

Corrientes Contemporáneas de la Filosofía del Derecho

Por Abel NARANJO VILLEGAS

(Continuación)

Neokantismo

Los movimientos posteriores a Kant están todos en alguna forma tocados de su doctrina que llega a ser el común denominador de las tendencias posteriores a su Filosofía. En un principio se reacciona contra él, pero como lo anota Gurvitch (Nuevas tendencias de la Filosofía alemana) vuelve después con más furor a apoderarse de la mente de los orientadores de la Filosofía moderna. El giro Copernicano que dio Kant, el desprendimiento radical de la concepción aristotélica viene a plantearle a la filosofía la necesidad de estar continuamente en vaivén sobre las ideas centrales de estos dos colosos geniales del pensamiento filosófico.

Es posible que por mucho tiempo continúe acentuando el movimiento filosófico a veces de manera resonante y otras amortiguado; pero quien perciba y conciba orquestalmente el debatirse del pernicano que dio Kant, al desprendimiento radical de la concepción, arrollado a veces por el conjunto de voces más fuertes, difuminado en otras por la agudeza de los sostenidos pero siempre sonando en el fondo su inagotable nota. Será preciso que surja otro genio parejo de Aristóteles y Kant para que enrute nuevamente y supere la contradicción esencial de sus sistemas y tal vez para su aparición trabajarán por varios siglos las generaciones que se deidcan a esta noble actitud del pensamiento.

Dentro de esta ordenación de ideas trataré de destacar aquellas tendencias más dignas de tenerse en cuenta desde el punto de vista de su influencia y de su contenido o repercusión en el campo de una Filosofía Jurídica.

Formalismo Jurídico

Las diversas tentativas que se hicieron para adecuar y revisar el movimiento Kantiano culminan en la Escuela de Marburgo con la obra de Rodolfo Stamler que es sin duda el más egregio representante de esta tendencia. Los revisores de Kant encaraban siempre el problema de la Filosofía desde el punto de vista de una teoría del conocimiento como punto central de toda investigación filosófica. Stamler es el primero que supera definitivamente aquella posición con un método socrático que pone de relieve, no exactamente las desviaciones de Kant, pero sí las deformaciones de sus seguidores. Stamler intenta estructurar con sus principios fundamentales una Filosofía del Derecho según la cual no es posible prescindir de lo ya dado porque lo esencial es definir el derecho justo del que no lo es y ese concepto no lo puede acendrar sino la historia.

El conocimiento del derecho es, por lo tanto, el contenido de nuestra conciencia y recae sobre materia y forma. La historia nos suministra la materia y la inteligencia le introduce la forma porque esto es lo único que podemos establecer con absoluta validez. Es indispensable, pues, separar la materia y la forma de todo pensamiento jurídico porque la Filosofía del Derecho no busca sino objetos formales dentro de los cuales podemos obtener la idea de la justicia.

Mediante esta separación de los contenidos de conciencia, excluyendo lo que es dado, (lo material) y relevando únicamente lo formal podemos encontrar el camino para llegar a lo justo, como concepto, ya que nos es imposible en tales condiciones llegar a la justicia que es pura idea.

Este formalismo Stamleriano representa la dirección logicista de la Filosofía de Kant porque es la aplicación del método trascendental mediante el cual se deshecha todo lo que es la sustancia concreta de las cosas, fiel a la tradición de que es imposible conocerlas en sí, para quedar únicamente con las formas porque éstas sí permiten llegar a conceptos universales. Incurre, además, en el error de Kant de separar radicalmente la identidad aristotélica entre justicia e igualdad en el sentido de que debe atribuirse igual a igual. Por este camino Stamler mixtifica, identificándolas, la relación que existe entre la norma con la materia sobre que recae y la forma y la materia como si fueran una misma cosa después de haber rechazado la validez de todo principio y porque de aquello que es puramente formal no puede deducirse contenido concreto.

Esta conclusión es evidente si se parte de las categorías a priori para estructurar conceptos generales empíricos.

Mucho más acertado resulta Stamler en su obra *ECONOMIA y DERECHO* (Ed. Reus, Barcelona, 1928) en donde plantea por primera vez una refutación seria de las teorías marxistas hacia donde querían algunos neokantianos hacer derivar la doctrina de su maestro. Lo que después ha sistematizado tan sagazmente el profesor Seligman (*INTERPRETACION ECONOMICA DE LA HISTORIA*) en su famosa obra, fue planteado rigurosamente por Stamler destruyendo

la relación de causalidad que presupone Marx, entre la estructura económica y las demás estructuras sociales, afirmando que el derecho no procede de la economía sino antes por el contrario que el derecho viene a condicionar la economía en una relación de medio a fin, de forma a materia.

La economía presupone lógicamente reglas de conducta jurídica y no es por lo tanto causa del derecho.

Fenomenología: Intuicionismo Jurídico

Los núcleos esenciales de la Filosofía de Stamler que acabamos de ver son ya un retorno del positivismo originario de donde, como hemos visto, ha partido toda la filosofía moderna. Stamler plantea ya problemas que, si bien puede tener todavía algunas raíces positivistas no podrían resolverse rigurosamente con sus métodos y son un pregón de retorno a la metafísica como única posición susceptible de otorgarnos la visión entera de los problemas que plantea la sistemática jurídica.

Sigue entonces ya la Fenomenología de Edmundo Husserl (1859-1938) con tanta fuerza que van cayendo sucesivamente bajo su influencia todas las posiciones que mantenía el positivismo bajo sus distintas denominaciones. No quiere esto significar que la Fenomenología, todavía en estructuración, no tenga base positivista en cuanto al origen que atribuye a los conocimientos pero sus métodos y conclusiones son ya un rechazo de la actitud esencial del positivismo. Porque es preciso entender primero que esta posición fenomenológica no está tomada del planteamiento Kantiano entre noumeno y fenómeno como se ha pensado muchas veces. Husserl ha sido bastante explícito al respecto al proponer sus meditaciones Cartesianas que tienen toda la incitación y la difusa perspectiva de una pista. Es posible que no todas las ideas de este pensador sobrevivan pero él ha vuelto a emproar, en algunos aspectos, hacia un centro de meditación del espíritu por fuera del dato sensible que ancló por tanto tiempo la divisa filosófica.

Si ciertamente tiene la Fenomenología de común con el Positivismo el que el origen de nuestro conocimiento está en los datos suministrados por la conciencia y revelados por ella en forma inmediata no es menos cierto que rompe con toda actitud positivista al afirmar que esos datos inmediatos no son los transmitidos por los sentidos ni tampoco los que logramos por la observación de la conciencia.

Porque Husserl es muy claro al definir el campo de toda investigación filosófica y desplazándola de lo "fáctico" en que se circunscribía el positivismo, lo traslada a lo "eidético" que trae una fuerte reminiscencia platónica. Aun cuando en estricto modo pueda considerarse todavía el influjo del positivismo en el método no puede considerarse en cuanto actitud porque el positivismo había roto relaciones con todo aquello que pudiera llamarse metafísico y esto está comprendido por Husserl en lo "eidético" que no es otra cosa que el imperio de las esencias, imperio fundamentalmente metafí-

sico. Hay que insistir en este punto de vista porque es fundamental para apreciar después la dirección, al menos, si no los resultados de esta novísima tendencia.

No hay que olvidar que Husserl es el más autorizado discípulo del filósofo católico Franz Brentano cuya obra casi desconocida ha resucitado en este filósofo según su propia confesión. Quede este dato para evitar una posible asociación posterior con Henri Bergson con quien Husserl ha tenido muchas afinidades intuicionistas pero simultáneas y no derivadas.

El procedimiento de la "doble reducción" de Husserl consiste, simplificando, en lo siguiente: Un conocimiento individual, para ser completo, supone necesariamente el conocimiento de su esencia y por lo tanto en una sistematización gnoseológica sobre ese saber debemos separar el hecho individual que está determinado circunstancialmente por el espacio y el tiempo, y la esencia, que es la que hace que ese hecho sea tal cosa y no otra.

Esa primera "reducción" nos entrega (*abstractio totalis*?) la esencia desposeída ya de toda fugacidad, de toda trascendentalidad porque lo que buscamos es la inmutabilidad, que no se alcanza a comprender muy claramente si en el orden de ideas de Husserl son polares o paralelas. El conocimiento de los hechos nos refiere, pues, al conocimiento de las esencias pero no a la inversa porque las esencias pueden ser producto de nuestra fantasía y no tener existencia, por lo tanto, en los hechos. Esta primera reducción, que Husserl llama, "poner entre paréntesis", nos indica el camino para una segunda reducción que es la de separar esa esencia de todo el mundo existencial para ver qué queda en la conciencia después de prescindir de todo aquello. En esta segunda reducción entra ya como origen del conocimiento la intuición, pero, como se ve, ya no es una intuición sensible, puesto que estamos desprovistos de la espacio-temporalidad sino una intuición pura que es la intuición de las esencias. Esta es la "visualización eidética".

En esta forma desconoce Husserl la verdad del conocimiento de tipo exclusivamente experimental en los hechos que se queda, pudiera decirse, en una primera reducción y por lo tanto se ancla en los hechos, sin penetrar a las esencias, siendo esos hechos apenas datos secundarios, noticias que envían las esencias. Se aparta a la vez de Kant en cuanto aquella "visualización" no es una creación de la razón sino que es el saber "apriori" dado en forma inmediata, por pura intuición categorial.

La incesante labor de rectificación, de avanzadas y retrocesos que Husserl ha hecho desde su obra las "Investigaciones Lógicas" hasta las "Meditaciones Cartesianas" hacen muy difícil reducir a una síntesis total una obra tan copiosa como la de Husserl que sería suficiente para absorberse toda una vida. Sea dicho esto no como reproche sino como honra del honesto pensador auncuando, como lo ha anotado finamente Francisco Romero (Filosofía Contemporánea, Pág. 116. Fco. Romero) "Este temor tiene una justificación

sobrada si recordamos pasados extravíos de la especulación. Todo exceso es, sin embargo, pernicioso, aunque sea exceso de cautela”.

Pero es que no puede olvidarse que Husserl encarna toda la experiencia adquirida en los últimos siglos por la filosofía que se produce desde las inmediaciones del Renacimiento con todo el extravío y el acierto del Racionalismo, Positivismo e Idealismo. A la superación de todo aquel mundo en retirada no puede exigírsele el rigorismo de los sistemas demasiado elaborados. Joaquín Xirau ha dibujado aquel borroso universo que trata de reconstruir Husserl con aquella su penetración sintética y poética: “El Racionamismo que llena el mundo de esperanzas infinitas lleva en su seno gérmenes de destrucción. Ya en Rousseau los amores van impregnados de llanto. El Hombre-dios del Renacimiento arrastra la bestia humana. El naturalismo de Rousseau es interpretado por Voltaire como una invitación a andar en cuatro patas ... El optimismo provoca el sarcasmo”.

“En ningún momento de la historia ha sentido el hombre de una manera más extremada su “grandeza y su miseria” ni la íntima y profunda correlación entre una y otra. En el momento culminante del optimismo racionalista formula Pascal su **Memento** que repercutirá a través de los tiempos, en todos los ámbitos de la cultura europea y acabará por impregnarla hasta sus raíces más profundas”. (LA FILOSOFIA DE HUSSERL, Joaquín XIRAU. 18).

* * *

Con estas prenociones podemos abocar más concretamente lo que concierne al intuicionismo jurídico cuyo intento más serio ha sido la obra de Reinach, escrita como aplicación de la Fenomenología al Derecho: “Fundamentos Apriorísticos del Derecho Civil”. El sentido de la oposición fundamental de la Fenomenología con las tendencias anteriores de la Filosofía ha sido su irracionalismo. Aquel, el Racionalismo, pensó que la inteligencia y la razón eran suficientes para llegar a cualquier clase de conocimiento. Esta nueva Filosofía se llama así misma irracionalista en cuanto desconoce aquella capacidad a la razón y sobrepone a ella una fuerza oscura que avanza hasta mucho más allá de donde alcanza la inteligencia. Esa fuerza es la intuición. Lo que verdaderamente resulta incomprendible es cómo apesar de reconocer a la razón la capacidad de llegar hasta ciertas esferas se le desconozca después toda intervención en el proceso gnoseológico.

De este tipo de intuición es el que corresponde a los objetos jurídicos y a la vez del derecho natural. La reducción que hemos aludido antes se verifica ahora con respecto al derecho positivo que es una intuición localizada en el espacio y el tiempo y frente al derecho natural que es un objeto ideal ya de suyo comprendido en el objeto jurídico especial que percibimos intuitivamente. El objeto jurídico es un producto conceptual con su ser objetivo así como los números, independiente de que sea concebido por los hombres. Los otros derechos, es decir, el natural y el positivo, son, en alguna for-

ma, subordinados a la existencia del hombre que los piensa. Mediante la reducción sobre los datos que nos entregan estos dos derechos nosotros encaramos el conocimiento de aquel objeto al que le es indiferente verse traducido en las formas del natural o el positivo y cuya existencia no depende en manera alguna de la existencia de aquellos.

Esa percepción la hacemos por medio de leyes "apriori" en el sentido de que son universales y necesarias. (Kant?).

"Como ejemplo de tales leyes tómesese la intuición de la promesa. Un hombre promete algo a otro. Nos hallamos ante una cosa completamente distinta de la que representa una mera comunicación de un propósito o ruego. La promesa crea un peculiar ligamen entre dos personas en mérito del cual, podemos decir, expresándonos en términos algo toscos, que el uno puede reclamar algo y en el otro está realizarlo y procurarlo. Este ligamen aparece como **consecuencia** y como **producto** de la promesa. Conforme a su esencia le corresponde una duración dada; por otra parte, aparece en ella la tendencia immanente a tener un fin y disolución. Varias son las vías que pueden conducir a ese término: a) la promesa se cumple, con lo cual desaparece la relación de ligamen.)b el destinatario renuncia. c) el que prometió, la revoca, previa autorización del destinatario".

"Cuanto se acaba de decir tiene validez objetiva apriori independientemente de que lo establezca un derecho positivo o no, o de que moralmente pueda producir buenas o malas consecuencias. Con la perfección de una promesa entra en el universo algo nuevo. Qué clase de ser es este algo? No puede decirse que nada sea, porque la nada no puede extinguirse por renuncia o por cumplimiento de su contenido; no se trata ciertamente de algo físico, ni de algo psíquico (pues la promesa subsiste independientemente de su presencia en la conciencia). Podría parecer que pertenece quizá a la esfera de los objetos ideales (aquella en que se albergan las leyes matemáticas, los conceptos, los juicios lógicos, etc.), pero de ella la distingue el que las ideas son algo situado por completo más allá del tiempo, y en cambio la pretensión y el ligamen a que da origen la promesa, tiene una existencia perentoria en la serie cronológica. Se trata de objetos temporales pertenecientes a una especial categoría que no ha sido todavía considerada por los metafísicos. Ahora bien; la consecuencia del ligamen y de la pretensión y los modos como estos se extinguen, constituyen leyes absolutamente apriori, que se derivan de la esencia de este ser que llamamos promesa, y se descubren por una contemplación atenta y reflexiva de la misma". (DIRECCIONES CONTEMP. DEL PENS. JURIDICO, L. Recassens Síchés, Jág. 216, Ed. LABOR).

Claramente se advierte que el objeto central del derecho que es la justicia sigue aquí desplazado de su sentido de igualdad que le dieron los romanos, para convertirse en aspiración. Nos referimos a la aplicación lógica de los principios y no a su realización concreta. Las reducciones a que hacía referencia, "el colocar entre paréntesis" que tanto ahinco tiene en Husserl se recobra con vigor inu-

sitado en la obra de Reinach que es el primer intento a fondo para adecuar la fenomenología al campo del derecho práctico. Y es curioso notar de paso cómo esta aspiración de la justicia mediante el encuentro de los objetos jurídicos recuerda el impulso ideal de Platón y alude remotamente a la esencia faústica que según Spengler es el alma de todo el derecho occidental (Decadencia de Occidente, Oswald Spengler), como incorporado a una civilización cuyo sino tendencial apunta hacia el infinito. Por eso se insiste en todos estos tratadistas su afán de demostrar que ese mundo de especulación no pertenece al jurista sino al filósofo, o al jurista que contempla el fenómeno del derecho desde un plano de superación filosófica porque sus objetos no se ofrecen al mundo de la mera existencia, consciente, que vive sobre esferas eidéticas (dedicado a la cacería de estas cosas esenciales). Es lo que después ha llamado Heidegger el mundo de la existencia banal, imperio de lo cotidiano, aquello donde reina "todo el mundo" frente al mundo de los elegidos del pensamiento donde el espíritu siente golpear la espuma del infinito.

Y ese plano de superación, esa "reducción sobre la cual se insiste tan tercamente en la fenomenología no es acaso la reducción abstractiva, cuyas cuatro etapas definieron tan sutilmente Aristóteles y Sto. Tomás al precisar los grados de la diversas ciencias, al concretar el objeto material y el objeto formal de cada una de ellas? La "abstractio totalis" tiene un extraño paralelismo con el primer momento de "visualización" de que habla Husserl y la "abstractio formalis" con la segunda reducción, aquella en la cual ya se apresa la unidad eidética que persigue el metafísico y que es el centro de la intuición huesserliana.

"Esa visualización" es en el fondo el despojo que hacemos de los diversos planos del ser sensible para reducirlo a su pura esencia, objeto de la intuición espiritual, ya que para ponerlo al alcance de una facultad tan eminentemente espiritual como la inteligencia. Por eso alude tanto la Fenomenología a la dificultad de esas reducciones a las que sólo alcanzan los hombres acostumbrados a vivir bajo el imperio de su intuición. Es bueno recordar a Santo Tomás cuando habla de las "dos luces" que nos conducen por sendero de la perfección metafísica que es la que irradia concretamente del objeto, cuya existencia, cuyo **ascidad** se nos avienta por todas las potencias y el hábito o virtud con que nos mantenemos alerta para percibir la llamada de los seres en su pura esencialidad.

Con cuánta belleza alude a ella Jacques Maritain en "Les degrés du savoir", así: "Esta intuición —la percepción intelectual del ser —es para nosotros un despertar de entre sueños y un paso dado bruscamente fuera del sueño y de sus ríos estrellados, pues el dormir es muy frecuente en el hombre. Este sale todas las mañanas del sueño animal; de su sueño de hombre cuando la inteligencia se desliga de sus amarras (y de su sueño de Dios al contacto con Dios). En el nacimiento del metafísico como en el del poeta hay algo así como una gracia de orden natural. El uno que arroja hacia las co-

sas su corazón como una flecha o un dardo encendido, ve por adivinación —en lo sensible mismo, imposibilitado de soportarlo— el resplandor de una luz espiritual en donde una mirada de Dios brille para él. El otro apartándose de lo sensible, ve por la ciencia inteligible y desprendido de las cosas precederas, esta luz espiritual misma captada en alguna idea. En la abstracción que es la muerte del uno, el otro respira; la imaginación, lo discontinuo, lo inverificable en lo cual el otro parece constituye la vida del uno. Aspirando ambos los rayos descendidos de la noche creadora, este se nutre de su inteligencia ligada y tan multiforme como los reflejos de Dios sobre el mundo, aquel de su integridad desnuda y tan determinada como el ser propio de las cosas. Ellos juegan al subir y bajar elevándose alternativamente hacia el cielo. Los espectadores se burlan del juego; ah, están asidos a la tierra!”

(LES DEGRES DU SAVOIR, Jacques MARITAIN, Pág. 5).

LA AXIOLOGIA APLICADA AL DERECHO

Antes de precisar la aplicación de esta moderna tendencia al campo del derecho es conveniente tratar de esclarecer los fundamentos de la Axiología o Teoría de los Valores cuya condensación se va cumpliendo victoriosamente.

Su influencia en el discurso de la Filosofía moderna es cuantiosa y como ocurre casi siempre ya su vocabulario se ha incorporado insistentemente, sin que muchas veces nos demos cuenta de que el sólo uso del vocabulario nos comprometa en cierta manera sobre el resultado de sus conclusiones. Este pensar detrás de las palabras, se produce en este caso por la innegable atracción que ejerce sobre las mentes un vago presentimiento de lo que en ellas se aloja. La carga emocional de nuestro tiempo ha encontrado en sus vocablos una salida al antiguo esquematismo mental, un refresco a su yerma sequía y las gentes atentas persiguen su marco como a la piscina el día tórrido.

En la estructuración de la Estimativa o Teoría de los Valores, llamada Axiología por su significado de lo que es “preferible”, hay precursores como Federico Nietzsche y Hebart, propugnadores a fondo como Lotze, Hartmann, etc. y posteriormente los numerosos divulgadores. Entre los expositores que más claramente han discernido lo que significa esta nueva tendencia, están Alloys Müller, Manuel García Morente, y José Ortega y Gasset y principalmente Max Scheller. Para comprender el planteamiento general de una filosofía cuya característica principal ha sido la de desplazar la atención del filósofo, tendida sobre el ser desde los griegos, hacia el valor como centro de la investigación, es Alloys Müller el Virgilio que nos ha de conducir por ese infierno de las opiniones contradictorias.

Pues bien, siguiendo con la fidelidad más absoluta el raciocinio de Müller, puede decirse que la realidad se nos presenta bajo multi-

tud de especies (1) que ella no se agota, pues, en el ser únicamente que es aquel que nos exige un juicio existencial bien de orden físico o ideal. El ser es un real pero no todo lo real es ser y hay realidades que no tienen ser, que no se dan dentro de esa especie sino dentro de otra forma especial. Según eso puede decirse que la realidad se reparte en varias especies, con sus respectivas subespecies.

CUATRO ESFERAS DE LA REALIDAD

1º Esfera de los objetos reales: La primera esfera de la realidad es aquella en la cual entran los seres físicos, perceptibles por los sentidos. Sobre esta esfera se vierte nuestro primer contacto con el mundo y por ella penetramos a la subesfera de este tipo de realidad. La realidad, en este caso, toma la investidura de las innumerables naturalezas, aquellas naturalezas indispensables para la penetración en nuestros sentidos, antes de que la inteligencia esté apta para ponerse en contacto con su objeto formal, la nota comunísima de todos los seres, su esencia. Caen, pues, a esta esfera los seres experimentables. Sus determinaciones más generales serán el ser, la temporalidad y, mejor pudiéramos decir, la corporeidad de esa realidad. Ese tipo de realidad pueden negarlo muy pocos.

2º Esfera de los objetos que tienen supraser: Al contrario de aquellos no son experimentables pero sí inferibles por los experimentables; por éstos podemos deducirlos. Estos objetos son, según Müller, la substancia, el accidente, etc.

3º Esfera de los objetos ideales: Son los objetos matemáticos cuyas determinaciones son las de ser, la intemporalidad y la idealidad. La forma de su realidad es, pues, ser intemporal e ideal. Los números, los círculos, los ángulos son realidades de este tipo.

4º La esfera de los Valores: La forma de su realidad es muy distinta de los grupos que hemos visto. Para ir esclareciendo un poco lo que veremos adelante y lo que creemos descubrir en el planteamiento axiológico, lo que hace reales a esta clase de objetos que llamamos los valores no es la nota del ser. Sin embargo se nos presentan también como *objectum*, como objetos, se nos ponen delante según el significado etimológico, para que los aprehendamos. Tienen, pues, de común con los que hemos visto en las tres esferas anteriores el de ser también objetos, el de ponérsenos delante, el de suscitar una actitud de aprehensión; tienen calidad común de objetos.

Este es árbol, éste es el color del árbol, éste es el círculo del tronco del árbol y éste árbol es hermoso, digo, haciendo un juicio en cada uno de los casos y mudándome en cada uno de una esfera hacia otra, hasta recorrer, muchas veces sin conciencia, las cuatro esferas en que la realidad se manifiesta como objetiva. Pero cuando digo que "éste es el árbol", he arrancado un juicio de la pura experimentación de mis sentidos que anuncian a mi conciencia la presencia de

(1)—Int. a la Filosofía. - Alloys Müller. Pág. 30. Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires.—1937.

ese objeto que designamos como árbol; cuando digo ya que el color verde del árbol es un accidente, porque el árbol podría serlo con cualquier otro color, sin perder su ser de árbol, he verificado el tránsito a un supraser que es la noción del accidente por contraste con substancia. Si después digo que el tronco del árbol es circular he asaltado la otra esfera ideal en que se manifiesta la noción ideal del círculo sin existencia material pero con una perfecta existencia ideal. Todos aquellos juicios se mueven en el plano de la realidad que existe y que puede ser mostrada o demostrada. Pero súbitamente advierto también: ¡Qué hermoso árbol! evadiéndome radicalmente de aquellos objetos pero con una evidencia tan grande que la exclamación aparece plásticamente como solicitada y arrancada por la realidad hermosa del vegetal.

Pero comparando con el objeto de los anteriores juicios podré acaso decir que esa hermosura tiene un ser? Cuál será el objeto de este último juicio? Sobre qué calidad de realidad, caen aquellos juicios para que puedan pronunciarse así sin ningún titubeo es el tema de la axiología y la postura que en la conciencia implican unas esferas y las otras. Pero podemos convenir en que al menos hay una zona común a las cuatro que es la **objetividad**. Cuando hablo de que éste es el árbol no tengo opositor ni mi juicio compromete mi objetividad. Tampoco cuando predico que el color del árbol sea un accidente porque a lo más alguien que no esté muy enterado podrá decir que es una substancia y cuando digo de la estructura circular del tronco tampoco habrá quién discuta esencialmente esa condición. En cambio cuando digo que es hermoso, he comprometido mi visualización hacia algo objetivo que se me puede negar. En los tres primeros casos estoy, en cierto modo, determinado por los objetos que se me hacen presentes en su realidad solicitante y, pasivamente, yo he respondido a su tácita llamada de que atestigüe su existencia allí. En cambio hay una actitud más pasiva, un descubrimiento de otra objetividad que tengo, en cierta manera, la obligación de demostrar y que compromete abiertamente mi gusto estético. Hé dado un juicio de estimación por medio del cual he lanzado hacia afuera una noticia sobre lo que yo estimo como bello, y, quizás, sin quererlo, debo demostrar aquello, ese estimar que debe ser parejo y con el cual el semejante puede descubrir en mí zonas de estimación que talvez no hubiera querido entregar. El juicio de estimación, naturalmente, le da a mi vecino muchos datos sobre mi psicología, sobre mi personalidad, que el mero juicio de existencia. Le entrega muchos más trozos de mi personalidad que con los meros pensamientos que no implican estimación. Allí en esos juicios se revela el tipo, ese sistema de preferencias o para citar a un egregio (1) "el paisaje de valores que es la raíz última de la persona y el cimiento de su carácter". "Ese yo armado y pronto a dispararnos en **pro** o en **contra**, como una batería de simpatías y repulsiones"

(1)—J. Ortega y Gasset. Estudios sobre el amor. Pazz, 71.—Espasa Calpe — 1940.

Pues bien, esa objetividad que así nos solicita debe tener una diferencia radial y evidente que le da el tono a nuestros juicios. Cayetano Betancur (1) dice con mucha sagacidad que esa primera objetividad es una objetividad sin estimación, contra lo que suscita el juicio de valor que es la objetividad con estimación. Los otros objetos por su capacidad de darse como objetos formales y por lo tanto inteligibles se diferencian de éstos porque éstos son alógicos, su esencia no es la del **ser** como existencia sino la de ser **valiosos**.

Hay que distinguir, pues, entre el ser cuya objetividad se nos da como una realidad existente y la objetividad valiosa o que realiza valores. Aun cuando coincidan aquellas no pueden confundirse con sus cualidades y el ser en cuanto es depositario de valores se llamará bien pero no valor. Esto quiere decir que el valor es independiente de quien se la reconozca sino que tiene una estructura objetiva perfectamente diferenciada.

Para los axiólogos radica ahí la diferencia con los ontologistas en cuanto a los trascendentales del ser reconocidos por la Filosofía aristotélica. Pueden darse, y no se oponen, estos trascendentales, entendiéndolo al ser como verdadero, uno y bueno pero estos pertenecen al ser como existente y no como valioso. Lo que es valioso tiene primero una esencia como ser y después es portador de otra esencia, intuible por otros caminos, como valioso, lo que significa que de los valores no puede decirse con propiedad que sean sino que valen.

Jerarquía de los valores — Auncuando como se dice los valores no son de carácter psicológico en cuanto su realidad dependa de nuestra estimativa sino que precisamente los estimamos por ser valores, hay que hablar de una jerarquía de esos valores cuyo criterio más reciente está en los planos de intuición en donde ellos se dan.

Frente a los seres existentes nosotros asumimos una actitud que oscila desde la absoluta indiferencia (2) que podría marcarse con un cero (0) y de ahí en adelante hasta aquellos que nos atraen irresistiblemente en cuanto bienes, es decir en cuanto el valor está subsumido en ellos, hasta aquel ser que resume íntegramente todas las esencias como ser y como valor: Dios. Pero en lo que se han separado los axiólogos con más ahinco es en el criterio que tienen para ordenar aquella jerarquía. Max Scheller (3) es el más claro y eminente entre los que han dado la solución: En una subesfera de los valores están situados aquellos cuya percepción es puramente sensible y que podrían ser apreciados por el animal (valores sen-

(1) Cayetano Betancur. *Rev. Univ. Católica Bolivariana*. Pág. 290. Nº 6.

(2) M. García Morente: *Lec. Preliminares de Filosofía*. Página 418. U. Nat. Tucumán, 1938.

(3) *El formalismo en la Ética y Ética Material de los Valores*. Max Schiller. Cit. por Julián Marias. *Hist. de la Filosofía*. Pág. 476.

sibles), lo agradable y su contravalor lo desagradable. 2) Los que necesitamos por imposición de la naturaleza para la subsistencia, valores vitales. 3) espirituales o de cultura o sean los estéticos, científicos y jurídicos. 4º Valores absolutos como lo santo y lo profano.

Desde el cero de total indiferencia se mueve el sistema de nuestras preferencias siguiendo aquel orden por donde puede verse que en la natural intencionalidad de nuestra conciencia siempre estaremos atentos a una zona especial de aquellos valores sin que quiera decir aquello que podamos vivir para una clase sola de valores. Hay valores que nos son exigibles y para los cuales muchas veces no entra en nada el amor que ponemos en su realización. Hay en cambio valores que suscitan toda la descarga amorosa que ponemos en su realización y que definen así la vocación fundamental de quien los cumple. Pero en general los valores están todos subordinados unos a otros y relativos sirviendo muchas veces unos de medios para el cumplimiento de los otros. Ese el sentido schelleriano de que "la vida se vierte en muchas formas" (1).

Nuestra posición frente a los seres que nos rodean se ve claramente así determinada por cosas que se acentúan más en nuestras preferencias y repulsiones. Unas nos parecen agradables o desagradables, útiles o inútiles, bellas o feas, justas o injustas, verdaderas o falsas, santas o profanas, porque desde el punto de vista puramente metafísico nosotros damos juicios esenciales sobre ellas pero hay algunas que tienen la peculiaridad especialísima de estar apuntando hacia algo que les da un contenido valioso y ante las cuales ya no podemos ser indiferentes porque nos atraen con toda la magia de su comportamiento de estas objetividades valiosas. No podemos detenernos en aquella primera explicación del fenómeno como que vamos hacia esas cosas por su agrado (tendencia psicologista) porque precisamente es a la inversa: nos agradan por ser valiosas.

La objetividad de los valores, que ha servido para estructurar una especie de ontología de los valores, se opone, pues, a la subjetividad de donde quisieran algunos hacer depender la esencia valiente. Los valores son, como los principios para la razón, los elementos de la sensibilidad. Tienen una objetividad independiente de nuestra estimación y así como la electricidad estaba ahí antes de que se la descubriera, así también los valores tienen su objetividad antes de que el hombre los estime. De ahí el fenómeno de que haya hombres ciegos para ciertos valores y épocas históricas que están como enceguecidas para la percepción de cierto tipo de valores. Los hombres van por la historia muchas veces cerrados a esa percepción y tiene que llegar alguien que llame la atención con un "ahí está" (2) sin que eso signifique que antes el valor merecía de objetividad.

(1) *El Puesto del hombre en el Cosmos*. Max Schiller. Esp. Calpe. - 1938.

(2) *Fco. Romero. Filosofía de la persona*. Edit. Losada. Bs. Aires. 1944.

“Nuestra razón posee, en la sensibilidad para el valor de las cosas, una facultad de notificación tan perentoria, como dispone de un indispensable instrumento de la experiencia en los principios de la investigación racional”. (1)

La Polaridad

Entre los caracteres del valor hay que citar como principal, la polaridad, que es lo que corresponde a la relación entre lo real y su privación. Es el aspecto negativo del valor o anti-valor cuya jerarquía es paralela. A lo útil se opone lo superfluo, a lo vital lo mortal, a lo verdadero lo falso, a lo bello lo feo, a lo bueno lo malo, y a lo sagrado lo profano. Estas polaridades repercuten en nuestra estimativa con un sentimiento correlativo. Este carácter está subordinado a la tesis de que el valor no puede representárenos independientemente de su portador, eso que llamamos bien, por ser depositario de un valor (2). Ahí radica también su diferencia de objetividad con la cualidad porque lo valiente no está circunscrito a la especie temporalidad como podría estarlo todo lo que implica cualidad en el sentido de accidente estudiado por la metafísica clásica.

Nuestra actitud primigenia entre los valores positivos responde a una exigencia de deber-ser y sus contravalores a un **no** deber-ser. Así se trata de salvar en esta teoría el carácter imperativo de la moral sobre los actos de nuestra conducta y del hedonismo a que pudiera conducir la teoría del agrado o desagrado. Como todos estos valores están relacionados unos con otros habrá naturalmente un orden de preferencia según el cual el valor más alto ocupa el puesto del más bajo, en el orden de su jerarquía y así yo renuncio a lo útil para tener lo vital, lo vital para tener lo bello, lo bello para tener lo bueno y así hasta llegar al estado en que se renuncian todos por tener la santidad sobreentendiendo que en este último valor están como subsumidos todos los demás valores puesto que este es el que me avecinde ya con Dios supremo portador de todos los valores.

Ética de los valores

Por todo lo que he dicho se ve claramente que esta teoría ha pretendido fundamentar una moral y fue Max Scheller el que más profundamente avanzó en esta dirección con el ánimo de destruir el concepto de la moral Kantiana. En esta esfera se ha visto más claramente que en la estructuración pura de la teoría axiológica el peligro de estructurar una moral sin un fundamento metafísico en la perennidad del ser y con la objetividad del tipo que entendieron Aristóteles y Santo Tomás. Sin que pretenda hacer un aná-

(1) Lotze. “La Estimativa. Augusto Messer”. Pág. 10. Madrid.

(2) Elem para una Filosofía de la Religión. Página 125. Otto Gündler. Rev. de Occidente. Madrid, 1926.

lisis completo y radical de este problema, que requeriría toda la dimensión de un libro, es conveniente destacar algunos aspectos que ya sí se pueden entender con las prenociones dadas anteriormente sobre el fundamento de la Axiología.

La realización o cumplimiento de esas objetividades podrá darnos el fundamento de una serie de ciencias prácticas correlativas y así tendremos que el objeto de la moral sería entonces la realización de aquel valor que denominamos bondad o que al convertirse en predicado llamaríamos bueno. Desde el punto de vista de nuestra conducta daríamos una respuesta adecuada a ese algo valioso que es la bondad denominándola conducta de moralidad o ética si queremos hacerlo más extenso, comprendiendo, pues, todo lo relativo a la conducta, buena, justa, decorosa y religiosa para responder en esta última al objeto de lo religioso. Confundir estas correspondencias sería destruir el genuino sentido que tienen las diferentes estructuras de lo valioso con las subesferas anexas a esas estructuras. A cada ser al que se aplica un predicado tomado de valioso debe corresponder un sentido que conjugue el substantivo o sujeto con el predicado. Para ponderar el contenido valioso de un cuadro v. g. yo no puedo decir, **es justo**, porque su contenido no está apuntando hacia el valor ético sino hacia el estético. Esta falta de sentido es el verdadero sin sentido. Solamente la persona puede ser sujeto del que se prediquen multitud de predicados porque ella por la realidad de su espíritu es un nudo que irradia hacia múltiples valores.

Esto es cierto y si se parte de la división de las esferas de realidad que presumen los axiólogos tiene un rigor lógico evidente. Pero también nos advierte que en el fondo hay una confusión entre lo ontológico y lo axiológico que revela claramente cómo por reacción contra el trasdentalismo Kantiano, por una parte, y por abandonar la huella del realismo aristotélico, por la otra, se vuelve a caer en la tesis que se pretende evadir. Porque evidentemente la concepción de la objetividad que hemos visto y que conduce hasta darle una autonomía tan cerrada a las esferas de cada valor, ha arrastrado a la axiología hacia el campo que evadía: la ontología. Estamos, pues, otra vez, en el terreno de la pura Ontología y entonces trae la gravísima consecuencia de que el valor como objetividad pura ya no está determinado por la libre preferencia, no elección, del hombre sino subordinado a él en forma tan fatal que la libertad, que es el postulado esencial de la persona, queda desvirtuada.

Desde el punto de vista que nos interesa ahora, la moral, será una objetividad fatal hacia donde va el hombre si la intuye, según la teoría de la toma de posición. Pero a lo mejor puede permanecer ciego a esa objetividad y entonces ya no habrá una conducta que responda a ella y que pueda llamarse **moralidad**. Destituída la inteligencia de su objeto formal y puesta en condiciones de incapacidad para percibir los valores puesto que son objetividades perceptibles por una "intuición fenomenológica" quedará reducida esta conducta a una actitud sentimental en su origen y consecuencias, subor-

dinada a la posibilidad de la percepción de su objeto. La intencionalidad de la conciencia está abolida en esa concepción porque de las diversas exposiciones aparece el hombre como dotado de una nueva facultad diferenciada que es la que percibe emotivamente los valores por una operación inversa de nuestro conocimiento que asume frente a su objeto una posición activa, aprehende los objetos, los posee, pudiera decirse, los incorpora al repertorio de su mundo interior y en esta otra percepción se limita a recibir pasivamente lo que le viene de fuera.

Por otra parte la jerarquización de los valores no será ya de por sí un acto puramente intelectual, un discernir de la inteligencia sobre el objeto de su conocimiento y no un mero adherir a unas objetividades fatales? No otro puede ser el sentido de una voluntad inclinada a cumplir y realizar algún valor reconocido antes por la inteligencia como realizable, por una parte, y con dignidad suficiente para que merezca nuestra realización, por la otra. Y entonces no tiene sentido hablar de la objetividad independiente de los valores, de su divorcio fundamental de nuestra subjetividad porque entonces un mismo valor que suscita voluntades tan diferentes de adhesión o repulsión tendría los títulos idénticos para ser valor o contravalor. Los axiólogos, por otra parte, no llaman bien desde el punto de vista de nuestra estimación, a los seres que son portadores de valores? Y cómo conocemos ese bien? Santo Tomás ha dicho claramente que "la primera mirada de la inteligencia especulativa lleva al ser, y la del entendimiento práctico lleva al bien. Pues todo agente obra por un fin, que es un bien". (1). La insistencia de nuestra contemplación, en una dirección dada, de aquello que apreciamos como bien en los seres, define nuestra vocación y está concorde con la propiedad fundamental que es la intencionalidad de nuestra conciencia. Ese es el grado de la "contemplación", un estado amoroso que tiene toda la emoción de los fenomenólogos y que es para Garrigou-Lagrange, el estado de limpidez y penetración. "Si esta primera mirada persevera así, haciéndose más rica, más vívida, más profunda, entonces merece el nombre de contemplación". (2).

No sé hasta dónde pueda yo lograr ser claro en lo que he tratado de sugerir hasta ahora pero creo ver la posibilidad de un enlace entre lo que quieren los axiólogos como apetencia y lo que es permanente e inderogable en la Metafísica aristotélica en la reintegración de estas objetividades axiológicas en la noción esencial del ser y en la admisión de su conocimiento como bienes que nos son cognoscibles por la vía de la inteligencia afectiva y amables con toda la vocación de nuestra voluntad.

(Continuará)

(1)—Suma Theologica—1—11—94.—Santo Tomás de Aquino.

(2)—El Sentido Común.—Leginald Garrison Legrange—ed. Dasolee.—Bioner.—Pág. 339.—1944.