundamento, es la posibilidad de la existencia humana misma¹. El hombre es sólo un adminis-

¹ Véase HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Ergänzungsband: *Husserl - Festschrift*).

trador de la libertad; él es el lugar en el cual el ente en su totalidad se revela y se expresa. Y es precisamente en virtud del fundamento esencial de la existencia humana —la libertad—, que el ente en su totalidad se manifiesta en el hombre. Vale decir que éste reposa en la libertad de su esencia.

De lo dicho surge que la causa no es más que una determinada especie de fundamento. Por consiguiente, la libertad no es un problema particular de la causalidad, sino, a la inversa, la causalidad es un problema de la libertad. Y esto nos dice ya que la esencia de la libertad no se agota, ni mucho menos, con ser fundamento de la causalidad. Según Kant, la causalidad es una regla, una ley natural universal. En este sentido, la ley de causalidad es el fundamento de la posibilidad de la experiencia. Pero si la libertad fuese una clase de legalidad, entonces no habría libertad. Sólo podemos concebir la libertad como una causalidad absolutamente incondicionada. Ella es, como lo vió Kant, un problema cosmológico. Es así que la interrogación por el ser de la naturaleza nos aboca al problema de la libertad en su dimensión metafísica. Hay causa por libertad. En consecuencia, el operar de la persona moral, a diferencia del operar de la materia, es primario. La ley de causalidad no es una ley *a priori*. Kant mismo, que en el planteamiento del problema buscó conciliar la cau-

salidad natural con la causalidad por libertad, jamás afirmó como *a priori* la ley de causalidad. Si nos atenemos a la opinión del físico, la causalidad sólo puede ser decidida por la experiencia. Pero es el caso que él no podrá aclarar nunca el problema de la causalidad como problema filosófico. Para elucidarlo, le está vedado apelar a la experiencia porque precisamente la causalidad es el fundamento de la posibilidad de la experiencia. Siempre quedará, para él, abierta la interrogación ¿qué es causalidad?

Sobre el fundamento de su esencia, o sea, en virtud de la libertad, el hombre es el lugar en que el ente en su totalidad se manifiesta, se revela. Es la libertad, como fundamento primario, la que permite que alumbre la comprensión del ser de las cosas en la existencia finita del hombre. Éste reposa, en lo que atañe al propio ser, en la libertad de su existencia, y es, por lo mismo una posibilidad de la libertad. El hombre no es un mero sujeto aislado, abstracto, ni un ente que sólo acontece entre otros entes, sino que en cuanto existente, es algo terrible, es el lugar de irrupción de todo lo que es. El hombre no es nada absoluto, sino pura finitud, la que, en virtud de la causa primaria —la libertad— es escenario de la revelación de las cosas en su totalidad, y, en consecuencia, del gran drama del ser. Es la libertad, concebida en su verdadera esencia metafísica, es decir, como causa in-

condicionada, la que permite al hombre interrogar, desde el borde mismo de la nada, por el ente en su totalidad y expresarse, en el orden moral, como persona autónoma y operante.

7. El primado de la voluntad

La voluntad, para Kant, es una facultad de elegir sólo lo que la razón reconoce como moralmente necesario, o lo que es lo mismo, tiene por bueno con prescindencia de la inclinación natural, de todos los apetitos sensibles. Es decir, que la voluntad es la facultad que nos determina a obrar conforme a la representación de la ley moral. Esta facultad sólo se da en los seres racionales. El fundamento objetivo de la autodeterminación de la voluntad es lo que Kant llama *fin*. El fin, cuando es establecido por la razón, independientemente de las inclinaciones, vale para todos los seres racionales. El fundamento de la posibilidad de la acción encaminada a un fin se llama *medio*; el fundamento subjetivo del deseo, *resorte*; el fundamento objetivo del querer, *motivo*. De aquí la distinción kantiana entre fines subjetivos, que reposan en resortes, y fines objetivos que desembocan en motivos y valen por igual para todos los seres racionales. Sólo los fines objetivos pueden fundar la ley práctica, o sea, el imperativo categórico.

La voluntad moral no tiene nada que ver con un apetito guiado por la razón, vale decir, un apetito racional, ni con un apetito sensible o ciego; ambos son apetitos igualmente interesados. La voluntad como razón pura práctica, sustraída a toda inclinación, se distingue de los dos. La esencia de la voluntad, como creadora, como independiente en sí de toda atracción exterior, sólo reside en una ley superior que la voluntad se da a sí misma. En esta función esencial de la voluntad consiste el verdadero sentido de la libertad. La voluntad es, pues, para sí misma ley racional. De aquí que ella no se someta a ningún objeto del conocimiento. Vale decir que la voluntad, en su esencia y en tanto es libre, es en absoluto independiente de todo conocimiento del intelecto. Y, a su vez, tanto la voluntad como la libertad que le es peculiar no son ni pueden ser jamás objeto de conocimiento. Voluntad y libertad son sólo contenido y resultado de la conciencia o razón práctica, es decir, de la determinación de nuestra conducta y vida espiritual por el mandamiento moral y el deber. De aquí que el conocimiento de la obligación, o sea, la determinación conceptual del contenido de la moralidad sea ya algo secundario. La conciencia que tenemos del deber es asunto que concierne exclusivamente a la voluntad y en el que no tiene arte ni parte el conocimiento con su actividad estrictamente limitada y encaminada a la aprehensión objeti-

va de lo real. En este sentido, lo volitivo, en tanto volición moral, está por encima del intelecto y de todo lo que puede suscitar el interés de éste.

El imperativo categórico que encadena interiormente a la voluntad no es objeto de un conocimiento sino un hecho básico del espíritu, originado en la pura actividad volitiva de éste. Es, por consiguiente, inteligible, como todo lo espiritual, pero no como un objeto dado al intelecto y que éste comprenda conforme a las leyes formales del conocimiento. A la razón teórica, según Kant, sólo le queda reconocer que, para ella, la aprioridad del deber y de la voluntad moral (del mandamiento de la razón práctica) es sencillamente incomprendible. Para Kant, la voluntad no está determinada por su referencia al objeto y a los fines que ella pueda proponerse, sino sólo por su forma legal, la que a sí misma se ha impuesto, vale decir, por su propia y esencial constitución, o sea, en función de la autonomía que le es inherente. La ley de la voluntad es un principio de la razón práctica, colocado por sobre toda inclinación natural e incluso cualquier apetito racional, como asimismo por sobre lo meramente teórico, no reconociendo, por tanto, ninguna sujeción a los objetos que supone y a que se dirige el interés teórico del conocimiento. De aquí que la libertad no significa indiferencia o el estado neutro de indeterminación de los libre arbitristas, ni un dejarse determinar la vo-

luntad por la razón reflexiva y el interés racional del intelecto, sino que la libertad como poder ser, como facultad de absoluta espontaneidad, es autodeterminación de la voluntad misma, subordinación al precepto o mandamiento que la propia voluntad se impone y que ella ha tomado de sí misma.

En síntesis, en el pensamiento de Kant, y concretamente en su concepción de la ética, se afirma claramente, como noción básica e inconcusa, la idea de que la actividad de la razón teórica, el saber, tiene que permanecer circunscripto, no debe ni puede traspasar los límites de su peculiar esfera, estrictamente limitada, para no aniquilar la autonomía de la voluntad moral. Un conocimiento o un saber que incide determinativamente sobre ésta, atenta contra su libertad y su pureza, rasgos esenciales de toda volición moral, vale decir, conforme a la ley emanada de la voluntad misma. Toda anticipación cognoscitiva de los fines de la voluntad —todo conocimiento previo de los mismos— transforma a ésta en un apetito sensible o racional, anulándola como voluntad moral, es decir como puro querer autónomo. En todas sus consideraciones sobre el destino del hombre y los conocimientos metafísicos vinculados al mismo, Kant insiste que la moralidad es la gran cuestión, el gran *negocio*, ella es la cosa santa que, ante todo, tenemos que asegurar y preservar; que las ideas de Dios y de otra vida nada significarían si ellas no estuviesen intrín-

secamente ligadas a la moralidad. Precisamente, el voluntarismo ético kantiano encuentra su piedra de toque, saliendo victorioso de este trance, en el problema del racionalismo clásico de las “pruebas de la existencia de Dios”. Kant rechaza resueltamente la supuesta validez de estas pruebas¹ y lo hace en nombre de la espontaneidad y pureza de la voluntad moral. Aquí, ésta, afirmando sus fueros, impone límites infranqueables a la actividad racional, al invasor afán demostrativo del intelecto. Es que, para Kant, obrar al servicio de un Dios cuya existencia haya sido demostrada por la razón no se aviene con la autonomía y libertad espontánea del querer puro, es decir, de la voluntad esencialmente buena. No es un pseudo conocimiento metafísico de índole conceptual el que nos pone en contacto con el bien supremo, sino la voluntad moral espontáneamente, por libre asentimiento al mismo. Este hecho fundamenta el primado de la voluntad, o sea, de la razón práctica sobre la razón teórica o especulativa. Acertadamente afirma Víctor Delbos que la opinión explícita de Kant a este respecto es que “la antigua metafísica está condenada no solamente por la vanidad de sus pretensiones especulativas, sino también por su inutilidad práctica; las afirmaciones metafísicas que están íntimamente ligadas a la moralidad son creencias fundadas sobre la mo-

¹ Véase *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 153 (ed. cit.).

alidad misma y no conocimientos que vendrían, después de una justificación intelectual, a suministrar títulos a la vida moral; como disciplina teórica, la metafísica no es más que la ciencia de los límites de la razón, destinada a liberar de una ciencia ilusoria los preceptos inmediatos del corazón con la fe que los acompaña”¹.

Aquí, *libertad, inmortalidad, Dios*, como postulados de la razón práctica, como objetos de la voluntad moral, encuentran su justificación y su sentido. Los postulados se fundan en el concepto de voluntad autónoma; ellos no son dogmas teóricos, sino *hipótesis* en sentido necesariamente práctico y, por consiguiente, “no amplían el conocimiento especulativo, sino que dan a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico) realidad objetiva”². De aquí que nos diga Delbos que “gracias a la idea de la voluntad autónoma —la idea maestra de la “Fundamentación”...— la razón práctica aparece capaz no solamente de bastarse, sino de prestar sus determinaciones propias a ciertos conceptos salidos de la razón teórica”³. Kant pone, así, límites a la razón teórica y asienta la primacía de la razón práctica, haciendo un lugar a la fe, que es asentimiento

¹ *La philosophie pratique de Kant*, pág. 133, ed. Alcan, París, 1905.

² *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 146 (ed. cit.).

³ *La philosophie pratique de Kant*, pág. 415 (ed. cit.).

sin compulsión intelectual o demostrativa. La ley moral, mediante el concepto del bien supremo como objeto y fin último de la voluntad, conduce a la religión, o sea, al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como sanciones o disposiciones arbitrarias de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre ¹, las que, no obstante, deben ser consideradas como mandamientos del ser supremo.

8. Mundo inteligible y reino de los fines

El pensamiento de una naturaleza bajo la autonomía de la voluntad, o sea, de la razón práctica, nos lleva a representarnos un *mundus intelligibilis* como conjunto de todas las inteligencias. Este puro mundo inteligible es posible porque todo ser racional, como fin en sí mismo, necesariamente tiene que considerarse, con relación a las leyes a que pueda someterse, al mismo tiempo como legislador universal; y asimismo porque su prerrogativa sobre todos los demás seres naturales implica, para él, tomar las máximas de sus acciones desde el punto de vista de sí mismo y, a la vez, de todos los demás seres racionales que, como legisladores, son también personas. Y de este modo surge, mediante la

¹ Véase *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 143.

legislación de todas las personas, ese *mundus intelligibilis*, un mundo constituido por seres racionales, como reino de los fines. En consecuencia todo ser racional debe obrar de manera como si, por sus máximas, fuera siempre un miembro legislador de este reino universal de los fines. De esta exigencia deriva Kant el principio formal de tales máximas, el que se expresa así: “obra así como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal (de todos los seres racionales)”.

En el mundo inteligible, como reino universal de los fines, necesariamente debemos suponer una concordancia de todos los fines de los seres racionales que de él, como miembros oriundos, forman parte. Con esto quedaría erigido un principio fundamental de este mundo inteligible: poseer una perfecta unidad conceptual y, por ende, excluir de su esfera toda contradicción. Esta última consecuencia, al suministrarnos la clave de la bóveda, nos torna evidente el acentuado carácter racionalista de la construcción ética kantiana. El mundo inteligible, armónico reino finalista de todos los seres racionales, es el cielo eternamente límpido de la inteligibilidad; en él sólo impera la razón universal, aligerada de todo lastre humano. Si la mirada de los hombres no percibe nada en su ámbito es porque él es pura transparencia. Ni la más leve nubecilla, de esas que en la atmósfera terrestre suelen llevar y traer los vientos de la vida, los inacallables afa-

nes del querer humano, surca su transparencia inmutable.

Un ser racional debe considerarse a sí mismo no bajo el aspecto de sus potencias inferiores, sino como inteligencia y perteneciente, por tanto, no al mundo sensible, sino al inteligible. Es que de la dualidad ontológica que caracteriza al ser del hombre surge, para la consideración del mismo, la dialéctica de dos diferentes puntos de vista desde los cuales le es dado al hombre conocer el uso que, según leyes, puede hacer de sus fuerzas y, por consiguiente, de sus acciones. Así, según el primero de ambos puntos de vista, pertenece al *mundo sensible* y está, por tanto, bajo el imperio de las leyes naturales; de acuerdo al segundo, debe considerarse como perteneciente al *mundo inteligible* y bajo leyes que, en tanto independientes de la naturaleza, no son empíricas y sólo se fundan en la razón¹. Es decir que, como perteneciente a este mundo inteligible, el hombre está, en última instancia, bajo la ley de la libertad, *ratio essendi* de la moral.

Esta aparente contradicción en que fatalmente tenemos que incurrir cuando hacemos de la razón un uso práctico, o sea, moral (la voluntad como razón práctica), y cuando la empleamos en sentido teórico, o sea, como puramente cognoscitiva (la razón especulativa), se deshace si nos percatamos que

¹ Véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 254.

muy bien podemos pensar “al hombre en otro sentido y relaciones cuando lo llamamos libre que cuando, como un pedazo de naturaleza, lo tenemos por sometido a las leyes de ésta, y que ambos no sólo *pueden* muy bien acordarse, sino que tienen también que ser pensados *como necesariamente unidos* en el mismo sujeto...”¹.

De modo que, para Kant, el hombre es un ciudadano de dos mundos distintos; pero su ciudadanía moral sólo la obtiene en tanto pertenece al mundo inteligible, al puro reino de los fines, vale decir cuando como ente racional es, para sí y para los demás, fin en sí mismo.

¹ *Op. cit.*, pág. 258.

CAPÍTULO III

9. La ley moral y el fundamento humano coexistencial de su universalidad

Si, como hemos visto, la generalización de la ley moral fundamental, tal como ésta encuentra formulación en la ética de Kant, no puede tener su fundamento en una razón vaga y flotante, en una sedicente razón universal de la humanidad, entonces debemos buscar otro camino para tal generalización, encontrar la verdadera base sobre la cual ella ha de operarse de modo efectivo y seguro. Así encontramos que la moralidad del mandato que nos dice: “obra de modo que la máxima de tu querer sea elevada a la dignidad de principio de una legislación universal”, se funda en que universalmente en todo hombre, en cuanto tal, como fin en sí mismo digno de respeto, como ente peculiar, yace la idea del ser humano. El principio de la ley moral afirma necesariamente una exigencia universal desde el momento que el hombre existe con otros y cada uno de los otros es su igual.

Esencialmente, el ente humano es en sí mismo

un *estar con otro* ¹. Esta comprobación tiene, desde luego, sólo un sentido puramente ontológico-existencial. Por lo tanto ónticamente ella no afirma que yo de hecho no esté sólo, sino que también acontecen o están ahí otros de mi misma especie. Aun en el caso que *otro* prácticamente no esté presente ni sea percibido, el *estar con otro* determina existencialmente al ente humano. El existir del ente humano es, pues, un existir con otros entes de la misma especie, o sea, un coexistir. Este coexistir determina ontológicamente al ente humano. En virtud de la constitución ontológica esencial del *estar en el mundo*, el existir del hombre es un existir con otros hombres, un coexistir. Porque el existir del ente humano es esencialmente *coexistencia*, los otros hombres, los coetáneos, están comprendidos en tal existir. El mundo del hombre es siempre el mundo que él comparte con los otros hombres, con sus semejantes. De aquí que el ente humano con frecuencia no se distinga de los “otros”, sino que, por el contrario, se cuente entre éstos, sea uno de los contemporáneos del mundo de sus semejantes.

La universalización de la ley moral kantiana es, en realidad, sólo posible porque el existir del hombre es un *existir con otro*, es decir, porque el hombre, en tanto persona, forma parte del mundo de

¹ Véase HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pág. 117 y ss.

los coetáneos, es él mismo coetáneo de sus iguales.

Es necesario destacar, ante todo, que la filosofía práctica de Kant está esencialmente determinada en su conjunto y en cada uno de sus aspectos por la idea de *humanidad*. Para Kant, “humanidad” es la participación en el destino de los demás hombres. El mundo en que él ve al hombre es un mundo de sus iguales, un mundo de los contemporáneos, del que estos últimos, por un mismo *droît de naissance*, participan. Mediante este mundo de los coetáneos cada uno llega a la existencia y, en tanto persona existente, le toca asumir la responsabilidad moral que le corresponde. Y precisamente, al concebir al hombre como un fin en sí mismo digno de respeto, Kant aporta el fundamento de la relación de los hombres unos con otros, en tanto sus personas — es decir, en tanto seres morales — participan del mismo mundo de los coetáneos, o sea, son participantes del común destino humano. Preparar y afinar al hombre para este comercio recíproco es, según Kant, la tarea y misión de las ciencias llamadas, por esta razón, “humanidades”, *humaniora*. De donde, en este autónomo relacionarse — instaurado en el mundo de los coetáneos — entre los hombres, en tanto personas, encuentra su plena confirmación la relación también autónoma (en el sentido de autonomía moral) de cada hombre consigo propio como fin en sí mismo. En este sentido, en la “Metafísica de las costum-

bres”, Kant ha dejado firmemente establecido que, en general, las relaciones morales del hombre con el hombre constituyen exclusivamente el objeto de la filosofía práctica.

En su “Antropología”, Kant, al determinar el *carácter*, proclama ya de modo bien significativo la inmediata relación recíproca entre los hombres. Así, para él, “la única demostración de la conciencia de un hombre que tiene carácter consiste en haberse impuesto como máxima suprema la veracidad en la intimidad de la confesión ante sí mismo y en la conducta respecto a cada uno de los demás”¹. El carácter, según Kant, no es el que uno posee por naturaleza, en razón de su ser natural, sino lo que uno ha hecho — y con esto está dicho lo que debe hacer— de su naturaleza por obra y decisión de su *carácter moral*². “El hombre —subraya Kant— que es consciente de ser un carácter en sus sentimientos, no lo posee por naturaleza, sino que tiene que haberlo conquistado en cada momento”³. En esta definición del carácter,

¹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, pág. 239. IV Bd., W. W., hrg. KARL VORLÄNDER (Bd. 45 Meiner's philosophische Bibliothek, Leipzig, 1922).

² A este respecto KANT dice literalmente: “En esto no depende de lo que la naturaleza hace del hombre, sino lo que éste hace de sí mismo; pues, lo primero pertenece al temperamento (en el cual el sujeto es en gran parte pasivo), y sólo lo último da a conocer que él tiene un carácter”. (*Anthropologie...*, pág. 235 (ed. cit.).

³ *Op. cit.*, pág. 238.

que nos da Kant, aparece nuevamente la dialéctica de los dos diferentes puntos de vista bajo los cuales considera al hombre, la dualidad ontológica de éste, en virtud de la cual es *homo noumenon*, o sea, ser moral, y también *homo phaenomenon* o ser natural; dualidad que proyectada al mundo físico y al mundo humano nos suministra los dos conceptos discriminados por Kant: el del hombre como ser cósmico (*Weltwesen*), y como cosmopolita o ciudadano del mundo (*Weltbürger*).

10. El sentimiento del respeto y la coexistencia moral

En la ética kantiana, la libertad moral es independencia de la propia naturaleza sensible. Pero el hombre sólo puede ser independiente de su naturaleza sensible en la medida en que él la somete a esta última a su dependencia en virtud de la acción de su carácter moral. Ya vimos cómo, para Kant, el sentido primario del hombre como fin en sí mismo radica en la autónoma relación recíproca entre las personas participantes, en tanto seres morales, del mundo de los coetáneos, y no en el mero individuo afirmado como *solus ipse* natural. Mas, el recíproco reconocimiento entre los hombres como fines en sí mismos que hay que respetar puede ser dificultado o paralizado por la

tendencia del hombre a dejarse llevar, en su obrar, por sus inclinaciones naturales, por su egoísmo. De aquí que sólo el respeto ante el hombre como fin en sí — el respeto es el único sentimiento que, según Kant, es específicamente moral, y, como tal, válido *a priori* — puede mantener esa coexistencia moral basada en dicha relación autónoma. Precisamente, la significación plena del concepto del hombre como fin en sí mismo reside en que si cada uno ve en el prójimo una persona, no puede utilizarlo, ni, a su vez, tampoco ser utilizado por él, como medio para cualesquiera de sus propios fines. En la “Metafísica de las costumbres”, Kant insiste en que todo hombre tiene derecho a respeto, y recíprocamente está obligado a respetar a los demás. De modo que el respeto, contemplando al hombre como fin en sí mismo, viene a limitar, a frenar las inclinaciones naturales, a acallar las pretensiones del egoísmo.

La persona define el ser moral del hombre como ciudadano del mundo. Así, Kant nos dice en “La religión dentro de los límites de la mera razón”, que la personalidad, es decir, lo que determina moralmente al hombre, es “la idea de la ley moral con el respeto inseparable de ella”¹. Según Kant,

¹ El párrafo completo de KANT a que pertenece lo citado dice: “La idea de la ley moral sola, con el respeto inseparable de ella, no puede con razón llamarse una base para la personalidad; ella es la personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de

lo único que puede determinar la voluntad es, objetivamente, la ley moral, y, subjetivamente, el puro respeto por esta ley práctica. Respeto significa, en la formulación kantiana, conciencia de subordinación de nuestra voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos. Kant, concretando, define: “Se llama respeto la inmediata determinación de la voluntad por la ley y la conciencia de dicha determinación”¹. Y Kant agrega que todo respeto hacia una persona es propiamente sólo respeto a la ley de la que aquélla nos da ejemplo; es decir, que sólo de la persona puede irradiar la ejemplaridad de la ley. De donde el respeto a la ley es mediato. En la elucidación que en la “Crítica de la razón práctica” hace del respeto, Kant afirma: “Respeto se dirige siempre sólo a las personas, jamás a las cosas”².

El respeto a la ley no es, según Kant, el resorte de la moralidad, sino que es la moralidad misma. Es decir, el sentimiento de respeto hacia la ley, este revelarse de ella a nosotros es el camino por el que la ley llega a imponérsenos. Por eso Kant nos dice que “la ley moral también subjetivamen-

modo enteramente intelectual)”, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, pág. 27, Bd. IV, KANT, W. W. hrg. KARL VORLÄNDER (Meiner’s philosophische Bibliothek, Bd. 45, Leipzig, 1922).

¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. pág. 200, nota (ed. cit.).

² *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 85, (ed. cit.).

te es un fundamento del respeto”¹. De modo que la ley no la reconocemos como tal porque sentimos respeto por ella, sino que la manifestación de la ley, en virtud de nuestra receptividad moral para la misma, suscita en nosotros el respeto. El respeto es la representación de un valor que quiebra nuestro amor propio, llevándonos a respetarnos a nosotros mismos o a otro como fin en sí mismo. Y esto acontece porque precisamente por el respeto inferimos la persona del hombre como fin. El respeto tiene carácter moral porque restringe en nosotros las inclinaciones de nuestra naturaleza sensible. Por eso la tendencia a dejarnos determinar por nuestra naturaleza sensible — en lo que consiste el egoísmo — vulnera el respeto del hombre como fin en sí. De aquí que, para Kant, tanto el respeto como el deber se definen como limitaciones de las inclinaciones naturales sensibles en consideración al hombre como fin en sí, es decir, a la personalidad en él. El respeto entraña un valor positivo desde que tiene por objeto la ley moral misma, la que restringe y domina las inclinaciones en nosotros. De aquí que la ley posee en sí algo positivo, a saber, la “forma de una causalidad intelectual”, es decir, de una causalidad de la libertad². El sentimiento de respeto es un sentimiento producido puramente por la

¹ *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 83, (ed. cit.).

² Véase *Op. cit.*, pág. 82 (ed. cit.).

razón. La ley moral es para la voluntad de todo ser racional finito una ley del deber, de la constrictión moral y de la determinación de las acciones de dicho ser racional mediante respeto a la ley¹. “Deber — define Kant — es la necesidad de una acción, por respeto a la ley².”

11. Egoísmo y pluralismo

Si el hombre, mediante fidelidad a su vocación moral, ha de llegar a ser un ciudadano del mundo, es decir, miembro de la comunidad de los hombres o, lo que es lo mismo, partícipe del común destino humano, tiene, según Kant, que superar el egoísmo, transponer las fronteras de su ser natural. Éste, por la fuerza del instinto, por sugestión del apetito y la inclinación, tiende a afirmar al hombre como *solus ipse*, a cerrarle el camino hacia el mundo como conjunto solidario de lo humano existente. Tal la antinomia porque se expresa la esencial dualidad ontológica del hombre: ser natural y persona. El encaminamiento del hombre desde el primero a la segunda es el tema — el problema, antropológico y moral práctico — con que Kant inicia y cierra las valiosas y profundas reflexio-

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 91.

² *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 198 (ed. cit.).

nes de su “Antropología en sentido pragmático”. No se puede comprender plenamente la doctrina moral kantiana sin la “Antropología”, y ésta, a su vez, supone la fundamentación ética. Por cuanto la “Antropología” tiene por fin el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo, ella es la piedra de toque de la moral kantiana. Y ello porque toda ética que desde los principios básicos va a desembocar en un hacer moral requiere conocimientos antropológicos de índole pragmática para lograr concreción. Vale decir que toda ética implica presupuestos antropofilosóficos e, inversamente, toda antropología de carácter pragmático reconoce ya una ética de la cual ella muestra las posibilidades y límites de su aplicación.

El hecho, nos dice Kant al comienzo del parágrafo 1º, de que al hombre le sea dable tener una representación de su *yo*, lo eleva considerablemente por sobre todos los seres vivientes, que no son fines en sí conscientes de sí mismos, es decir, que no poseen, como el hombre, personalidad. Con lo que también está dicho que tal representación o conciencia de sí no lo sitúa, de ningún modo, por encima de sus coetáneos, que, como él, reconocen idéntico origen. Pero acaece que desde el momento en que el hombre adquiere conciencia de su *yo*, progresa incesantemente el *egoísmo*¹. Entre las

1 Véase *Anthropologie...*, parág. 2º, pág. 17.

formas de arrogancia que implica el egoísmo, el egoísmo moral consiste en que, obedeciendo a él, el hombre reduce todos los fines a sí mismo y a su peculiar interés, que sólo ve provecho y ventaja en lo que a sí propio aprovecha y favorece. Al egoísmo Kant opone el *pluralismo*, es decir, el modo de pensar (y de ser) que consiste en no considerarse como encerrando al mundo entero en el propio yo, sino como un mero ciudadano del mundo, y conducirse como tal en relación a los demás y a la totalidad.

El pluralismo lleva a reconocer que juntamente con la propia existencia se da la existencia de un conjunto de otros seres que están conmigo en una relación de comunidad. Este conjunto o comunidad de coetáneos se llama “mundo”, nos dice Kant, otorgando a este último vocablo un inter-giversable significado humano existencial.

El hombre difiere, según Kant, de todos los demás seres vivientes terrestres principalmente por su capacidad técnica para el dominio y manejo de las cosas y por su capacidad moral que le permite obrar con relación a sí mismo y a los demás hombres conforme al principio de la libertad, una libertad regida por leyes. Por fuerte que pueda ser la propensión a recaer en la animalidad y a dejarse llevar por el afán de felicidad, el hombre, en virtud (de su razón, dice Kant), de su constitución ontológica esencial que se define por el

coexistir, está destinado a vivir con hombres en una sociedad y a participar en ésta, y a civilizarse y a moralizarse.

El grado supremo en el arte de acrecentar y afinar las buenas disposiciones que posee la especie humana, para alcanzar el fin último de su destino, reside, para Kant, en una constitución civil. En lo que atañe a los fines de la educación, en vista a una constitución civil, la especie humana ha de ser tomada en su conjunto como especie, es decir, colectivamente (*universorum*), donde universo, mundo, en sentido kantiano, asume una vez más la acepción existencial de comunidad humana. El carácter de la especie, tomada colectivamente, como el todo de la humanidad, reside en que ella es el conjunto de personas existentes simultánea y sucesivamente. Para que la voluntad moral de la especie se encamine a su destino se requiere una organización progresiva de los hombres dentro de la especie y al servicio de ésta, organización que sólo cabe concebirla como un sistema cosmopolíticamente unificado, vale decir, como una comunidad de ciudadanos del mundo.

12. La unidad moral de la comunidad de las personas

Kant analiza el deber, estableciendo una clasificación de los deberes, en la “Metafísica de las costumbres” (“Doctrina ética elemental”). Desde el momento que tenemos que respetar en nosotros mismos no nuestra persona física, sino la personalidad, la que determina el ser moral de cada hombre, están con ello postulados los deberes para con nosotros mismos y, al mismo tiempo, para con los demás. Kant afirma el deber para consigo mismo con prelación respecto al deber para con los demás. Aunque ambos deberes recíprocamente se postulan, el primero nos suministra la posibilidad de percibir y reconocer la efectividad del segundo. Sólo nos podemos reconocer obligados con respecto a los otros en tanto nos obligamos con nosotros mismos. Este reconocernos obligados con el prójimo y nosotros mismos no significa otra cosa que el hombre tiene que respetarse a sí mismo y respetar a cada uno de los demás como lo que moralmente es, vale decir, como fin en sí mismo. Lo que primariamente nos obliga es, según Kant, la idea del deber. Esta idea no ha descendido, ciertamente, del puro mundo inteligible donde la sitúa Kant, sino que existe en la persona humana, que es la que así, en nos-

otros, nos obliga; dicha idea descansa en el supuesto de la *comunidad de las personas morales y su recíproca relación*.

En la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, y aun en la “Crítica de la razón práctica”, sólo escuchamos la voz solemne del deber, el mandamiento inflexible del imperativo categórico. Kant sintió quizá que esta exigencia absoluta no bastaba, debía ser completada; que era necesario ampliar el marco de su concepción ética, humanizarla, haciendo lugar en ella a otras exigencias, a otros móviles de la conducta humana, a otras posibles relaciones entre los hombres. Viene a reconocer así, implícitamente, que la actualización y vigencia de la unidad moral de la comunidad de las personas, que para él halla expresión en el reino de los fines, requiere algo más que sólo el mandamiento del deber y el respeto. De aquí que en la “Metafísica de las costumbres”, donde su doctrina ética cobra concreción de realidad humana, hace amplio lugar al amor, a la simpatía, al reconocimiento, a la benevolencia, y a su operante fuerza de atracción entre los hombres. El respeto es un sentimiento moral de distancia; el amor, en cambio, de cercanía, de atracción. Sin duda que sin el respeto, que ve en el hombre a un fin en sí, faltaría al amor la gravitación moral que, para no degenerar en mero apetito sensual, debe tener como relación íntima entre los hombres

y, particularmente, entre los sexos. El hombre, en tanto ser sexual, se siente directamente atraído por el otro sexo como objeto para la satisfacción de un placer. De aquí que la inclinación o apetito sexual, como tal, puede sucumbir a la tendencia a utilizar a los otros seres humanos de modo impersonal. La consecuencia es que en la medida en que el amor se funda en la inclinación sexual, un ser humano ama al otro no como fin en sí, sino como mero medio para un determinado fin, en este caso, sólo para satisfacer el instinto sexual. Éste hace de la otra persona una mera cosa, sin considerarla al mismo tiempo como fin en sí. La profunda diferencia entre el verdadero amor humano y el nudo apetito sexual está en que éste se muestra indiferente por la dicha de la otra persona. Y porque la inclinación sexual sólo apetece el ser carnal en la persona, tal inclinación implica un rebajamiento de la humanidad en la misma. Como el ser humano posee por naturaleza la inclinación sexual, el problema moral que, para Kant, aquí se plantea, es el de conciliar en lo posible la inclinación natural y el principio moral, llevándolos a unidad en una forma de vida en que se dé satisfacción a la vez al amor y a la sexualidad. Sólo el matrimonio monogámico ofrece la posibilidad de aunar la inclinación sexual y la moralidad. Al afirmar a cada uno de los esposos en su plena humanidad, es decir, como persona y no

solamente como ser sexual, el matrimonio evita que el uno utilice al otro como mero medio para el placer sexual. El amor puramente sensual al anular a la persona como tal hace de ésta una cosa. Éste es el amor *patológico* al que Kant opone¹ el amor *práctico* que se origina en la voluntad y no en una fuerza o tendencia de la sensación.

En la unión del amor y del respeto, en su mutua compenetración, hace consistir Kant el ideal de la amistad, el que adquiere destacado lugar en su filosofía práctica, y al que ha dedicado bellas y profundas reflexiones. El fin primordial de la amistad, según Kant, es poder liberarnos de la usual reserva que nos impone el trato con los extraños y abrir con franqueza y confianza nuestro pecho por lo menos a uno entre los demás. Sin un amigo el hombre se recluye en un completo aislamiento. Sólo por obra de la amistad puede él estar del todo en sociedad y participar de los bienes que únicamente la auténtica comunicación con los demás hombres puede proporcionar. La amistad es el camino que nos conduce a nuestra plena humanidad, a aquilatarla y afinarla en la convivencia personal. Todo hombre trata de revelarse digno de ser un amigo y merecer, por su sinceridad y generosidad, la amistad de otro hombre. La amistad es una comunión activa en la que

¹ Véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 198.

nos es dable rectificarnos y afinar el alma para el trato recíproco, para nuestra efectiva incorporación al mundo humano y al común destino de la ciudadanía moral. Kant acentúa en la “Metafísica de las Costumbres” que todas las relaciones morales entre seres racionales, las que entrañan una posibilidad de concordancia de las voluntades, se pueden reducir al *amor* y al *respeto*, con lo que está dicho también, a la *amistad*, síntesis armónica de ambos.

Hay, para Kant, un doble principio de virtud, en el cual se manifiesta una diferencia de la conducta para consigo mismo y de la conducta para con los demás. En esta dualidad, en que se bifurca ese principio de virtud, tienen su origen dos *fines*¹ que, a la vez, son deberes. A saber: el deber o fin de la propia perfección, y el deber o fin de la felicidad ajena. Estos dos fines y, a la vez, deberes son entre sí impermutables. Así, según Kant, no pueden ser en sí deberes de la misma persona perseguir como fin, por un lado, la propia dicha y, por otro, la perfección ajena. Cada uno por sí

¹ KANT define *fin* como un objeto del libre arbitrio, cuya representación determina a éste a una acción por la cual el fin es engendrado. “Cada acción tiene pues su fin, y como nadie puede tener un fin sin hacer al objeto de su arbitrio mismo fin, resulta así que tener un fin cualquiera de las acciones es un acto del sujeto operante, no un efecto de la naturaleza.” *Metaphysik der Sitten*, pág. 224, Bd. III, KANT, W. W. hrg. VORLÄNDER, Bd. 42, (Meiner’s philosophische Bibliothek, Leipzig, 1922).

mismo quiere ser feliz y se encarga de ello; y puesto que la perfección del hombre, como perfección personal, reside en que uno debe perfeccionarse a sí mismo, no es necesario que otro se proponga como fin nuestra propia perfección. En este deber intransferible de perfeccionarnos y en el de preocuparnos de la felicidad del prójimo aflora el fondo acusadamente cristiano de la ética kantiana.

CAPÍTULO IV

13. La pura ética del deber ser y la vida moral

La ética de Kant no es, sin duda, toda la ética... ; ni aun, tal como acabamos de interpretarla y valorarla, en su real alcance ontológico-existencial.

La ley ética fundamental, en tanto tal, y a pesar de su universalidad, no es toda la legalidad ética, sino una forma para innúmeros contenidos posibles que surgen de la concreta vida moral de los hombres y sus relaciones recíprocas. En la medida en que la ley moral, en Kant, sólo contempla una auto-conciencia concebida y asida abstractamente, aislada, incomunicante, ella no puede fundamentar la concreta determinación moral. La ley moral sólo dentro de la estructura existencial, en la relación básica del coexistir, donde hay que colocar primariamente su acción, puede tener verdadera vigencia. Si prescindimos de esta exigencia fundamental, puede darse el caso de que el hombre, de acuerdo a la ley, obre moralmente sin que su acción considere al prójimo como persona, como miembro de la comunidad moral que es el

mundo de los coetáneos. Esto daría cuenta del aspecto extra-humano y hasta inhumano que frecuentemente se ha reprochado al imperativo categórico. Es que, tomada abstractamente, en su formulación racionalista, la ley moral no puede fundamentar la determinación moral, aunque ésta sólo pueda y deba reposar en aquélla. Este funcionamiento de la ley, en abstracto, en el vacío de una sedicente razón universal, es lo que en cierto sentido ha justificado la imputación de formalismo que se ha hecho a la ética kantiana.

Como justamente afirma Bruno Bauch, al apreciar la moral kantiana, “la ley ética fundamental es, en efecto, el centro del *ethos*, pero no todo el *ethos*”¹. Y no sólo, como piensa Bauch, en las direcciones de valor alejadas de dicho centro tiene que irradiar, ampliando su esfera, la ley moral fundamental, sino ante todo y primariamente en las múltiples relaciones entre los hombres no específicamente éticas, en los diversos contenidos que instaura la convivencia humana, en función de los cuales, vale decir, de la preocupación solícita del ente humano en todas sus formas, están necesariamente todos los valores que éste se esfuerza por realizar y de acuerdo a los que trata de ajustar su conducta.

¹ *Ethik*, pág. 259, in *Systematische Philosophie* (Die Kultur der Gegenwart, hrg. PAUL HINNEBERG), 3 Auf., 1924.

Lo nuevo que aporta Kant, en el terreno de la ética, y que denuncia a las claras su adhesión al espíritu de la ilustración, es, por una parte, su ensayo de reducir completamente la moral a la idea del deber, sublimado en principio imperativo, y, por la otra, su ensayo invirtiendo la derivación de la moral de la religión, derivación vigente hasta entonces y que encontró su expresión más adecuada en el llamado “utilitarismo teológico”, aun invocado hoy cuando se acepta y justifica la religión como instrumento de dominio y supuesto medio eficaz para asegurar el “principio de autoridad”, de sumisión a los poderes temporales, etc. Resultado de tal inversión es que Kant fundamenta la religión exclusivamente sobre la moral. Por eso se ha dicho, aguzando la objeción crítica, que en la filosofía práctica kantiana Dios queda reducido a ser un mero parásito de la ética. Aunque con el giro que ha dado al problema, Kant — y aquí reside el valor de su innovación — crea la moral independiente, se evidencia en su actitud respecto a la religión un desconocimiento de lo específicamente religioso, cuyo sacrificio no era requerido para la instauración de la autonomía de la voluntad moral. Hoy sabemos — lo sabemos precisamente por Kant, y no en virtud de su exageración — que los *desiderata* fundamentales de la religión están moralmente justificados y hasta encuentran estímulo en la moral, pero nada más, es

decir, nada de fundamentar la religión sobre la moral, ni hacerla depender de ésta en lo que se refiere a la validez y legitimidad de sus postulados. Sin duda que las religiones, en tanto sistemas dogmáticos, pueden traducir en el plano sentimental las aspiraciones e ideales morales de los hombres, pero la religión, para los espíritus auténticamente religiosos, es otra cosa.

En el concepto del deber de la moral kantiana se acusa el espíritu ascético de la ética cristiana y asimismo evidentes sugerencias del cristianismo activo de Lutero. Por lo demás, la concepción de Kant está medularmente saturada del espíritu pietista imperante en la sociedad alemana de su época y cuyo rigorismo caracterizó el ambiente familiar en que el filósofo se educó.

La ética de Kant es esencialmente una ética del *deber* y del *deber ser*. Este es el rasgo central del apriorismo moral. Ante el deber y su mandato enmudecen y quedan automáticamente desvalorados todos los motivos empíricos, es decir los que reconocen su origen en la experiencia inductiva (psicológica, histórica, biológica, etc.), que creen poder invocar en su apoyo la acción de los hombres, sus decisiones morales. La aprioridad del deber tiene, en la moral kantiana, un carácter inflexible, es una arista que hunde su duro filo en la trama pasional e instintiva de la vida. Definiendo estrictamente este carácter, Kant nos dice

que “el fundamento de la obligación no debe buscarse aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que todo otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, e incluso un precepto que, aunque sea universal en cierto sentido, se apoye en mínima parte, quizás sólo por un motivo de determinación, en fundamentos empíricos, puede en efecto llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral”¹.

Es indudable que toda pura ética del deber por su misma y radical unilateralidad tiene que influir deformativamente sobre el desarrollo de la concreta vida moral de los hombres. Tal ha sido el caso de la concepción moral kantiana, la que, en atención a uno de sus rasgos fundamentales, aislado del conjunto y exagerado por una visión desintegradora, ha quedado caracterizada, en la historia de las doctrinas morales, como “formalismo ético”. Toda moral pura y exclusivamente imperativa se nos muestra incurso en la falta de mirar al margen de las sugerencias e impulsos valiosos del *ethos* humano, de ignorar la real plenitud de la vida y su constante germinación de posibilidades y motivos. La pura ética del deber implica una ceguera axiológica frente a la riqueza del

¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pág. 187, (ed. cit.)

cosmos humano. Se explica que esta ética haya suscitado siempre una reacción pesimista. Acerca de este aspecto de la concepción de Kant, Schiller — “el kantiano entre los poetas” — nos dice, con plena razón: “En la filosofía moral de Kant, la idea del *deber* está presentada con una dureza que, ahuyentándolas, aleja de ella a las Gracias y podría inducir fácilmente a una inteligencia débil a buscar la perfección moral por el camino de un ascetismo tenebroso y monacal. Por más que el gran filósofo trató de precaverse contra esta falsa interpretación, que debía ser precisamente la que más repugnara a su espíritu libre y luminoso, él mismo le dió, me parece, fuerte impulso, apenas evitable dentro de sus intenciones, al contraponer rigurosa y crudamente los dos principios que actúan sobre la voluntad del hombre”¹ (razón y sensibilidad). Carece de todo sentido, pues, exaltar el contenido moral de la vida y sus dimensiones humanas y emocionales, en el seno de un mundo empobrecido, esquematizado, en el que del molde rígido de las normas e imperativos éticos está ausente lo valioso, han sido excluidos los resortes del entusiasmo y la esperanza, es decir, los incentivos del hacer moral.

La ética del *deber ser* sólo conoce el mandamiento acerado del imperativo categórico que nos exige

¹ *Ueber Anmut und Würde*, SÄMTLICHE WERKE, Bd. 11, pág. 239 (ed. Cotta, Stuttgart, 1867).

que seamos más que hombres, mandamiento por lo mismo prácticamente incumplible. La rigidez de la ley moral constriñe y presiona demasiado a la vida. Ésta se resiste a dejarse deformar, preterir, y reacciona, subvirtiendo valores. Señalando este carácter imperativo de la ley, certeramente dice Schiller: “mientras el espíritu moral siga empleando la violencia, el instinto natural ha de tener aún una fuerza que oponerle”¹. Así surge el antagonismo entre la norma, absolutista y única, y lo real, la realidad vital y humana, que es lo diverso y espontáneo. En definitiva, la vida, en su espontaneidad expansiva, no se deja moldear por los imperativos morales, apresar en nombre de exigencias ideales absolutas en su círculo de hierro. Siempre se sustrae, con su inestabilidad de eterna fugitiva, a la imposición de las *normas* y retorna al ímpetu múltiple de su fluencia, teniendo siempre abierta la posibilidad de retomarse, espiritualizada por la exigencia moral libremente aceptada, en la afirmación integral de lo humano en el hombre.

¹ *Op. cit.*, pág. 239.

II

LA CRÍTICA DEL “FORMALISMO” ÉTICO, Y LA ÉTICA DE LOS VALORES

CAPÍTULO I

1. La crítica de Scheler al formalismo kantiano

La crítica más radical del “formalismo” ético kantiano ha resultado del esfuerzo de la filosofía contemporánea por abrir camino a una nueva concepción de la ética de acuerdo a las sugerencias y exigencias de la sensibilidad moral de la época. Ya desde las últimas décadas finiseculares comienzan a oponerse, en el dominio de la filosofía moral, dos direcciones principales. Por una parte, la del apriorismo moral, de índole constructiva, y que arranca y se nutre de la fundamentación kantiana, y, por otra parte, la que abre paso a los valores vitales, concebidos como concreciones y testimonios del impulso de una vida ascendente y afirmativa, y cuyo precursor fué Nietzsche. Mediante superación del subjetivismo y relativismo adscritos por éste a los valores, que él identifica con los bienes, surge la actual orientación objetivista y apriorista de la ética axiológica. Ésta sustituye

la objetividad de la ley moral por la objetividad del valor, y al apriorismo racional opone un apriorismo emocional. Vale decir que elimina de los valores morales todo lastre vitalista, y, a la vez, anula la primacía de la *ratio* como supuesto exclusivo asiento de conocimiento *a priori*; fundamentando, así, la aprehensión de los valores mediante un órgano específico: la intuición emocional.

Es así que Max Scheler, atento a fundamentar y estructurar una ética material de los valores, empieza sometiendo a una crítica la idea de una ética formal, de la que la ética de Kant sería, en la forma más estricta y acusada, precipua manifestación.

Scheler reconoce que Kant rechaza con pleno derecho toda ética de los bienes y de los fines como también toda ética que quisiera establecer sus resultados sobre la experiencia inductiva, sea ésta histórica, psicológica o biológica. Debe aceptar como justa la afirmación kantiana, de que los principios éticos tienen que ser *a priori*; pero cree que son inseguros y vacilantes los enunciados de Kant acerca de cómo debe ser mostrado este *a priori*. Scheler hace hincapié en la afirmación de Kant de que la ley moral es un “*factum* de la razón pura”. Según Scheler, no obstante apuntar a lo justo esta afirmación, Kant no puede de ningún modo mostrarnos cómo los “hechos” sobre

los que una ética apriorística tiene que apoyarse se separan de los hechos de observación e inducción. Y Scheler se pregunta “¿cuál es la diferencia entre un *factum* de la razón pura y un *factum* meramente psicológico?”¹. Ya vimos (Iª Parte, párrafo 5) que la autonomía de la voluntad es el principio de la ley moral, y que el principio de la moralidad radica solamente en la independencia de los objetos que se pueden apetecer. La libertad, en su sentido positivo, es determinación por medio de la mera forma legisladora universal de que una máxima es capaz. De aquí que la forma legisladora, contenida en la máxima, es lo que únicamente nos suministra un fundamento de determinación para la voluntad y que tal fundamento no puede ser otro que la libertad en su aspecto positivo, o sea, como forma legisladora. De modo que la ley moral sólo contiene la forma legisladora, y ésta es la libertad como absoluta espontaneidad. Aquí “forma”, en la formulación ética kantiana, traduce la esencia misma de la moralidad. Por eso la libertad, como forma legisladora, es el contenido de la ley moral. La materia, el objeto de la máxima sí es dado empíricamente, pero la ley, con independencia de su materia, sólo

¹ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, pág. 42, 2.ª Auf., Halle, 1921.

contiene la forma legisladora, es decir, la libertad. En este sentido la ley moral kantiana es el *factum* fundamental de la razón práctica, *factum* que se separa clara y rigurosamente de los “hechos” de la observación y de los de toda experiencia inductiva. Si Scheler no lo ha visto así es porque — y es penoso señalarlo en quien, como él, tiene siempre tan clara visión de los problemas y alcance de los conceptos — da a la expresión kantiana “*factum* de la razón pura” una extensión que no tiene ni puede tener, haciendo una mera cuestión de palabras. De aquí que él, objetando infundadamente a Kant, interrogue: “¿cómo puede una “ley” como la “ley moral” — y una ley debe ser, según Kant, la existencia moral fundamental — ser llamada un *factum*?”¹. Si, como ya lo subrayamos, la libertad es el único fundamento de determinación de la voluntad, y este contenido esencial de la ley moral es, para Kant, *a priori*, entonces Scheler no tiene razón de decirnos que “donde la idea de la “ley” es determinante para el querer, la “ley” es una materia del querer (por lo menos del puro querer), pero no determinante como una ley que sería la ley del querer puro, es decir, una ley según la cual el querer se cumpliría”². Precisamente hicimos ya notar (Iª Parte, parág. 5) que, en la concepción ética kantiana, la

¹ *Op. cit.*, pág. 42.

² *Op. cit.*, pág. 58.

voluntad libre es determinable con independencia de las condiciones empíricas propias del mundo sensible; pero como la *materia* de la ley moral, que se concreta en el objeto de la máxima, no es dada más que empíricamente, resulta de esto que una voluntad libre ha de encontrar en la ley, independientemente de la materia de ésta, el fundamento de determinación. Y ya sabemos que como la ley, fuera de su materia, no contiene en sí nada más que la forma legisladora, ésta última únicamente puede suministrar el fundamento de determinación, el que es, como ya se dijo, la libertad. La forma legisladora como contenido de la ley moral es, pues, el *factum* fundamental de la razón práctica. En este sentido, “formal”, en la ética kantiana, significa *esencial*. Y esta forma legisladora, como contenido esencial de la ley moral, es para Kant, por su naturaleza misma, *a priori* con respecto a la materia de la ley y a todo contenido que puede suministrar la experiencia.

Así que no hay en la ética de Kant, como erróneamente afirma Scheler, una identificación de lo apriorístico con lo “formal”¹ tomado en el sentido de “formalista”. Tampoco, en este caso, existe una equiparación entre lo *apriorístico* con lo “pensado”² puesto que la libertad como contenido esencial y *a priori* de la ley actúa como *ratio*

¹ y ² *Op. cit.*, págs. 49 y 59.

essendi de la moral. En este carácter, la libertad aquí es, como la define Kant, una facultad de absoluta espontaneidad. Ciertamente que, a su vez, para Kant, en lo que atañe al conocimiento ético, a la conciencia de que somos moralmente libres, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad desde que “la ley moral es la condición bajo la cual solamente podemos llegar a ser conscientes de la libertad”¹. De modo que si “la ley moral no fuese antes claramente pensada en nuestra razón no podríamos jamás considerarnos autorizados a aceptar que hay algo así como libertad”². Aquí sí tendría razón Scheler al ver una equiparación de lo apriorístico con lo “pensado”, o sea, de apriorismo con racionalismo. Sin duda, en la formulación ética kantiana, en virtud de su ya apuntado carácter racionalista, adquiere cierta primacía el *apriori cognoscendi* de la ley moral respecto al *apriori essendi* de la libertad como *factum* fundamental de la moralidad. En tal primacía radica el carácter constructivo que ofrece la ética de Kant, y que Scheler justamente señala.

En virtud de la tendencia constructiva de su ética, que reposa precisamente en tal identificación de *apriorismo* y *racionalismo*, Kant concibe tal *apriori* como modo de actividad de un *yo* abstracto, y aislado, de una sedicente “conciencia en

^{1 y 2} *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 4, nota (ed. cit.).

general”, que él, como ya hicimos notar (Parte I^a, parág. 1) ha tomado y definido abstractamente. Pero para no interpretar erróneamente a Kant es necesario tener muy en cuenta el papel esencial que en su concepción de la ética asume el *a priori* de la libertad, como *ratio essendi* de la ley moral, con relación al *a priori* de la ley moral, como *ratio cognoscendi* de la libertad, distinción fundamental implícita en su doctrina moral y que Kant, además, deja clara y firmemente establecida en la citada nota de la “Crítica de la razón práctica”. Es asombroso que las objeciones críticas y la atribución de “formalismo” que se han hecho y se hacen a la ética kantiana tengan, casi siempre, por origen el desconocimiento de ambos conceptos capitales. Es como si los críticos no hubiesen reparado en el pasaje pertinente de la “Crítica de la razón práctica” y pasado también por alto esta decisiva afirmación de Kant, que aclara, en nuestro concepto, de modo definitivo la cuestión: “Libertad es la única de todas las ideas de la razón especulativa de la que *sabemos a priori* la posibilidad, sin reconocerla, sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, de que tenemos conocimiento”¹.

¹ *Op, cit.*, pág. 3.

CAPÍTULO II

2. Sobre la posibilidad de una ética material de los valores

La posibilidad de una ética material de los valores reside, según Scheler, en la existencia, en el hombre, de un sentido axiológico, de índole emocional y apriorístico. Todo enunciado de valor está dirigido a una sustancia valiosa que postula un conocimiento intuitivo adecuado. Cuando afirmamos: “este hombre es bueno”, no se expresan deseos y tendencias, sino que enunciamos algo que es *algo* objetivo. Igualmente, cuando decimos de algo, que *es bello*, el sentimiento que acompaña a este enunciado está fundado en la aprehensión de la materia valiosa que yace en el objeto. Para explicar el hecho de la existencia de una aprehensión específica de los valores, Scheler aduce el principio fundamental de la fenomenología, que nos dice que hay una relación entre la esencia del objeto y la esencia de la vivencia intencional¹. “Toda

¹ Véase *Der Formalismus in der Ethik...*, pág. 272.

afirmación de la existencia de una clase de objetos exige, a base de esta relación esencial, también la indicación de una especie de experiencia en la que esta clase de objetos es dada”¹. Pertenece a todos los valores de modo esencialmente necesario una clase particular de la “conciencia de algo”, mediante la cual ellos son dados. Esta “conciencia de algo” es precisamente el “sentir”. Pero hay que distinguir el sentir intencional de algo y los meros estados sentimentales o sensitivos. Los sentimientos intencionales tienen un gran significado para los valores; ellos son el órgano de la aprehensión de éstos; hay un sentir intencional primario. En este se da una relación con lo que en él es sentido; relación que en todo sentimiento de los valores está presente. Se trata aquí de una referencia primaria, de un dirigirse del sentir a algo objetivo, a los valores precisamente. De aquí que, en este sentir, la relación con su correlato axiológico sea exactamente la misma que la que se da entre “representación” y “objeto”, es decir, la relación intencional. “Aquí, el sentir no es puesto inmediatamente y de modo externo en contacto con un objeto o con un objeto a través de una representación (la que se enlaza con el sentimiento de modo mecánicamente contingente o mediante mera relación mental), sino que el sentir

¹ *Op. cit.*, pág. 272.

se dirige primariamente a una clase de objetos, justamente a los valores”¹. Las vivencias intencionales determinan el sentimiento de los valores. Nosotros no sentimos *acerca de algo*, sino que sentimos *algo* inmediatamente, una determinada cualidad valiosa. En el proceso del sentir intencional inferimos el mundo de los objetos mismos, y precisamente sólo desde su lado valioso.

3. Sustancia apriorística de lo emocional

Partiendo de la existencia de tal sentir intencional, Scheler nos dice que hay una clase de experiencia cuyos objetos están cerrados para la inteligencia; experiencia que nos conduce a un reino de objetos auténticamente objetivos y a un orden eterno entre los mismos, o sea, al reino de los valores, y a una jerarquía entre éstos. El orden y las leyes de tal clase de experiencia son tan evidentes como los de la lógica y la matemática. Así, por el hecho de aquella experiencia *sui generis*, queda inferida y acotada por Scheler una esfera emocional del espíritu, la que se afirma y valida como independiente, a la vez de la *ratio* y de la sensibilidad. “También lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar, querer, tiene una pri-

¹ *Op. cit.*, pág. 265.

maria sustancia apriorística, la que no es conferida por el pensar y que a la ética incumbe mostrar con completa independencia de la lógica. Hay, apriori, “*un ordre du cœur*” o “*logique du cœur*”, como Blaise Pascal certeramente dice”¹. Scheler reacciona contra la separación de *razón* y *sensibilidad*, completamente inadecuada a la estructura del espíritu; dualidad en virtud de la cual se incluye erróneamente en la sensibilidad toda la actividad alógica del espíritu, como intuir, sentir, amar, preferir, etc., es decir, todo lo que no es razón, orden, ley, etc., haciéndosele depender de la organización psico-física del hombre.

Pero, es evidente, para Scheler, la vigencia de una esfera emocional del espíritu que obedece a sus propias leyes, y que es asiento de actos *a priori* enderezados a una clase peculiar de objetos: los valores. Hay, pues, un orden emocional autónomo y, con él, una legalidad absoluta del sentir, amar, odiar, que no se deja reducir de ningún modo a una legalidad intelectual, así como tampoco adscribir a la sensibilidad y sus resortes psico-físicos. De este modo se opera la disyunción de la falsa unidad de *apriorismo* y *racionalismo*, haciéndose lugar a un *a priori emocional*, desde el que nos es posible la aprehensión y conocimiento de los valores.

¹ *Op. cit.*, pág. 59.

4. Determinación de los valores morales

Según Scheler, cuando Kant sostiene que la realización de un determinado valor material jamás es en sí buena o mala, estaría en lo cierto si entre los valores materiales no existiese ninguna jerarquía fundada en la esencia misma de dichos valores¹. Pero, nos dice Scheler que hay una y que el valor “bueno” es aquel valor que, en el acto de la realización, y conforme a legalidad esencial, aparece como el más alto; en cambio, el valor “malo” es aquel que en el acto de la realización aparece como el más bajo y en ambos casos en sentido absoluto. Bueno y malo es relativamente el valor que aparece en el acto dirigido a la realización de un valor más alto. El grado más alto de un valor nos es dado en el acto de preferir, y el grado más bajo del mismo en el de posponer; actos ambos de carácter cognoscitivo y no volitivo. Se daría, en contra de lo que piensa Kant, una relación de lo “bueno” y lo “malo” con los restantes valores. Entonces existe la posibilidad de una ética material, la que sobre la base de la jerarquía de tales restantes valores puede determinar qué realizaciones valiosas son “buenas” y “malas”. Bien

¹ Véase *Der Formalismus*, pág. 20.

y mal, como valores materiales, se distinguen esencialmente de todas las cosas valiosas. En contra de la afirmación de Kant de que bueno y malo se adhieren primariamente a los actos de la voluntad, Scheler sostiene “que lo que más bien sólo primeramente puede llamarse “bueno” y “malo”, es decir, aquello que ante e independientemente de todos los actos singulares es portador del valor material “bueno” y “malo” es la “persona”, el ser de la “persona” misma”¹. De donde, “bien” y “mal” son valores personales. A la inversa de Kant, que determina el valor de la persona según el valor de su voluntad, Scheler determina el de ésta por el de aquélla. Si Kant no reputa lo bueno y lo malo como valores materiales es porque él ve en el acto volitivo el portador originario de lo bueno y lo malo, a los que trata de reconducir a la legalidad de un acto.

5. Valores, bienes y fines

Tenemos que dejar rigurosamente establecida la diferencia que existe entre valores y bienes. Scheler impugna, con razón, la identificación que Kant hace de ambos. Los valores no son abstraídos de los bienes, es decir, decantados de éstos por

¹ *Op. cit.*, pág. 23.

abstracción. Conforme a su esencia, los bienes son *cosas valiosas*. Si el bien y el mal moral de una persona, de una acción o de un acto volitivo dependiese de su relación con un mundo real de bienes existentes, lógicamente la bondad o maldad de la persona o de la voluntad también dependería de la existencia particular y contingente de este mundo de los bienes. De hecho, estos están sujetos a constante mutación en la historia. Por tanto, con la variación de este mundo de los bienes variaría también el sentido y la significación del bien y del mal, participando de este destino incluso el valor moral del ser y del querer humanos. Resultado de esto es que la ética sólo podría edificarse sobre la experiencia histórica, siguiéndose de ello la necesidad de postular el relativismo de la ética¹. Según Scheler, Kant, porque prescinde justificadamente, en la fundamentación de la ética, de los bienes, cree poder eliminar también los valores en virtud de aquella falsa equiparación. Pero es el caso que los conceptos valiosos encuentran su realización en fenómenos independientes, y no han sido obtenidos abstrayéndolos de los bienes ni tampoco han sido derivados de los efectos reales de las cosas bienes sobre nuestros estados de placer o desplacer.

Así como los colores no son meras propiedades

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 4.

de cosas corporales, tampoco los valores son simples propiedades de unidades dadas como cosas. El color rojo, como mera cualidad extensiva, puede darse en un puro color espectral, sin necesidad de una superficie corporal.

También los valores (como, por ejemplo, el de lo agradable, amable, encantador, distinguido, noble, etc.) nos son accesibles sin que nos los representemos como propiedades de cosas o personas. Esto se verifica aún en la esfera de los valores más simples de lo agradable sensible, donde es más íntima la unión de la cualidad valiosa con su portador material; y lo mismo acontece, en forma más acentuada, en la esfera de los valores estéticos y éticos. Todo esto nos dice que tenemos que distinguir entre bienes, o sea, “cosas valiosas” y los valores que las cosas poseen o que a estas corresponden, o sea, valores de cosas¹. Los bienes no están, pues, fundados en las cosas y, por tanto, no es necesario que primero tenga que ser la cosa para que pueda existir un bien. El bien es una unidad material de cualidades valiosas, las que reposan en un determinado valor fundamental. La *cosidad* (la unidad material), no la cosa misma, está presente en el bien. La diferencia entre las unidades de cosas y las unidades de bienes se patentiza en el hecho de que un bien puede ser destruído sin

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 15.

que la cosa, la que representa al objeto real, lo sea. Tal sucede con una obra de arte, por ejemplo, un cuadro, cuyos colores pueden apagarse, borrarse, sin que la cosa se altere.

Sólo en los bienes, nos dice Scheler, los valores llegan a ser reales; en ellos los valores son, a la vez, objetivos y reales. Para la existencia de los bienes es esencial la evidencia de que los valores no se construyen sobre las cosas, sino que los bienes mismos están completamente penetrados, saturados por los valores. En una palabra, los valores son la condición básica de la posibilidad de los bienes.

Scheler, asimismo, distingue estrictamente entre fines y valores, y nos dice fundadamente que el rechazo de una pretendida ética de los fines, o sea, de una ética que quisiera poder presentar como *bueno* cualquier contenido figurativo material representado o su realización, no supone de ningún modo, ni con mucho, declarar imposible una “ética material del valor”. Los valores no dependen de los fines ni son obtenidos de éstos por abstracción. El valor está en la base de todo fin. Lo moralmente justo que debe implicar todo fin al ser puesto depende de valores materiales y de relaciones de valor. Los valores materiales son ya los componentes de los contenidos finales a que tienden los actos. A su vez, los contenidos figurativos del aspirar y del rehusar se orientan según las cuali-

dades valiosas, las que primariamente constituyen las materias del aspirar. De donde una ética que se define como “ética material de los valores” no presupone ninguna clase de experiencia (en el sentido de experiencia de representaciones) y por ende tampoco ninguna clase de materias de experiencia, así especificadas. De esto resulta que una ética material de los valores es enteramente independiente de la experiencia objetiva, es decir, de la experiencia de la acción de los objetos sobre el sujeto. Pero como los contenidos figurativos del aspirar se dirigen conforme a los valores materiales, y las relaciones de dichos contenidos conforme a las relaciones entre los valores materiales, tenemos que una ética material de los valores es, a un tiempo, material y no formal, y frente a la total substancia figurativa de la experiencia, *a priori*¹.

Tengamos presente que todo lo que se refiere o pertenece al aspirar cae dentro de lo que Kant llama esfera de las inclinaciones o de los impulsos instintivos, quedando incluídos en la misma todos los diversos casos típicos caracterizados por Scheler como propios del aspirar y que para él caerían dentro de la esfera del querer propiamente central. Y Kant, tras incluir todo aspirar y todas sus vivencias concretas en aquella esfera de

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 37.

los impulsos instintivos o inclinaciones, sienta, para toda ulterior elucidación del problema de la moral, el principio de la indiferencia moral axiológica de todas las inclinaciones. Así, para él, las inclinaciones e impulsos instintivos serían en el primer momento una especie de caos en el que sólo la voluntad, concebida como razón práctica, puede poner, de acuerdo a una ley que le es peculiar, orden. A este orden, aportado por la razón práctica en el informe cúmulo de los impulsos instintivos, Kant refiere directa y esencialmente la idea del bien. En oposición a este punto de partida kantiano, Scheler rechaza decididamente el principio de la indiferencia moral axiológica de las inclinaciones. Nos dice que, sin duda, la más profunda diferencia moral de valor entre los hombres no radica en lo que éstos mediante elección se proponen como fin, sino más bien en las materias valiosas y en las relaciones constructivas implicadas por estas, relaciones ya dadas instintivamente y de modo hasta automático, y dentro de las cuales a los hombres sólo les es dable elegir y sentar fines.

6. El "orden de preferencia" entre los valores

Y aquí tocamos el punto neurálgico, el flanco más vulnerable de la concepción de una ética material de los valores que, a base de una infunda-

da atribución de formalismo a la ética kantiana y de una crítica insuficiente de lo que en esta posee realmente un carácter formal, pretendería arrumbar por superación la fundamentación kantiana de la ética. Scheler afirma —sin lograr fundamentar satisfactoriamente su tesis— que moralmente bueno es no inmediatamente la inclinación, el aspirar y el elevarse sino el acto de voluntad en el que elegimos, aprehendiéndolo, el valor perceptiblemente más alto entre los valores que son dados en las aspiraciones. Según él, el valor más alto ya es tal en las aspiraciones mismas, y esta su calidad de valor más alto no surge primeramente de su relación con el querer. “Nuestro querer es bueno en tanto él elige el valor más alto que yace en las inclinaciones”¹. ¿Cuál es el criterio para discriminar y elegir, en las inclinaciones, el valor más alto? Esto no sólo no nos lo dice Scheler, sino que transpone la dificultad a otra instancia. Así para él, “no se dirige el querer según una ley formal que le es inmanente, sino que se dirige según el conocimiento que se da en el preferir, conocimiento del grado más alto de las materias valiosas dadas en las inclinaciones”². ¿Cómo, en el acto de preferir, surge tal conocimiento del valor más alto? Imposible determinarlo mediante la sola actitud de preferir. Cuanto la preferencia se ha decidido

¹ *Op. cit.*, pág. 37.

² *Op. cit.*, pág. 38.

ella es ya conocimiento. Scheler sale del paso erigiendo un *orden de preferencia* de acuerdo al cual tiene lugar en el hombre (en el que, nótese, Scheler ya supone una elevada naturaleza moral) un involuntario y automático surgir de sus movimientos de aspiración, los que, a su vez vienen ya medidos conforme a una escala jerárquica de las materias valiosas. Tal orden de preferencia se resuelve, para Scheler, en una “regla interna del automatismo del aspirar mismo”¹. Este concepto del automatismo del aspirar o tender emocionalmente al valor —concepto que salta por encima del problema central de la ética, el problema de la libertad— es el correlato de la jerarquía objetiva de las materias valiosas, a la que Scheler otorga una objetividad absoluta, fundamentando en ésta toda su construcción de la ética de los valores. Así, viene a decirnos que el mero automatismo del elevarse de las aspiraciones conserva un sentido, una escala de lo más alto y lo más bajo según una ordenación objetiva de los valores.

Veamos, pues, como Scheler va explicando y dejando implicados los conceptos básicos con que opera su reflexión por un concepto más difícil. Primeramente las inclinaciones se transforman en movimientos involuntarios y automáticos del as-

¹ *Op. cit.*, pág. 38.

pirar; estos, a su vez, se resuelven en un orden de preferencia; tal orden de preferencia, que trae ínsito el conocimiento del valor, deviene una regla del automatismo; este automatismo, por último, se rige y adquiere sentido por un orden objetivo de los valores. Consecuencia de este trámite de transposición e implicación es que va a rematar en la afirmación de una jerarquía de los valores de absoluta objetividad, precisamente donde reside la máxima dificultad de su construcción ética axiológica.

7. Jerarquía y altitud de los valores

Para facilitar la toma de posición crítica frente a la ética material de los valores, necesitamos completar el esbozo que venimos haciendo de la estructuración scheleriana. Según Scheler, hay legítimas y verdaderas cualidades valiosas que representan un reino propio de *objetos*. Estos “objetos” poseen relaciones y enlaces particulares y, como cualidades valiosas, pueden ser más altos o más bajos. Asimismo entre ellos puede también imperar un orden y una escala jerárquica enteramente independiente de la existencia del mundo de los bienes en el que los valores se manifiestan. Estos objetos peculiares, que se llaman

valores, no son menos independientes, por consiguiente, del movimiento y mutación a que está sujeto en la historia este mundo de los bienes. Además, el orden y escala jerárquica de tales objetos es, para su experiencia, *a priori*. Queda pues, de este modo estatuida una independencia última del ser de los valores frente a las cosas, bienes y estados de cosas: independencia que se manifiesta de modo riguroso en una *serie* de hechos. Así, “conocemos un estadio de la aprehensión del valor donde a nosotros el valor de una cosa nos es dado ya muy claro y evidente sin que nos sean dados los portadores de este valor”¹. Una prueba de esto es que una persona puede sernos chocante o agradable sin que atinemós a indicar en qué reside tal propiedad.

Los bienes existentes están, según Scheler, bajo el imperio de tal orden jerárquico, no siendo éste derivado de aquellos por abstracción o una consecuencia de los mismos. Este orden jerárquico de los valores es asimismo una escala material, una escala de cualidades valiosas. Ahora, en la medida en que ésta no es una escala jerárquica absoluta sino una meramente dominante, se ofrece a sí misma en aquellas reglas de preferencia entre las cualidades valiosas que animan una *época*, caracterizándola. Así, en la esfera de los valores

¹ *Op. cit.*, pág. 12.

estéticos, llamamos un “estilo” a un sistema de tales cualidades; y en la esfera de los valores prácticos, llamamos una “moral” cuando estos valores traducen, mediante su articulación sistemática, un *ethos* determinado. De todo esto se deduciría claramente que es posible encontrar una serie material de valores y, en ésta, una escala u orden que es del todo independiente del mundo de los bienes y sus cambiantes estructuraciones y, frente al mismo, *a priori*.

Si los valores poseen en la relación de unos con otros una escala jerárquica en virtud de la cual un valor es más alto que otro o más bajo respectivamente, esto radica en que para la serie total de valores hay un orden peculiar. Sabemos que un valor es más alto que otro porque lo aprehendemos en un acto particular de conocimiento del valor, acto que llamamos “preferir”. El grado más alto de un valor es dado de modo necesariamente esencial sólo en el preferir, y no antes de éste. El preferir que tiene lugar entre los valores mismos es apriorístico e independiente de los bienes. Aunque el grado más alto de un valor es dado en el preferir, no obstante, esta superioridad es, una relación que yace en la esencia de los respectivos valores mismos. Esta es la razón porque el orden jerárquico de los valores es algo absolutamente invariable, mientras las reglas de preferencia son variables en la historia.

Los valores presentan diversos caracteres, los que en definitiva se reducen a uno sólo esencial; asimismo la altitud de los valores parece aumentar en función de tales caracteres. Los valores parecen ser tanto más altos cuanto más durables son y menos participan de la extensión y de la divisibilidad e incluso menos están fundados por otros valores; también son tanto más altos cuanto más profunda es la satisfacción que está unida al sentimiento que suscitan; y, por último, son tanto más altos cuando su sentimiento es menos relativo a la afirmación de determinados portadores esenciales del *sentir* y *preferir*. Ahora bien, es durable un valor que posee en sí el fenómeno del poder existir a través del tiempo con prescindencia de cuanto tiempo pueda existir su portador material. Tal duración corresponde ya al ser valioso de algo, de una naturaleza determinada. Los valores más bajos son, a la vez, esencialmente los más fugaces; los más altos, en cambio, son, al mismo tiempo, los valores “eternos”, y esto independientemente de todo mero sentir sensorial y de lo que pertenece a la disposición psico-física de los portadores particulares del sentir.

8. El sujeto supremo de los valores y los “valores absolutos”

Para Scheler, todos los posibles valores están fundados en el valor de un espíritu personal infinito y en el “mundo de los valores” que se ofrece ante él. Los actos que aprehenden los valores son ellos mismos los actos aprehensivos de valores objetivos absolutos en tanto tales actos son ejecutados en el espíritu personal infinito, y los valores son sólo valores absolutos en tanto ellos aparecen en este reino o “mundo de los valores”. “Solamente en tanto hay valores espirituales y actos espirituales en los cuales ellos son aprehendidos, tiene la vida simplemente —con prescindencia de la diferenciación de las cualidades vitales valiosas entre sí— un valor. Si los valores fuesen relativos a la vida, entonces la vida misma no tendría ninguna clase de valor; ella sería un ser indiferente al valor”¹. La ordenación jerárquica de los valores es sólo aprehensible mediante actos espirituales que no están vitalmente condicionados. Así, la afirmación de que “el hombre es el más valioso de todos los seres vivientes sería una fantasía antropomórfica si el valor de este

¹ *Op. cit.*, pág. 94.

conocimiento axiológico con todos los valores espirituales (y por consiguiente también con el valor de este conocimiento, “que el hombre es el más valioso de los seres vivientes”) fuera “relativo al hombre”; pero fácticamente aquella proposición es, independientemente del hombre, verdadera “para” (el “para” en sentido objetivo) el hombre”¹. La vida, de hecho, sólo tiene la serie de valores que va de lo noble a lo vulgar, e incluso los valores sensibles, en tanto ella en general es portadora de valores, los que presentan, según una jerarquía axiológica absoluta, una determinada altitud.

Aunque la “objetividad” y el “carácter de hechos”, explica Scheler, son propios de todos los “valores”, y las relaciones de éstos son independientes de la realidad y de la conexión real de los bienes en los cuales los valores son reales, sin embargo existe entre éstos una diferencia, la que consiste en su grado de “relatividad”, o también en su relación con los valores *absolutos*. De acuerdo a este sentido scheleriano de relatividad, tendríamos que el valor de lo agradable es “relativo” a seres sensoriales capaces de sentimiento y también la serie axiológica “noble” y “ordinario” relativa a seres vivientes. Pero, en cambio, “los valores *absolutos* son aquellos valores que existen pa-

¹ *Op. cit.*, pág. 94.

ra un puro sentir (preferir, amar), es decir, un sentir independiente de la sensibilidad y de la esencia de la vida en su modo y leyes funcionales. De tal especie son, por ejemplo, los valores *morales*''¹. Esta relatividad del ser mismo de ciertas clases de valores no tiene nada que ver con la relatividad enteramente distinta de las clases de bienes, los que eventualmente son portadores de determinada especie de valor. Estas clases de bienes son, además, relativas a la particular constitución psico-física de los correspondientes seres reales. Conforme a este sentido que da Scheler a "absoluto" y "relativo", resulta que obedece a una relación esencial que los valores dados como más altos en la intuición inmediata son también aquellos que en el sentir y preferir mismos son dados como los valores más cercanos al valor absoluto.

1 *Op. cit.*, pág. 96.

CAPÍTULO III

9. Consideraciones críticas sobre la concepción axiológica scheleriana:

a) La "objetividad absoluta de los valores" y su jerarquía

La jerarquía "objetiva y absoluta" entre los valores, supuesta por Scheler, no puede pretender validez universal; vale decir, que su objetividad y absolutismo es una mera postulación sin fundamento firme.

Sólo para el hombre con vocación para la *santidad* los valores pueden jerarquizarse desde el valor supremo, o sea, desde el de un "espíritu personal e infinito", que sería, en tal caso, el fundamento último de todos los restantes valores. Pero esa vocación supondría, ateniéndonos al concepto del personalismo ético propugnado por Scheler, la existencia de una persona de suyo santa para la que sería superflua toda tensión y esfuerzo humanos hacia el valor supremo. Para esta persona excepcional no tendría sentido la supuesta irradiación e influjo de los valores morales sobre la fluencia de la vida histórica, como tampoco el

ejercicio personal para la videncia de los mismos en vista a su realización, puesto que tal persona, por definición, anclada en el valor supremo, está sustraída y por encima de las impurezas y relatividades del humano devenir histórico. Aun más, para esa persona santa sólo tendría vigencia el valor supremo y, por lo mismo, el reino jerarquizado de valores se le esfumaría totalmente. Ahora bien, para el artista, como para el hombre que se centra en una concepción estética de la vida, el valor más alto será no la santidad, sino la belleza, y desde este valor jerarquizará los demás valores. Para el hombre de ciencia, absorbido exclusivamente por el hacer científico, el valor supremo será la ciencia; y, a su vez, para el que concibe y vive la vida hedonísticamente, el valor más alto será el valor sensual del goce. Pero Scheler respondería a tal objeción contra la validez objetiva y universal de la postulada jerarquía absoluta entre los valores que, en los casos aducidos, se trata de tipos humanos que carecen de *videncia* para el valor supremo y para el reino objetivo de los valores morales, fundados en él. Y aquí tocamos el principio fundamental de la concepción axiológica scheleriana: que los valores poseen una objetividad absoluta, que hay valores eternos y un reino objetivo y eterno de los valores; principio del cual es una consecuencia la postulada existencia de una jerarquía objetiva y ab-

solata entre los valores. Tal afirmación implica una ilusión de óptica espiritual, un miraje intemporal que hace tabla rasa del devenir histórico y de la temporalidad esencial del ser humano y sus relaciones ópticas y objetivaciones ontológicas. Hay en esto una pervivencia de platonismo, aceptado sin discusión y erigido en principio inconcuso. Justamente, el platonismo tiene las ideas por objetos reales y eternos que no son productos de la realidad histórica singular. De idéntico modo, también el valor es concebido, con relación al hombre histórico, temporal, al sujeto humano existente, como lo supra-humano, como lo que está allende la historicidad de toda existencia singular, es decir, como un principio ideal puramente objetivo y trascendental. De aquí que Nicolai Hartmann nos diga que los valores según su modalidad ontológica son “*ideas platónicas*”, que ellos “pertenecen a aquel otro reino del ser descubierta primeramente por Platon, reino que se puede percibir espiritualmente, pero que no se puede ver y asir”¹.

b) Los “valores objetivos y eternos” y la existencia humana

Merced a la revolución operada hoy en la filosofía por el pensar existencial, podemos descifrar, sin residuo, el sentido de lo “eterno” en

¹ *Ethik*, pág. 108, Berlín, 1926.

la afirmación de que “hay valores objetivos y eternos”, postulado que, en su formulación originaria, la filosofía occidental ha aceptado como herencia intocable del platonismo, reforzada, depurada e incrementada por los principios especulativos de la teología cristiana. Todo “valor eterno” ha nacido, quizá, en un determinado momento histórico por obra de determinadas urgencias de carácter óntico y ontológico del hacer solícito de hombres determinados; vale decir, que ha nacido casi fechado e ido adquiriendo fijación merced a sucesivas aportaciones y realizaciones del ente humano en vista a dotarlo (al valor naciente) de una progresiva vigencia. Por tanto el valor reputado “eterno” *durará* mientras *existan* hombres que lo reconozcan como tal. Esta directa referencia del valor, en cuanto a su origen, a la existencia humana y a sus posibilidades inmanentes no significa, de ningún modo, afirmar que el valor sea “subjetivo” y “relativo” a la *vida*. Como contenidos o impulsos desprendidos de la existencia del hombre, los valores adquieren y conservan cierta objetividad, aunque no la absoluta que les atribuye la sedicente “ética material de los valores”.

¿Qué fué el valor “santidad” antes del primer hombre que comenzó a vivir santamente? Antes de ser un valor —objetivado y concebido como eterno— la santidad comenzó por ir tomando “reali-

dad'' en la existencia de los hombres que se la propusieron como *desideratum*, que se esforzaron por ajustar su conducta a cierta pauta existencial, la que al reiterarse, concretarse e incrementarse a través del devenir histórico fué adquiriendo objetividad y carácter trascendental. El hombre "santo" fué el modelo de la santidad, y no a la inversa. Luego la santidad, objetivada y trascendentalizada y con ciertos caracteres ya fijados, irradió como un *valor* que determinados hombres se propusieron conocer y realizar; y este valor persistiendo temporalmente, es decir, *existiendo* en los hombres, se hizo eterno, o mejor dicho, los hombres, por obra y sugestión de su finitud misma, *lo hicieron eterno*.

Ya vimos (Parte I^a, parág. 1) que una de las tareas del cuidado, del hacer solícito con relación al ente humano, es decir, al ente esencialmente poseído por el cuidado, es la postulación y realización de valores para satisfacer sus urgencias ontológicas y éticas. Es una posibilidad de la existencia humana objetivar sus contenidos, sus tendencias a la realización de los mismos. Los valores no serían, así, más que momentos desprendidos de la inmanencia absoluta de la existencia, de sus estructuras ontológicas; posibilidades objetivas de su proceso temporal-histórico que han adquirido una relativa fijación, hasta engendrar en nosotros la ilusión de que poseen una objetividad

casi “absoluta”. Los valores han surgido y se han ido fijando —adquiriendo esa objetividad— en el curso de este proceso. Aunque no lo parezca, están sujetos a una variación, a una modificación e incremento de su sustancia, a través de la historia. La postulada rigurosa “objetividad” es una ilusión que se nutre de lo que fué originalmente posibilidad misma de la existencia humana. Una vez que en un determinado instante histórico, un hombre determinado se propuso vivir según un contenido, dirección o impulso inmanente de su existencia, dándole reiterada vigencia, dicho contenido —transmutado en “valor”— cobra independencia y comienza a imponerse en lo sucesivo como una realidad ideal objetiva. De este modo ésta deviene modelo para los hombres que hallando en su existencia el mismo o parecido contenido o impulso expresan en éste —en su objetivación y fijación— una manera concreta de existir. Tal la génesis existencial aproximada de los valores.

c) Autonomía del valor y heteronomía de la persona

Dijimos ya, de paso, (Parte II, parág. 2) que Scheler, en su concepción de una ética material axiológica, pasa por encima del concepto de libertad, que constituye el corazón mismo del problema de la ética. La axiología, a base del aprioris-

mo emocional scheleriano, es, sin duda, susceptible de ser estructurada como disciplina independiente, la que tendría por objeto los modos de conocer, preferir y aprehender los valores, tarea privativa suya y distinta de la peculiar del pensar lógico. De donde una fenomenología de los valores y de la vida emocional constituye, como Scheler afirma, un dominio del todo aparte, independiente de la lógica. Pero la empresa de instaurar una ética, con validez de tal, sobre la base de los valores materiales es imposible. La pretendida ética material de los valores se resuelve en una “moral”, de acusado carácter heterónimo.

Scheler intenta, en vano, fundar el concepto de la autonomía de la persona sobre el valor y los actos personales en función de éste, y dirigidos al mismo. Para él, la verdadera autonomía no es, como la concibe Kant, un predicado de la razón, sino un predicado de la persona misma, como tal. Nos dice que sólo la persona autónoma y sus actos pueden poseer el valor de un ser y un querer moralmente relevantes. El supuesto de la relevancia moral de la persona sería la autonomía. Ahora bien, si los valores morales se imponen a la persona con independencia de ella y desde un plano (el “mundo de los valores”) de absoluta objetividad, los actos personales dirigidos al valor no pueden ser autónomos. La aceptación de los valores morales por parte de la persona —cu-

ya función se reduce a reconocerlos, aprehenderlos y realizarlos— le arrebatada necesariamente su supuesta autonomía; esa aceptación implica, en lo que respecta a la realidad moral, una relación de dependencia y hasta una sumisión de la persona. La ética de los valores se resuelve fatalmente en una ética heterónoma. Scheler afirma que todo lo moralmente valioso en cuanto a sentido está esencialmente vinculado a los actos “autónomos” de la persona, pero reconoce que siempre es difícil determinar las personas individuales concretas a que originariamente pertenecen estos actos¹. Esta dificultad perfectamente explicable, radica en que, para la ética material axiológica, lo esencial no es el acto personal autónomo, sino el reconocimiento y realización de lo valioso objetivo, la sumisión al valor, mediante los cuales es sustraída a la persona su autonomía, concediéndosela de modo ilusorio a “actos personales” que no se saben ya a qué persona pertenecieron en su origen. Si la persona tiene que adherir a valores morales y someterse a la absoluta objetividad de los mismos, el acto que tal adhesión implica no puede llamarse autónomo. La ética material de los valores, al reconocer a éstos plena y absoluta autonomía, es, pues, una ética heterónoma carente de verdadero fundamento desde que desconoce la autonomía de la persona y tampoco satisface la exigencia de necesidad normativa y legal como condición de validez.

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 516.

CAPÍTULO IV

10. El aporte de Hartmann para una ética material de los valores:

a) Sentido integrador de la misma

Siguiendo el camino abierto por Scheler, Nicolai Hartmann ha elaborado con un marco más amplio y gran riqueza de detalles una ética material de los valores. Ha tratado de abarcar en su estructuración no sólo los posibles aspectos y direcciones en que la misma encuentra fundamentación y verificación, sino incluso de valorar y actualizar las más importantes contribuciones del pasado filosófico que pueden ser consideradas dentro de la orientación general de una ética de los valores, tal como, según Hartmann, acontece con la doctrina aristotélica de las virtudes. En su *Ética* se acusa el ponderado esfuerzo por lograr, con la instauración de una ética material de los valores y conforme al postulado de la objetividad absoluta de éstos, una vasta síntesis de dos corrientes históricas de distinta procedencia y hasta opuestas en

su raíz y proyecciones filosóficas. Estas direcciones son: la que se expresa por la posición de Kant que afirma la aprioridad de la ley moral, y la que se origina en Nietzsche, y se abre a la esfera de la diversidad de los valores, atisbada y contemplada de lejos por él. La ética material de los valores sería, entonces, de nuevo el enlace histórico de lo que, por naturaleza, desde el comienzo estaba unido. Ella vendría, según Hartmann, a devolver al apriorismo ético su rico y originario contenido peculiar, y a la conciencia del valor la certeza de que en medio de la relatividad de las relaciones humanas existe una sustancia invariable.

En lo que respecta al problema del formalismo ético kantiano, como supuesto obstáculo a vencer para la estructuración de la ética material del valor, Hartmann adhiere a la impugnación de Scheler, sin agregar nada nuevo.

b) Los valores y los bienes referidos a ellos

Según Hartmann, la conciencia primaria del valor no es una conciencia explícita de la ley. Si lo fuera, tendría sentido designarla a aquélla como una conciencia de la forma, como sería también aceptable ver su esencia en una función del sujeto. Pero, para Hartmann, la conciencia de la ley es lo secundario en la conciencia del valor; aun

más, en general, la estructura legal en la esencia del valor es un mero cuño ulterior. En cambio, el sentimiento originario del valor es un asentir, afirmar, preferir de algo que se refiere enteramente a un contenido. De aquí que conciencia del valor es necesariamente una conciencia material y objetiva. Originariamente, en consecuencia, los valores tampoco poseen el carácter de leyes y mandamientos, y menos aún el de una legislación o imperar de parte del sujeto, sino que son productos materiales de contenido y objetivos, aunque no se los pueda considerar productos reales. “Las estructuras de valor son precisamente *objetos ideales* más allá de todo ser y no-ser reales, y también más allá del sentimiento real del valor, el que únicamente a aquellas estructuras aprehende”¹. Lo que hace que los valores sean por principio realizables es que ellos no son formas abstractas y vacías, sino algo material en cuanto a su contenido. Por consiguiente, ellos, por su naturaleza material, son aptos para determinar el contenido de mandamientos que se relacionan con la vida moral positiva.

Los valores tienen el carácter de auténticas esencialidades, carácter de absolutos y de principios. Necesariamente el conocimiento que nosotros tenemos de los valores no puede ser otro que un conocimiento apriorístico. Los bienes dependen de

¹ *Ethik*, pág. 107.

las esencias de valor, es decir, que son relativos al valor. El punto de vista del valor, dentro del cual caen los bienes y estos son tales, es enteramente independiente de los mismos. Los valores son “juicios de valor” y suponen una preacomodación, una *mise au point* del sujeto. Para ellos no se ofrece ningún apoyo de carácter empírico como tampoco ningún correlato de la experiencia. Lo decisivo en la esencia de los valores reside en que su aprioridad, aún en el caso, en que los valores sean una invención o productos de la imaginación, está libre del peligro de tal mera invención y del que entrañaría la subjetividad. Aunque sean invención, permanecen siendo ellos la interna condición de toda valoración, el *presupuesto a priori* de los bienes, los que sólo referidos a este *a priori* poseen el carácter de tales. La no concordancia de los valores con lo real no constituye un testimonio contra ellos.

Pero es el caso que los actos del sujeto moral —de la razón práctica en lenguaje kantiano— no se agotan con los actos dirigidos a los bienes. Y precisamente los fenómenos más altos, los fenómenos morales propiamente dichos, radican en actos de otra especie y son referidos asimismo a valores de otra especie, o sea, a los valores morales. De aquí resulta, subraya Hartmann, que los valores son no sólo la condición de la posibilidad de

los bienes, sino también, en general, de todos los fenómenos éticos.

Según Hartmann, cuanto más profundamente se penetra en el meollo de los fenómenos morales con tanta más evidencia se nos impone el carácter esencial y dominante de los valores. En el propio sujeto real muestra y afirma su autonomía el sentimiento del valor. Tal sentimiento manifiestamente documenta, como una potencia, su legalidad peculiar en el punto más sensible de la autoconciencia personal. Contra esta potencia del sentimiento del valor no tiene acción, nada puede el interés natural del yo, la propia conservación, etc. “La propia persona real con sus actos reales y como reales experimentables —la persona empírica— se ve colocada en oposición a una idea de la persona, la cual tiene la fuerza de condenarla a ella”¹. De este modo el yo se encuentra escindido en un yo empírico y un yo moral apriorístico. Aquí se manifiesta, para Hartmann, de modo palpable la aprioridad de los valores; la idea del yo moral está edificada, constituída de pura materia valiosa. No es la persona la que constituye los valores, sino que los valores constituyen la persona. De donde —y esta es una característica fundamental de la ética material de los valores— la “autonomía de la persona” ya presupone la *autono-*

¹ *Op. cit.*, pág. 120.

mía de los valores; la primera es una función de la de estos últimos.

c) **El ethos y la esfera ideal de los valores**

Los valores más altos, en sentido estricto los valores morales, son exclusivamente valores personales y de los actos, y no inherentes a cosas o relaciones, sino a la acción, a la voluntad, a la intención, etc. En la conducta de una persona, el valor moral existe no para un sujeto, ni para el propio ni para el extraño, sino que, como cualidad valiosa, es inherente a la persona y respectivamente a un acto de la misma. Los valores tienen un ser en sí mismo: existen independientemente de la conciencia, pudiendo ésta asirlos o no, pero no le es dable forjarlos o asentarlos. “El modo peculiar de ser de los valores es evidentemente el de un ser en sí ideal; originariamente ellos son producto de una *esfera ética ideal*, de un reino con propias estructuras, propias leyes y un orden propio”¹. Pero esta esfera de los valores éticos no está aislada en su objetividad ideal, sino que es parte de un todo constituido por los objetos ideales del espíritu. Así, ella se agrega al dominio teórico ideal, es decir, a la esfera lógica y matemática del

¹ *Op. cit.*, pág. 136.

ser como asimismo a la de las puras esencialidades en general. La esfera de los valores sería una continuación de la esfera teórica ideal. Tanto las estructuras ideales del ser como el dominio de los valores, por esencialmente distintos que puedan ser entre sí, comparten, sin embargo, el carácter modal fundamental del ser en sí ideal¹. Pero es el caso que el *ethos* humano no es una esencialidad, un producto ideal, sino que él tiene un carácter actual, es un acto. De donde, el ser de los valores morales no puede desvanecerse en la esencialidad. Por el contrario, es propio de su esencia, como principios del *ethos* humano, que ellos, trascendiendo la esfera de las esencialidades propiamente dichas y del ser en sí ideal, se proyecten e intervengan directamente en el dominio fluctuante pero concreto de los actos éticos. Sin duda que el ser en sí de los valores subsiste independientemente de su realización; pero, según Hartmann, esta independencia no significa en absoluto una indiferencia respecto a la realidad o irrealidad. Así, los valores de cosas son indiferentes frente a los sentimientos, y los valores sentimentales frente a las cosas; pero los valores de cosas no son indiferentes frente a las cosas, ni los valores sentimentales frente a los sentimientos².

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 136.

² Véase *Op. cit.*, pág. 145.

Las cosas y los sentimientos definen respectivamente la realidad de los primeros y la de los segundos; a ambos les interesa tal realidad.

Desde el punto de vista del contenido, el reino de los valores, en teoría, es una diversidad relacionada de materias; en todas sus dimensiones es, quizá, un continuo, sin lagunas, sin intersticios. Pero nosotros, no lo podemos ver como tal continuo; sólo nos es dable ver grupos singulares de valores entre los cuales partes enteras del espacio axiológico inteligible quedan vacías¹, es decir, están pobladas de valores que no podemos intuir, ver. Que en tal continuo se den esas lagunas es ya una consecuencia de la inevitable estrechez de la visión axiológica. Esta no podría abarcar en toda su diversidad el mundo de los valores, todas las entre sí relacionadas constelaciones axiológicas. Es por ello que las dimensiones axiológicas que aquí surgen son series unilaterales de valores. Entre sus extremos ellas incluyen un continuo, el cual sólo en su mitad es positivo, pero en la otra mitad negativo. La línea de enlace entre el valor y el disvalor es una línea perfectamente unívoca y ascendente que va de lo negativo, a partir del punto cero, o sea de la indiferencia axiológica que ignora tanto el valor como el disvalor, a lo positivo. Tal línea ideal y unívoca que enlaza

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 305.

el valor y el disvalor sería la dimensión axiológica esencial, a partir de la indiferencia, en que pueden manifestarse determinadas series de valores. “Esta univocidad sin conflicto de la relación valor-disvalor caracteriza a todos los valores-bienes, valores de estados de cosas o circunstancias (Sachverhaltenswerte) y valores personales”¹. Este último grupo es el de los valores inherentes al sujeto personal.

Al lado de estos valores fundamentales está un segundo grupo de valores que en cuanto al contenido también son condicionantes, aunque en otro sentido que los primeros, para los valores específicamente morales. El rasgo axiológico fundamental de este segundo grupo es el del valor del *objeto*. Entre los fundamentos axiológicos inherentes al sujeto personal, o sea, entre los valores de la primera serie, el principal es el valor de la *vida*. Con este valor no se designa el valor de la forma y el ser de todo lo viviente —valor subsistente fuera de toda relación con el *ethos*— sino únicamente el valor mucho más estrecho de la vida como imprescindible base ontológica del sujeto y, por lo tanto también, de modo mediato, del ser moral y portador del valor, o sea de la persona. Un ser personal subsiste simplemente sólo sobre base vital, radicando en un organismo como sopor-

¹ *Op. cit.*, pág. 307.

te físico-biológico. Así, todo despliegue o desarrollo de una potencia espiritual y moral está necesariamente condicionado por el desarrollo de la vida como soporte y portadora de aquélla. Es en este sentido que reputamos a la vitalidad y a la altitud y fuerza de la vida como un valor peculiar en el hombre; valor de aquel aspecto o parte de su ser con el que el hombre (y su potencia moral y espiritual) enraíza profundamente en lo natural¹. Aun más, por el lado vital, con su peculiar dimensión axiológica, el hombre es un ser natural. Un segundo grupo o serie de valores es el de los valores bienes, los que no son inherentes al sujeto, sino que son valores “para” el sujeto, y están adheridos al objeto, al ser de las cosas y al mundo circundante. En este sentido es manifiesto que ya entraña un valor la constitución general de la existencia en la que el sujeto está colocado en tanto es un ser viviente y dotado de conciencia y actividad. Por último, marcando una mayor altitud en la escala axiológica, están los valores morales fundamentales. El dominio estricto de los valores propiamente morales es el de los valores personales y de los actos. Estos valores se centran en los conceptos de bien y mal y están directamente referidos a la libertad y responsabilidad morales de la persona.

¹ Véase, *Op. cit.*, pág. 309.

Hartmann acepta la existencia de la jerarquía objetiva de los valores, supuesta por Scheler, sin agregar nada esencial a las determinaciones de éste. Nos dice, aduciendo bien fundadas razones, que hay que distinguir entre el problema de si existe un valor supremo y el problema, en el caso de que tal valor supremo exista, si éste puede ser percibido. Piensa que aunque a esta última posibilidad haya que negarla, habría que afirmar la existencia de un valor supremo. La verdad es que la idea de este valor queda fatalmente irrealizada para el sentimiento del valor.

En la ética de los valores debe buscarse, en caso de que exista, la unidad, la que tiene que ser hallada. Algo muy distinto es afirmarla anticipadamente. En el reino de los valores nada se puede anticipar, deducir, demostrar genéricamente; sólo es dable, paso a paso —al hilo de la aprehensión de determinados valores— seguir el fenómeno de la conciencia del valor.

CAPÍTULO V

11. Reflexiones críticas sobre el concepto de libertad moral en Hartmann

Hartmann reconoce la importancia que, en la concepción de la ética, tiene el problema de la libertad y se esfuerza por asignar a ésta el lugar y función que le corresponde en la esfera de los fenómenos morales, pero de modo que pueda conciliarse con los valores y su supuesta autonomía. Ha visto perfectamente que en la fundamentación de una ética material de los valores no cabe eludir el problema medular de la libertad. Así, en su *Ética*, concede a éste más atención que Scheler. Aunque no logra conciliar con la objetividad absoluta del valor el concepto de libertad, de autonomía de la persona, tomada en su auténtico sentido de absoluta espontaneidad (la libertad como poder ser), reconoce tácitamente, sin embargo los términos poco menos que irreductibles en que desde el punto de vista de la ética de los valores se tiene que plantear el problema: *o autonomía de los valores o autonomía de la persona*. Pero, según

Hartmann, la autonomía de la persona ya presupone la autonomía de los valores. Entonces la primera no puede ser más que una función, un reflejo de la segunda, lo que significa que aquella es una autonomía ilusoria. Si los valores éticos irradian desde un reino de absoluta objetividad e imponen su validez a la persona, entonces a esta por fuerza se le priva de su libertad. La autonomía de los valores morales conduce también aquí, en relación al sujeto moral, exactamente como en la posición de Scheler, a una ética heterónoma.

Las consideraciones de Hartmann, orientadas en el clásico y debatido tema de la “libertad de la voluntad”, no documentan una posición firme y esencial frente al problema de la libertad moral, sino que, tratando de sortear, de eludir la oposición en que, desde el punto de vista de la ética de los valores, están los términos del mismo, se resuelven en una especie de compromiso. Señalemos, pues, sucintamente la indecisión en que se mantiene su postura.

En la elucidación del problema, Hartmann comienza por asignar a la libertad lugar determinado en la esfera de la concreta vida moral. Así, para él, la mitad del problema ético está constituida por la tabla de los valores, y la otra mitad por la metafísica de los actos morales, estando en su centro el problema de la libertad de la voluntad. Pero, constreñida entre los valores y los ac-

tos morales o realizadores del valor, la libertad de la persona no llega en ningún momento a asumir plenitud de realidad. Su posición intermedia entre ambas zonas no significa que ella sea aquí el centro del problema ético. Hartmann nos dice que la moralidad no consiste en los valores en cuanto tales; sino que ella es vida real humana, realización de los valores en el hombre. Mas como esta realización sólo puede depender de la conducta del hombre, tenemos que junto a la cuestión del valor se hace lugar, en un primer plano, una nueva instancia, la que determina en el hombre su conducta frente a los valores. “Esta instancia no es percepción del valor o sentimiento del valor. No es una instancia aprehensiva, sino una decisiva, que toma posición con respecto a lo aprehendido”¹. Todo valor moral universal —explica Hartmann— traza un límite de lo que, conforme a su peculiar sentido, es permitido para el hombre que aprende el mandamiento del valor². Y esta esfera de lo permitido significa también en el valor moral nada menos que libertad de la voluntad. Pero la libertad de la voluntad, que comienza con la capacidad de transponer el límite de lo permitido, es libertad de poder, y no de poder hacer lo permitido.

¹ *Op. cit.*, pág. 565.

² Véase *Op. cit.*, pág. 581.

Los valores morales, según Hartmann, no son de ningún modo inherentes a los fenómenos peculiares de la voluntad solamente. El concepto de la libertad de la voluntad que designa todo un complejo problemático abarca bien sólo una ética del deber y de los fines, para la cual acción y voluntad son los fenómenos fundamentales. Pero la decisión y la toma de posición están más acá de todo querer propiamente dicho. En general toda conducta de una persona, toda actitud, acomodación o *mise au point* en ella cae ya, del mismo modo, bajo las medidas morales del valor, es de idéntico modo referida a la libertad. Se nota aquí, en Hartmann, una postura fluctuante entre ambos términos del problema, la dualidad de un compromiso. ¿A qué libertad es referida la conducta de la persona? Si es a la propia, como poder, entonces la persona no puede estar bajo la hegemonía del valor. Surge, pues, cortante la disyuntiva. Referir la conducta personal, con su decisión, toma de posición y todos sus actos, a la vez a las medidas objetivas de los valores y a la libertad es desembocar y mantenerse en el compromiso, es navegar en dos aguas con detrimento del rumbo esencial que postula el problema. Y esto más, cuando no se trata, como el mismo Hartmann lo reconoce, de una libertad de la voluntad entendida literalmente, sino de la libertad como una *toma de posición inte-*

rior, de un don o aptitud de dirección¹. Por otra parte, cuanto más alto es el valor moral menos es necesaria una particular decisión con respecto a él y más estacionaria es la actitud fundamental. “Pero la actitud fundamental misma que entonces precisamente es la portadora del valor moral reposa ya en la libertad; ella, por su parte, hubiera podido ser en sí también diferente”². Aparece aquí la misma fluctuación entre imperio del valor, por un lado, y la decisión o actitud fundamental referida a la libertad, por otro. No obstante, a través de esta artificiosa dualidad que aspira a mantenerse irresoluta, podemos ver que la libertad a que se refiere Hartmann es una condicionada y, aun más, supeditada al valor, a su canon de absoluta objetividad; es tan sólo la sombra, y todavía inestable, de la libertad, meollo del problema ético.

Hartmann, al determinar después de un prolijo análisis la situación problemática, nos dice que lo que propiamente está en la esencia de la libertad de la voluntad es que lo determinante no puede encontrarse fuera del sujeto y, por lo tanto, fuera de la persona; por consiguiente tampoco puede estar en los valores o en cualesquiera otros principios autónomos. Debe haber libertad en un

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 566.

² *Op. cit.*, pág. 570.

doble sentido. No sólo libertad frente a la legalidad natural, sino al mismo tiempo incluso libertad frente a los principios morales y a su pretensión del deber ser, sea ello frente a los valores o a un imperativo. Precisamente la voluntad tiene que tener un margen de acción frente a aquellos principios por los que se debe dejar determinar como voluntad moral¹. En el enunciado de las “aporías” de la libertad moral, Hartmann destaca (3ª aporía) que la libertad, en un mundo enteramente determinado, sólo es posible como libertad positiva, es decir, únicamente como un determinante que entra en acción. Y en tanto debe haber libertad moral, este determinante tiene que radicar en el principio ético, sea este valor o ley moral². El verdadero sentido de la libertad moral, “*es la autonomía de la persona en oposición a la autonomía de los valores, donde en la última está ya presupuesta la independencia frente al curso de la naturaleza*”³. Pero a la vez que afirma lo precedente, en que señala la autonomía de los valores respecto del acontecer natural, surge claro de las consideraciones de Hartmann que el determinante de la voluntad, ya que éste debe estar en el *principio ético*, radica no en la ley moral, sino en los valores. Por lo demás, nos repite que los

1 Véase *Op. cit.*, pág. 642.

2 Véase *Op. cit.*, pág. 643.

3 *Op. cit.*, pág. 646.

valores morales de acuerdo a su esencia están ya universalmente referidos a la “libertad moral”. Esta pregonada referencia de los valores a la libertad moral es puramente formal e inoperante; es para salvar, en este tratamiento axiológico del problema ético, la apariencia de la libertad. Y ya vimos que en la posición de Hartmann está, cuando no siempre expresa, frecuentemente tácita la tesis de que los valores desde su reino de absoluta objetividad, y en virtud de ésta, afirman su validez e imperio sobre el sujeto moral, o sea, sobre la persona, cuya libertad queda así sofocada en su raíz. De donde, en la ética de los valores, en la que la esencia de la moralidad se define por la realización de los mismos, es decir, de su contenido moralmente valioso, el acento tiene que recaer necesariamente en el valor, esfumándose la iniciativa moral — o sea, la libertad — de la persona.

En síntesis, la ética material de los valores no conoce la suprema libertad del sujeto moral, vale decir, el contenido esencial de toda auténtica filosofía práctica, que consiste no en aceptar la imposición de valores existentes en un trasmundo “objetivo”, sino en imponerse a sí mismo la ley. Sin la autonomía de la persona, o sea, sin la absoluta espontaneidad que es la libertad como poder ser, no hay principio moral con plenitud de validez, no hay fundamento inconcuso para una ética que pueda y deba imponerse como tal a la conciencia de los hombres.

CAPÍTULO VI

12. La conciencia moral y los valores

Los más destacados representantes de la ética material axiológica, atentos a estructurar la ética exclusivamente sobre el valor (y su aprehensión emocional y apriorística) como un *prius* con relación a la conciencia moral, llegan a asignar a esta última, incurriendo en grave error, un lugar secundario en la funcionalización de las normas y valores en la concreta vida moral, en la real concreción del *ethos*.

Para Hartmann, la conciencia moral no es la instancia primaria y decisiva en lo tocante a la posibilidad y vigencia del *ethos* — de todos los principios y valores por los que éste se traduce en actos — en la real conducta o comportamiento humano. Según Hartmann, lo que llamamos conciencia moral es, en el fondo, una primaria conciencia del valor que yace en todo sentimiento¹. La conciencia es la “voz” interior que señala el

¹ Véase *Ethik*, pág. 121.

bien y el mal que puede implicar la propia conducta personal, es la voz que en este punto previene, exige y orienta. Esto no significa que el *a priori* de los valores sea superfluo. No hay, ciertamente — afirma Hartmann y con él otros axiólogos de la ética — una conciencia apriorística del valor al lado de la conciencia moral, por lo menos no se da con relación a la propia persona; pero sí la hay en la conciencia moral misma. Entonces, cabe preguntar ¿qué función le queda a la última? La respuesta nos viene clara y terminante de parte de Hartmann: “La conciencia moral es el anuncio de los valores morales en la conciencia real, de su intervención en la realidad de la vida humana. Ella es una forma primitiva (*Urform*) del sentimiento del valor”¹. De donde la llamada “voz” de la conciencia sólo sería la forma fundamental de la conciencia primaria del valor, la manera cómo el sentimiento del valor adquiere vigencia en el hombre. A su vez, para Scheler, la conciencia moral no es de ningún modo una fuente última de los valores morales. Además, ella únicamente tendría una función negativa; muestra lo malo, lo que no debe ser, en una palabra, formula objeciones². La autoridad con que la conciencia moral está investida, en el significado que para

¹ *Op. cit.*, pág. 122.

² Véase, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*, pág. 334.

ella ha troquelado la especulación religiosa cristiana y la posterior fundamentación kantiana, le viene, según Scheler, de que en su “voz” se hace audible la “voz de Dios”. E interpretando en sentido meramente axiológico este concepto de Scheler, Hartmann nos dice que la enigmática “voz” de la conciencia es la acción real de un poder más alto, que es una voz que viene de otro mundo, precisamente del *mundo ideal de los valores*.

Hemos ya visto que, para Hartmann, la conciencia moral es una “forma primaria del sentimiento del valor”. Pero, en realidad, ella se nos presenta como la estructura primaria que hace posible la acción del valor — y de los principios y normas —, en tanto valor moral, sobre la vida humana. El mero sentimiento del valor no sería suficiente para que éste sea algo que nos obligue moralmente en la conducta personal. Hay, pues, en la conciencia moral un *plus* que hace que ella sea la condición de la posibilidad de la intervención e influjo real de los valores (así como de la ley y normas que la misma conciencia se impone) en la esfera de nuestro comportamiento y de nuestros actos. Esto no significa, como claramente puede verse, afirmar la “subjetividad de los valores”, en el sentido de que éstos reposen meramente en enunciados o afirmaciones de la conciencia moral. Con harta razón esta supuesta subjetividad de los valores es impugnada enérgicamen-

te por Scheler; pero es el caso que éste, con tal motivo, casi hace *tabula rasa* de la conciencia moral¹. En realidad, en lo que toca a la relación de ésta con los valores, el problema esencial es otro y apunta en otra dimensión. La conciencia moral es no sólo, como lo quiere Hartmann, el anuncio o aviso de los valores en la conciencia real, en la que se manifestarían en virtud de una intuición emocional apriorística de los mismos, sino que aquella es la que otorga vigencia a valores y normas en el dominio concreto de la vida humana, de la conducta personal. Concedemos de buen grado, y sin reservas, a Scheler que la conciencia moral no es, ciertamente, la fuente, el origen de los valores morales; pero, aparte de ésto, hay que dejar bien sentado que ella es la que sabe del bien y del mal en la conducta humana, discrimina, en un plano real, valores y valores y, como instancia fundamental, vigora, dando a la ética el eminente sentido práctico que la distingue, normas, principios y valores. Que la conciencia pueda funcionar, en la regla, negativamente², diciéndonos lo que no debe ser, el mal que hay que evitar, sólo nos prueba que ella es la instancia moral primaria y, por lo mismo, la que decide sobre la moralidad de un valor o norma. Además, y esto es fundamental, cuando la conciencia moral dice “no”, está instan-

1 Véase *Der Formalismus in der Ethik*, pág. 329 y sigs.

2 Véase *Op. cit.*, pág. 334.

do a un “sí”, invoca una ley moral, apunta a un contenido positivo de la moralidad (el bien) que el hombre debe realizar en sus actos. Y cabe agregar que no se puede, con un criterio cuantitativo, inspirado por la forma en que ella se manifiesta en la mayoría de los hombres, atribuir a la conciencia moral, como lo pretende Scheler, invocando tal criterio, una función esencialmente negativa. Hay, como es sabido, hombres con una espontánea vocación para el bien y dueños de una aguda sensibilidad moral, en quienes la conciencia tiene siempre una función positiva; ella es la aguja imantada que invariablemente, en tales hombres esencialmente buenos, se vuelve, tanto en sus actos como en sus intenciones, hacia su único norte: el bien.

Dietrich von Hildebrand nos dice, en su muy agudo y excelente trabajo *Moralidad y conocimiento ético del valor*, que en la conciencia aprehendemos valores morales, pero sólo en la medida en que tales valores son base para nuestra conducta concreta. “Los aprehendemos por un determinado lado, a saber, en su papel obligatorio para la propia persona”¹. Lo cierto es que mientras los valores no asuman para nosotros, por obra de nuestra propia conciencia moral, este carácter de

¹ *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme, in Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, V. pág. 478, (16).

obligatoriedad, la pura aprehensión emocional de ellos no tendrá ningún efecto con relación a la moralidad, y a su concreción en actos. Si, como bien sostiene Hildebrand, la función de la conciencia moral presupone siempre una relación con la propia conducta, ello no excluye, sino que le da un fundamento, la posibilidad de juzgar la conducta ajena (incluyendo los valores morales que se dan en el prójimo) precisamente en virtud de la vigencia de una norma objetiva o ley moral, válida para los demás no por obra de una sedicente razón universal, sino de la estructura básica de la coexistencia, constitutiva de los seres humanos y su convivencia efectiva. La conciencia moral se refiere esencialmente a la conducta (la propia y la ajena) mediante los principios y normas válidos para ella. Ya por esto su función no es meramente negativa, puesto que ella, como el mismo Hildebrand afirma, prohíbe y permite y hasta ordena (sólo indirectamente, según él) en tanto exige lo contrario de lo que ha prohibido¹. Es que la conciencia es el núcleo primario de la persona, en el que radica toda responsabilidad y decisión moral. Por lo tanto ella está en función de la libertad de la persona. La conciencia decide sobre lo que es bien y es mal y, por lo mismo, otorga vigencia a las normas y valores en la pro-

¹ Véase *Op. cit.*, pág. 478.

pia conducta personal, y juzga la conducta ajena conforme a la intervención o no intervención en ella de tales normas y valores.

Otorgamos, sin objeción, a Hildebrand que la función de la conciencia no puede absolutamente suplir el sentimiento y la visión del valor; y que la aprehensión moral de los valores tiene un radio mucho más amplio que la conciencia moral. (Ciertamente, mas la mera aprehensión emocional y conocimiento de los valores morales no puede fundar la ética. Por esto no es posible una ética material de los valores). Pero la intervención y vigencia de los valores morales en los actos de la conducta personal no va más allá de la conciencia moral. Tienen que contar necesariamente con ésta, que es la estructura primaria merced a la cual ellos cobran realidad y validez... moral.

Lo cierto es que sobre la mera aprehensión de los valores no se puede fundamentar la ética. El dominio que tal aprehensión emocional del valor puede inferir, — y, de hecho infiere — va mucho más allá de la conciencia moral, de esta “rara facultad” (*wundersames Vermögen*), como la llama Kant. Y nada obsta — después del descubrimiento y elucidación magníficos de Max Scheler — que el conocimiento y aprehensión de los valores, de todos los valores que inciden en la vida moral, venga a integrarse en una fenomenología de los valores y de la vida emocional que, con todo de-

recho, puede instaurarse y funcionar como disciplina independiente.

La conciencia moral no es un órgano interno para el conocimiento del bien y el mal, puesto que ella, al funcionalizar su contenido esencial en la voluntad y la libertad, se refiere y apunta a la determinación de nuestra conducta real por el mandamiento y la ley moral. Es, sí, sólo un órgano para la vivencia del bien y el mal; nos avisa y orienta, y nos exige que vigoremos la norma o ley o valor en la moralidad de nuestros actos. No dice “no” ni insta a que le arranquemos un “sí”, como una autoridad tiránica, sino que es su vivencia misma — la “voz interior” — la que nos habla, señalándonos un contenido positivo a realizar.

BIBLIOGRAFIA

- KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrg. von Heinrich Schmidt (Kröner - Verlag).
- KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hrg. von H. Schmidt (Kröner-Verlag).
- KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrg. von H. Schmidt (Kröner - Verlag).
- KANT, *Metaphysik der Sitten*, W. W. (Obras completas), Bd. III, hrg. von Karl Vorländer (Meiner - Verlag).
- KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, W. W., Bd. hrg. von K. Vorländer (Meiner - Verlag).
- KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, W. W., Bd. IV, hrg. von K. Vorländer (Meiner - Verlag).
- ARISTÓTELES, *Física*, ed. fr. "Les Belles Lettres".
- SCHILLER, *Ueber Anmut und Würde*, Sämtliche Werke, Bd. 11 (ed. Cotta, 1867).
- MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927.
- MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Ergänzungsband: Husserl - Festschrift).
- BRUNO BAUCH, *Ethik*, in "Systematische Philosophie" (Die Kultur der Gegenwart, hrg. von Paul Hinneberg), 3. Auf., 1924.
- VICTOR DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris 1905.
- KARL LÖWIT, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928.
- PAUL MENZER, *Grundfragen der Ethik*, in "Die Philosophie in ihren Einzelgebieten", hrg. von Max Dessoir, 1925.
- MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*, 1921.
- NICOLAI HARTMANN, *Ethik*, 1926.
- DIETRICH VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. V.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	7
I. — Rasgos y proyecciones fundamentales de la ética kantiana	
CAPITULO I.	
1. Forma y contenido de la ley moral	17
2. Base racionalista de la generalización de la ley moral	21
3. De lo individual a lo universal: El imperativo ca- tegórico	23
4. La dualidad del ser del hombre	26
CAPITULO II.	
5. La libertad como forma legisladora	29
6. La esencia metafísica de la libertad	34
7. El primado de la voluntad	40
8. Mundo inteligible y reino de los fines	46
CAPITULO III.	
9. La ley moral y el fundamento humano coexistencial de su universalidad	51
10. El sentimiento del respeto y la coexistencia moral	55
11. Egoísmo y pluralismo	59
12. La unidad moral de la comunidad de las personas -	63
CAPITULO IV.	
13. La pura ética del deber ser y la vida moral	69

II. — La crítica del “formalismo” ético, y la ética de los valores

	Pág:
CAPITULO I.	
1. La crítica de Scheler al formalismo kantiano	79
CAPITULO II.	
2. Sobre la posibilidad de una ética material de los valores	87
3. Sustancia apriorística de lo emocional	89
4. Determinación de los valores morales	91
5. Valores, bienes y fines	92
6. El “orden de preferencia” entre los valores	97
7. Jerarquía y altitud de los valores	100
8. El sujeto supremo de los valores y los “valores absolutos”	104
CAPITULO III.	
9. Consideraciones críticas sobre la concepción axiológica scheleriana:	107
a) La “objetividad absoluta de los valores” y su jerarquía	107
b) Los “valores objetivos y eternos” y la existencia humana	109
c) Autonomía del valor y heteronomía de la persona	112
CAPITULO IV.	
10. El aporte de Hartmann para una ética material de los valores:	115
a) Sentido integrador de la misma	115
b) Los valores y los bienes referidos a ellos	116
c) El ethos y la esfera ideal de los valores	120
CAPITULO V.	
11. Reflexiones críticas sobre el concepto de libertad moral en Hartmann	127
CAPITULO VI.	
12. La conciencia moral y los valores	135
BIBLIOGRAFÍA	143

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

(Noviembre de 1938)

Presidente

DOCTOR JUAN CARLOS RÉBORA

Vicepresidente

DOCTOR ORESTES E. ADORNI

Secretario General y del Consejo Superior

ABOGADO BERNARDO ROCHA

Miembros del Consejo Superior

Facultad de Agronomía: decano, ingeniero agrónomo Santiago Boaglio; delegado, ingeniero agrónomo Santos Soriano.

Facultad de Ciencias Físicomatemáticas: decano, doctor Hilario Magliano; delegado, ingeniero Enrique Humet.

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales: decano, doctor Eduardo F. Giuffra; delegado, doctor Emilio Ravignani.

Facultad de Ciencias Médicas: decano, doctor Orestes E. Adorni; delegado, doctor José Belbey.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación: decano, doctor Alfredo D. Calcagno; delegado, profesor Francisco Romero.

Facultad de Medicina Veterinaria: decano, doctor Eduardo Blomberg; delegado, doctor Víctor M. Arroyo.

Facultad de Química y Farmacia: decano, doctor Angel Bianchi Lischetti; delegado, doctor Antonio G. Pepe.

Instituto del Museo: director, doctor Joaquín Frenguelli; delegado, profesor Milcíades A. Vignati.

Instituto del Observatorio: director, ingeniero Félix Aguilar.

Delegados Estudiantiles: señores Luis Bustelo y Alfredo Úngaro.

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

AUTORIDADES DE LA FACULTAD

(Noviembre de 1938)

Decano

DOCTOR ALFREDO D. CALCAGNO

Vicedecano

PROFESOR RAFAEL ALBERTO ARRIETA

Secretario

Doctor Juan José Arévalo

Delegado Titular al Consejo Superior

Prof. Francisco Romero

Delegado suplente al Consejo Superior

Doctor Luis J. Guerrero

Consejeros Académicos Titulares

Doctor Arturo Capdevila, doctor Juan E. Cassani, doctor José R. Destéfano, profesor Ernesto L. Figueroa, profesor Carlos Heras, profesor Alberto Palcos.

Consejeros Académicos Suplentes

Profesora Elisa Esther Bordato, doctor Pedro Henríquez Ureña, profesor Ricardo Caillet-Bois, profesor Raimundo Lida, doctor José María Monner Sans.

Delegados de los Alumnos

Profesor Jorge R. Bogliano, señor Manuel B. Trías.

CUERPO DOCENTE
(curso de 1938)

SECCIÓN FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Biología y sistema nervioso: profesor titular, doctor Christofredo Jakob.

Psicología: profesor titular, profesor Ernesto L. Figueroa; suplente, doctor Eugenio Pucciarelli.

Lógica: profesor titular, doctor Alfredo Franceschi; suplente, profesor Sansón Raskovsky.

Introducción a la filosofía: profesor titular, doctor Coriolano Alberini.

Historia de la filosofía: profesor titular, profesor Ernesto L. Figueroa; adscripto, profesor Francisco Maffei.

Filosofía contemporánea: profesor titular, profesor Francisco Romero.

Ética: profesor suplente en ejercicio, profesor Carlos Astrada.

Estética: profesor titular, doctor Luis J. Guerrero; suplente, profesor Raimundo Lida.

Gnoseología y metafísica: profesor titular, profesor Coriolano Alberini; suplente, doctor José A. Rodríguez Cometta.

Teoría e historia de las ciencias: profesor titular, profesor Alberto Palcos.

Didáctica general: interinamente a cargo de la cátedra, profesor honorario don José Rezzano; adjunto, profesor Juan Mantovani.

Legislación escolar: profesor titular, doctor Juan E. Cassani; adscripto, profesor Carmelo V. Zingoni.

Psicopedagogía: profesor titular, doctor Alfredo D. Calcagno.

Filosofía de la educación: profesor interino, doctor Juan E. Cassani.

Seminario de filosofía: director, profesor Ernesto L. Figueroa.

Seminario de ciencias de la educación: director, doctor Alfredo D. Calcagno.

Metodología especial y práctica de la enseñanza: profesor y director interino de práctica en geografía, historia e instrucción

cívica, profesor Carlos Heras; profesor y director interino de práctica en ciencias naturales, profesor Eutimio D'Ovidio.

Lectura y comentario de textos filosóficos: director, doctor José A. Rodríguez Cometta.

Trabajos prácticos: director, doctor Eugenio Pucciarelli.

SECCIÓN HISTORIA

Historia de la civilización antigua: interinamente, a cargo del curso, profesor honorario don Pascual Guaglianone; adscripto, profesor José Luis Romero.

Historia de la civilización moderna: profesor titular, profesor José A. Oría; profesor suplente, profesor Ricardo Caillet Bois.

Introducción a los estudios históricos americanos: profesor titular, doctor Rómulo D. Carbia; adscriptos, profesores Luis Aznar y Juan F. de Lázaro.

Prehistoria argentina y americana: profesor titular, doctor Fernando Márquez Miranda.

Historia argentina: profesor titular, doctor Ricardo Levene; suplente, doctor Antonino Salvadores; adscripto, doctor Roberto H. Marfany.

Historia argentina contemporánea: profesor titular, profesor Carlos Heras; adscripto, profesor Carlos F. García.

Historia americana contemporánea: profesor interino, profesor Carlos Heras; adscripto, doctor Enrique M. Barba.

Historia de la historiografía: profesor interino, doctor Rómulo D. Carbia.

Sociología: profesor titular, doctor Ricardo Levene.

Seminario de historia: director, doctor Rómulo D. Carbia.

Geografía económica y política: profesor titular, profesor Romualdo Ardissonne.

Geografía económica y política argentina: profesor titular, profesor Augusto Tapia; adscripto, profesor Alberto A. Mignanego.

Geografía matemática: profesor interino, ingeniero Luis A. Bonet.

Lectura y comentario de textos históricos: director del primer curso, profesor Luis Aznar; director del segundo curso, doctor Enrique M. Barba.

SECCIÓN LETRAS

Composición y gramática: profesor titular, profesor Arturo Marasso; suplente, profesor Carmelo M. Bonet; adjunto, director del curso de trabajos prácticos, doctor Augusto Cortina.

Literatura castellana: profesor titular, profesor Arturo Marasso.

Literatura argentina y de la América española: profesor titular, doctor Arturo Capdevila; suplente, doctor Arturo Vázquez Cey.

Literatura de la Europa septentrional: profesor titular, profesor Rafael Alberto Arrieta; suplente, doctor Pedro Henríquez Ureña.

Literatura de la Europa meridional, profesor interino, profesor Rafael Alberto Arrieta.

Literatura contemporánea: profesor suplente en ejercicio, doctor José María Monner Sans.

Griego: profesor titular, doctor Leopoldo Longhi.

Latín: primer curso: profesor titular, doctor Ramón Miguel Albesa; segundo curso: profesor titular, doctor Enrique François.

Literatura griega y latina: profesor titular, doctor Leopoldo Longhi; adjunto de *Literatura griega*, doctor José R. Destéfano.

Filología castellana: profesor extraordinario, doctor Amado Alonso.

Historia del arte: profesor interino, doctor José R. Destéfano.

Seminario de letras: director, profesor Carmelo M. Bonet.

Lectura y comentario de textos literarios: director, doctor Augusto Cortina.

SECCIÓN DEL PROFESORADO EN IDIOMAS VIVOS

Director honorario: profesor José A. Oría.

Idioma francés (conversación, composición, fonética): primer curso: profesora titular, profesora Elisa Esther Bordato; suplente, señora Susana M. de Padlog; segundo y tercer cursos: profesora interina, profesora Susana M. de Padlog.

Gramática francesa moderna: profesor titular, profesor José A. Oría; suplente, señorita Profesora Trinidad Berenice Lynch.

Historia y literatura francesa: profesor interino, profesor José A. Oría.

ESCUELA GRADUADA "JOAQUIN V. GONZÁLEZ"

Director: profesor Vicente Rascio.

Vicedirectora: profesora Romilda P. de Mendióroz.

Encargado de turno: señor Antonio Rascio.

Profesores: María E. Arias Castro, Matilde E. de Blanco, Lina Briasco, Zulema Briasco, Esther Brito, Delia Z. de Castells, Francisco Míguez, Arminda B. de Casterán, Cristina M. de Ceppi, María E. L. de Desmarás, Margarita B. G. de Godoy, Agustina Fonrouge Miranda, Otilia I. P. de Izurieta, María E. L. M. de Monteagudo Tejedor, Emilia B. de Pérez Duprat, Matilde Quijano, Lidia B. de Reymond, Idalia G. de Sagastume, Amelia N. de Silva, Susana Soulá, Elvira Vicentini, Jorge Garbarino, Ricardo Sánchez, Arturo M. González, Modesto A. Wolter, Eduardo V. Szelagowsky.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD

ARCHIVOS DE PEDAGOGÍA Y CIENCIAS AFINES

(Órgano de la antigua Sección de Pedagogía)

39 números (1906-1914).

ARCHIVO DE CIENCIAS DE LA EDUCACION

(Órgano de la antigua Facultad de ciencias de la educación)

6 números (1914-1919).

REVISTA HUMANIDADES

25 tomos publicados (1920-1936).

Los tomos I a XII, XV, XVII, XIX y XX están agotados.

Humanidades sólo publica trabajos inéditos.

BIBLIOTECA HUMANIDADES

- * I. *El lenguaje interior y los trastornos de la palabra*, por Enrique Mouchet, con introducción por Ricardo Levene.
- * II. *Historia de la historiografía argentina*, por Rómulo D. Carbia.
- * III. *Elementos de neurobiología* (1ª parte), por Chr. Jakob.
- IV. *La teoría del conocimiento*, por Alfredo Franceschi.
- V. *Reconstrucción y versión poética de "Edipo Rey"*; por Leopoldo Longhi.
- VI. *Filología y Estética*, por Juan Chiabra.
- VII. *Estudios de literatura española*, por Juan Millé y Giménez.
- ** VIII. y IX. *Investigaciones acerca de la historia económica del Virreinato del Plata*, por Ricardo Levene.
- X. *Las ideas religiosas y morales en el teatro de Sófocles*, por José R. Destéfano.
- XI. *Bergson (exposición de sus ideas fundamentales)*, por Ernesto L. Figueroa.
- XII. *Escolios y reflexiones sobre estética literaria*, por Carmelo M. Bonet.
- * XIII. *Rubén Darío y su creación poética*, por Arturo Marasso.
- * XIV. *La crónica oficial de las Indias occidentales*, por Rómulo D. Carbia.
- XV. *Instituciones sociales de la América Española en el período colonial*, por José M. Ots.
- XVI. *La ciudad del Bosque*, por Rafael Alberto Arrieta.
- XVII. *La pedagogía de la personalidad (Eucken-Budde-Gaudig-Kessler)*, por Juan José Arévalo.
- XVIII. *Gay Saber*, por Arturo Capdevila.
- XIX. *Don Pedro de Cevallos*, por Enrique M. Barba.
- XX. *La Universidad de Buenos Aires desde su fundación hasta la caída de Rosas*, por Antonino Salvadores.
- XXI. *La ética formal y los valores*, por Carlos Astrada.

ANUARIO BIBLIOGRAFICO

Tomo I. Bibliografía correspondiente al año 1926, con Advertencia de Ricardo Levene.

Tomo II. Bibliografía correspondiente al año 1927.

Tomo III, 1ª y 2ª partes (2 vols.). Bibliografía correspondiente al año 1928.

Tomo IV, 1ª y 2ª partes (2 vols.). Bibliografía correspondiente al año 1929.

BOLETIN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LITERARIAS

Un número publicado (1937).

TRABAJOS DE SEMINARIO, CURSOS DE LECTURA Y COMENTARIO DE TEXTOS Y CLASES PRACTICAS

- I. *“Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”*, de Enrique Bergson. Comentarios a los tres primeros capítulos; con Advertencia del profesor Ernesto L. Figueroa.
- II. *Diálogo entr’el Amor y un Viejo*, de Rodrigo Cota; edición crítica con Prólogo del profesor doctor Augusto Cortina.
- III. *El valor testimonial de cuatro cronistas americanos: Funes, Ruiz Díaz, Las Casas y Acosta*; con Advertencia del profesor Rómulo D. Carbia.
- * IV. *Plan de organización fundamental del sistema nervioso central de los vertebrados*; con Advertencia del profesor doctor Christofredo Jakob.
- V. *Pueyrredón, Agrelo y Sarmiento, considerados como memorialistas*. (Valor cierto de sus testimonios), con Advertencia del profesor Rómulo D. Carbia.
- VI. *Exposición crítica a los prólogos e introducción de la “Crítica de la razón pura”*, de Manuel Kant, con Advertencia del profesor Ernesto L. Figueroa.
- VII. *Paisajes de Emilia Pardo Bazán*; con Advertencia del profesor doctor Arturo Vázquez Cey.
- VIII. *La organización subcortical del sistema nervioso central de los vertebrados superiores: el paleoencéfalo y sus funciones instintivas*; con Advertencia del profesor doctor Christofredo Jakob.

CUADERNOS DE TEMAS PARA LA ESCUELA PRIMARIA

- * I. *Concepción actual de los problemas de la escuela primaria*, por María de Maeztu, con Advertencia de Ricardo Levene.
- * II. *Fundamentos psicológicos y pedagógicos del método Montessori*, por María Montessori.
- * III. *El contenido pedagógico de la reforma escolar rusa*, por José Rezano.
- * IV. *Pestalozzi y su doctrina pedagógica*, por Enrique Mouchet.
- V. *La enseñanza de las ciencias naturales en la escuela primaria*, por Angel Cabrera.
- * VI. *Perfil geográfico*, por Juan José Nágera.
- VII. *Labor educativa de la escuela graduada “Joaquín V. González”*, por Vicente Rascio.

- VIII. *La nueva educación y la escuela activa*, por Clotilde Guillén de Rezzano.
- IX. *La lectura en la escuela primaria*, por Arturo Marasso.
- X. *La enseñanza de la física en la escuela primaria*, por Enrique Loedel Palumbo.
- * XI. *Función del maestro en los sistemas nuevos de educación*, por José Rezzano.
- XII. *La enseñanza primaria de la cosmografía*, por Juan Hartmann.
- XIII. *La enseñanza de la botánica en la escuela primaria*, por Augusto C. Scala.
- * XIV. *El problema de la educación*, por Juan Mantovani.
- XV. *Ciencia y pedagogía*, por Alberto Palcos.
- XVI. *Educación del razonamiento en la escuela primaria*, por Alfredo Franceschi.
- * XVII. *Algunos aspectos de la enseñanza de la geografía*, por Romualdo Ardissonne.
- XVIII. *Lo principal y lo accesorio en la renovación de la metodología pedagógica*, por Clotilde Guillén de Rezzano.
- XIX. *Las edades en el hombre. Su significado pedagógico*, por Juan Mantovani.
- XX. *Aspectos de la enseñanza literaria en la escuela primaria*, por Pedro Henríquez Ureña.
- XXI. *La enseñanza agrícola en la escuela primaria*, por Tomás Amadeo.
- XXII. *El lenguaje gráfico: su función en la escuela primaria*, por Luis Falcini.

NOTA. — Los folletos y obras marcados con asterisco están agotados; los restantes se hallan a la venta en la Librería de don Tomás Pardo, Maipú 620, Buenos Aires.

SE ACABÓ DE IMPRIMIR
ESTE LIBRO EL 14 DE
DICIEMBRE DE MIL
NOVECIENTOS TREINTA
Y OCHO EN LOS TALLE-
RES GRÁFICOS DE LA
IMPRESA LÓPEZ
CALLE PERÚ 666,
BUENOS AIRES.

