

Filosofa de los valores y el derecho

Alfonso Rubio y Rubio

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es fruto de una convicción personal alentada y fortalecida a través de los cinco años que comprende en nuestra patria la carrera de Leyes. No se quiera, pues, encontrar en él, sin justificación alguna, mi preferencia por temas abstractos o nociones especulativas. Al contrario, precisamente porque entiendo el Derecho como una realidad cultural de contenido y sentido determinables, creo que la plenitud de su estudio exige el planteamiento de sus finalidades últimas, la búsqueda de su más hondo sentido, a través de los principios filosóficos, sin mutilaciones que lo desvirtúen, relegándolo, unas veces -según las concepciones positivista y materialista-, a mera manifestación empírica, a un hecho, como cualquier otro, sujeto a las leyes de la “causalidad” (exposición del ordenamiento vigente, historia del Derecho o factor social), y, otras, de acuerdo con la concepción kelseniana, a mera construcción lógico-formal sin contenido ni finalidad propios.

Por fortuna, vivimos una época lejana ya del último tercio del siglo XIX, época en que florecieron —sofocando el sentido de la auténtica cultura, el positivismo y el materialismo naturalista, y hemos asistido a la restauración de los estudios filosóficos. “El mundo”, para emplear las palabras de José Ortega y Gasset, “aquel mundo carente de sentido en que funambulaba el europeo positivista de 1870, de 1880, se ha cuajado y rezuma, ahora sentido por todos los poros”. Nuevamente las cosas Consisten en algo fijo, poseen una esencia determinada y determinable. Así se ha venido arraigando en el espíritu del hombre contemporáneo la vieja verdad de que el Derecho posee una específica naturaleza, un sentido recóndito, un determinado modo de ser y de manifestarse y de que, por ello, el entendimiento de las reglas o sistemas jurídicos no será posible sino “estimándolos” conforme a criterios o pautas generales de validez universal, a través del conocimiento de su contenido y de sus fines.

Al renacimiento general de la filosofía tuvo que corresponder la restauración de la filosofía del Derecho, siendo punto inicial de este movimiento R. Stammler — neokantiano de la escuela de Marburgo— y puntos de referencia actuales, a través de superaciones sucesivas, los filósofos que basan sus concepciones en los principios de Scheler y de Hartmann y aquellos otros que, entroncados al poderoso movimiento neo-tomista, sostienen la vigencia del Derecho Natural fincado en los principios del aquinatense.

No es necesario insistir en la importancia que las consideraciones filosóficas guardan en las investigaciones jurídicas. Una de nuestras más claras experiencias nos evidencia la necesidad de la filosofía para el entendimiento y resolución de los problemas que diariamente se plantean en nuestra vida jurídica. Lo mismo en el derecho penal, que en el civil, mercantil, constitucional, internacional o administrativo, habrá que buscar la última solución de sus problemas en los principios filosóficos sobre los cuales va cimentado el orden jurídico, y que constituyen, al mismo tiempo, ideas directrices, principios de vida social y finalidades últimas.

Ya Leibniz, desde el siglo XVII, clamaba en su “Specimen difficultatis in jure”: “Oh, si los juristas renunciasen a su menosprecio por la filosofía y comprendiesen que sin filosofía la mayor parte de los problemas de sus “jus” son laberintos sin salida”.

Y Francisco Brentano, en 1889, a raíz de la formulación de proyectos que pretendían desterrar de los estudios jurídicos el estudio de la filosofía, hacía ver, desde la Tribuna de la Sociedad Jurídica de Viena, la importancia vital que en el Derecho tiene la filosofía práctica, cerrando con estas palabras su famosa conferencia (“De la sanción de lo justo y lo moral”): “Platón ha dicho que el Estado no prosperará hasta que el verdadero filósofo sea rey o los reyes se hagan verdaderos filósofos. En nuestra época constitucional la expresión más adecuada será decir: que nuestra vida práctica, con sus numerosos defectos, no se encaminará hacia su mejoramiento como no se procure enérgicamente dar a los juristas una educación filosófica en consonancia con su alta misión. .

Pero además, mi trabajo obedece a un anhelo necesario: ordenar e integrar en una exposición metódica los conocimientos que han ido enriqueciendo el volumen de mi saber. Implica, por ello, ante todo, un esfuerzo de sistematización clara y sencilla de todas las enseñanzas a través de las cuales he ido obteniendo la visión del panorama que a mis ojos ofrece la realidad jurídica. Quizás no tenga otro mérito, ni, en el fondo, persiga otro fin. Aunque -y esto es un simple deseo- pueda también ser útil -como experiencia de un estudiante delantero- para facilitar el camino a los que, tras de mí, hayan elegido el sendero de las Leyes.

“La Filosofía de los Valores y el Derecho”, es el nombre que recoge mi trabajo. La filosofía de los valores, que rige con plenitud el vastísimo campo de la cultura, explicando la función altísima de la persona en la realización de lo valioso; y, el Derecho, que -como realización humana- se encuentra vinculado lo mismo al universo de los valores que a la esfera de la realidad.

El subtítulo: “Preliminares a una Estimativa Jurídica”, se relaciona directamente con el contenido y con la finalidad de mi estudio. Este no pretende ser sino un conjunto de nociones elementales y necesarias para la comprensión del problema capital de lo jurídico; de ninguna manera, un estudio completo de los problemas que ahí se tratan, ni, menos aún, un estudio exhaustivo de la Axiología Jurídica. Podría decirse, con propiedad, que, al contrario, mi trabajo termina en el dintel de la Estimativa, una vez encontrada la conexión esencial que el Derecho tiene con respecto a ésta y demostrada la aplicación directa de las nociones y principios filosóficos en el problema de la validez de los sistemas jurídicos.

En consecuencia, he dividido en dos grandes partes mi trabajo: en la primera, que podría ser llamada Parte General, se trata de caracterizar la Filosofía de los Valores en sus tres problemas fundamentales: metafísico, epistemológico y cultural; concretándose la segunda al estudio del Orden Moral y el Orden Jurídico, de su vinculación con la Axiología y de las mutuas relaciones que entre sí guardan.

Dos son los movimientos filosóficos en los que queda centrada mi atención: por una parte, el movimiento axiológico basado en la Fenomenología y del cual son corifeos los filósofos alemanes Max Scheler y Nikolai Hartmann; y, por otra, el movimiento neo-tomista, último fruto de la filosofía Escolástica. A la luz de estas dos posturas filosóficas, siguiendo un método comparativo, se penetra en los problemas de la moral y del derecho para obtener, en definitiva, las nociones y principios esenciales en torno a los cuales se estructura la Filosofía Jurídica.

Dada la finalidad de este estudio, mi preocupación capital ha sido más la de exponer que la de refutar, considerando que, en todo caso, la afirmación lleva implícita, como función excluyente, la condenación de todas aquellas doctrinas o principios que esencialmente la nieguen o contradigan.

Creo firmemente, además, que a través de estas paginas se demuestra la absoluta validez de la "Filosofía tradicional" a cuya luz quedan esclarecidos los aciertos y los errores de la moderna Axiología.

PRIMERA PARTE

TEORÍA GENERAL DE LOS VALORES.

METAFISICA AXIOLOGICA.

Tres son los problemas que se señalan como fundamentales en torno a la Filosofía de los valores:

a) el relativo a la existencia de los valores; b) el que se refiere al conocimiento estimativo, y c) el que mira a la realización de lo valioso.

El primero de ellos encuadra en la esfera de los problemas metafísicos, pudiéndose denominar a la disciplina que lo estudia: Metafísica Axiológica.

Dentro de esta primera parte se comprenden dos aspectos: uno de ellos (el propiamente metafísico), trata de demostrar la existencia en sí y por sí de los valores; el segundo investiga la estructura óptica, la esencia o “consistencia” de los valores, recibiendo con propiedad el nombre de problema “ontológico”.

El segundo problema fundamental se enlaza con la Epistemología y la Teoría del Conocimiento. Como el anterior, comprende a su vez, dos interrogantes: ¿Pueden ser conocidos los valores? ¿Son objetos de conocimiento?; y, en seguida: supuesto que son objetos de conocimiento, ¿cuál es la naturaleza específica del acto por medio del cual aprehendemos lo valioso? ¿Es un acto de índole emocional o intelectual?

El tercer problema —que mira a la realización de lo valioso— pertenece a la Filosofía de la Cultura. Se trata de investigar, dice García Maynez, si los valores pueden trascender del orden de la idealidad a la esfera del comportamiento humano, de mostrar las condiciones de ese tránsito y discutir qué papel desempeña el hombre en la realización de lo valioso.

Junto a estos tres problemas capitales se señala también el problema importantísimo de la libertad de la persona frente a los valores, que propiamente encuentra su lugar en la Ética como teoría de la conducta.

Divido, pues, para su estudio, en tres partes la Filosofía de los valores: a) Metafísica Axiológica; b) Epistemología Axiológica, y c) la que comprende el problema de la realización de lo valioso.

En cada una de estas partes generales centraré mi exposición en torno a las tesis principales de Max Scheler y Nikolai Hartmann, siguiendo casi literalmente su propio pensamiento y haciendo alusión necesariamente a otros axiólogos cuyas doctrinas, vigentes en el campo filosófico, estén en oposición con las de aquéllos, para terminar con la caracterización de la axiología, de acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. El Balance crítico de la Axiología será hecho al final de la exposición del Orden Moral, una vez conocidas las soluciones que ambas tendencias nos ofrecen tanto a los

problemas capitales de la Teoría del Valor como al problema concreto de la Moral. Debo advertir, asimismo, que la índole de este estudio exige un método sintético, por lo que cada una de las doctrinas será tratada, con la mayor rigurosidad posible, dentro de los estrechos límites de mi trabajo.

EL PROBLEMA METAFÍSICO.

¿Existen los valores en sí y por sí? La axiología contemporánea resuelve este primer problema con una afirmación categórica. Hay, dice Scheler desde las primeras páginas de su *Ética*, auténticas y verdaderas cualidades de valor que representan un dominio propio de objetos los cuales tienen entre sí sus particulares relaciones y conexiones y que pueden ser, ya como cualidades, más altas o más bajas. Con esta afirmación se rechazan dos cosas: Primero, que los valores consistan en las disposiciones o capacidades ínsitas en las cosas, y, segundo, que los valores- se identifiquen con los estados sentimentales de los sujetos que los perciben. Los valores son cualidades materiales que tienen sus leyes esenciales propias, con absoluta independencia de toda forma de ser con que se les conciba. Por ejemplo, la ordenación jerárquica permanece invariable así se nos presenten los valores como cualidades objetivas puras o como momentos parciales de los bienes o como el valor que una cosa tiene. Estas cualidades permanecen invariables a pesar de los cambios que puedan sufrir en su valor los depositarios concretos. Así el valor de la amistad no resulta afectado por el hecho de que mi amigo demuestre falsía y me traicione.

Los valores no son propiedades de las cosas, por ello no pueden ser aprehendidos en virtud de una inducción que parta de los rasgos comunes de los objetos. “Cuando se observa que una estatua es bella o que un hombre es malo, sería del todo inútil apoyarse en un rasgo constante que caracterice las estatuas bellas o los hombres malos. A veces una sonrisa inesperada de un prójimo nuestro, puede contribuir más a la visión de su valor moral que la observación de su condición durante toda la vida”

Pero además, son los valores auténticos objetos, perfectamente diferenciables de los estados de sentimiento. Así se rechazan todas las doctrinas subjetivistas según las cuales la esencia del valor habría de encontrarse en los estados sentimentales del sujeto. Podemos ya en un caso sencillo y aislado distinguir el “ser agradable” (valor) del “placer” (estado) que nos produce algo agradable.

También deben ser distinguidos cuidadosamente los valores de los “bienes”. Estas diferencias se pueden delimitar, según Scheler, partiendo de la experiencia natural de los valores. Todo bien, dice, manifiesta ya una pequeña jerarquía de valores; las cualidades de valor que entran en él se hallan diversamente matizadas en su esencia sentimentalmente perceptible, no obstante su identidad cualitativa. Esto se comprende fácilmente cuando consideramos una obra de arte: ésta sufre, sin perjuicio de su identidad objetiva de “bien”, distintas interpretaciones de acuerdo con los cambios que se operen en las “reglas de preferencia” acerca de los valores estéticos elementales; ofreciendo, a través de la historia —según las épocas—, diferentes aspectos de valor. Estos aspectos, sin embargo, no serían posibles si no permaneciese invariable la naturaleza concreta de “bien” de la obra de arte, así como la íntima cimentación de los valores que ella misma manifiesta.

Los bienes son, pues, esencialmente cosas valiosas. Como tales, deben distinguirse de los “puros valores” que las cosas “tienen” o que pertenecen a las cosas; esto es, de “los valores de la cosa”. No se diga, pues, que los bienes están fundados sobre las cosas; al contrario, el bien, en cuanto tal, representa una unidad “cósica” de contenidos valiosos, que se halla fundada en un determinado valor básico. Es, precisamente en los bienes, donde los valores —que siempre son objetivos— se tornan reales; pudiéndose entonces decir que en los bienes, los valores son reales y objetivos simultáneamente. Pero debe advertirse que sólo en los bienes los valores cobran realidad. La que no tienen las cualidades valiosas: meros objetos ideales, como los colores y los sonidos.

De lo anterior se deduce que los valores no puedan ser inferidos de los bienes. No hay valores porque hay bienes, sino que hay bienes porque hay

valores. Las cualidades valiosas son a los bienes lo que a las cosas son sus propios atributos.

Esto se ve con mayor claridad cuando se observa que toda formación de un mundo de bienes va guiada por una jerarquía de valores, jerarquía que no es “absoluta” sino “dominante” y que se refleja lo mismo en la mutua ordenación de los bienes que en cada bien particular. Sin el auxilio de esta jerarquía y de una actividad dirigida a los valores como cualidades nunca podría hacerse comprensible la formación del mundo de los bienes.

No dependen, pues, los valores de los bienes. El orden material de lo valioso existe con independencia absoluta del mundo de los bienes y de las transformaciones y contingencias a que él mismo se haya expuesto.

Las consideraciones anteriores traen consigo la afirmación de la existencia de los valores ya como cualidades puras, ya como valores realizados en la unidad “cósica” de los “bienes”. Los valores, dice el propio Scheler, son materias y estructuras que determinan una específica cualidad en las personas, relaciones y objetos en que se hallan. De esta manera queda perfectamente deslindado el problema metafísico del problema epistemológico. Al explicar esta separación rigurosa, comenta E. García Maynez: (op. cit.) “El acto de conocimiento tiene como supuesto ontológico la existencia de lo conocido. Dicho de otro modo: posible es conocer los valores, mas la realidad de éstos no se agota en ser objetos del acto estimativo. O, como diría Hartmann: los valores son en sí”.

EL PROBLEMA ONTOLÓGICO.

La Ontología contemporánea se autodefine como la teoría del “ente”; es decir, de lo “que es”. Relaciona, así, su objeto, con el significado etimológico: “To óv”: lo que es, lo existente.

La Ontología, dice M. García Morente en sus “Lecciones preliminares de Filosofía”, es un intento de clasificar los entes, un intento de definir la estructura de cada ente y, al mismo tiempo, es la teoría de lo que todos los entes tienen de común, de lo que los cualifica como entes.

En otras palabras, la Ontología es la teoría de los objetos en cuanto objetos, la teoría de las estructuras ónticas. Porque además de investigar el tipo de los objetos se interesa por las relaciones que se dan dentro de las distintas “regiones” de objetos y entre ellas. (A. Müller: Introducción a la Filosofía).

Es evidente que el estudio de estos problemas encuentra su antecedente en la Filosofía Aristotélico-Tomista. Tanto el Estagirita como el Doctor Angélico —y casi todos los filósofos medievales de la Escolástica— se habían propuesto ya el problema de la “analogía entis”. De ellos proviene la enseñanza que legitima el planteamiento del problema de las “categorías regionales”: “El ser no es unívoco ni equívoco, sino análogo”.

Esta enseñanza, nos abre, en consecuencia, el camino de la investigación de las analogías y diferencias que se dan entre los entes, sin perder ninguno de ellos la categoría de tal. Así, el punto de partida está representado por el principio de la “multiplicación de la realidad”; en otras palabras: la filosofía actual parte del hecho evidente de que la unidad del ser permite la existencia de “objetos” diferentes, con características, estructuras y formas propias que constituyen varias “regiones ónticas” o, para emplear la denominación de E. Husserl, distintas “categorías regionales”. Es de advertirse que la palabra “categoría” tiene aquí el primario sentido aristotélico —opuesto al de las categorías kantianas—: de estratos fundamentales del mismo ser.

El estudio ontológico de los valores investigará, de acuerdo con lo anterior, las categorías ónticas de esta clase de objetos, así como la peculiar estructura de la esfera axiológica, marcando las diferencias que existen entre ella y las demás regiones de objetos, así como sus relaciones.

Casi todos los autores reconocen, actualmente, la existencia de dos grandes esferas ónticas: la de los seres reales y la de los seres ideales, a cuyo lado algunos filósofos, entre ellos García Morente y Müller, colocan la esfera de los valores como un dominio de objetos totalmente independiente de los anteriores.

El primer problema de la Ontología axiológica será, pues, determinar si los valores constituyen un reino, perfectamente diferenciable de la esfera del ser real y de la esfera de los seres ideales, o si por el contrario, puede ser incluido, como pretende N. Hartmann, por ejemplo, en la esfera de los objetos ideales. En otras palabras, el primer problema de esta parte de nuestro estudio será determinar la específica naturaleza del ser de los valores.

Hemos de revisar, en consecuencia, las dos tesis principales que en torno a este primer problema se sostienen, tomando para nuestra exposición, primero, las doctrinas que afirman la existencia de la esfera de los valores con total independencia de las demás regiones, y en seguida, la doctrina de Hartmann que postula la naturaleza "ideal" del valor. Y nuestro primer análisis será referido a la región de los objetos ideales.

Esfera de los Ideales. Estructura de éstos.

Señala la Ontología tres grupos de objetos ideales: a) las relaciones; b) los objetos matemáticos, y c) las esencias (en el sentido fenomenológico de E. Husserl). Estos tres grupos tienen características comunes, que obedecen a una misma estructura y que dan lugar a tres categorías ónticas.

Lo primero que puede enunciarse de estos objetos es el "ser". Esto significa dice García Morente (op. cit.), que están ahí, en mi mundo, no en el mundo de las cosas reales, pero están ahí, y yo puedo buscarlos y

encontrarlos, y cuando los encuentro me encuentro con un complejo de objetos y los pensamientos que yo tengo de esos objetos. Y mis pensamientos acerca de ellos no serán caprichosos, sino que serán lo que el objeto sea. Los objetos ideales “son” y, en ese sentido, son con independencia de mí. De estos objetos podemos, en consecuencia, enunciar el ser, pero no la realidad, porque estos objetos son, además, intemporales. La “intemporalidad” —segunda categoría— significa que no nacen ni perecen ni se transforman a lo largo del tiempo, que están fuera del cauce temporal: “yuxta o extra el tiempo”, según expresión de A. Müller. (Op. cit.)

La tercera categoría es la idealidad que, en último término, significa que estos objetos no se encuentran enlazados “causalmente”, que no se da entre ellos la relación de “causa-efecto”, propia de los objetos reales. La conexión que relaciona entre sí a los objetos ideales es la de implicarse idealmente: “antecedente o fundamento y consecuencia”. Esa implicación es lo que constituye la “idealidad”, propiamente dicha.

En resumen: la estructura de los objetos ideales implica como categorías ónticas: a) el ser; b) la intemporalidad, y c) la idealidad.

Podemos pasar ahora al análisis de la esfera de los valores.

Esfera de los Valores.

Para la mejor comprensión de esta región de objetos, conviene que partamos de la distinción entre “juicios de existencia” y “juicios de valor”. Los primeros son aquellos que enuncian lo que una cosa es: las propiedades, los atributos, los predicados que pertenecen al ser de ella, desde el punto de vista de su existencia o de su esencia. Los segundos, en cambio, enuncian algo que no aumenta el caudal entitativo (existencial y esencial) de las cosas; en estos juicios se enuncia simplemente el valor de ellas, sin que lo enunciado roce para nada la realidad de la cosa en el doble aspecto mencionado. Esto se entiende mejor, cuando reflexionamos sobre la “no indiferencia” de las cosas que

componen nuestro mundo, frente a las cuales siempre adoptamos o podemos adoptar una posición positiva o negativa de preferencia. Esta preferencia apoya el enunciado de las cualidades valiosas que hacemos respecto a las propias cosas.

Dice García Morente: Si los juicios de valor no enuncian nada acerca del ser, los valores no son cosas; tampoco son impresiones subjetivas puesto que se diferencian del estado sentimental del sujeto y pueden ser materia de discusión (lo que no admitiría la impresión subjetiva). De donde se puede concluir: primero, que los valores son objetivos y, segundo, la afirmación del “no ser” de los valores.

Los valores no son, porque no podemos enunciar de ellos el ser; pero, en cambio, podemos decir, con propiedad, que los valores “valen”. De esta manera, recogiendo la expresión de Lotze, se señala como primera categoría óntica de esta esfera, la categoría de Valer. La forma de objetividad de los valores es el valer; “por eso, dice Müller, los llamamos valores”. Pero, valer significa no ser indiferente; por lo que la no indiferencia constituye la variedad ontológica que contrapone el “valor” al “ser”.

La segunda categoría que señala García Morente es la Cualidad. La cualidad significa que los valores no tienen por sí mismos sustantividad, sino que se adhieren a otro objeto (ontológicamente no pueden separarse el valor y la cosa que tiene ese valor). Pertenecen por tanto, los valores al grupo ontológico que Husserl denominó de los “objetos no independientes”. Pero, el valor es una cualidad específica, diferente de las cualidades reales e ideales. Para marcar esta diferencia, se le denomina “Cualidad irreal”. Se distingue de las cualidades reales, porque los caracteres de la realidad no convienen a estos objetos: ni la causalidad, ni la espacialidad, ni la temporalidad, ni el ser. Se comprende que tampoco sean cualidades ideales porque la característica fundamental de éstas, como se ha visto, es la conexión de “fundamento-consecuencia”. Ahora bien, si los valores fuesen cualidades ideales podrían, con base en la relación mencionada, ser demostrados. Pero, es así que nuestra experiencia valorativa

nos dice que los valores sólo pueden ser mostrados y nunca demostrados, luego los valores no tienen la idealidad en el sentido que se ha dado a esta palabra.

Otras características de los valores son: 1.- Son extraños a la cantidad; lo que significa que no podemos aplicar al valor el concepto más abstracto de cantidad que conocemos: el número. 2.- Son además, extraños al tiempo y al espacio, aunque se manifiestan, con omnipresencia, en el tiempo y en el espacio. Conforme a lo primero, es evidente el absurdo que implicaría preguntar, por ejemplo, el número de veces que es bello un cuadro. Tampoco, conforme a lo segundo, puede decirse que un determinado valor comenzó a valer en un época, también determinada, o que dejó de valer en otra, o que valga aquí y no en otro lugar y sólo para un grupo de personas; a pesar de que los valores sí pueden ser aprehendidos por cualquier número de personas, en cualquier tiempo y en cualquier lugar.

Consecuencia de estas características es la “no relatividad” de lo valioso. Porque si hemos de entender por “relativismo” el valer sólo para tal o cual individuo y no para otros o sólo para una determinada época histórica, se impone como consecuencia de la intemporalidad e inespacialidad de los valores, la afirmación de su carácter absoluto.

A reserva de estudiar posteriormente las demás categorías propias de los valores (en las que coinciden todos los autores), veamos, ahora, la doctrina de Nikolai Hartmann que considera a los valores como objetos ideales.

Los valores como objetos ideales.

Como quedó expuesto anteriormente, esta teoría tiene como antecedente el reconocimiento de dos tipos de existencia: el ser real y el ser ideal. La existencia del ser ideal queda demostrada, según Hartmann, cuando se resuelven dos prejuicios ancestrales. El primero puede ser formulado en la ecuación siguiente: “realidad = ser”. Consiste el segundo en la confusión de la

“idealidad” con la “subjetividad”. Por el primero se infiere que todo lo que no es real carece de existencia, explicándose el segundo por el equívoco del término “idea”. El haber tomado el término idea como sinónimo de “representación” (de acuerdo con el pensamiento de J. Locke), hizo del idealismo filosófico un subjetivismo. La resolución de estos dos prejuicios se debe a E. Husserl quien, en sus “Investigaciones Lógicas”, demostró que tanto la Lógica como la Matemática (vale decir: las relaciones lógicas y los objetos matemático), representan un sistema de legalidades, dependencias y estructuras válidas para todo pensar, pero que no son producidas ni pueden ser modificadas por el pensamiento. Cabe decir lo mismo de todos los dominios de la intuición de esencias, descubiertos por la “Fenomenología”. Lo primero, pues, que hace N. Hartmann, es afirmar la existencia de los objetos ideales de conocimiento, tan independientes del acto del conocimiento como las cosas que integran la realidad. La tesis de la idealidad queda, así, afirmada por lo menos en lo que respecta al orden lógico y matemático. La proposición que dice “el todo es mayor que cada una de sus partes” vale por sí, haya o no sujetos capaces de pensarla.

Ahora bien, los valores no pertenecen al orden de la realidad, aunque, según quedó expuesto en la doctrina de Scheler y tendremos que comprobar después, sea posible la “realización de los valores”: éstos se tornan “reales” en los bienes.

Textualmente dice Hartmann: En relación con el carácter valioso de algo, es decir, de una materia específica, por ejemplo, la de la veracidad o el amor, es indiferente que haya o no personas que “realicen” es materia e su conducta, Y más adelante agrega: los valores en cuanto tales tienen frente a lo real, el “carácter” de una “idea”. Cuando la realidad corresponde a ella, la idea le imprime el sello de lo valioso, pero siempre permanece en su ideal esencialidad, más allá del acto de la realización.

Queda así afirmada la tesis de la idealidad de los valores: De éstos cabe decir lo que de los arquetipos platónicos se afirma: “son aquello en virtud de lo

cual lo que de ellos participa es como es”, lo que traducido al lenguaje moderno significa que los valores son “esencias”.

Los valores no dependen del sujeto ni de las cosas, pero no son formas sin contenido, sino, como afirma Scheler, materias y estructuras que determinan una específica cualidad en los objetos, personas y relaciones en que se hallan. Los valores, como objetos ideales, existen, en consecuencia, en sí y por sí, son objetos trascendentes con realidad absoluta y perenne. Por tanto, no dependen de su existir de que se les conozca o se les ignore.

Esta tesis de la idealidad de los valores se comprueba estableciendo un paralelo entre las normas éticas (que encuadran en la esfera de lo valioso), y las proposiciones lógicas y matemáticas. Como éstas últimas, los juicios estimativos poseen un objeto propio que trasciende la relación gnoseológica. Por ejemplo: el juicio de valor; “la comisión de una injusticia es irritante”, o la proposición: “es censurable la alegría por el dolor ajeno”; no significan que el sentimiento que acompaña a tales juicios irrite o sea digno de censura. El juicio de valor es más bien la expresión del algo “puramente objetivo”: el ser algo irritante o censurable, aún cuando, de hecho, no se juzgue de este modo.

Comparando la doctrina de Hartmann con los argumentos que esgrime Scheler para demostrar la existencia de los valores, no se encuentra entre ambos ninguna oposición importante; ambos filósofos afirman la existencia de un dominio propio de objetos, con sus particulares relaciones y conexiones esenciales; ambos afirman el pleno carácter objetivo de los valores, diferenciándolos, lo mismo de las disposiciones y capacidades insitas en las cosas, que de cualesquiera estados subjetivos. Uno y otro distinguen entre los “objetos valiosos” y los “valores que las cosas tienen”. Es sin embargo, mucho más lógica consigo misma la doctrina de Hartmann al colocar a los valores dentro de la esfera de los objetos ideales, lugar que les corresponde en cuanto “esencias” al lado del orden lógico, matemático y demás dominios de la intuición de las esencias (en su sentido fenomenológico). En efecto, el carácter ideal de los valores no contradice en nada el hecho de que éstos tengan categorías ónticas propias, como las que ya hemos apuntado.

En contra, pues, de las tesis que afirman el “no ser” de los valores, Hartmann afirma, a nuestro modo de ver, con plena razón, el ser ideal, objetivo de ellos.

Dentro de la brevedad de este estudio, creo haber caracterizado lo más completamente posible, las dos concepciones axiológicas más importantes en relación con el problema ontológico. Nos quedan ahora por analizar las tres categorías ónticas que mejor explican el modo de ser de los valores. Estas categorías son: la Relatividad, la Polaridad y la Jerarquía.

Relatividad.

A primera vista podría pensarse que el carácter absoluto del valor excluye, por sí mismo, la relatividad como categoría óntica. Hemos de distinguir, sin embargo, entre “relatividad” y “relativismo”.

El “relativismo”, en efecto, es el que se opone, según dejamos dicho, al carácter absoluto del valor, pues considera dentro de su concepción, que algo vale sólo en una época determinada y no en otra, o sólo para un grupo de personas y para un lugar determinado. Pero, la relatividad de que ahora se habla no implica ningún relativismo; por lo tanto, no contradice en nada el carácter absoluto del valor. La relatividad, como categoría óntica, debe entenderse como la relación que los valores, en cuanto tales, y los bienes en cuanto depositarios de valor, guardan con respecto a determinados “beneficiarios”. Se quiere decir con esto que los valores son, por su propia índole “para” alguien, independientemente de que ese alguien los conozca o no, llegue a conocerlos o no los conozca, nunca. O lo que es lo mismo, los valores sin perder su existencia objetiva, se hallan referidos en varias formas a las personas y a las cosas.

Siguiendo el pensamiento de Hartmann, penetremos al estudio de los distintos tipos de relatividad.

Relatividad de los bienes a las personas.

Cuando planteábamos el problema de la diferencia entre bienes y valores, veíamos en la tesis de Scheler, que todo bien representa una unidad “cósica” de contenidos o cualidades valiosas fundada en un determinado valor básico. Los bienes, son, pues, esencialmente, cosas valiosas; pero su valor se halla referido siempre a las personas. Este es el primer tipo de relatividad. Todo bien, en cuanto bien, es un bien “para” alguien. Es su propia naturaleza de bien la que exige un beneficiario. Un bien que no fuera tal “para” nadie no sería un bien. No se vaya a pensar, sin embargo, que el valor del bien dependa de los juicios estimativos de su beneficiario. Al contrario, todo bien auténtico —por tanto, referido a alguien— es valioso aún cuando este alguien no lo conozca o, conociéndolo, no lo estime. La identidad objetiva de “bien” de una obra de arte, por ejemplo, no se altera por el hecho de que alguno no la considere como un “bien”.

De esta manera, la persona, como beneficiaria, es, simplemente, uno de los puntos de referencia de una relación fundada en la materia de un valor. El bien vale siempre “para” ella.

Esta relatividad que Hartmann, en último término, hace radicar en el “ser para”, adquiere mayor luz, cuando se analizan otras estructuras categoriales: “El que las verdades geométricas sólo valgan “para” lo espacial, las leyes mecánicas “para” los cuerpos y las fisiológicas “para” los organismos, no implica un relativismo del contenido categorial de esas leyes. No son leyes creadas por los objetos o por los hombres, sino leyes a las que el objeto “para” el cual valen se encuentra sometido de manera incondicional”.

La categoría óptica de la relatividad corresponde, en cierta forma, a la “no indiferencia” con que García Morente explica el “valer”; el simple hecho de que las cosas valiosas representen un bien “para” las personas nos está indicando la “no indiferencia” de aquéllas con relación a éstas. Se comprende, de

acuerdo con lo expuesto hasta aquí, que “los valores que las cosas tienen” no sufran en su “objetividad” por el hecho de que el bien sea, como tal, relativo a una persona. Tales valores, dice Hartmann, existen en sí y por sí, aún cuando sean sólo para mí.

Relatividad de los valores éticos.

La relatividad de los valores éticos, se manifiesta, según Hartmann, en tres direcciones. Invirtiendo el orden en que éstas son expuestas revisaremos, en primer lugar, la relatividad existente entre el valor y su depositario; es decir, entre el valor moral y su portador; en segundo lugar, la relatividad interpersonal que lógicamente implican los valores morales, como valores de la conducta, y por último, la relatividad entre los valores morales y las personas para quienes, medianamente, constituyen un bien.

a) Relatividad entre el valor moral y su depositario.

Para el mejor entendimiento de esta primera dirección, conviene señalar —aunque sea en forma sintética— las conexiones esenciales generales que señala Scheler entre los valores y sus depositarios.

Estas conexiones son:

1.- Sólo las personas pueden ser, originariamente, desde el punto de vista moral, buenas y malas. Los actos de la voluntad y las acciones pueden serlo también pero sólo en cuanto se adivina bajo ellas la persona activa. Por tanto, no existen cosas o acaecimientos moralmente buenos o malos.

2.- Los valores estéticos, según sus leyes esenciales, son valores de “objetos”, ya nos sean dados como “apariciencia” o se nos presente su realidad como “contenido parcial” del objeto fenoménicamente dado en la imagen. Estos valores son propios de los “objetos” únicamente en virtud de su plasticidad intuitiva.

3.- Los valores éticos, por el contrario, están ínsitos esencialmente en depositarios dados como reales; nunca en meros objetos imaginados (aparentes). Tampoco están estos valores ligados forzosamente a los depositarios que están intuitivamente en la imagen, sino que pueden pertenecer a depositarios pensados.

4.- Los valores “noble” y “vulgar” —o “ruin”—, tienen por depositarios, esencialmente, a seres vivos. Estas dos importantes categorías de valores son, pues, por su esencia, “valores vitales” o “valores de la vida”. Esto significa que nunca son propios de las cosas, como los valores de lo “agradable” y lo “útil”.

Los seres vivos no son cosas y, desde luego, tampoco son cosas “corpóreas” Representan, por el contrario, una última clase de unidades categoriales.

De acuerdo con Scheler vemos, en consecuencia, que los valores se hallan relacionados esencialmente a un depositario especial; así: Los valores de lo “agradable” y lo “útil” tienen esencialmente por depositarios a las “cosas”; los “valores vitales”, a los seres vivos; los valores estéticos, a los objetos, y los valores morales, a las personas.

Analícemos, ahora, la primera dirección en que se manifiesta la relatividad de los valores éticos, según la tesis de N. Hartmann.

a) Las personas, en cuanto tales, son seres capaces de querer, de proponerse fines y de elegir medios. Sólo por ésto las personas pueden ser sujetos de una conducta. Pero ser sujeto de una conducta significa que los valores morales de los actos de voluntad y las acciones, en último término, encarnan en los propios autores. Por eso pudo decir Scheler que los valores morales son valores de los actos únicamente en cuanto de adivina bajo ellos la persona activa. La buena o la mala acción y el juicio estimativo que acerca de ella se formule trascienden necesariamente al individuo actuante. La persona es, en virtud de los actos de su voluntad, buena o mala. Ella será siempre el

sujeto de los juicios de alabanza o vituperio, y, en todo caso, será ella también la acreedora al premio o al castigo. En este referirse siempre los valores morales a la persona, como su depositario específico, encuentra Hartmann el primer tipo o dirección de relatividad; relatividad que no implica ningún relativismo porque reside, como se ha visto, exclusivamente, en la materia misma del valor.

b) La segunda dirección en que se manifiesta la relatividad de los valores éticos tienen como base el hecho señalado de que los valores morales son valores de la conducta. En efecto, toda conducta supone un objeto al cual se dirige, objeto que, en todo caso, ha de ser o una persona o una “comunidad de personas”. Y vale decir lo mismo con respecto a las “intenciones” que no llegan a exteriorizarse. Pues actos e intenciones sólo pueden tenerse en relación a personas, nunca con las cosas. Con éstas podemos “hacer algo”, pero no “comportarnos” o “conducirnos”. Lo dicho permite concluir que los valores morales, como valores de la conducta, implican la relación “interpersonal”, y que esta forma de relatividad depende, asimismo, de la materia de cada valor.

c) La tercera dirección también aparece con claridad cuando pensamos que todo valor moral, mediatamente, es un bien “para” alguien; es decir, que tiene un “beneficiario” (distinto de su “depositario”) En este sentido, el valor moral existe “para” otras personas. El amor, por ejemplo, es un bien “para” el ser amado. En ésta como en las direcciones anteriores, el valor existe por sí mismo y es un bien “para” determinadas personas, con total independencia de los juicios de éstas.

Polaridad de los valores.

Con la palabra “polaridad” se designa una específica manera de ser, fundada en la misma esencia de los valores, que consiste en que todos ellos se dividen en positivos y negativos. En efecto, todo valor se bifurca, necesariamente, en dos grandes ramas o trayectorias hacia dos polos

opuestos, uno de los cuales es positivo y el otro, negativo; dando origen, así, al valor positivo y al valor negativo.

Ejemplificando: frente al valor positivo de lo bueno se encuentra, como su polo opuesto, el valor negativo de lo malo; frente a lo bello, en igual forma, se encuentra lo feo; frente a lo justo, lo injusto; frente a lo noble, lo ruin; frente a lo agradable, lo desagradable; siempre, en cualquier forma que nos sea dado un valor, éste dice-relación polar a su contrario, independientemente de que nosotros conozcamos o podamos sentir esa oposición. Porque la diferencia, dice Scheler, de valores en positivos y negativos, reside en la esencia misma de los valores y no sólo es aplicable a los valores conocidos por nosotros.

La polaridad es una conexión esencial de carácter formal; debiéndose entender por conexiones formales de esencias aquellas legalidades que “son independientes de toda cualidad y modalidad de valores, así como de la idea del depositario de ellos” y que se fundan en la esencia de los valores como valores. Estas conexiones representan en conjunto una Axiología Pura que corresponde, en cierto sentido, a la Lógica Pura. Por ejemplo, junto a esta primaria división de los valores en positivos y negativos y, en relación a ella, cita Scheler las siguientes conexiones formales.

1.- Los axiomas, en parte ya descubiertos por F. Brentano que fijan las relaciones del “ser” para con los valores positivos y negativos:

- a) La existencia de un valor positivo es en sí misma un valor positivo.
- b) La existencia de un valor negativo es en sí misma un valor negativo.
- c) La inexistencia de un valor positivo es en sí misma un valor negativo.
- d) La inexistencia de un valor negativo es en sí misma un valor positivo.

2.- En segundo lugar las conexiones de esencias que existen entre valor y deber (ideal).

a) Todo deber ha de fundarse en valores.

b) Los valores positivos deben ser y los negativos deben no ser.

3.- Conexiones que valen "a priori" para la relación del ser y del deber ser ideal y que regulan sus referencias respecto al ser "justo" o "injusto". Así:

Es justo todo ser de algo debido positivamente.

b) Es injusto todo ser de algo no debido.

c) Es injusto el no ser de algo debido.

d) Es justo el no ser de algo no debido.

4.- Entran aquí también las siguientes conexiones:

El mismo valor no puede ser positivo y negativo. En cambio, todo valor no positivo es negativo y todo valor no negativo es positivo.

5.- A estas conexiones corresponden los principios de la postura valorativa:

Es imposible tener por positivo y negativo al mismo valor.

Jerarquía de los valores.

Si gráficamente podemos considerar la polaridad de los valores como una ordenación horizontal dada entre los polos del valor mismo, gráficamente

podemos también representarnos esta categoría óptica de la jerarquía como la ordenación vertical que existe en las relaciones mutuas de todos los valores. En efecto, la jerarquía es la mutua relación que existe entre los valores, en virtud de la cual, un valor es más alto o más bajo (superior o inferior) a otro, respectivamente. Por ello puede decirse que los valores se ordenan verticalmente en virtud de su rango, o altura. Esta relación jerárquica reside, como la polaridad, en la esencia misma de los valores y no sólo es aplicable a los valores conocidos. Tan esencial se considera que ya hemos visto cómo Scheler funda en ella, desde las primeras páginas de su *Ética*, la existencia de auténticas cualidades de valor y la plena objetividad de estas cualidades.

La altura o el rango de los valores se capta mediante un acto especial de conocimiento de valor, llamado “preferir”. Y es precisamente en este acto de conocimiento, no antes de él, cuando nos es dado captar la superioridad de los valores. No puede afirmarse, sin embargo, a pesar de que la altura del valor nos es dada en el preferir, que esta superioridad signifique únicamente que se trata de un valor que ha sido preferido; porque ya se ha dicho que la altura de los valores es una relación ínsita en la esencia de los mismos valores respectivos. El orden jerárquico es algo absolutamente invariable, mientras que las reglas de preferencia, en principio, todavía varían en la historia.

Hemos de volver sobre este acto de conocimiento al estudiar su específica naturaleza en la segunda parte de nuestro estudio que es donde encuentra su lugar apropiado.

Pregunta Scheler: ¿hay conexiones aprióricas de esencias entre la superioridad e inferioridad de un valor y sus demás propiedades esenciales, de modo que pudiéramos mediante ellas establecer criterios determinantes del rango de cada uno de los valores?

Con base en las diversas características de los valores — correspondientes a la experiencia vital común— con las que parece creer su altura, el mismo Scheler establece los criterios siguientes:

- 1.- Los valores parecen ser superiores cuanto más duraderos son.
- 2.- Cuanto menos participan de la extensión y divisibilidad.
- 3.- Cuanto más profunda es la satisfacción ligada con su percibir sentimental.
- 4.-Cuanto menos fundamentados se hallen por otros valores.
- 5.- Cuanto menos relativa es su percepción sentimental a la posición de depositarios concretos y esenciales para el “preferir y “percibir sentimental”.

Por razones especiales que luego quedarán explicadas quiero insistir en algunos de estos criterios axiológicos señalados por Scheler, y que desde luego, me parecen los más importantes. Estos son los tres últimos en el orden de enunciación.

Satisfacción.- El valor es tanto más alto cuanto más profunda es la satisfacción que acompaña a su percepción sentimental. Por satisfacción ha de entenderse, según el pensamiento de Scheler, no el estado placentero que también suele acompañar a la intuición de lo valioso, sino la “vivencia de cumplimiento” que nos es dada cuando se cumple una “intención” orientada hacia un valor, mediante la aparición de éste. Enlazado con este criterio aparece, sólo que referido a la esfera de lo práctico, el principio descubierto por Hartmann y aceptado por el propio Scheler que dice: “los valores son tanto menos realizables cuanto más alto rango tienen”. En consecuencia mayor también ha de ser la vivencia de cumplimiento que acompaña al acto de realización de los valores superiores.

Fundamentación.- Esta relación se da entre todos los valores. Existe una razón metafísica que explica, en último término, la existencia de todos y cada uno de los valores. De esta manera, el ser mismo de algunos de ellos sólo cobra sentido pleno cuando se presupone la existencia de otros. Estos últimos fundan el sentido de los primeros que son denominados, por esto, valores

fundados. El criterio dice que los valores fundados son inferiores a los fundamentantes, y consecuencia, que los más altos serán aquellos que menos se hallen fundamentados.

Los valores vitales, por ejemplo, se encuentran fundamentados por os valores espirituales, pues la vida sólo tiene valor “en cuanto ella misma con todas sus facetas es depositaria de esos valores que reciben determinada altura con arreglo a una jerarquía absolutamente objetiva.

Relatividad.- Es éste el criterio más importante de todos los que se han señalado. Entendida la relatividad, como la hemos expuesto, es fácil comprender el sentido de este criterio. Todo valor implica un depositario y un beneficiario: así, los valores de lo agradable son relativos a un ser dotado de sentimientos “sensibles” y los de la vida, a los seres vivientes; los morales son relativos a las personas.

Pero, mientras los primeros están referidos a depositarios concretos y esenciales en un acto de percepción sensible, los valores morales, en cambio, existen para un “puro” sentir —preferir, amar— o sea para un sentir “independiente” de la esencia de la sensibilidad y de la esencia de la vida en sus diversas clases y leyes funcionales. En un puro sentir podemos “comprender”, desde luego, el sentir de los valores morales, sin ejercitar las funciones del sentimiento sensible, mediante las cuales nosotros mismos gozamos de lo agradable. Todos los valores que existen para un sentir independiente de la esencia de la sensibilidad y de la vida, tienen, según Scheler, carácter “absoluto”.

Tabla jerárquica de los valores.

Todavía, desde el punto de vista de la ordenación vertical de los valores, establece Scheler la siguiente clasificación, teniendo en cuenta las relaciones aprióricas de jerarquías entre las modalidades de valor.

En primer lugar se encuentran los valores de lo “agradable” y “desagradable”, de lo “útil” y lo “perjudicial”. Con éstos se relacionan, como valores por referencia, los que corresponden a la producción de cosas que despiertan agrado (valores de civilización), así como aquellos que sirven al goce de éstos (valores de hijo). A este primer grupo corresponde la función sentimental sensible, cuyos modos característicos son el sufrimiento y el goce.

Vienen en seguida los valores vitales a los que corresponden los diversos modos del sentimiento vital (de salud o enfermedad, de vida ascendente o descendente). Entran en este grupo los valores de lo “noble” y lo “vulgar” y son valores por referencia los que se hallan incluidos en el concepto de bienestar.

Estos valores, son, desde luego, superiores a los del primer grupo. Así, dice Scheler, es superior el bienestar de una comunidad a la suma de sus intereses (como sociedad); porque el bienestar como valor vital, es superior a la simple utilidad (y a lo agradable). El valor del bienestar se determina con arreglo a la escala en que el individuo o la sociedad, que se encuentra bien (o mal), son nobles o vulgares.

Esta modalidad axiológica es absolutamente independiente, de modo que los valores vitales no pueden ser reducidos a los de lo agradable y lo útil, ni tampoco a los valores espirituales.

La tercera modalidad está constituida por el reino de los valores espirituales. Captamos estos valores en las funciones del percibir sentimental espiritual y en los actos del “preferir”, “amar”, “odiar” espirituales. En el modo de ser dados incluyen una separación e independencia peculiares frente a la esfera total del cuerpo y el contorno.

Los subgrupos que entran en este reino son:

1.- Los valores de lo “bello” y de lo “feo”, y el reino completo de los valores estéticos.

2.- Los valores de lo “justo” e “injusto” que, como valores, se distinguen absolutamente de lo recto y no recto, es decir, de lo que resulta conforme a la ley.

3.- Los valores del “puro” conocimiento de la verdad, tal como pretende realizarlos la filosofía (en contraposición a la ciencia positiva, que va guiada por tal conocimiento a fin de dominar los fenómenos).

Como última modalidad de los valores, destaca de todas las anteriores la de lo “santo” y lo “profano”. Estos valores para ser dados precisan de una condición particular: se muestran solamente en objetos que son dados en la intuición como “objetos Absolutos”. Además, con relación a los valores de lo “santo”, todos los demás valores son dados, a su vez, como símbolos suyos. A esta modalidad axiológica corresponden como “estados”, los sentimientos de felicidad y desesperación.

El acto en que captamos originariamente los valores de lo “santo” es el acto de una determinada clase de “amor” y pertenece a su esencia el dirigirse a “personas”, hacia algo en forma de “ser personal”. En consecuencia, en el orden de los valores de lo “santo”, el valor es por sí mismo, esencialmente, un valor de personas.

Los valores por referencia son: por una parte, las formas de adoración, y, por otra, las cosas de valor dadas en el “culto” y en los “sacramentos”.

Con la exposición de la categoría óptica de la jerarquía de los valores, concluye el estudio de la Ontología Axiológica, tal como se desprende de las doctrinas de Hartmann y de Scheler. A continuación, trataré de caracterizar la Metafísica y la Ontología de los valores, de acuerdo con el pensamiento luminoso de Santo Tomás de Aquino.

El problema metafísico de los valores, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

No es, como a primera vista pudiera pensarse, que Santo Tomás de Aquino haya elaborado una doctrina axiológica con el método, la extensión y el contenido problemático con que actualmente se caracteriza esta parte de la Filosofía.

No: el alcance del enunciado es más reducido. Significa que, a pesar de que Santo Tomás no escribió un tratado acerca del valor, hay, sin embargo, en su vastísimo sistema, tesis importantísimas que bien pueden servir de base para la estructuración de un sistema axiológico tal como lo conciben los filósofos contemporáneos.

Buscar, primero, estas líneas generales, estas tesis sobre las que ha de levantarse el sistema axiológico Tomista, y proceder después a estructurarlo, ha sido la principal preocupación de muchos filósofos incorporados al poderoso movimiento neo-tomista.

Siguiendo los apuntamientos valiosísimos que, en torno al problema que nos ocupa, han expuesto Oswaldo Robles (“Propedéutica Filosófica”) y Rafael Preciado Hernández (en su Cátedra de Filosofía del derecho en la Escuela Libre de Derecho 1943) voy a tratar de exponer las principales tesis que fundan y explican el ser y el modo de ser de los valores.

Se pueden reducir a dos las tesis fundamentales que postula el tomismo para la solución del problema metafísico. La primera, como antecedente, puede enunciarse así: “El bien, metafísicamente considerado, es el fundamento del valor”.

La segunda, como consiguiente, se enuncia: “El valor es la relación esencial y necesaria que existe entre el ente en acto y su tendencia natural”.

Analicemos la fundamentación de 1ª tesis enunciadas:

El bien metafísico.

El bien, dice Santo Tomás, es aquello que todas las cosas apetecen (“id quod omnia appetunt”), en cuanto que ellas apetecen su perfección. Ahora bien, el fin natural de los seres (aquél al cual tienden por propia naturaleza), representa con plenitud la perfección de todos y cada uno de ellos; de donde se puede concluir que “bien” y “fin” se identifican, y, al identificarse, el bien se nos presenta como la “perfección propia” del ser) y por tanto, como fuente de perfeccionamiento. Pero como la “perfección” denota “tránsito de la potencia al acto”, es decir, la “actualización” de las “potencialidades” del ente, el “ser en acto” implica ya perfección, y la “actualidad del ente”, objeto de apetibilidad. Como objeto de apetibilidad, en consecuencia, la actualidad del ente se identifica con el bien:
“id quod omnia appetunt”.

Esta es la noción metafísica de “bien” que, de acuerdo con la primera tesis, es el fundamento del valor; pero que no es el valor mismo.

Noción del valor.

El bien, como objeto de apetibilidad, presupone un sujeto que apetece; es decir, un sujeto “para” el cual sea objeto de apetibilidad la actualidad del ente. En otras palabras -de acuerdo con las afirmaciones anteriores-, se puede decir que el sujeto que apetece es el “ser” en cuanto ser, y que el objeto de apetibilidad es su perfección, su bien o su fin natural. El ser, en consecuencia, se perfecciona en la medida en que realiza su fin natural.

En la relación existente entre el sujeto que apetece y el objeto de apetibilidad encontramos la noción del valor: el valor radica -según enunciaba la tesis establecida- en la relación que existe entre el ente en acto y su tendencia natural; es decir, entre el ser en cuanto sujeto que apetece y su perfección en cuanto objeto apetecido. Esta relación en tanto que es conocida por la inteligencia, es llamada por Santo Tomás “bien adecuado”. El valor entonces, consiste en el “bien adecuado” que implica, por otra parte, siempre, perfeccionamiento, ya que relaciona al ser con su fin -que es su perfección-. De

todo esto podemos concluir que todo aquello que implique perfeccionamiento vale (tiene valor) para el ser.

Ontología.

Resulta ahora claro que lo primero que podemos enunciar del valor es la “no indiferencia”; esto es, la “relatividad” en el sentido expuesto por Hartmann. En efecto, dado en la relación que existe entre el ser en acto y su tendencia natural, tiene carácter de valor “para” el ente; será éste su natural “beneficiario”, siempre, con total independencia de que conozca o ignore la materia valiosa dada en esa relación. Es decir, que esta “relatividad” tampoco implica aquí ningún relativismo, sino que pertenece a la’ esencia de la relación valiosa.

Esta relación es esencial y necesaria porque se funda en la esencialidad del ente y en la esencialidad de la tendencia natural. Se quiere significar con lo “necesario” que esta relación, fundada en la naturaleza de las cosas, no está sujeta al relativismo ni a la contingencia. De aquí, que podamos enunciar también de los valores su plena’ objetividad, la relación existe con absoluta independencia de que el sujeto la capte o no la capte. O, como dicen los axiólogos contemporáneos: la relación es “a priori”.

Polaridad.

Con mucha mayor claridad resulta, de acuerdo con la filosofía tomista, la categoría óptica de la polaridad. Basta considerar el hecho de que todo valor se funda en la tendencia natural del ser. En efecto, podemos considerar que frente a la dirección que se orienta hacia la perfección del ente, se desenvuelve una dirección contraria, “antinatural”, diríamos nosotros, que se orienta en un sentido opuesto al del fin natural del propio ser. Esto da lugar a la formación de los dos polos de que hablan los axiólogistas: será positivo el valor que se da entre el ser en acto y su tendencia natural; negativo, en cambio, será el valor que se da en la dirección opuesta. Resultaría ocioso decir que esta categoría se funda en la misma esencia de la relación, y que es aplicable a todos los valores, aún a los, no conocidos.

De acuerdo con estas características, es fácil encontrar las diferentes especies que de los valores existen. Si hemos fundado en la perfección de los seres, en relación a ella, la “no indiferencia” de los valores también en relación a ella hemos de encontrar las diversas clases de valor; pues implicando los seres diferentes grados de perfección de acuerdo con la diferencia de las especies, será en relación a cada una de éstas, como unidades categoriales irreductibles, como se establezca también la diversidad específica de los valores. Así, en la relación que existe entre los seres dotados de vida y su perfección específica encontramos todos los valores que se agrupan bajo la denominación de valores vitales; en la relación que se da entre los seres dotados de espíritu y la perfección que implican las facultades espirituales encontramos los valores que en conjunto se denominan Valores Espirituales (entre los que se cuentan los valores de conocimiento y los valores estéticos). Más claro se ve que los Valores Morales (entre los cuales habría que contar los valores de lo “bueno” y de lo “justo”) se encuentran siempre en la relación que existe entre la persona y su perfección integral, que es, en último término, el cumplimiento de su “vocación”, la realización de su fin, su auto santificación y salvación.

En contra de nuestros argumentos se podría objetar esgrimiendo el hecho, por otra parte incontrovertible, de que determinados valores valen no sólo para una especie determinada de seres, sino para varias de ellos; los valores vitales, por ejemplo, reconocen como beneficiarios lo mismo a los vegetales que a los animales y los hombres; así también los valores sensibles (lo agradable) que están referidos a los seres dotados de sensibilidad sensible: los animales y los hombres. Sin embargo, la objeción desaparece cuando se recuerda el viejo principio de la filosofía tomista según el cual “las formas superiores contienen en sí mismas las perfecciones de las formas inferiores”. La unidad de naturaleza del hombre implica las formas de la sensibilidad y de la vida; por ello, los valores de estas especies son referidos también al hombre. En cambio, los valores espirituales, referidos a una forma sustancial superior, son ajenos a la naturaleza de los animales y las plantas.

Las tesis fundamentales del tomismo con que hemos tratado de caracterizar la axiología, tienen, como hemos visto, plena validez para todos los valores que conocemos; ellas nos han explicado con claridad todas las categorías que los axiólogos contemporáneos enuncian de los mismos valores. Sólo nos queda por recorrer la última de ellas, la que se refiere a la ordenación vertical que se da en las mutuas relaciones de los valores y que se ha denominado Jerarquía. De acuerdo con lo que hasta aquí hemos expuesto es evidente ya la solución que el tomismo aporta en este problema.

En efecto, la altura de los valores está en relación directa con el grado de perfección que ellos mismos impliquen. La afirmación casi parece tautológica, tan claro se manifiesta su significado. Trataré, sin embargo, de explicarla lo más brevemente posible.

Es un hecho evidente, no discutido por nadie, que entre los seres mismos se encuentra, de acuerdo con su naturaleza específica y, por tanto, de acuerdo también con su perfección, una ordenación jerárquica. Así, tradicionalmente se ha dividido el universo en los llamados cuatro reinos fundamentales: el reino inorgánico, el vegetal o viviente, el animal o sensitivo, y, por último, el humano o racional. Todos los seres comprendidos en estos cuatro reinos están ordenados a su finalidad, representando ésta, con plenitud, su perfección. De ahí que los seres se perfeccionen en la medida en que realizan su finalidad natural.

Ahora bien, si el valor consiste en la relación existente entre el ser en acto y su tendencia natural y ésta denota diferentes grados de perfección, de acuerdo con la naturaleza específica de los seres, es evidente que los valores serán también más altos o más bajos según el grado de perfección del ser al cual se relacionan; es decir, según el perfeccionamiento que impliquen. Esta relación de altura de los valores, en su mutua ordenación, se funda en la esencia misma de ellos; por lo que tal relación es a priori, existe independientemente del hecho de que sea conocida o ignorada.

Resulta, de esta manera, que la “tabla axiológica” está fundada en la propia naturaleza de las cosas, pudiéndose señalar el siguiente orden de superioridad o altura.

Colocaríamos en la parte inferior de la tabla los valores comprendidos en la esfera de lo “agradable sensible”, ya que aún referidos a la perfección de los seres dotados de sensibilidad no procuran la íntegra realización de la finalidad natural de ellos, sino, “cualidad” esencial de los “bienes” en cuanto objetos valiosos. En todo aquel objeto en el cual se nos manifiesta realizada la relación valiosa, de un modo esencial, nosotros descubrimos “un bien” determinado. Solamente de los “bienes”, en consecuencia, podemos predicar el valor.

Puestas las cosas en relación con el fin natural o la perfección de un ente, adquieren de inmediato ese acento significativo que constituye, específicamente, la cualidad valiosa.

Ahora bien, como en la relación que existe entre el ente en acto y su perfección específica encontramos la noción de “medio”, podemos concluir que el “valor” es propiedad esencial de los objetos en cuanto éstos son “medios de perfección”. No es que los “medios” tengan por sí mismos más valor que el de la mera “utilidad”, sino que puestos ya en relación con una perfección específica, ésta misma le confiere su calidad determinada.

Esto se comprende perfectamente cuando observamos que entre todos los seres se da una relación de “servicio” perfectamente jerarquizado (relación que explica, en definitiva, el orden universal como juego de fines y de medios) orientada siempre a la perfección Absoluta -acto puro- como fin en sí misma. Existiendo esta relación es claro que los objetos, en cuanto medios de perfeccionamiento son sujetos esenciales de la relación valiosa entre el ente y su perfección pudiéndose entonces predicar de ellos el valor mismo. El ser en cuanto sujeto de valor recibe la denominación de “bien”, resultando, así, que los “bienes” en cuanto tales son siempre depositarios de valor.

La consideración de los objetos como bienes, coloca al espíritu en una nueva dimensión que llamaremos “estimativa”. En esta dimensión el “universo mismo” se nos ofrece como un Bien, como un depositario de valor. Concebido así el bien, podemos admitir el enunciado de Scheler que dice que “el universo es tan primitivamente un bien como una cosa”. A la luz de esta postura cognoscitiva, también aparece como verdad la afirmación del propio filósofo: “las cosas y los bienes son de igual originalidad en el estar dados”. En efecto, según nuestra concepción es un mismo ser el que se nos da, ya como bien, ya como cosa, según la postura cognoscitiva en la que estemos colocados.

Mucho más cerca de lo que al principio nos pudo haber parecido se encuentra la tesis de García Morente, en relación a la doctrina del Doctor Angélico que es la que nosotros aceptamos. Efectivamente fuera de la expresión confusa: “los valores no son sino que los valores valen”, frase que parece desvincular el valor del ser, este filósofo al desarrollar su doctrina nos dice que no son los valores realidades sustantivas, sino “objetos no independientes” (cualidades irreales) que ontológicamente no pueden separarse de los seres que constituyen sus depositarios. Los valores, dice, son cualidades del ser, atributos del ser mismo. De las cosas podemos predicar el valor, sólo que al hacerlo no rozamos el ser ni en su esencia ni en su existencia. Es otro el plano desde el cual estudiamos el ser: el plano de la valencia.

Como puede observarse, hay en esta doctrina gran parte de verdad pero se hace difícil su comprensión, porque al ser expuesta por García Morente, no se establecen las conexiones lógicas entre los principios establecidos.

Nosotros preferimos decir que la axiología nos entrega una nueva dimensión del ser que integra el volumen de su conocimiento, por ello, J. Ortega y Gasset y Antonio Caso (haciéndose eco de las enseñanzas socráticas), coinciden en afirmar que la Filosofía no será completa si no responde a estas dos preguntas fundamentales: ¿qué es el ser? y ¿qué vale el ser?; ¿qué es el universo? y ¿qué vale el Universo?

Con lo anterior cerramos el estudio metafísico y ontológico de los valores.

Únicamente, a modo de síntesis, trataremos de enunciar los resultados obtenidos: Los valores no son creaciones subjetivas, ni estados sentimentales del sujeto. Se rechazan, por tanto, todas las doctrinas subjetivistas. Tampoco son los valores, en contra de Hartmann y de Scheler, “objetividades ideales existentes” ni “esencias alógicas” ofrecidas al sentimiento puro como objetos intencionales. Ciertamente los valores son “objetivos” pero, como afirma Oswaldo Robles, su objetividad es la propia de las relaciones reales; es decir, de las relaciones que tienen puntos de referencia reales: en el caso, el ente en acto y su tendencia natural.

Ahora bien, de acuerdo con el principio que establece que todo lo fundado en la “esencia” participa de los caracteres de ella, podemos enunciar de los valores la “esencialidad”, o, para expresarlo de otra manera, los valores son “a priori” porque la relación se funda en la esencialidad del ser en acto y en la esencialidad de la tendencia natural.

Por último, la relación es necesaria -por ello, universalmente válida- ya que está fundada en la misma naturaleza de las cosas.

Afirmamos por otra parte, que los valores en relación con los bienes, sus depositarios efectivos, son propiedades esenciales de ellos, ya que éstos incluyen en sí mismos y en cuanto tales, la cualidad valiosa como su fundamental atributo.

En conclusión: ni subjetivismo, ni objetivismo exagerado. Ni creaciones subjetivas dadas en y por el sujeto, ni realidades en sí y por sí, como pretende Hartmann a la manera platónica. De la misma manera, comenta O. Robles, que se podía decir de Filón que platonizaba y de Platón que filonizaba, pues hasta cierto punto se confundían las doctrinas del uno y del otro, de esa misma manera se puede decir que Hartmann platoniza y Platón hartmanniza en relación con los valores.

LA TEORÍA DE LOS VALORES DE PAUL SIWEK.

Ilustran nuestra interpretación de la metafísica axiológica tomista las consideraciones que Paul Siwek hace en un breve pero riquísimo ensayo sobre el problema del valor publicado en la colección de Trabajos del IX Congreso Internacional de Filosofía editada en París por Herman & Cie.

Paul Siwek define el valor como aquello “que corresponde a la finalidad intrínseca del ser”. Si el valor, dice, se concibe por esta relación a la finalidad intrínseca, se tendrá que reconocer necesariamente que hay tantas clases de valores como grados de finalidad intrínseca.

Ahora bien, la finalidad intrínseca es la que presta unidad a los seres. Sólo en virtud de ella éstos son dinámica y esencialmente “unos”; todas sus actividades concurren armoniosamente a su desenvolvimiento al ser ejercitadas de acuerdo con un “plan único”, de acuerdo con una sola “idea” que se encarna bajo la forma del ser.

Todo lo que favorece este encaminarse del ser hacia su pleno desenvolvimiento, hacia su completa realización conforme al “tipo ideal” de su naturaleza, es el valor, su propio valor.

Con fundamento en estos principios se puede ver claramente que el ser sensitivo no reconoce más valores que los que son accesibles a los sentidos, lo que significa propiamente que no puede captar más que valores materiales y presentes, estrictamente individuales. Pero, el hombre, en cambio, de acuerdo con su naturaleza, conoce al lado de los bienes particulares el Bien en cuanto tal, el Bien sin límites y sin mezclas; por ello, el hombre es capaz de toda clase de valores: materiales y espirituales y colectivos; para su inteligencia dignos de amor, aunque también puede amarlos al encontrar en ellos limitaciones e imperfecciones.

El valor verdaderamente simple, el valor puro, a esencialmente toda limitación, potencialidad o imperfección. Sólo éste se presentará a la inteligencia como absolutamente deseable y la voluntad se dirigirá irresistiblemente hacia él como a su propio fin. En este valor se cumple justamente todo su amor.

Hay que buscar este valor en una realidad espiritual que posea todas las perfecciones posibles, en una realidad infinita y que, además, sea necesaria, porque lo contingente denota mezcla e impureza. Tal valor puro y simple no puede encontrarse sino en el dios de la Filosofía y tiene de particular que solamente aquí la razón formal del valor coincide con el sujeto portador del mismo.

Esta conclusión parece ir en contra de la definición que hemos dado de valor, pues si el valor se concibe con relación a la finalidad intrínseca del ser, el valor es “relativo”, careciendo, por ello, de sentido hablar del Valor Absoluto. Sin embargo, tal apariencia de contradicción desaparece cuando se analiza la naturaleza de la finalidad. Es cierto, evidentemente, que la finalidad es una relación. Pero la relación implica siempre dos términos que no pueden ser reducidos también a relación, si se quiere evitar caer en el proceso “in infinitum”. Así, la finalidad siempre hace referencia a un fin que lejos de ser relación pura constituye el “termino”. Este término puede ser finito o infinito; en el caso, es infinito.

Con excepción de este valor, todos los demás pueden ser llamados justamente “valores relativos”, y si alguna vez se les da el calificativo de absolutos, el absoluto debe estar tomado también en un sentido relativo: son absolutos porque son absolutamente necesarios para alcanzar el único Valor Absoluto, Dios. Tal es el sentido del valor absoluto de la Moral y de la Existencia. Por otra parte, los valores pueden ser llamados asimismo absolutos en relación a los valores particulares que les están subordinados.

En consecuencia, según Siwek —y ésta es también nuestra tesis de acuerdo con la filosofía tomista—, el valor se funda sobre el ser. Porque solamente el ser puede dar un complemento necesario de perfección a otro ser; sólo el ser puede constituir válidamente un fin.

Sobre este principio habremos de insistir cuando hagamos la crítica a las concepciones axiológicas de Scheler y de Hartmann.

II

CONOCIMIENTO DE LOS VALORES.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES.

El 23 de enero de 1889, desde la tribuna de la Sociedad Jurídica de Viena, Francisco Brentano, maestro de E. Husserl y Meinong, dictaba la célebre conferencia que ha llegado a nosotros bajo el título de “El Origen del Conocimiento Moral”. Abría con ella este filósofo las puertas a las investigaciones axiológicas que más tarde llevaron a cabo sus discípulos y que encuentran su punto culminante en las dos obras que en esta materia se consideran como fundamentales: “El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores” de Max Scheler, y la “Ética” de Nikolai Hartmann.

Esta conferencia tiene especial interés en el problema que ahora abordamos; pues si bien es cierto que Brentano centra su atención en torno al origen del conocimiento moral, sus tesis pueden ser extendidas al origen del conocimiento estimativo, en general. Creo conveniente, por tanto, para la mejor comprensión de las soluciones que en este problema se proponen, exponer brevísimamente las tesis capitales que nos ofrece Brentano en el mencionado estudio. Con esta exposición, además, se logra un doble propósito: encontrar, por una parte, las conexiones y diferencias que existen entre la doctrina de este filósofo y la doctrina escolástica, tomista, principalmente; por otra, obtener los elementos básicos del “intuicionismo emocional” expuesto por Scheler y Hartmann, en sus respectivas obras. La exposición en consecuencia, versará

sobre las tesis que miran al problema del origen del conocimiento de los valores, prescindiendo de otros principios que siendo importantes desde otro punto de vista, resultan secundarios a nuestro objeto.

EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO ESTIMATIVO SEGÚN F. BRENTANO.

El notable tratado del maestro de E. Husserl se estructura en torno a estas dos preguntas capitales:

1.- ¿Hay una ley moral natural en el sentido de que esta ley, por su naturaleza, tenga validez universal e inmovible para los hombres de todos los lugares y tiempos y aún para todas las especies de seres dotados de pensamiento y sentimiento?

La contestación afirmativa de esta primera pregunta, condiciona la segunda interrogante.

2.- ¿Cae el conocimiento de esta ley moral natural en la esfera de nuestras capacidades psíquicas?

Brentano contesta afirmativamente lo primero y advierte que, en todo caso, esta resolución no prejuzga en modo alguno la respuesta a la segunda, quedando así perfectamente deslindado el problema ontológico y el problema del conocimiento.

Con la primera pregunta queda establecido el concepto de sanción natural: por ésta debe entenderse la vigencia de una ley mediante su conformación por la autoridad suprema; en otras palabras, la sanción natural de una ley está referida al hecho de su "validez". Este concepto de sanción es

presupuesto de una noción secundaria que se refiere al hecho de que la ley “reciba mayor eficacia mediante la adición de castigos y recompensas.”

De acuerdo con esto, “si algo ha de regir como justo y moral por naturaleza, será menester que exista para ello una sanción natural” (en el primer sentido indicado). ¿En qué consiste esta sanción? ¿Cuál es su específica naturaleza? No es desde luego, el impulso sentimental que se desarrolla en la costumbre, como pretende, por ejemplo, porque “también la inclinación viciosa se desenvuelve según las leyes de la costumbre, y ejerce, como impulso, muchas veces la soberanía más completa”. No puede ser sanción de la conducta del avaro el impulso que lo mueve a realizar los mayores sacrificios y a cometer las más duras crueldades para amontonar riquezas.

Tampoco los motivos de esperanza o temor constituyen, como tales, la sanción natural; y lo mismo puede decirse respecto a la idea de que esta sanción es el deber fundado en el mandamiento de un poder superior.

Conforme a lo primero, es decir, a la esperanza o temor de que cierta conducta pueda hacernos agradables o desagradables a otros hombres, resultaría el absurdo de que la más cobarde adulación debiera ser consagrada por una sanción natural. Es evidente, por el contrario, que la virtud se muestra principalmente cuando ni las intimidaciones ni las imposiciones logran desviarla del camino recto”.

La idea de que la sanción natural consiste en la convicción (desarrollada por vías naturales; por ejemplo, la asociación entre la conducta y el pensamiento del deber que se funda en la frecuencia de las acciones que nos son exigidas) del mandamiento de una voluntad poderosa, resulta también absurda cuando se piensa, verbigracia, en la convicción evidente del que se encuentra en manos de un tirano o de una partida de bandoleros. En este caso el mandato será obedecido (si se obedece) no por ser considerado legítimo, sino por temor.

La sanción ética, dice Brentano, es un mandamiento semejante a la regla lógica. En forma parecida a como los mandamientos de la Lógica son reglas valederas del juicio a las que tenemos que ajustarnos, como condición de la seguridad del juicio mismo —tratándose en último término, de una natural preferencia que el pensamiento ajustado a las reglas tiene sobre el pensamiento contrario a ellas; en forma parecida, dice, en lo moral se trata también de una preferencia natural y de una regla en ella fundada. Esta preferencia es una preferencia interna como la que distingue los juicios y raciocinios verdaderos y evidentes de los prejuicios y falsas conclusiones; es decir, que lo que constituye la preferencia esencial de ciertos actos de voluntad sobre otros actos es una “justeza interior” que explica, en definitiva, la preferencia de lo moral sobre lo inmoral.

Con estos antecedentes, Brentano afronta el problema del origen del conocimiento moral formulando la siguiente pregunta. Dado que la sanción que confiere validez y consistencia a la ley ética es el conocimiento de la preferencia descrita, “¿COMO HEMOS DE SER CAPACES DE ALCANZAR ESE CONOCIMIENTO?”

Considera este filósofo que el problema fundamental de la Ética consiste en determinar cuál sea el “fin justo”. A esta conclusión se llega después de analizar las relaciones de supra ordinación, coordinación y subordinación que existen entre todos los fines que se presentan “en un plan de amplia previsión”. “Lo que queremos es, de varias maneras, un medio para un fin. Entonces queremos -y aún más, en cierto modo- ese fin”. Ahora bien, a pesar del hecho de la multiplicidad de fines, “ha de haber uno que sea más deseado que los otros y por sí mismo”, porque de otra manera tendríamos el absurdo de una aspiración sin objeto.

De esta manera, el interrogante capital se formula en la pregunta: ¿qué fin es justo o por cuál debe decidirse nuestra elección? Si el fin estuviera establecido, tratándose de los medios, la respuesta sería obvia: “elige medios que, realmente, conduzcan al fin”. Pero, tratándose de los fines, la única

respuesta conveniente sería: “elige el mejor entre los fines que se te den, en realidad, como asequibles”.

Mas, sobre esta contestación se enlazan necesariamente otras preguntas: si debemos elegir lo mejor, ¿qué es, en general, lo bueno? y, en seguida: ¿cómo adquirimos el conocimiento de que una cosa es buena y mejor que otra?

Brentano comienza por investigar el origen del concepto de lo bueno que, según él, ha de estar, como el origen de todos nuestros conceptos, en ciertas representaciones concretas de índole intuitiva y de contenido psíquico, tal el concepto de lo verdadero que “con razón suele emparejarse por la afinidad que existe entre ambos”.

Ahora bien, la característica de todo lo psíquico es la intencionalidad; es decir, la referencia intencional del sujeto a algo que interiormente está dado como objeto: si creo, algo creo; si espero, algo espero; si amo, algo amo. Todos los fenómenos de conciencia hacen siempre referencia a contenidos objetivos.

Pero, entre estas referencias intencionales existen diferencias que establecen el número de las clases fundamentales de fenómenos psíquicos. Estas clases, descubiertas por Descartes y expuestas en sus “Meditaciones”, son tres: las representaciones” (en el más amplio sentido), los “juicios” y las “emociones”, que corresponden a las “Ideae”, los “Judicia” y las “Voluntates, Sive Affectus”.

Con el autor de las “Meditaciones” y en contra de la filosofía tradicional, separa Brentano en grupos diferentes las ideas y los juicios. Las primeras, dice, son fenómenos de una “intencionalidad”, porque quien, por ejemplo, dice: Dios, da expresión a la representación de Dios, solamente. Los juicios, en cambio, tienen una segunda referencia intencional al objeto representado. Así, “el que dice: existe un Dios, da expresión a su creencia en El”. La referencia intencional de esta segunda clase consiste en un “admitir” o un “rechazar”.

Lo dicho de los juicios puede decirse de las “emociones” en las que se comprenden “desde la simple atracción al pensar un pensamiento, hasta la alegría o la tristeza basadas en convicciones, y los más complicados fenómenos de la elección de fines y de medios”.

En las emociones la referencia intencional es un “amor” o un “odio”, un “agrado” o un “desagrado”. La primera intencionalidad es aquí la representación del objeto, consistiendo la segunda en ese amor o ese odio, ese agrado o desagrado con que la sensibilidad responde al objeto. En consecuencia, frente al objeto se pueden adoptar opuestas actitudes emotivas según que agrade o desagrade. Mas resulta que entre dos actitudes opuestas, una y sólo una será, en cada caso, justa, siendo, en virtud de lo mismo, injusta la actitud contraria.

Se desemboca, así, en el sitio donde encuentran su origen los conceptos de “bueno” y “malo”. “Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia, que consiste en amarlo, es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra”.

Distingue, sin embargo, Brentano (siguiendo la tradición aristotélica) entre lo bueno “primario” y lo bueno “secundario” o “útil”. Lo bueno primario es lo bueno en sí mismo (lo que por sí mismo agrada; lo bueno secundario es lo bueno para otra cosa (lo que agrada por otra cosa que merced a ello es realizada o conservada o hecha probable). Lo bueno en sí mismo es lo bueno en sentido estricto. Con todo, la cuestión más importante en torno al origen de lo bueno ha quedado sin responder: ¿cómo conocemos que algo es bueno?

Evidentemente que no es bueno todo lo que es amado o puede ser amado, porque se da el caso de que, gracias a la costumbre, lo que en principio fue deseado como medio, termine siendo deseado en sí mismo: como en el ejemplo del avaro.

La solución, dice el filósofo de Viena, hasta cierto punto es muy sencilla: Así como en la esfera lógica existen, en contraposición a los juicios ciegos,

juicios evidentes (entre ellos el principio de contradicción y todas las llamadas percepciones internas); de la misma manera, en la esfera del sentimiento podemos encontrar una diferencia análoga entre una actividad superior y otra inferior. En efecto, nuestros agrados o desagradados son, a veces, como los juicios ciegos, propensiones instintivas o habituales; pero existe, además, un agrado o desagrado de especie superior, como el agrado que, por naturaleza, sentimos en la comprensión clara (y el desagrado en el error o la ignorancia) y que es universal en nuestra especie. Al encontrar en nosotros esta clase de agrado superior se nos presenta con evidencia que su objeto no sólo es amado y amable (y que la privación de su objeto es odiada y odiable), sino también que aquél es digno de amor (bueno) y que la privación es digna de odio (mala). Lo mismo puede decirse acerca de nuestra alegría —que no sea de algo malo— siempre será preferible a la tristeza, siendo digna de amor; y el principio puede ser extendido también a la actividad sentimental justa y caracterizada como justa. En cambio, el amor a lo malo es así mismo malo. Todavía cita Brentano una cuarta experiencia en la esfera de la “representación”. “Todo representar es en sí mismo algo bueno y toda dilatación de la vida de representación, aumenta lo bueno en nosotros”.

De las experiencias de un amor caracterizado como justo se origina, para nosotros, el conocimiento de que algo es verdaderamente bueno, sin lugar a dudas. Aunque (y esto sería como la limitación general del sentido de lo valioso en el hombre) no poseemos garantía alguna de que todo aquello que es bueno nos atraiga siempre con un amor caracterizado como justo. Cuando esto no sucede, falla nuestro criterio y es como si para nuestro conocimiento y nuestra reflexión práctica no estuviera presente lo bueno.

Un último problema queda por resolver todavía: Como, de esta suerte, son muchas las cosas que conocemos como buenas, ¿qué es entre lo bueno lo mejor? ¿Cuál es el bien práctico “supremo” que como fin ha de dar la medida para nuestra acción? Contesta Brentano: lo mejor es lo preferible a otro bien; esto es, lo que con preferencia justa es preferido a otra cosa buena por sí misma. Establece en seguida los criterios axiológicos que nos permiten conocer que algo es en sí mismo preferible:

1.- Lo bueno y conocido como bueno es preferible a algo malo y conocido como malo.

2.- La existencia de algo conocido como bueno es preferible a su no existencia; así como la no existencia de algo conocido como malo es preferible a su existencia.

Dentro de estos principios se comprenden otros axiomas importantes:

a) Lo bueno en pureza es preferible a ese mismo bien mezclado con el mal, y viceversa.

b) El bien completo es preferible a una de sus partes, o una parte del mal, al mal completo.

En lo que a nuestro estudio concierne termina este filósofo delimitando, de acuerdo con sus principios, la esfera del “bien práctico supremo”: Esta esfera coincide con la esfera sometida a nuestra acción racional, por cuanto en ella puede realizarse un bien. Todo esto se deduce del principio de la “adición del bien”. No sólo el propio yo, sino la familia, la ciudad, el Estado, el mundo actual de los seres vivos terrestres, y aún los tiempos del futuro, dice, pueden entrar en consideración. “Fomentar el bien, según sea posible, en ese amplio conjunto, tal es evidentemente el fin justo de la vida, al cual ha de ordenarse toda acción. Este es el mandamiento supremo del que dependen todos los demás”.

Estas son las tesis principales de Brentano acerca del problema del conocimiento moral: en ellas es fácil descubrir el antecedente de la filosofía de los valores caracterizada como tal. En esta gran obra se encuentra planteado con rigurosidad lo mismo el problema metafísico que el problema del conocimiento: el problema de lo “bueno” y el del “origen” del conocimiento moral.

Leyendo con atención esta brevísima conferencia, se queda uno admirado al ver expuestos todos los grandes temas de la Axiología contemporánea y sobre todo, al encontrar apuntadas con claridad las soluciones correspondientes. Pero, desde otro punto de vista ofrece interés inigualado el estudio de este filósofo: constituye su doctrina el punto de transición entre la filosofía tradicional (escolástica) y la filosofía contemporánea de los valores. Por una parte, Brentano apoya sus tesis en el andamiaje escolástico — aristotélico-tomista— y por otra, da las bases para los modernos sistemas axiológicos. Así, no es extrañar encontrar entre sus argumentaciones aplicaciones concretas de principios tradicionales como el que establece que todos los seres tienden, por naturaleza, al bien (Aristóteles), y el de la jerarquización de las tendencias humanas en que se funda el acto del “preferir”. Asimismo, la distinción entre el bien primario y el bien útil y el principio de la adición del bien con la primacía del bien común y el reconocimiento de la altísima Jerarquía de Dios como el “conjunto de todo bien en sublimación infinita y trascendente”. La tesis misma que se refiere a la naturaleza del valor “bueno” coincide con la tesis que nosotros desprendimos del sistema de Santo Tomás de Aquino: la justeza, ajustamiento o adecuación entre el objeto preferido y la tendencia natural (fundada en la naturaleza), adecuación que existe con plena objetividad, pero que, en lo moral, sólo cobra sentido por el “Placet”. En cuanto al órgano de valoración -las emociones-, puede caber en los lineamientos de la filosofía escolástica si a la expresión órgano se le da su significado auténtico: “órgano” = “instrumento”.

En un punto se aparta claramente Brentano de las tesis escolásticas. Cuando -en la aplicación del principio de la intencionalidad- separa en dos grupos diferentes las Ideas y los Juicios, basado en la doble referencia intencional de los segundos.

En lo que refiere a las bases que el filósofo ofrece a la axiología contemporánea, bastaría citar, entre otras, los axiomas axiológicos establecidos por Scheler:

- 1.- La existencia de valores positivos y negativos.

2.- El grupo de axiomas relativos a las relaciones del “ser” y los valores negativos y positivos.

3.- La referencia de estos axiomas a la esfera de lo práctico: la realización de un valor positivo es en sí misma un valor positivo; la no realización de un valor positivo es en sí misma un valor negativo; la realización de un valor negativo es en sí misma un valor negativo, y la no realización de un valor negativo es un valor positivo.

4.- Los principios referidos a la postura valorativa es imposible considerar como positivo y negativo el mismo valor.

En general, podemos decir que en los principios del profesor de Viena, Scheler apoya sus conexiones formales de esencias.

A Brentano se debe también la separación rigurosa del problema metafísico de los valores y del problema epistemológico, así como el principio de la “estrechez del sentido de lo valioso” que tan brillantemente desarrolla Hartmann. Este y Scheler son deudores de aquél en lo que respecta asimismo al peculiar acto de conocimiento en que nos es dada la altura de los valores y que se denomina “preferir”, y ligado a éste se encuentra, como un germen, la “intuición emotiva” (Wesenschau de los valores) de ambos filósofos.

Todo esto lo entenderemos mejor al penetrar al análisis de la teoría del conocimiento del valor de estos grandes pensadores alemanes. En fin, la pequeña gran conferencia de Brentano también nos revela las dos posturas extremas que en el problema epistemológico se dan con pretensiones de validez: el Empirismo (en su sentido tradicional) y el Apriorismo.

Con el auxilio de las enseñanzas de este filósofo entraremos al estudio del problema del conocimiento, según las tesis de Hartmann y de Scheler.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO, SEGUN HARTMANN y SCHELER.

El punto de partida para la determinación de la índole (y posibilidad) del conocimiento estimativo, es el conocimiento de los bienes: la experiencia que con ellos tenemos.

En la solución de este problema encontramos como tesis el principio que quedó expuesto desde las primeras páginas de nuestro estudio al tratar de las relaciones entre los valores y los bienes: “Los valores son condición de la existencia de los bienes”. De ahí que los bienes puedan definirse como las cosas y actitudes en las cuales reside un valor” (como atributo esencial).

Dos son las actitudes que frente a este principio pueden ser adoptadas: la posición cognoscitiva “empirista” y la posición —radicalmente diferente— “apriorista”.

De acuerdo con la primera, la noción de un valor determinado sólo puede ser obtenida a base de observar los bienes o actos en que ese valor se encuentra realizado. Dicho de otro modo: para el empirismo el único medio para llegar a obtener el concepto de un valor es la aplicación rigurosa del “método inductivo” en el que, como último fruto, se nos entrega la noción buscada. Pero, es fácil observar, comenta E. García Maynez (Ética), “que los empiristas dan por conocido aquello que se trata de conocer. Porque si para definir la nobleza por ejemplo, hay que desprender del estudio de una serie de actos nobles, las notas comunes a todos ellos, necesario será, en el momento de seleccionar el material de la inducción tener ya una idea acerca de aquel valor. De lo contrario, no se podría declarar que los actos que sirven de base a la inducción son actos de nobleza.”

Conforme a la segunda posición cognoscitiva se afirma, por el contrario, que el conocimiento de los bienes es “a priori”. Este carácter, afirma, se desprende de la propia experiencia que con ellos tenemos. El hecho mismo de experimentar la índole valiosa de algo, supone necesariamente, la existencia de una “pauta estimativa”. Sin una conciencia de los valores, nos encontraríamos, prácticamente, en la imposibilidad de emitir ningún juicio de valor. Pero si estamos en continua posibilidad de declarar el valor de las cosas, tenemos que suponer, forzosamente, este criterio de estimación, esta conciencia de lo valioso.

Lo dicho de los bienes es válido para todos los valores; entre ellos, los propiamente éticos. “Todo juicio estimativo, todo acto de alabanza o vituperio, supone, también necesariamente, en el sujeto que valora un criterio de estimación.”

Nikolai Hartmann ha desarrollado en forma clarísima estos pensamientos: “Los valores éticos, escribe, no han de ser descubiertos en la conducta del hombre. Al contrario, debe tenerse ya un conocimiento de ellos a fin de poder distinguir si los viola”. Y más adelante agrega: “aún cuando los hechos de la conducta humana no puedan revelarnos el principio, es preciso tener en cuenta que, ante un agudo examen, no sólo tales hechos saltan a la vista; sino que se descubre, juntamente con ellos, una conciencia que los valora. No es ésta una “conciencia de los principios” ni un “puro contemplar” los valores, sino “un sentido del valor, una percepción más clara o más obscura de la dignidad o indignidad de la conducta en cuestión”.

Gracias a la presencia de esta conciencia valorativa (a menudo indiferenciada y nebulosa) la realidad ética se distingue de la ontológica. Ambas, sigue explicando Hartmann, son por igual reales; pero la primera contiene un elemento esencial adicional que es como el centro de toda cuestión. “Las acciones y las disposiciones son reales en las personas reales, de igual modo que las cualidades y los movimientos lo son en las cosas reales. Pero aparte de eso, hay algo más que es real en las personas y que, sin embargo, no está estructurado conforme a las reglas de la existencia, a saber,

“el concomitante sentimiento del valor” que acepta o rechaza, justifica o condena. La realidad ética es, por ello, más rica que la teórica, ya que incluye la realidad de la “conciencia moral”. Es pues, solamente sobre la posibilidad de que ésta última se dé en la realidad sobre lo que gira toda cuestión”.

La conciencia moral consiste, en último término, en el “sentimiento de lo valioso” que distingue entre los valores bueno y malo.

Síguese de todo lo anterior que el único dato sobre el cual podemos basar la investigación de los principios éticos es precisamente este sentido de lo valioso -hecho incuestionable de la naturaleza humana- en relación con lo objetivamente real. Por ello, no hay que buscar tal dato en el plano de la realidad -en el que nunca nos será dado- ni en la conducta humana, ni en los fenómenos históricos de la sociedad, sino simple y solamente en la “misma conciencia primaria” del bien y del mal, en tanto cuanto tal hecho pueda ser evidenciado.

Este es el fenómeno ético primario, el “factum” de la Ética. Queda así, radicado el problema propiamente gnoseológico: supuesta esta pauta estimativa, ¿cuáles son los datos que nos permiten dar seguro fundamento a todo posible saber moral? y ¿de qué índole han de ser los actos mediante los cuales hemos de tener acceso al reino de lo valioso?

Este es el problema axiológico cuya elucidación han emprendido con laboriosidad los filósofos actuales y cuya dificultad, como apunta García Maynez, obedece principalmente a la índole específica del “a priori” moral. Para resolverlo, hemos de comenzar investigando, de acuerdo con el pensamiento de Scheler, cuál es el sentido propio de lo “a priori”.

Según este filósofo el “a priori” es una determinación objetiva de las cosas, dentro de los dominios inmensos de la experiencia misma, estructura a la que corresponden determinados actos y relaciones funcionales de éstos, los cuales no han sido introducidos en aquéllos mediante actos, ni tampoco añadidos a ella mediante actos.

Por esta definición podemos entender que las conexiones que existen entre las esencias son “dadas” y no producidas o fabricadas por la razón. Son intuitivas y no hechas. Son, como expone el propio Scheler, primitivas conexiones de cosas, más no leyes de objetos por la sola razón de que sean leyes de los actos que los aprehenden. Se llaman “a priori” PRECISAMENTE PORQUE SE FUNDAN EN ESENCIAS —y no en cosas ni bienes—; de ninguna manera, como pensaba Kant, porque sean fabricadas por la razón o la inteligencia.

Entendido así el “a priori”, es relativamente fácil llegar a la determinación de las diferencias que se dan entre el “a priori científico” y el “a priori moral”.

La primera diferencia consiste en que el “a priori científico” tiene una significación exclusivamente teórica, mientras que la significación del segundo es eminentemente práctica, como elemento determinante de la conducta y de la vida, como principio de acción y criterio estimativo (García Maynez). El uno se abre a la consideración intelectual, en tanto que el otro nos ofrece una dimensión estimativa.

La otra diferencia importante podría enunciarse diciendo que mientras que las verdades de la ciencia tienen un correlato experimental (Las Leyes de la Naturaleza), el “a priori ético” carece de correctivos experimentales; siendo la validez de la norma, por ejemplo, independiente de la conducta real de los sujetos a quienes obliga.

Estas diferencias entre las dos clases de a priori nos llevan de la mano a determinar la específica índole de cada uno: El “a priori científico”, en cuanto enfocado al problema de la verdad, es de naturaleza intelectual. El “a priori ético” -enfocado al problema del valor- es, en cambio, de índole emocional. Al lado pues del primero, que funda la Lógica pura, existe el “a priori emocional” que funda la teoría pura del valor.

Es, dice Scheler, nuestra vida espiritual íntegra -no simplemente el conocer y el pensar objetivos, en el sentido de un conocimiento del ser- la que tiene

puros actos y “leyes de actos”, que son independientes en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. Por ello también lo emocional del espíritu: el sentir, el preferir, amar, odiar, querer, tienen un contenido primitivo y a priori que no les ha sido prestado por el pensar y que la Ética ha de mostrar independientemente de la Lógica. Hay un “ordre du coeur” y una “logique du coeur”, como atinadamente dice Blas Pascal, y que son a priori.

Todas estas consideraciones nos llevan a concluir que la Lógica va cimentada en los principios aprióricos esenciales referidos al conocimiento del ser. En tanto que el lado alógico, la Teoría pura del valor, supone un orden fundado en el sentimiento, esto es, en estructuras aprióricas emocionales. El lado lógico del espíritu está representado por el dilema: “razón-sensibilidad”, pero el espíritu no se agota en él: la construcción de una Ética material a priori exige necesariamente la eliminación de este prejuicio que se deriva desde la acuñación de la palabra “razón” hecha por los griegos. Por ello la fenomenología del valor y de la vida emocional ha de considerarse como un dominio propio de objetos, autónomo e independiente; y las legalidades y conexiones esenciales a priori de este orden axiológico sólo podrán descubrirse poniendo en práctica los procedimientos fenomenológicos. A ellos se llega a través de la intuición porque son algo dado, pero nunca, como pretendía Kant, como productos de la actividad intelectual.

Entre las conexiones formales de esencias debemos considerar los principios que en el estudio ontológico de los valores quedaron expuestos: todos los vinculados, por ejemplo, con la polaridad y la jerarquía de los valores. Y cabe citar ahora, como ejemplo del análisis fenomenológico que Scheler ha llevado a cabo en su obra, las diversas capas en la intencionalidad emocional misma:

1.- La especie más característica de la intencionalidad emocional es la aprehensión directa de los valores por el “sentimiento puro” (conciencia o sentido de lo valioso). A esta capa de la vida afectiva se abre el mundo entero de los valores. Los valores del bien y del mal, lo mismo que los de lo sagrado y

lo profano, lo noble y lo bajo, lo agradable y lo desagradable, de la persona y de la cosa, etc., todos son datos directos e irreducibles del sentimiento puro.

2.- La intuición de los grados de cada valor y el orden de esos valores (altura de los valores y su posición jerárquica en la Tabla), es un acto emocional superior al sentimiento puro de índole específica: el “preferir” y el “postergar”.

3.- Los actos de amor y odio ocupan la cúspide de la vida emocional. En estos actos el mundo de los valores accesibles al sentimiento puro de un ser — y en cuyos límites es donde sólo se puede realizar el acto de preferencia y postergación—, se ensancha o se estrecha. Tienen de particular estos actos (de amor) que no siguen (como consecuencia) al sentimiento puro de los valores (percibir sentimental) y a los actos de preferir, sino que los preceden como “pioneers” o “guías”.

En consecuencia, según las tesis de Scheler y de Hartmann el acceso al reino de lo valioso se logra gracias a un conocimiento estimativo fundado en el sentimiento puro, en el preferir y, en último término, en el amor y en el odio. Todos estos actos a través de los cuales intuimos lo valioso son específicamente de índole emocional; son, dice Hartmann, actos del conocer pero no del conocer intelectual y reflexivo, sino del saber emocional e intuitivo.

“La intuición emotiva, escribe Romano Muñoz (El Secreto del Bien y del Mal), es decir, la “wensenschau” de los valores, nos entrega la misma evidencia inmediata, apriorística, respecto de las esencias valiosas que la que nos da la intuición eidética, la “wesenschau” de las esencias lógicas, respecto a esas síntesis ideales que son las especies o categorías lógicas”. Y aclara en otro lugar: si preguntamos: ¿cuál es el fundamento de la validez universal y necesaria, verbigracia, de esta afirmación lógica: “los juicios analíticos son necesariamente verdaderos?”, la respuesta es obvia: un principio a priori de la pura razón: el principio de identidad, según el cual todo juicio en que el “concepto-sujeto” es idéntico al “concepto-predicado”, es necesariamente verdadero. Si preguntamos ahora: ¿de dónde arranca la validez necesaria y

universal de esta norma ética: “es preferible sufrir la injusticia que cometerla?”, tendremos que decir que del dato a priori de la intencionalidad humana que sin discrepancia posible, condena lo que, dentro de las circunstancias, reconoce como injusto. Esta condenación de lo injusto es universal porque está en la naturaleza de las cosas, está en la esencia misma del contra-valor (lo justo es necesariamente valioso y lo injusto contra-valioso) el provocar tal condenación. He ahí el fundamento de la validez objetiva del juicio moral.

Esta índole emocional de la intuición axiológica es uno de los principios fundamentales de la Filosofía de los valores contemporánea. Sería, realmente, larga de enumerar la lista de las opiniones no ya de todos, sino de los principales filósofos actuales, en torno a la naturaleza del acto por medio del cual captamos lo valioso. Citaré tan sólo al lado de las tesis de Scheler y Hartmann -que han sido expuestas- tres opiniones que son altamente ilustrativas de este criterio.

Lotze, uno de los primeros investigadores en el campo de la axiología, dice: “los principios morales de todos los tiempos han sido máximas del sentimiento que percibe valor” y “han sido aprobados por el espíritu siempre de otro modo que las verdades del conocimiento”.

Por su parte, O. Hessen (Teoría del Conocimiento) escribe: “Nuestros juicios morales de valor se basan más bien en una experiencia y aprehensión inmediata, “emocional”, de los valores. Ello se revela también en el hecho de que no nos es dable hacer accesible esos valores a otras personas por la vía intelectual”.

Por último, en su obra *La Filosofía Actual*, Augusto Messer, a pesar de afiliarse a la escuela del “realismo crítico”, sostiene que “un conocimiento intelectual de los valores no mueve nuestra voluntad; en cambio, su conocimiento “sentimental” nos estimula a realizar en bienes las ideas de los valores”.

Por lo que respecta al “preferir sentimental” —acto en el que, según vimos, nos es dada la altura de los valores—, debe decirse que es, desde luego, apriórico;

lo que significa que tiene lugar entre los valores mismos, con total independencia de los bienes. Por ello, el preferir se opone al acto de “elegir” entre bienes, que puede ser llamado “preferir empírico”. Esto se comprende, según Scheler, cuando se observa que el elegir es, en general, un acto de tendencia ya que esta tendencia ha de fundarse en el conocimiento de una superioridad del valor, al elegir nosotros aquél de los posibles fines que vaya fundado en un valor superior. En cambio, el preferir se realiza sin ningún tender, elegir, ni querer. Además toda elección tiene lugar entre un “hacer” y otro “hacer”, y el preferir se realiza también con referencia a cualesquiera bienes o valores.

Hay que distinguir asimismo el preferir del “modo de su realización”. Esta puede consistir en una actividad peculiar que vivimos en el ejercicio (tal el preferir entre varios valores claramente conscientes y acompañados de reflexión), o puede ser de manera automática (tal el preferir “intuitivo” en el que el valor superior nos sale al encuentro como por sí mismo). En ambos casos el acto de preferir es el mismo.

El mismo percibir sentimental de los valores se funda forzosa y esencialmente en el preferir (o postergar) por la razón de que todos los valores existen esencialmente en un orden jerárquico: en una relación mutua son superiores o inferiores y esta característica sólo nos es dada en el preferir. De ninguna manera, pues, el percibir sentimental fundamenta el modo de la preferencia, como si el preferir se agregara después —como acto secundario— a los valores captados en la intuición primaria del percibir. Al contrario, la ampliación del reino de los valores en las personas tiene lugar solamente en el “preferir” o el “postergar” y los valores dados en estos actos pueden ser percibidos secundaria mente por el sentimiento. En consecuencia, mediante el acto de preferir (y postergar) hemos de captar, siempre de nuevo, qué valor es más alto. Para esto hay una evidencia intuitiva, insustituible por deducción lógica. (Scheler).

Límites del conocimiento de los valores.

“Estrechez o angostura del sentido del valor” denomina Hartmann al hecho que ya apuntaba Brentano referente a los límites del conocimiento del valor. Se recordará que este filósofo afirmaba que cuando no existía la evidencia de un amor caracterizado como justo, era como si el valor no existiese para nosotros. Esta es la idea que Hartmann desarrolla en su ética cuando afirma que el conocimiento de los valores no es cabal ni perfecto sino que varía, de hecho, lo mismo de persona a persona que a través de los tiempos y lugares. Nuestra misma experiencia valorativa viene aquí a evidenciamos la verdad del fenómeno.

No somos, en efecto, capaces de intuir todos los valores, y podemos, sin gran dificultad, comprobar que entre las personas existe una marcada diferencia de grado con respecto a su capacidad para intuir lo valioso. Esta capacidad supone educación, en forma semejante a como sucede en el orden matemático, y es, precisamente la educación, uno de los medios más eficaces para ampliar nuestra capacidad intuitiva. Se da el caso, inclusive, de la “ceguera del valor”, en donde falta, por completo, la intuición de determinados valores, pudiendo tal hecho referirse no sólo a un individuo sino a todos los hombres de una determinada época.

Es fácil ver comprobado por la historia este fenómeno: Escribe Hartmann: “El proceso del descubrimiento primario de los valores no transcurre de manera uniforme. En ocasiones procede bruscamente, a saltos, como el memorable hallazgo del peculiar valor del “amor”, debido a Jesús. Los héroes del espíritu, profetas, fundadores de religiones llevan a cabo tales descubrimientos que en ocasiones logran subyugar a las masas. Sin duda sólo tiene fuerza decisiva aquello que está en “hora de sazón”, lo que ya oscuramente palpitaba en el multitudinario sentimiento del valor”. “Ni todo tiempo está maduro para los sustentadores de ideas, ni éstos encuentran siempre resonancia; bien puede ser que permanezcan incomprendidos y mueran solitarios, aún cuando hayan vislumbrado valores auténticos por primera vez”.

Todavía, al lado de la ceguera valorativa, señala Hartmann (también se encuentran desarrollados por Max Scheler: El Resentimiento en la Moral, por

ejemplo) otros fenómenos como la perversión y el engaño de la conciencia del valor. Estas llamadas ilusiones de óptica moral, señalan la incongruencia entre lo que se considera indebidamente como valioso y lo que efectivamente vale. La verdad de este modo es condición de la existencia del error.

A través de todos estos fenómenos, se ve reafirmada la tesis de la objetividad de los valores. Esta queda expresada en el siguiente principio: “Los valores no se crean ni se transforman; o se descubren O se ignoran”.

Creo que son éstas las tesis principales que tanto Hartmann como Scheler sostienen por lo que respecta a la Teoría del conocimiento de los valores. Aquí, como en el análisis del anterior problema, trataremos, en seguida, de enunciar las tesis principales de la Filosofía tomista, exponiendo al final, las conclusiones que podemos obtener en el problema, que nos ocupa.

**

El conocimiento de los valores, según la doctrina de Santo Tomás.

La “intuición” tiene en la filosofía tomista un rango y una significación peculiares: es la forma más perfecta de conocimiento en cuanto visión intelectual sin intermediarios; visión plena y total, siempre verdadera por ser acto inmediato de presencia del inteligible en el intelecto. “Intelligere (escribe Santo Tomás Sent. 1. d. 3, 9.4 art. 5. in. e.), nihil aliud dicit quam intuitus, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo”.

Conforme a esto tiene, pues, la intuición en la doctrina del Ángel de las Escuelas un sentido que se contrapone, en cierto modo, al esfuerzo racional en cuanto por éste se entiende el conocimiento “discursivo”. La intuición es acto de conocimiento; pero, a diferencia del acto “racional”, propiamente dicho, nos trae la evidencia inmediata del objeto; éste es captado en un acto único del espíritu, en una sola visión del alma, en una entusiasta contemplación. Por ello la intuición implica siempre conocimiento evidente e inmediato de la verdad.

Aplicando la noción de esta especial forma de conocimiento al problema de los valores, opino que, siguiendo el pensamiento tomista, pueden deducirse las siguientes conclusiones.

En relación con los valores espirituales y desde luego con los valores superiores de lo “santo” y lo “profano”, que son los que, en definitiva, más interesan a nuestro estudio, puede afirmarse, con seguridad, que nos son dados precisamente en un acto de “intuición”. Es un hecho, reconocido desde los tiempos de Aristóteles y aceptado plenamente por Santo Tomás, la existencia del “sentido de lo valioso” y de la “conciencia moral”: Ningún hombre, decía el Estagirita, puede permanecer indiferente ante el bien. Y en esta frase quedaban recogidos lo mismo los valores éticos que los valores estéticos, los valores del conocimiento y los valores religiosos.

Más explícitamente, podemos descubrir este hecho de la conciencia moral primaria en los argumentos con que se apoya la tesis tomista de la ley natural moral. En efecto, el hombre, dice A. Arendt en su Filosofía Moral, “tiene conciencia de que se siente superiormente inclinado hacia el bien que su razón le muestra, y no puede ceder a una sollicitación mala sin haber antes vencido una resistencia interior, sin verse forzado a condenar él propio su defección: de ahí la satisfacción que produce la práctica del bien y la confusión que sigue a un acto malo (conciencia de la culpa). “Y más adelante agrega: “Dios ha dado a los seres creados un impulso hacia su fin, un principio directivo de sus operaciones, en conformidad con los eternos designios de su Providencia, en una palabra, debió imprimir a cada agente creado su ley natural”. Mas esta ley natural debe siempre estar en conformidad con la naturaleza del sujeto por ella afectado. En el hombre de naturaleza racional y libre, debe consistir en una tendencia intelectual infalible a afirmar ciertos principios de razón, o también, en un impulso que, sin constreñir o forzar la voluntad, la «incline hacia el bien conocido por la razón”.

Esto nos lleva a determinar las relaciones que, según Santo Tomás, se dan entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico cuando se

está en presencia de un objeto. A este respecto son elocuentes las palabras con que el Santo (en el comentario a los libros *De Divinis Nominibus*) explica el hecho de haber tratado el Areopagita (en este libro) primero de lo hermoso que de lo bueno o amable. “Entre los bienes, dice, que proceden de Dios a las criaturas, hay cierto orden que debe de observarse cuando de ellos se trata. La primera “procesión” formal que se verifica en el entendimiento es la aprehensión de la verdad; después, lo que se conoce como verdadero enciende la voluntad y se recibe como bueno y mueve al deseo a dirigirse a ello, porque necesariamente el movimiento del deseo enciende una aprehensión doble, una en el entendimiento especulativo y otra en el entendimiento práctico. A la verdad absoluta responde la procesión de la luz intelectual; a la aprehensión de lo verdadero, en cuanto tiene razón de bien, responde la procesión de lo hermoso; al movimiento del deseo responde la procesión de lo amable, y por eso se trata primero de la luz, en segundo lugar de lo hermoso, y en tercero de lo amable” (Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de las Ideas Estéticas*).

Si a esto agregamos la definición que el mismo santo nos legó de la belleza: “aquello que aprehendido o percibido agrada”, tendremos los elementos suficientes para deducir que el acceso al reino de los valores se logra gracias a un acto de intuición. Porque, en efecto, el único indicio seguro que nosotros tenemos para enunciar el valor de un objeto ofrecido a la razón como verdad, es, en principio, la conciencia de nuestro agrado o desagrado (espirituales), nuestro amor o nuestro odio encendido por la cualidad material valiosa que se da con el objeto aprehendido por nuestro entendimiento. Es a través de estos sentimientos de amor o de odio, de agrado o desagrado; a través de las “emociones” que dijera Brentano, cómo nos es dado tener la intuición de los valores. En estos sentimientos el valor se nos hace evidente, lo aprehendemos en una sola visión del alma, en un acto unitario del espíritu de un modo cierto e inmediato. La emoción aquí funge como órgano, como instrumento al servicio de la facultad intelectual a la que se ofrece la visión del valor. Si sólo porque se relaciona este acto de conocimiento con las emociones, se le quiere denominar “intuición emocional”, no hay, en el fondo, ninguna objeción que hacer. Cosa distinta significa pretender que la emoción

misma es una facultad cognoscitiva, sin relación alguna con la inteligencia, a la que fueran ofrecidos los objetos valiosos. La intuición, como acto de conocimiento, aún referida a los valores, siempre implica presencia inmediata del inteligible en el intelecto.

No es, como pretenden las doctrinas subjetivistas, que los valores consistan en esos estados sentimentales del sujeto. Al contrario, lo que aquí se afirma es que la materia de la relación valiosa, plenamente objetiva, nos es dada en un acto de conocimiento intuitivo, a través (o con ocasión) del agrado o desagrado, del amor o del odio espirituales. No se confunde, pues, en esta concepción, al valor con el estado emocional, ni se hace depender la existencia de aquél de la existencia de éste: los valores existen con total independencia de que los conozcamos o los ignoremos, de que seamos o no capaces de conocerlos. La intuición de los valores, se nos presenta, de esta manera, como una estimación que el entendimiento practica sobre el objeto y que enciende nuestra voluntad determinando como “actos” específicos el amor o el odio.

Ahora bien, es dentro de los límites de nuestra experiencia emocional donde asimismo se intuyen las legalidades y conexiones esenciales existentes entre los valores y que vienen a constituir los principios básicos en que se ha de fundar el edificio axiológico. Estos principios, en cuanto fundados en esencias, o, como dice Santo Tomás, en la esencialidad de la relación entre el ente en acto y la tendencia natural, son “a priori”, y, sólo por estar referidos al orden de la experiencia valorativa, puede decirse que son “a priori” de índole emocional. Lo emocional, de este modo, califica la índole “a priori”, pero no la naturaleza del acto intuitivo en que tal a priori nos es dado. Podemos hablar de un a priori emocional, pero no, con propiedad, de una intuición emocional. En otras palabras, de acuerdo con el pensamiento tomista, se afirma que el conocimiento de las legalidades y conexiones esenciales del orden de los valores se efectúa a través de un acto de intuición intelectual, acto que como tal, no difiere de los actos en que nos son evidenciados los principios del orden lógico y los principios de las ciencias matemáticas. La naturaleza del acto de conocimiento no varía porque sea diferente la materia de la intuición; la

índole de ésta será siempre intelectual aunque los principios (a priori) estén referidos al orden lógico, al matemático o al de los valores.

Por otra parte, es verdad, como afirman Scheler y Hartmann, que la construcción de una Ética material a priori, sólo es posible sobre la base de estas intuiciones primarias en las que nos son dados con evidencia los principios fundamentales del orden de lo valioso.

No se desvirtúa, así, como pudiera pensarse, el orden emocional, pues si se concede a la inteligencia el papel de “elaboradora” de la teoría de la conducta, es siempre sobre la base de que conozca con certeza los principios y leyes de la esfera emotiva. Conociéndolos, les confiere el título de verdades lógicas, y sobre estas verdades y guiada siempre por las leyes que norman la elaboración de toda disciplina científica, procede a la elaboración de la teoría filosófica de los valores.

Son elocuentes a este respecto las palabras de Augusto Messer, filósofo perteneciente a la escuela del “realismo crítico” (La filosofía Actual) cuya opinión coincide con las tesis tomistas: “El filósofo científico, dice, mantendrá un monismo crítico (epistemológico) en el sentido de considerar que el supuesto supremo (a priori) de todos los pensamientos y proposiciones que quieran ser conocimientos del mundo real, es la posibilidad de ordenarlos en una conexión sistemática. Así pues, todo lo que en la esfera del conocimiento real se presente como “sentimiento”, “presentimiento”, “intuición”, deberá someterse también a la prueba del pensamiento científico, es decir, del “intelecto”. Y más adelante agrega: “los derechos del sentimiento y de la voluntad no deben, por ello, sufrir menoscabo. Las valoraciones y los ideales que nacen del sentimiento y de la voluntad no se pueden crear “racionalmente”, ni probar de un modo puramente lógico en su validez y fuerza obligatoria”. En consecuencia, de acuerdo con la concepción tomista, no se renuncia de ninguna manera a los datos proporcionados por el sentimiento. Al contrario, precisamente en ellos, se apoya la intuición del valor y el acto de conocimiento estimativo: la estimación que el entendimiento practica sobre el objeto y que, en último término, entra dentro del cuadro general del juicio. Asimismo en los

límites de la experiencia emocional se “intuyen” las legalidades y conexiones esenciales que existen entre los valores y que son los que sirven de base a todo sistema axiológico, como Teoría pura del valor.

Tampoco se cierra esta concepción, que nosotros aceptamos, a la comprensión del acto de “estimar”. Se puede admitir con José Ortega y Gasset que el “estimar es una función psíquica real como el ver, como el entender”, pero siempre que no se desvincule este acto de su facultad propia que es el entendimiento. De otra manera tendríamos el absurdo de una filosofía fundada en un acto estimativo “irracionalista” o “antiintelectualista”: una filosofía que, cualquiera que sea, implica siempre un esfuerzo intelectual en la búsqueda de la verdad y que, por ello, debe ser eminentemente crítica.

Por lo demás, todavía en relación con el conocimiento estimativo, son de aceptarse, los principios que Hartmann y Scheler establecen en lo que respecta a “los límites del sentido de lo valioso” y los fenómenos de la “ceguera valorativa y de ilusiones de óptica moral” y que vienen a confirmar la tesis del realismo crítico, por una parte, y por otra, a hacernos patente que la única definición absolutamente válida del acto de la intuición es la que nos legó desde el siglo XIII Santo Tomás de Aquino y que involucra la idea de la evidencia inmediata, de la certeza absoluta, de acto único del espíritu y visión espaciosa del alma.

III

REALIZACION DE LOS VALORES

EL PROBLEMA DE LA REALIZACION DE LO VALIOSO.

Con este problema entramos a la tercera parte de nuestro estudio y debía corresponder, en realidad, al análisis de la Filosofía de la Cultura. Empero,

dadas las dimensiones de este trabajo y los fines que con él se persiguen, hemos de enfocar nuestra atención no a la vastísima esfera cultural, sino particularmente a la esfera de la Ética. Después de todo, el análisis que hagamos de la teoría de la conducta ha de evidenciar, indirectamente, las soluciones que acerca de los problemas culturales se han propuesto.

El punto de partida, siguiendo la exposición de Hartmann, está representado por el estudio de las relaciones que guarda el “ser ideal” con el “ser real”, el mundo de lo ideal con el mundo de la realidad. Estas relaciones, son, desde luego, de “coincidencia” o de “no coincidencia” y son dadas entre la realidad y cualquier “ser ideal” sea éste estructura lógica, principio matemático o esencia pura. Precisamente el significado ontológico de las matemáticas, la lógica y el análisis esencial radica en la concordancia (total o parcial) de las estructuras de lo ideal con lo real. Esto se comprende porque en gran medida las estructuras ideales son, al propio tiempo, estructuras de la realidad. Pero la concordancia entre las dos esferas no puede ser perfecta porque tanto el ser real como el ser ideal poseen estructuras propias y particulares. Por ello, podrían compararse las estructuras de ambas regiones a dos círculos secantes, siendo la relación entre ellos la que se da en la zona de coincidencia, únicamente.

Desde el punto de vista ético, explica así Hartmann la relación: “Sobre su conformidad con lo real descansa la importancia ontológica de la Lógica, de las matemáticas y del análisis teórico de las esencias. En cambio, en el dominio de la Ética descubrimos invertida la relación. Aquí también se da una cierta conformidad de lo real con lo ideal, así como un límite para esa conformidad. Pero, el límite de su conformidad NO ES LIMITE DE SU ENLACE EL ENLACE SUBSISTE EN TODA SU ACTUALIDAD POR ENCIMA Y MAS ALLA DEL LIMITE. La auto-existencia ideal ética no es indiferente a la realidad ética que la contradice; por el contrario, ella determina la contradicción como una relación de Oposición y tensión, y niega lo real que la contradice, por bien fundado, ontológicamente, que pueda estar; lo señala como contrario al valor y levanta contra él la idea de su propia estructura. La conciencia moral siente esta Oposición bajo la forma de un “deber ser”.

De acuerdo con esto, el ser en sí de los valores subsiste independientemente de la realización de éstos; pero tal independencia no implica la indiferencia del ser ideal ante la realidad o irrealidad de los contenidos axiológicos. Frente a las realidades no valiosas, tienen los valores una peculiar manera de negarlas. No se trata de una negación en sentido teórico, sino más bien de un desconocimiento, a pesar de la realidad.

Ahora bien, donde la actualidad de los valores alcanza su mayor intensidad es precisamente en la zona de discrepancia con lo real. Pero además los valores pueden ser considerados como estructuras puramente ideales, y, todavía, la tendencia ideal puede ser convertida en tendencia real, si un poder de otro origen la hace valer y modela la realidad de acuerdo con ella.

Esto nos lleva a una triple consideración de los valores:

a) Como principios de la esfera ética ideal

b) como principios de la esfera ética actual

c) como principios de la esfera ética real.

a) Los valores como principios de la esfera ética ideal. A la esfera del ser real y a la esfera del ser ideal corresponden determinados principios, legalidades, axiomas y categorías propias y particulares. Lo mismo puede ser dicho del fenómeno de conocimiento.

Ahora bien, entre los principios de estos diferentes sectores pueden existir coincidencias. Por ejemplo, el conocimiento apriorístico de lo real o de lo ideal sólo es posible en cuanto las categorías del ser coinciden con las del conocer. Esta identidad de estructuras se explica por la "racionalidad" del ser real y del ser ideal. Tenemos en consecuencia el hecho de que las tres esferas (ser ideal, ser real y esfera del conocimiento) se entrecruzan correlativamente. Pero la zona común a los principios de lo real y lo ideal no coincide, sin embargo,

con la zona que es común a los principios de la realidad y el conocimiento, ni con la que corresponde a los del conocimiento y el ser ideal.

No sucede lo mismo, dice Hartmann, en la esfera de lo moral. Aquí se da también el hecho de que los valores son principios que tienen el carácter de “condiciones de la posibilidad” de los fenómenos éticos. Pero el contenido axiológico de tales principios aparece ante nosotros como una exigencia puramente ideal. Su realización no deriva de un modo necesario de las normas éticas. Sin embargo, en cuanto que la intuición de lo valioso descubre en esos contenidos algo totalmente independiente de la realidad y, por consiguiente, del sujeto y de sus estimaciones, los valores son principios de la esfera ética ideal.

b) Los valores como principios de la esfera ética actual. Es fácil comprender que si los valores sólo fuesen principios de la esfera ética ideal no tendrían significación alguna para la conducta, ni serían, por tanto, verdaderos principios éticos. Los valores, así, no son únicamente esencias. Como principios del “ethos” (que no es ni esencia ni estructura ideal) tienen poder suficiente para trascender la esfera de la pura idealidad, introduciéndose en la esfera de la conducta humana. Esta es la razón por la que los valores, a más de principios de la esfera ética ideal, tienen que ser principios de la esfera ética actual.

El testimonio de esta actualidad nos lo ofrece la conciencia estimativa. En efecto, hemos visto que los valores nos son dados a través de un acto de intuición que a su vez es determinante de todo juicio moral de valor, de toda imputación, del sentimiento de responsabilidad y de la conciencia de la culpa. En la medida en que los valores determinan en nosotros el sentido de lo axiológico (que no es un puro contemplar los valores) en esa misma medida se nos revelan como principios de la esfera ética actual.

Ahora bien, en este segundo sentido, es fácil comprobar que la determinación que los valores ejercen no es inflexible. La conducta humana puede orientarse o no en el sentido de lo valioso, según que el sujeto se someta dócilmente a estas determinaciones primarias o las rechace. No es, como pudiera pensarse, que este sentido de los valores contradiga su carácter de estructuras de la realidad; este carácter seguirá subsistiendo; sólo que, en relación con la

conducta humana, es necesario (bajo el presupuesto de la libertad) que la voluntad del sujeto las imponga haciéndolas valer. En relación, pues, con la conducta del hombre, podemos descubrir en los valores una nueva nota esencial: “su tendencia a la acción creadora”.

c) Los valores como principios de la esfera ética real. Esta última consideración de los valores se comprende cuando fijamos nuestra atención en el poder de los valores para orientar los actos humanos en ese sentido creador, haciendo que el hombre dirija sus esfuerzos hacia la realización de lo valioso. Garda Maynez, comentando a Hartmann, dice textualmente: “Precisamente la posibilidad que el hombre tiene de convertir las urgencias de lo ideal en fuerzas modeladoras de lo existente, condiciona según Hartmann, la grandeza de nuestro linaje. Como administrador de los valores en el mundo, el hombre adquiere una significación demiúrgica, convirtiéndose, de este modo, en copartícipe de la gran obra de Dios”.

Deber ser

Con esta triple consideración de los valores se enlaza una de las nociones más importantes en el problema de la realización de lo valioso. Se trata de la noción de “deber ser”, explicada por Scheler y por Hartmann con minucioso cuidado y en posición doctrinal contraria a la sostenida por Kant.

Para Scheler, entra dentro del cuadro de los axiomas axiológicos el principio evidente que establece que “los valores positivos deben ser” y el principio contrario: “los valores negativos deben no ser” Así, todo deber ser va fundado en la previa existencia de los valores. No es, pues, como quería Kant, que el valor moral se funde en el “deber”, sino al contrario, si algo debe ser es porque es algo valioso positivamente. Esta primaria conexión entre valores y deber ser no es recíproca sino unilateral. Todo deber ser, dice Scheler, va fundado sobre los valores; en cambio, los valores no están fundados, de ningún modo, sobre el deber ser. Antes bien, puede verse, sin gran dificultad, que dentro de la totalidad de los valores solamente se hallan en vinculación inmediata con el deber ser aquellos valores que se apoyan en el ser (o en el no

ser, respectivamente) de los valores, conforme a los axiomas que establecen: “El ser de un valor positivo es un sí mismo un valor positivo”.

De esta suerte, puede observarse que hay un “deber ser ideal” que postula lo debido de algo valioso, independientemente de la realidad o irrealidad de los valores mismos o de la existencia o no existencia de “un ser capaz de realizarlos”. El valor positivo en cuanto tal, debe ser. La caridad debe ser, porque es un valor, sin que sea válido invertir el sentido de la frase diciendo que la caridad es valor porque debe ser.

Con respecto al deber ser hay que advertir, sin embargo, que éste, a diferencia de los valores que están dados en principio de un modo indiferente por relación a la existencia o a la no existencia, está referido necesariamente a la esfera de la existencia (o de la no existencia).

Este deber ser “ideal” no tiene, empero, ninguna relación con la conducta humana. En él, se enuncia, simplemente, que lo valioso debe ser.

Junto a esta primera clase de deber ser, encontramos el “deber ser normativo” que, en cuanto enuncia un “deber hacer”, se relaciona directamente con la conducta del hombre. Sin embargo, resulta con toda claridad el hecho de que todo deber ser “normativo” (toda norma) es manifestación o expresión del deber ser ideal, sólo que teniendo presente en la expresión misma, la conducta (con todas sus circunstancias) a la cual se relaciona. Podemos decir, en consecuencia, que el “deber hacer” va siempre fundado en el “deber ser ideal”, y éste, a su vez, en un valor determinado. Y así como el sentido de las relaciones entre valor y deber ser no puede ser invertido, así tampoco podemos invertir el sentido de la relación fundamental entre deber ser ideal y deber ser normativo. Toda norma es expresión de un deber ser ideal, pero el deber ser ideal no lleva inscrita en su ser la noción de norma. En efecto, explica Hartmann, la norma es válida (y por tanto puede exigírsele el cumplimiento del deber hacer) sólo en cuanto lo normativamente exigido depende de mi voluntad y mi poder, y lo que debe ser no es todavía.

Por su parte Max Scheler, apunta el mismo pensamiento en las siguientes palabras: "Tórnase exigencia un deber ser ideal, tal como "lo bueno debe ser", cuando su contenido es vivido, a la vez, gracias a una tendencia, en relación con su realización posible. Únicamente por esta razón se puede plantear la pregunta: "¿Por que debo hacer lo que debo ser"? La respuesta es que hay un deber ser ideal también para el ser de una tendencia y de un querer determinados. A fin de que se convierta en exigencia un deber ser ideal (exigencia que recae sobre la voluntad) es necesario siempre la suposición de un acto de ordenar, sin que importe cómo ha de llegar esta orden al querer (merced a la autoridad o a la tradición). Es de la esencia de todo imperativo que ha de referirse a la posición de un valor al cual no hace referencia en su intención original la tendencia. Esto significa que hay como fundamento de toda proposición imperativa, un "no deber ser ideal" de una tendencia".

Por ello resulta fácil comprender que con la palabra "norma" no se hace referencia precisa al deber ser ideal (considerado en sí mismo) sino a una especificación (del deber ser ideal) en un tipo cualquiera de lo imperativo. Resulta asimismo evidente que el deber hacer es tanto más dependiente del deber ser ideal por cuanto "toda norma es siempre el deber ser ideal de un acto de voluntad". En consecuencia, el deber ser normativo resulta de la relación entre el contenido del deber ser ideal con un querer. De esta relación se desprende una exigencia que se dirige a dicho querer. Pero es claro, entonces, que la exigencia resultante no es el deber ser ideal, sino la norma como una de sus consecuencias.

Todavía podemos encontrar al lado del deber ser ideal y del deber hacer una tercera clase de deber ser: el "deber ser actual". Hartmann explica su existencia recordando la relación de tensión que existe entre la esfera ética ideal y la realidad moral. Precisamente las discrepancias entre las dos esferas determinan la actualidad

del deber. Por ello, el deber ser actual presupone necesariamente, el “no ser” de algo valioso, frente al cual surge la necesidad de afirmar el “deber ser” del valor que no existe en una realidad determinada. Sólo tiene sentido afirmar que algo debe ser, cuando este algo no es; su no existencia exige la afirmación de que debe ser. El deber ser, pues, se actualiza en contraste con una realidad no valiosa.

Estas consideraciones nos permiten entender las relaciones que existen entre el deber ser ideal y el deber ser actual, por una parte, y, por otra, entre éste y el deber hacer.

Desde luego podemos distinguir entre deber ser actual y deber hacer. Dice Hartmann: “No todo lo que no es y debiera ser vale para una determinada tendencia (tendencia que presupone el deber hacer)”. Podemos sí afirmar que el deber hacer supone la actualización del deber ser, pero no que el deber ser actual implique necesariamente el deber hacer. Antes de toda relación con una tendencia determinada podemos afirmar, frente al no ser de algo debido, que este algo debe ser.

Pero, también cabe distinguir entre deber ser actual y deber ser ideal. Aquí podemos afirmar que el deber ser actual supone el deber ser ideal como uno de sus momentos. En la discrepancia de las esferas del orden ideal y el orden real, frente a la realidad no valiosa, el deber ser actual se apoya en el deber ser ideal al afirmar el deber ser del valor que la realidad niega. No guarda, pues, relación directa con el valor este deber ser actual, sino que llega a él sólo a través del principio axiológico esencial que postula el deber ser ideal de los valores.

Volviendo a la consideración del deber ser normativo, podemos ahora establecer como sus presupuestos necesarios:

- a) la existencia de un valor.
- b) el deber ser ideal del mismo.

c) la actualización del deber ser ideal.

d) la existencia de un ser capaz de realizar lo valioso (cabe decir de una voluntad como sujeto destinatario de la norma).

Este último requisito o presupuesto nos señala la necesidad de la existencia de un ser capaz de intuir lo valioso para que la exigencia normativa pueda modificar la realidad. No sólo la realización de los valores sino la actualización misma del deber ser ideal está suponiendo este ser que, en definitiva, viene a ser el puente o nexo necesario entre el orden de lo ideal y el orden de la realidad. En efecto, sólo a través del conocimiento de una realidad no valiosa puede actualizarse el deber ser ideal (que también debe ser intuido) para afirmar el deber ser actual del valor negado.

Este ser, situado entre ambos mundos: el de las exigencias ideales y el de la realidad, es el hombre. Sólo el hombre es, por tanto, capaz de realizar lo valioso. Incrustado en el mundo de la realidad tiene poder, no obstante, para intuir lo valioso y llegar a la conciencia del deber, y le asiste, al mismo tiempo, la virtud suficiente para acatar este deber, haciendo posible, de esta manera, la trascendencia de los valores a la esfera de la conducta.

El hombre, dice L. Recaséns Siches comentando esta parte de la doctrina de Hartmann (Vida Humana, Sociedad y Derecho), el hombre es algo real, tiene naturaleza, participa en esto de las leyes naturales de la realidad; pero, al mismo tiempo, es diverso de los demás seres reales, pues tiene una relación o conexión con el mundo de los valores, está en comunicación con ellos (a través de la conciencia estimativa). El hombre es la única realidad a través de la cual la normatividad de los valores puede transformarse en una fuerza real. Ahora estamos en mejor posición para comprender la grandeza del hombre como administrador de lo valioso en el mundo real y la debilidad del nexo de inserción de los valores en la realidad, pues el hombre puede ser un mal administrador y traicionar la determinación de los valores, ya que en su mano está el decirse o no por la realización de ellos. Lo que el hombre percibe del

mundo ideal no implica para él una coacción irresistible, sino que es un bien que se le confía, del cual dimana una exigencia ideal mas no una forzosidad”.

La Persona Humana.

Llegamos, de esta manera, a una de las nociones más importantes en la Ética valorativa: la de la persona humana (y la personalidad). Esta noción está tan vinculada al problema de la realización de los valores que fuera de él carece de significación alguna. Se quiere decir que, para los axiólogos contemporáneos, la persona tiene exclusivamente una dimensión ética. El alcance de esta afirmación se comprenderá mejor con la preciosa caracterización que de la personalidad hace Nikolai Hartmann.

Dos notas (dimensiones éticas) caracterizan desde el punto de vista ético, según Hartmann, la personalidad. La primera consiste en la libertad del sujeto en relación con los valores. El poder que el hombre tiene para acatar o desatender las exigencias normativas -como autodeterminación de la voluntad- revela con plenitud el hecho de la no determinación inflexible de los valores a la conducta. Los valores no determinan fatalmente al sujeto. El fenómeno de la intuición de lo valioso no trae aparejada ninguna fuerza inexorable: revisten ante el sujeto el carácter de una simple pretensión ante la cual el hombre tiene el poder de decisión. De la voluntad de éste depende, en definitiva, la realización o no realización de lo valioso y, por ello, la intervención del sujeto en el problema de la realización no es meramente mecánica ni automática. Existe siempre la posibilidad de que actúe en un sentido contrario al de la determinación axiológica.

Íntimamente relacionada con esta primera nota existe la segunda dimensión que consiste en el “acento de valor” que el propio sujeto recibe al ponerse al servicio de los valores. Es decir, que el valor de la conducta del hombre orientada a la realización de lo valioso trasciende al propio sujeto (relatividad de los valores éticos respecto a su titular o soporte) y le confiere un acento de valor, una específica dignidad: el hombre es “persona” en cuanto titular de los valores morales y posible realizador de ellos.

Es fácil comprender que estas dos dimensiones fundamentales se hallan enraizadas la una en la otra, recíprocamente; ambas son elementos constitutivos de la persona y por eso ambas condicionan -unidas- el carácter metafísico unitario del “ser personal”.

Revélase asimismo con claridad que siendo supuesto tanto de la libertad como de la capacidad para realizar los valores el “deber ser ideal” de lo valioso, como dejamos dicho, la metafísica de lo debido es, al propio tiempo metafísica de la persona. El proceso a través del cual encontramos el enlace del deber ser ideal con la persona podría sintetizarse así: El deber ser ideal -fundado siempre en valores- al actualizarse y tornarse exigencia normativa (norma) en el sujeto, sale de éste en forma de acción real, confiriéndole una dignidad especial que no es solamente un acento del valor, sino que constituye un “novum categorial”, algo radicalmente nuevo: la “personalidad”.

En conformidad con todo lo expuesto se determinan las relaciones mutuas entre el sujeto y los valores. Por una parte, la intervención del sujeto es necesaria para que los valores trasciendan a la realidad a través de la determinación axiológica. Más, por otra parte, el sujeto se halla determinado por lo valioso a través de la conciencia estimativa. En el problema de la realización de lo valioso, se encuentran pues, relaciones recíprocas de dependencia entre lo valioso y su titular.

“Sólo en virtud de la aparición de los valores como poderes determinantes en la esfera de sus actos. se convierte el sujeto en lo que moralmente es, es decir, en persona. Un ser personal solamente es posible en el límite que separa la determinación ideal de la determinación real, o sea, en el escenario de sus conflictos, oposición y reconciliación, como punto de enlace de dos mundos, el ontológico y el axiológico. Su posición intermedia, el no estar reducido a uno de ellos, lo mismo que la participación en ambos, condiciona su personalidad”. (N. Hartmann).

El acto teleológico.

La primera consecuencia que podemos desprender de todo lo expuesto es que bajo la forma del “deber” aparecen ante el sujeto las exigencias normativas. Por ello, el problema de la realización de lo valioso puede concretarse a esta pregunta fundamental, “¿Cómo puede el hombre dar cumplimiento a los deberes que se ofrecen a su conciencia como exigencias normativas?”

La forma o estructura categorial de la realización de la conducta obligatoria es, según Hartmann, el acto teleológico. En efecto, el acatamiento de toda voluntad a una norma cualquiera supone, necesariamente, que con anterioridad, tal acatamiento se había convertido en finalidad de la conducta.

La realización de los valores se consume a través de un proceso que comprende dos momentos: el primero es llamado por Hartmann: “determinación primaria” y no es sino la determinación que los valores ejercen sobre la persona y que se revela en la intuición o sentido de lo valioso. Pero para que se consume la realización del valor es necesario agregar a este primer momento, el segundo que es denominado “determinación secundaria”. Esta determinación tiene su origen en el sujeto que quiere y actúa por ello, su naturaleza es de índole esencialmente teleológica. Ningún acto de la persona podría ser cumplido sino a través, precisamente, de este segundo momento.

Hartmann explica la estructura del nexo teleológico en comparación y contraposición con la relación causal. Esta última es, simplemente, la relación entre dos fenómenos, uno de los cuales (causa) determina necesariamente la producción del otro (efecto).

Mucho más compleja es la relación de finalidad. En ella se pueden distinguir claramente tres momentos:

1.- La postulación del fin. - Consiste esencialmente en la proyección mental que el sujeto realiza sobre el futuro en relación con su actividad. Supone, por una parte, la libertad de la persona al proponerse una finalidad

determinada y significa, por otra, que esta finalidad no es todavía un hecho real sino un simple proyecto.

2.- El segundo momento es la “elección de los medios”. Toda realización de fines supone, necesariamente, una selección de medios, de procedimientos adecuados a la consecución del fin perseguido. Por ello el profesor de Berlín puede decir que en esta segunda etapa se produce una “determinación retroactiva de los medios por las finalidades”. Quiere significar con esto que la selección no puede ser hecha de un modo arbitrario sino que tiene que estar en conformidad siempre con la naturaleza de los fines.

3.- El tercer momento es propiamente el de la realización. Esta es la única etapa inserta en el flujo del devenir cósmico. Y lo característico de ella es que los medios al ser empleados provocan (como auténticas causas) la finalidad querida (que tiene, de esta manera, carácter de efecto).

El penetrante análisis que ha llevado a cabo Nikolai Hartmann en el estudio de este problema re- mata brillantemente con la elucidación de las relaciones entre el proceso teleológico y el proceso causal. Se comprende, por lo anterior, que la teleogía supone de modo necesario la existencia de la causalidad. En efecto, la realización de un determinado propósito solamente es factible si partimos de la base de que los medios tienen capacidad para producir (en su carácter de causas) el fin postulado.

En resumen: si el acatamiento de un deber determinado supone que previamente se le ha convertido en finalidad de nuestra conducta; si la finalidad, a su vez, exige la selección y el empleo de medios idóneos, entonces se tiene que admitir necesariamente que la realización de los valores sólo es posible en un mundo en que coexisten la determinación teleológica y la causalidad. Si no existiese, por la causalidad, un acontecer necesario, estaríamos en la imposibilidad de proponernos fines y por tanto, de realizar valores.

Esto significa solamente, en último término, que la cultura, como realización de lo valioso, nace precisamente del hecho de que el hombre aproveche las leyes naturales (causalidad) para la consecución de sus propias finalidades.

Creo que con todos estos elementos estamos ya en aptitud de abordar el problema ético propiamente dicho. Se tratará en seguida, por lo tanto, de caracterizar el orden moral, de acuerdo con el pensamiento de Scheler y de Hartmann, principalmente.

Segunda Parte.

1

EL ORDEN MORAL

Bajo los presupuestos del conocimiento, la libertad y la capacidad para realizar lo valioso, como atributos esenciales del ser personal, se abre a nuestra consideración el orden de la moral. Estructurase éste en torno al valor “Bondad”, como valor fundamental. De aquí que nuestra pregunta básica ahora se refiera precisamente a la esencia o contenido de este valor: ¿En qué consiste la bondad moral? ¿Qué es, en general, lo bueno? Para el entendimiento y resolución de esta interrogante, conviene tener presentes los siguientes principios, ya estudiados:

1.- La persona humana —ser dotado de libertad— tiene capacidad para intuir y realizar los valores.

2.- La persona y la realización de un valor determinado son términos de una relación teleológica en donde el valor es el fin por realizar y la voluntad libre del hombre, el sujeto que realiza. Esta relación teleológica implica tres momentos sucesivos: el señalamiento del fin, la elección retroactiva de los medios y el acto de la realización propiamente dicha.

3.- Existe entre los valores, fundada en su propia esencia, una ordenación mutua en el sentido de que unos son más altos (superiores) o más bajos (inferiores) que otros.

Nos referimos a la Jerarquía de los valores que da origen a la Tabla Axiológica. En el planteamiento y resolución de este problema seguimos en lo fundamental las tesis de Nikolai Hartmann que son, evidentemente, superación de las que Scheler nos ofrece en su "Ética". Comienza Hartmann por investigar cuál sea la nota distintiva, el sello peculiar, la específica marca de las cualidades morales en relación con la conducta, la voluntad o la disposición. Este problema, dice, se entiende mejor si se invierten sus términos y se principia con el análisis del contraste de la expresión de estas cualidades en los contravalores. Comprendemos (por nuestra experiencia valorativa) que la maldad moral no es simplemente el error o la deficiencia de una persona, sino su falta, su trasgresión su culpabilidad. Es algo que se le imputa; por ello se convierte en objeto de censura, de condenación, de aborrecimiento. Y lo propio —sólo que en sentido contrario— ocurre con la bondad moral. Es también algo que se le imputa a la persona, obteniendo ésta, por ello, aprobación, admiración, reverencia. En ambos casos se le reconoce el mérito o el demérito de haber asumido o faltado a su responsabilidad.

Lo característico de los valores morales es, precisamente, su conexión con la libertad de la persona, y no su posición jerárquica en la Tabla Axiológica ni el hecho de que tengan su fundamento en otros valores. Al contrario, es evidente que la superioridad de ellos con respecto a los valores de cosas y situaciones en dicha escala se debe precisamente a su conexión con la libertad.

Ahora bien, el centro de todos los valores morales está constituido por el grupo fundamental que tiene, a su vez, como núcleo el valor de lo bueno. En torno a este centro al que pertenecen la “pureza”, la “nobleza” y la “riqueza de experiencia”, se agrupan los restantes valores designados con el nombre genérico de “virtudes”. Precisamente por la evidencia de que bondad es el valor moral fundamental, lo “bueno” y lo “moralmente valioso” se identifican.

Conforme a esto, y en relación con los valores mismos, es claro que la bondad no consiste en el concepto de los valores (ser ideal) ni es tampoco simple mente, su existencia real. La Bondad es sólo LA PERSECUCION DE LOS VALORES COMO FINES EN EL MUNDO REAL. Esta persecución es en sí misma, algo valioso. En consecuencia, lo único que, como tal, es bueno o malo, es “LA ACTITUD DE UN SER INTENCIONAL HACIA LOS VALORES”. La sustancia de la bondad o la maldad moral se encuentra en la relación existente entre la situación a que la intención se dirige y la forma categorial de la misma intención. De aquí la enorme dificultad para definir satisfactoriamente el contenido de lo bueno, como que esta definición supondría, involucrándola, toda la diversidad material de los valores juntamente con la diversidad categorial de las acciones (términos ambos de la relación).

En suma, LA BONDAD ES LA CONVERSION DE LOS MAS ALTOS VALORES EN FINES, ya que como valor de la intención en un acto, consiste materialmente en preferir el más alto, así como la maldad consiste en preferir el más bajo. Bondad y maldad denotan, así, una selección, según la altura relativa, en la diversidad de los valores que acompañan siempre a toda situación dada. Por ello mismo, esta selección no puede ser hecha de un modo puramente teórico, de una vez para siempre, sino que debe ser renovada cada vez desde sus propios fundamentos, merced al siempre vivo sentido del valor; sin que haya un previo diagrama que nos sirva de auxiliar, sin que puedan servirnos para el caso los preceptos o reglas de la vida; es una selección hecha, no merced a una deliberación contemplativa, sino al elemento intuitivo que acompaña siempre nuestro impulso hacia lo más alto. Como que la selección de los valores según

su valor real es inherente a la persecución de los valores como fines y le sirve de guía por lo que hace a su contenido.

Parecido criterio sostiene Max Scheler en su obra: “Siéndonos dada, dice, la superioridad de un valor en el acto de preferir y la inferioridad del mismo valor en el acto de postergar, quiere esto decir que es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, con arreglo a su materia de valor intentada, con el valor que ha sido preferido y se opone al que ha sido postergado. En cambio, es moralmente malo el acto que, con arreglo a su materia de valor intentada, se opone al valor que ha sido preferido y coincide con el valor que ha sido postergado”. No es, continúa Scheler, que lo bueno y lo malo consistan en esa coincidencia o en esa oposición; pero estos son criterios esenciales y forzosos del ser de lo bueno y de lo malo.

“En segundo término, el valor bueno es aquel que va vinculado al acto realizador que ejecuta un valor positivo, dentro del más alto grado de valores (o, respectivamente, dentro del supremo grado), a diferencia de los valores negativos; y el valor malo es el que va vinculado al acto realizador de un valor negativo. Síguese de todo esto que los valores de lo bueno y lo malo (en la esfera de la voluntad) van unidos necesariamente a los actos de la realización que siguen a posibles actos de preferencias”.

Continuando la exposición de Hartmann: la bondad moral, aún referida a la persona, no es encontrada en sí misma por ésta. Al contrario, es la persona misma la que debe crearla. En esto se distingue de los demás valores de la acción no intencionales. La bondad tiene realidad en la persona sólo como el valor de su conducta rectamente dirigida. Por eso cada quien es el que construye su propio ser moral, para bien o para mal.

Esto nos permite concluir que el ideal objetivo de la bondad estriba en la orientación de nuestra vida personal, de acuerdo con la Escala de valores.

Hay que advertir que en todas estas consideraciones hemos partido del supuesto de la libertad: En el orden de la moralidad no hay nada que signifique

compulsión, coacción ineludible, necesaria orientación o forzosidad del hacer humano hacia la bondad. Al contrario, las posibilidades de bien son, en el mismo grado, posibilidades de mal. El más grande poder involucra también el más grande peligro. Es propio de la naturaleza humana estar en peligro. El peligro es el fundamento mismo de su Ethos. Gracias a él, el hombre es un ser moral. “En el corazón del hombre háyase íntimamente mezclado lo caótico y lo demiúrgico; en lo caótico yacen sus posibilidades pero también sus peligros; en lo demiúrgico se halla su vocación. Realizarla es ser hombre”.

Eduardo García Maynez hace el siguiente comentario a estas palabras de Hartmann: “El problema del deber surge en casi todos los momentos del vivir; en los más insignificantes como en los más graves. En cada nueva situación, la existencia plantea ante nosotros el eterno problema, y nos exige la definición de una actitud. El peregrino que llega a la encrucijada no puede permanecer indiferente: está obligado a tomar alguno de los caminos que ante él se abren; cada uno de éstos parece llamarle; cada uno tiene su lenguaje propio, su perspectiva original y sus atractivos especiales; pero, la decisión está encomendada exclusivamente al caminante. Si su elección es torpe, si el viajero se aparta del recto sendero, tendrá que soportar las consecuencias funestas de su error. Este es el precio de su autonomía”.

En consecuencia, es a través de las acciones como nos es dado ir construyendo nuestro ser moral, elevándolo o degradándolo, al mismo tiempo que vamos realizando nuestra propia existencia, autenticándola o falsificándola.

Llegamos así a la determinación de la estructura del acto moral. En ella podemos descubrir, de acuerdo con todas las nociones adquiridas, como sus esenciales componentes:

- 1.-La conciencia valorativa que denota la intuición de los valores objetivos con su respectiva altura o rango y en la que éstos nos son dados como cualidades de los objetos, cosas, acaecimientos o situaciones.

2.- Un tomar posición, un decidirse frente a los valores en el que va implicado el “preferir” como acto (intuitivo) de conocimiento.

3.- Un querer incondicionado o íntegro que es donde, en último término, radica la bondad o maldad moral del acto ya que es en este querer donde el yo decide y resuelve actuar, bien en el sentido del valor preferido, bien en el sentido contrario. Lo incondicionado, aquí, significa que no debe existir en el querer ninguna otra consideración -causa o motivo- que no sea la de optar por la conducta más valiosa, precisamente por ser ésta, en sí misma, la más valiosa.

Este querer incondicionado adquiere su pleno sentido cuando al proponerse del yo como fin la realización de lo más valioso, se ponen, además, en la decisión, todas las fuerzas de que el mismo yo dispone, siendo, de esta manera, el acto plena e íntegra expresión de la personalidad. En consecuencia, el querer moral exige como notas esenciales: la “pureza de la intención” y la “plenitud de la voluntad”.

4.- Por último, la estructura del acto moral denota una conducta: un poner en juego la actividad corporal. Este último momento del fenómeno volitivo aparece, a todas luces, como algo “adjetivo”, meramente complementario, del actor moral, como algo que rebasa el límite intencional del acto voluntario. Por ello, no es la acción misma, sino la actitud interna, la que interesa primaria y fundamentalmente a la moral. El valor de la acción depende necesariamente del valor de la intención. La acción como realización meramente externa, nunca nos trae en sí misma, la certidumbre de su bondad o maldad moral.

Conforme a esto, resulta con evidencia que es en el acto amoroso en donde se manifiesta con plenitud la bondad moral. En el amor a Dios, Ser a cuya esencia pertenecen todos los valores, se da, íntegramente, la pureza de la intención y la plenitud del querer. En efecto, el valor de la Caridad es la expresión de la bondad en su más hondo sentido y, como ésta, lleva en sí mismo la disposición inefable de una entrega sin reservas, de un querer purísimo que, de hecho, trasciende a todos los actos humanos, al encontrar

sus cauces naturales a través de la realización de todos los demás valores. Tal es el sentido bellísimo de la palabra divina: “AMA Y HAZ LO QUE QUIERAS”. (San Agustín).

Tocamos ya el final del problema relacionado con el orden moral. Acaso no quede sino una sola pregunta que formular al respecto: ¿Cuál es, en definitiva, el fin de la moral?

A estas alturas, la respuesta es obvia: El fin último de la moral es la plenitud de la persona, el cumplimiento de la vocación personal, la íntegra realización y el íntegro despliegue de todas sus capacidades y virtudes: su humanización en el más puro sentido de la palabra, su perfección, su auto- santificación, el cumplimiento de su ideal destino y de su fin último natural.

Adquiere, así, pleno sentido, el criterio moral de la Escolástica al caracterizar la bondad como la adecuación entre el acto (conciente y libre) del hombre y su propia naturaleza específica o su fin natural, ya que, en definitiva, involucra la perfección como realización de los más altos valores de la Escala. No recuerdo de quién son estas palabras finales: “presidiendo a La Moral, ordenándola y rigiéndola, está siempre la Suma Perfección, los Valores Absolutos, en una palabra, “DIOS”.

En la parte siguiente de nuestro estudio, trataremos de caracterizar La Moral, de acuerdo con las tesis de Santo Tomás de Aquino.

**

El Orden Moral según la Filosofía Tomista.

Dos son, de acuerdo con Santo Tomás de Aquino, los presupuestos esenciales del orden moral: libertad y conocimiento. Para el mejor entendimiento de estos principios conviene que partamos de nociones más generales.

Todos los seres están ordenados a su finalidad. El fin representa el término supremo al cual convergen las múltiples y variadas fuerzas de que dispone el ser, de un modo estable. Esta inclinación íntima de un ser hacia su fin se denomina su “tendencia natural” o, más brevemente, su “naturaleza”. El bien, hemos dicho es lo que está conforme con la tendencia natural de un ser: “Bonum est quod omnia appetunt”. Por lo que puede decirse que el ser tiende naturalmente hacia su fin o hacia su bien, según que se considere la dirección de la actividad hacia su término, o la “relación de conveniencia” entre este término y el agente que lo persigue; en otras palabras, al valor, ya que nosotros hemos aceptado la tesis que hace radicar precisamente el “valor” en la mencionada relación.

Por último, el ser se perfecciona siguiendo el impulso de su naturaleza, realizando su fin, puesto que el bien es la fuente de todo perfeccionamiento.

Ahora bien, la inclinación de los seres hacia su bien puede manifestarse de dos maneras diferentes:

o “voluntariamente” (caso en el que el movimiento natural va precedido de conocimiento) o “naturalmente” (caso en el que el ser es dirigido pasivamente hacia su fin).

Entre todos los seres, sólo el hombre se dirige, en el pleno sentido de la palabra, porque sólo él puede disponer libremente de su voluntad. Conoce, por una parte, el fin que le ha sido señalado, y, por otra, es capaz de dirigirse libremente hacia él a través de la selección de los medios adecuados, o apartarse libremente de él por su culpa.

Por libertad debe entenderse “la autodeterminación de la voluntad en presencia de un objeto para quererlo o no quererlo”. El acto libre, en consecuencia, excluye toda determinación forzosa, ora venga de una causa exterior, ora de una ley interna.

Con estos antecedentes, podemos ahora resolver la pregunta fundamental que se refiere a la esencia de la bondad moral. Si el bien es lo que responde a la naturaleza o tendencia natural de un ser, el bien moral es lo que responde a la tendencia de la naturaleza racional del hombre y por lo que ésta se perfecciona (perfección entendida como finitud). En consecuencia, el acto moralmente bueno es el que, inmediatamente, contribuye al perfeccionamiento de nuestra naturaleza racional, y objeto moralmente valioso será el objeto de un acto moralmente valioso.

Por el contrario, mal moral es aquello que se opone al fin de nuestra naturaleza racional; por ello, el acto que contraría el perfeccionamiento de nuestra naturaleza y el objeto de este acto son, asimismo, moralmente malos.

La primera tesis que podemos desprender de la filosofía tomista es, de acuerdo con lo anterior, la siguiente: El fundamento de la distinción entre la bondad y la maldad morales es la conformidad u oposición natural de nuestros actos con nuestro fin supremo.

La conciencia moral comprueba plenamente esta tesis. En efecto, porque nos degradan y envilecen condenamos la embriaguez y la lujuria. En cambio, estimamos la sobriedad y la castidad porque nos ennoblecen y responden a las exigencias de nuestra dignidad humana.

Ahora bien, para que un acto humano sea totalmente bueno, debe tener esta cualidad en sí mismo, en sus motivos y en sus circunstancias. Si llegare a faltar una sola de estas condiciones el acto sería malo. "Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu". En este principio quedan comprendidas las llamadas fuentes de la moralidad que no son sino los principios que el acto humano reconoce.

Explícitamente, estos principios son tres:

- 1.- El objeto formal que no representa la realidad absoluta de una cosa sino la realidad que cae bajo el acto moral, en cuanto que representa una

relación de conveniencia o repugnancia con el fin de la naturaleza racional del agente (en nuestra terminología contemporánea diríamos que el objeto formal representa la cualidad valiosa del objeto).

2.- Las circunstancias objetivas de tiempo, de lugar y de persona contribuyen también, por su parte, a la bondad o a la malicia del acto moral.

3.- También constituye una fuente de perfeccionamiento del acto humano el fin extrínseco de la acción. Sin embargo, este fin extrínseco secundario y sólo levemente malo no destruye la bondad substancial del acto sino que lo hace accidentalmente defectuoso.

Ley natural, ley moral y ley eterna.

Hemos dicho ya que todos los seres del universo llevan en sí una inclinación hacia su fin, que están ordenados a su perfección y que su “ley” es tender a la realización de ella.

El hombre no forma excepción a esta regla: está también orientado hacia su fin el cual, influyendo sobre la razón y la voluntad, dirige la actividad humana. Esta influencia ejercida por el fin sobre las facultades superiores del hombre se llama su “ley natural” y constituye al mismo tiempo la “ley moral”. La existencia de esta ley moral se ve corroborada por la propia conciencia según la cual el hombre se siente superiormente inclinado hacia el bien que la razón le muestra. No puede además ceder a una sollicitación mala sin haber vencido previamente una resistencia interior o sin verse forzado, posteriormente, a condenar él mismo su propia defección (conciencia de la culpa).

Hay que advertir, sin embargo, que este principio directivo de la conducta del hombre, no es una ley fatal sino que está en consonancia con su naturaleza libre y racional. Consiste en un impulso que, sin constreñir o forzar la voluntad, la inclina hacia el verdadero bien conocido por la razón.

A estas nociones se enlaza el concepto de “Ley Eterna” que consiste, en último término, en la ordenación de “todas” las cosas a “un” fin y en la adaptación de sus actividades a ese mismo fin. La expresión de la ley eterna en la persona humana es la “ley natural”.

El Deber Moral.

En el precepto fundamental: “Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum” se da expresión, en su forma más general, a la ley natural, quedando reservada a la razón deducir de este precepto, en forma próxima o remota, las normas concretas que han de guiar a la voluntad en la conducta de la vida. Así resulta que el deber moral va fundado en el conocimiento de los valores y en la capacidad de realización, implicando al propio tiempo, una necesidad práctica de hacer libremente el bien moral y de evitar el mal.

Con esto queda dicho que el deber moral no implica una necesidad física y determinista (nexo causal); tampoco es una necesidad lógica o simplemente teórica, sino que constituye una necesidad práctica en cuanto que está referida a la conducta del hombre. No es tampoco una necesidad hipotética, sino imperativa y absoluta ya que el fin del hombre es absoluto y necesario.

Se afirma, de esta manera, que la naturaleza humana lleva en sí la obligación de hacer el bien y de evitar el mal, ya que el impulso del alma hacia su Bien completo (Dios a cuya esencia pertenecen los valores más altos), ilustrado por los juicios prácticos de la razón, involucra para la voluntad, la necesidad moral de querer el bien honesto.

Por último -respecto a la relación de los actos morales con la persona que los realiza- enseña Santo Tomás que si el respeto a la ley moral encarna en los actos buenos, el efecto directo e inmediato de la ley es hacer bueno al que la observa. Es decir que el valor del acto trasciende a la persona que lo realiza.

Criterio subjetivo de moralidad.

Esta cuestión se enlaza con el problema del conocimiento y la tesis capital podría enunciarse, de acuerdo con el pensamiento tomista, de la manera siguiente: "Pertenece a la razón práctica discernir entre el bien y el mal moral, entre las prescripciones y las prohibiciones de la ley natural".

Los principios que comprueban y aclaran el enunciado pueden reducirse a dos:

1.- La honestidad de un acto consiste objetivamente en su relación de subordinación al fin de nuestra naturaleza racional.

2.- El "juicio práctico" tiene por objeto la relación de conveniencia o disconformidad de un acto con un fin determinado.

Tomando ahora como premisas los dos principios anteriores podemos sacar como consecuencia que "el juicio que aprecie la relación de honestidad debe ser el criterio objetivo de la bondad o maldad de los actos humanos".

Es de advertirse que esta tesis no niega la llamada conciencia moral, "sentimiento puro", o "sentidos de lo valioso" si por ello ha de entenderse la existencia en el hombre de una disposición innata y constante al bien moral. En efecto, tal disposición queda demostrada por la espontaneidad, universalidad y energía de nuestra conciencia moral. A este respecto N. Hartmann dice que "no hay que olvidar que está en la naturaleza de la volición humana el que ésta nunca se dirija a algo que sea contrario al valor, como tal". Lo que sí puede deducirse de la tesis enunciada es que es superfluo atribuir a la naturaleza humana un "sentido de los valores", distinto de la inteligencia, para explicar el conocimiento del orden moral. Lo que se comprueba con el análisis reflexivo de la conciencia: ésta en efecto, nos dice que el sentimiento está siempre, en último término, sometido al juicio práctico de la inteligencia que lo condena o aprueba, según que su objeto esté en conveniencia o en discrepancia con el fin natural.

Por otra parte, tampoco se opone la tesis tomista a la concepción que establece que el acceso al reino de los valores se obtiene gracias a un acto de conocimiento intuitivo, pues si se entiende “la intuición” como la visión directa, sin intermediarios, del objeto; como la aprehensión de éste en un acto unitario del espíritu, como la presencia inmediata del inteligible en el intelecto, es evidente que también el juicio práctico puede ser materia de este acto de conocimiento, en forma parecida a cómo son materia de él los juicios de la lógica o de las matemáticas.

Ahora bien, si a la razón práctica pertenece discernir entre el bien y el mal moral, importa saber cuál sea el primer principio de ella, o sea el juicio en que se fundan todos los demás y que les sirve de criterio supremo.

Santo Tomás llega al conocimiento de este primer principio haciendo una comparación entre el orden especulativo y el orden práctico. Si se toma en cuenta, dice, que la noción de ser es la primera entre todas las nociones, en el orden especulativo el primer principio ha de enunciar que no se puede afirmar de un ser que es y que no es a un tiempo. Ahora, en el orden práctico, si se considera que todo agente obra por un fin determinado, queriendo, por lo tanto, un bien, el primer principio será, por consiguiente, el que afirma que se ha de querer el bien y evitar el mal. “Et ideo primum principium indemonstrabile est; quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principium omnia alia fundantur... Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quod ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”. (Summa Theologica, 1a. 2ea. q. 94, art. 2)

Propiedades del acto moral.

Tres son las propiedades esenciales del acto moral:

En primer lugar todo acto presenta el carácter de rectitud o desviación moral.

b) Asimismo, todo acto es imputable al agente que lo ejecuta, lo cual se expresa diciendo que el acto es laudable o culpable. Esta imputabilidad presupone la libertad del agente y, por ello mismo, su responsabilidad.

c) Por último, todo acto moral es objetivamente meritorio o demeritorio.

Respecto a la segunda propiedad que es la más importante, dice textualmente Santo Tomás: "Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis: nihil enim est aliud laudan vel culpan, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus" (Op cit., 1a 2ae., q. 21, 2).

Por último, según la doctrina del Ángel de las Escuelas, el grado de bondad de un acto sólo puede ser determinado en relación a su objeto, a su conformidad con el juicio de la razón, al grado de energía de la voluntad y a la perfección de la virtud que lo inspira. (Cont. Gent. III, 140).

Es decir, que aquí, como en la doctrina de Hartmann, se requiere una materia valiosa, pureza en la intención y un querer íntegro y pleno.

Estas son las principales tesis que caracterizan la Moral General según la Filosofía Tomista. Un minucioso análisis de ella en comparación con el pensamiento de Scheler y de Hartmann, evidenciaría la similitud existente en lo fundamental de ambos movimientos filosóficos a tal grado que, paradójicamente, se podría hablar lo mismo de la actualidad de las tesis medioevales y clásicas, y de la antigüedad de las tesis axiológicas contemporáneas. Si se exceptúa la importancia exagerada que los axiólogos

citados dan al sentimiento (a través de la intuición emocional) y el pecado de origen de la fenomenología, podrían muy bien completarse ambas doctrinas ganando en precisión y amplitud filosóficas.

Cerramos, así, el estudio de la Moral propiamente dicha, para entrar todavía dentro del tema de la realización de lo valioso y en íntima conexión con la moral, al difícil terreno de lo jurídico: a la consideración axiológica del Derecho. Pero antes, hemos de hacer la crítica a los sistemas axiológicos de Scheler y de Hartmann.

**

BALANCE CRÍTICO DE LA AXIOLOGIA A LA LUZ DE LA DOCTRINA ARISTOTELICO-TOMISTA.

En la breve caracterización que hemos hecho de la filosofía de los valores y de la moral aquinatenses no hemos podido evitar algunas consideraciones críticas. La misma exposición del pensamiento de Santo Tomás, en el fondo, ha sido hecha con el fin de replicar certera y vigorosamente los errores fundamentales de la Axiología contemporánea. Es necesario, no obstante, puntualizar algunos aspectos, principalmente en lo que se refiere a la contribución positiva y al error fenomenológico que representan las obras de Scheler y Hartmann.

Hemos dicho ya que estos dos filósofos representan, al lado de Husserl en cuya fenomenología fundan sus teorías, la cúspide del pensamiento filosófico alemán y comparten, por ello, el mérito de haber superado -evadiéndose de su estrecha cárcel- lo mismo los sistemas formalistas kantiano y neokantiano que los sistemas positivistas y materialistas imperantes en su tiempo. Tal es sin duda el primer aspecto positivo de su labor genial: haber derribado el mito de la solidez del sistema ético kantiano redescubriendo las viejas verdades fundamentales de la filosofía tomista.

“Scheler”, (el elogio puede ser extendido a Hartmann), comenta Octavio Nicolás Derisi en su magnífico ensayo: “La Axiología y el Personalismo Ético de Max Scheler”, “mejor que ningún otro filósofo de nuestro tiempo ha puesto en evidencia los puntos vulnerables, ha desmenuzado con más vigor el formalismo ético kantiano, hecho solamente de cohesión y de fuerza”, después de haber asentado en párrafos anteriores: “En todo caso —aunque fallida por los errores iniciales fundamentales que luego señalaremos— su obra titánica es uno de los más nobles esfuerzos del espíritu por ponerse en contacto con las esencias trascendentes, esfuerzo que lo separa de Kant y del positivismo y lo acerca a Santo Tomás, sin alejarse nunca suficientemente de aquéllos y sin alcanzar tampoco del todo y de verdad a éste”.

En posición doctrinal polémica contra el formalismo moral kantiano, Scheler estructura su Filosofía de los valores y su Ética fundada esencialmente en las dos realidades fundamentales que el formalismo kantiano desconoce: la de la objetividad de los valores y la del ser de la persona. De los principios filosóficos que postula Kant se desprende una moral que nos entrega, por una parte, “una ley de obligación puramente formal, “objetivamente” yana, sin precepto determinado alguno —aparentemente universal e inmutable, pero sujeta por su misma estructura a todos los caprichos individuales— y por otra, vacía también “subjetivamente” de toda persona individual concreta; en una palabra, una moral desprovista de realidad subjetiva y objetiva, una moral estéril e ineficaz”. (Derisi).

Frente a esta concepción tanto Scheler como Hartmann señalan con precisión los dos principios fundamentales sin los cuales toda ética resulta incomprensible: “la realidad trascendente del último fin” y “la inmanente del yo personal”. Para ambos, toda moral del deber, si no quiere desarticularse en su misma esencia, ha de ir fincada en un bien trascendente de donde toma su fuerza y en la realidad de una persona individual y concreta capaz de realizar este bien con plena responsabilidad.

De esta manera, han llevado a la “Ética hasta su primitiva y verdadera fuente: la de la realidad del último fin que objetivamente determina desde afuera y la de la persona espiritual que subjetivamente la determina desde adentro del hombre”. (Derisi).

En realidad el camino para llegar a este redescubrimiento fue señalado por Brentano y abierto plenamente por E. Husserl con su Fenomenología y su método fenomenológico. Scheler y Hartmann no hacen -sin que esto disminuya su mérito- sino la translación de los principios del discípulo de Brentano a la esfera fundamental de la Ética. La fidelidad a ellos hace que, en definitiva, su obra genial quede marcada con los grandes aciertos y los gravísimos errores de la propia Fenomenología.

El gran mérito de la obra de Husserl radica principalmente en el principio de la “intencionalidad de los actos”. De acuerdo con él, en todo acto espiritual originariamente dado va implicado necesariamente un objeto “representable” o “irrepresentable”, con la misma originalidad en el estar dado que la que acusa el acto en el cual se nos entrega. Al lado, pues, de la “intuición empírica” de los fenómenos

-única admitida por Kant y el trascendentalismo- la Fenomenología postula la existencia de esencias objetivas y valiosas dadas originariamente en nuestros actos espirituales, tan intuitivamente como los datos mismos de la experiencia sensible. Pero, estos objetos no sólo nos son dados como esencias o conceptos abstraídos de sus realizaciones individuales concretas sino también en sus relaciones esenciales e implicaciones: por ejemplo, el valor de medio se nos da subordinado al de fin.

Por otro lado, estos actos en que se aprehenden los objetos y valores llevan en sí mismos el carácter individual concreto de la persona presente en ellos. El percibir, entender, querer o amar un objeto -los actos intencionales- son esencialmente concretos e individuales como la persona misma que los ejecuta, presente en toda su unidad en cada uno de ellos. Están, muy lejos de ser, como pretendía Kant, actos de una apercepción trascendental pura de un yo trascendental impersonal.

Al lado de este principio de la intencionalidad concreta de los actos -junto con el mundo de las esencias y de la persona individual implicado en ella- tanto Scheler como Hartmann redescubren, fundada en él, la “espiritualidad esencial de la persona y de sus actos”. Quizás sea éste el principio más valioso de su Ética, a tal grado que ya hemos visto cómo sus respectivos sistemas (más cerca el de Hartmann) se estructuran siguiendo, a veces, una línea coincidente con la moral cristiana y el realismo tomista, y otras, por lo menos, una línea paralela.

De ninguna manera pueden ser negados los méritos de estos filósofos. Bastaría considerar el ambiente cultural inficionado por el neokantismo y el positivismo contra el cual lucharon tan arduamente, al lado de la genialidad de sus análisis filosóficos, para comprender la magnitud de su tarea y la medida de sus aciertos. Además, como observa el P. Derisi, refiriéndose a la obra de Scheler, “su filosofía no sólo ayudó a muchos a deshacerse de los prejuicios kantianos, positivistas y empiristas, sino que con el aliento espiritual y hasta cierto punto cristiano y católico -de intención al menos- que la vivifica, abrió a no pocos espíritus al seno de La Iglesia. Y Scheler que -por razones que Dios sabe- no llegó a abrazar la verdad total vislumbrada en sus razonamientos, contribuyó a que algunos de sus discípulos, en pos de sus huellas, fueran a dar plenamente en la Iglesia depositaria de La Verdad de Dios”.

¿Qué es, se pregunta este mismo autor, lo que ha frenado el arranque vigoroso e impedido a medio andar el vuelo de esta inteligencia superior hacia la realidad plena del ser y del bien, deteniéndola en las realidades minimizadas de “objetos” y valores”?

Con esta pregunta afrontamos el aspecto negativo de la axiología. Dejando aparte el “intuicionismo emocional” o percepción de los valores por el sentimiento, cuya crítica ha quedado hecha al tratar de la intuición en el sentido tomista y de la posición gnoseológica del “realismo crítico”, vamos a fijar nuestra atención en los errores en que incurren estos filósofos y que son

debidos, en gran parte, a la conexión de sus doctrinas con la fenomenología husserliana. Expondremos, en síntesis, los argumentos que el ya citado P. Derisi esgrime en su obra y que, a nuestro modo de ver, constituyen la crítica más certera a la fenomenología y a la metafísica y epistemología axiológicas.

“La fenomenología -comienza diciendo Derisi- que según sus factores es ante todo y casi exclusivamente un método más que un sistema, olvida esta elemental verdad: que la cuestión del método en filosofía es un problema filosófico y de los más graves, como que prejuzga toda la filosofía que es menester para elegirlo y justificarlo, siendo entonces necesario someterlo a crítica antes de su empleo.

Husserl distingue entre ‘sistema’ y ‘filosofía científica’. El sistema expresa un modo personal de ver las cosas o el modo cómo un momento histórico ha considerado a las mismas. La filosofía científica, en cambio, se atiene solamente a las “esencias” rigurosamente intuidas en nuestros actos.

Ahora bien, en la fenomenología queda excluida toda sistematización, todo modo particular de ver las cosas, para retener sólo lo dado inmediata e intuitivamente, lo que todo hombre está constreñido a ver y a admitir.

Aunque aparentemente tal propósito pudiera interpretarse como un regreso al análisis objetivo de la realidad (al modo de la filosofía tradicional), sin embargo, dice el autor de la crítica, penetrando más hondo en él, vemos que por lo pronto encierra la exclusión arbitraria y a priori de todo raciocinio riguroso a partir de los datos inmediatos de la intuición fenomenológica: se trata de descubrir las esencias inmediatamente dadas y nada más que ellas. Esta eliminación del raciocinio intelectual no se justifica por ningún principio filosófico o metodológico. Lo más grave, sin embargo, es que la fenomenología al partir de los análisis de los actos inmediatos de nuestra conciencia, prescinde —sin llegar a negarlo— del ser extramental que expresan. Así mediante la suspensión del juicio sobre la existencia real en sí, distinguen los fenomenólogos entre “objetos” y “ser” en un plano intelectual (Husserl) y entre “valor” y “bien” en un plano emocional (Scheler y Hartmann), para retener los

primeros (objeto y valor) como intuitivamente dados en la intencionalidad de nuestros actos, sin los segundos (ser y bien).

Con esto se pretende impedir la intromisión subrepticia de los elementos espurios en lo rigurosamente dado.

Ahora bien, ¿es posible y válida la actitud de suspensión del juicio sobre la existencia real en sí que escinde “objeto-ser” y “valor-bien”, o, por el contrario, tal suspensión de juicio no deforma el contenido material y esencial intuitivo que se pretende retener y analizar? En esto último consiste el grave error de la fenomenología. “Porque si en nuestros actos intelectuales y volitivos se prescinde inicialmente del “ser” y del “ser” o “bien” del valor, ¿cómo será posible ya reconquistarlos de nuevo por el mero análisis de nuestros actos? ¿Cómo podremos encontrar en ellos algo de lo que inicialmente se les ha despojado con esta prescindencia metodológica primera? Así, la actitud fenomenológica contiene en sí misma la solución “idealista”.

Después de estas consideraciones, tenemos que plantearnos una nueva pregunta: ¿tiene o puede tener sentido un objeto o esencia valiosa sin “ser”? “Si el acto de pensamiento o de valoración implica esencialmente en su modo de ser dado intencional un objeto o valor, un acto “objectum”, un término intencional distinto del acto, ese objeto o valor “es algo”, es “ser” o “bien”, so pena de diluirse aún como puro objeto o valor y desvanecerse de nuevo en la trascendentalidad subjetiva objetivan- de tipo kantiano”.

La Fenomenología quiere asirse solamente a una esencia y olvida que ésta no tiene sentido sino “como modo de ser o de existir”, implicando, por ello, una relación esencial a la existencia sin la cual resulta insostenible e impensable. Todo objeto o valor no es sino una estructura sostenida por el ser de la existencia que le da sentido como objeto o valor real (existente o posible de existir).

En la concepción axiológica contemporánea, este error fenomenológico arruina la noción de valor. Este es una pura esencia que representa en el orden

emotivo lo que el objeto es en el orden intelectual; una esencia irreductible al acto o percepción sentimental en que se da, opuesta a él, dada alógicamente en su intencionalidad como algo estimable que merece y provoca nuestra estima.

El valor así concebido no puede mantenerse como algo en sí, esencial, alógicamente objetivo, sin ser absorbido de nuevo por la trascendentalidad formal. Para existir es necesario confortarlo ontológicamente por su integración en la noción de ser trascendente y en sí, esto es, convertirlo en bien, ya que eso y no otra cosa supone la noción de bien: el ser o perfección conveniente o valiosa para otro. Sin el término real, ontológico, del “ser valioso” la relación de conveniencia para con el sujeto que lo percibe queda destruida. Para salvar el valor, como esencia estimable, es necesario, en consecuencia, robustecerla con la de “ser”, trocándose así en la de “bien”: la perfección en cuanto conveniente a un ser y en cuanto mueve a éste a su prosecución, o como lo hemos definido nosotros: la relación esencial y necesaria entre el ente en acto y su tendencia natural.

Quede así marcado brevísimamente el error fenomenológico que en definitiva ha venido a frustrar el magnífico esfuerzo de la Axiología.

El porvenir de toda disciplina filosófica queda mostrado en las palabras con que Derisi concluye su valiosísimo ensayo. O se llega, dice, hasta las últimas consecuencias del realismo intelectual tomista y se logra así una visión magnífica y armónica de toda la realidad dentro de la cual queda esclarecido nuestro propio ser, o es menester retrocer hasta el idealismo trascendental y autonomismo moral panteísta, el hombre hecho dios creador trascendental de sus “objetos” y forjador formal de sus “normas”, con todas sus consecuencias absurdas y desgarradoras de un ser finito declarado infinito, de un ser insuficiente en sí mismo y necesitado del ser y bien trascendente como fuente de su propia perfección, constituido como suficiente en sí y desvinculado de todo ser y bien en sí, hecho y anhelante por la luz y Bien en sí del Ser de Dios y constreñido a vivir en la lóbrega oscuridad de una inmanencia sin sentido y contradictoria

devorando desesperadamente sus propias entrañas. No hay término medio: o REALISMO INTELECTUAL TOMISTA o IDEALISMO TRASCENDENTAL.”

II

ORDEN JURIDICO

CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA DEL DERECHO.

En los plenos dominios de la Moral hemos encontrado como una de las nociones fundamentales, el concepto de la “persona humana”.

Max Scheler nos propone la siguiente definición - que vinculada a las nociones de la filosofía tomista- presenta todos los títulos de su absoluta validez: “La persona, dice, es una medida o instancia individual de valores, cuya constelación, en relación con su voluntad, se traduce en exigencias de realización constituyendo (dicha constelación) en última instancia, su ideal destino y su salud personal.”

La esfera de la Moral, constituye, por otra parte, el reino del Deber por excelencia.

La determinación concreta de estos deberes o de las normas, como expresión de tales deberes, exige, por ello, el conocimiento de los valores específicos que se relacionan con la naturaleza humana, y más propiamente, con la persona.

Ahora bien, junto los valores estrictamente individuales, existen los valores sociales. Unos y otros, en relación con la voluntad, fundan, a través del deber ser ideal, el deber ser normativo, imponiéndose a la persona como exigencias

de realización. El concepto mismo de persona y de ser moral se integra cuando todas estas normas son referidas al conocimiento y libre voluntad del sujeto que percibe y actúa.

Lo valioso moral, enseña el mismo Scheler, “no es una persona aislada, sino únicamente la persona que se sabe originariamente vinculada con Dios, dirigida en amor hacia el mundo y que se siente unida solidariamente con el todo del mundo y con la humanidad”. Por ello, “la Ética emplaza en el centro vivo de la persona individual de cada uno mismo los cuidados de la Comunidad, con sus formas”. Tal es el principio de la “corresponsabilidad primitiva de cada persona para la salvación del todo moral que constituye el “reino de las personas”. De esta manera los valores sociales pueden ser definidos como aquéllos que se ofrecen al individuo en tanto que éste es miembro de una comunidad de personas, y cuyo deber de realización significa un imperativo ético para su conducta social.

Esta definición supone, en consecuencia, primero, la existencia de una comunidad de personas (tradicionalmente se ha considerado que la comunidad más perfecta es la nación o sociedad política) y, en seguida, que esta comunidad ha de ser de personas, es decir, de seres de idéntica naturaleza, capaces de conocer y de realizar libremente estos valores. Si lo social se caracteriza por la relación de conocimiento y amor que existe entre el “yo” y su “prójimo”, es fácil entender que el sentido del valor social pide, necesariamente un “prójimo-persona”. Por ello, precisamente, los valores sociales se vinculan con la comunidad misma, son valores de ella, al mismo tiempo que, dada la naturaleza social del hombre, se vinculan con éste, siendo también valores de la persona, en tanto que miembro de la comunidad.

Habiendo nosotros encontrado la noción de valor en la relación esencial y necesaria, objetiva, que existe entre el ente en acto y su tendencia natural o finalidad, resulta claro que el valor social habrá de descubrirse en la relación de la Comunidad de personas y su propia finalidad. Será valioso socialmente, en consecuencia, todo aquello que esté adecuado a la realización del fin de La

Comunidad. Mas, ¿quién no ve que el fin de la Comunidad de personas, precisamente por ser de La Comunidad, es al propio tiempo un bien del que participan todos y cada uno de los miembros vinculados naturalmente a ese todo? Por este doble motivo es absolutamente válido identificar el fin del todo social con el “Bien Común”, pudiendo, entonces, decir que el valor social consiste, en definitiva, en la relación que existe entre la comunidad de personas y el bien común, como finalidad propia de ella, en cuanto todos sus miembros participan de ese bien.

Este valor social en relación con las personas de la comunidad, es decir, en relación con la voluntad de ellas, nos ofrece, como todos los valores, la noción del deber ser normativo, expresión del deber ser ideal -fundado, a su vez, en los valores de la comunidad- tomándose en exigencias positivas de realización para todos los miembros de ella. Los valores que con el bien común se relacionan, forman, en consecuencia, con los restantes valores, teniendo su rango propio en la ordenación jerárquica y su lugar específico en la Tabla axiológica. Esta relación de altura, según hemos visto, es apriórica -objetiva y esencial- en cuanto fundada en la naturaleza misma de los valores.

Ahora bien, ¿cómo determinar la altura de los valores de la comunidad? He aquí uno de los problemas más interesantes y de mayor actualidad, y de cuya solución depende, como veremos, todo el sentido de lo jurídico, así como la comprensión clara del aspecto moral del Derecho y la Política.

En el fondo, el problema encuentra su más radical sentido en el campo de la moral ya que, en definitiva, lo que buscamos con la pregunta enunciada es un principio rector y director de nuestra acción, conforme a los criterios axiológicos establecidos: “La bondad es la conversión de los más altos valores en fines”. “Es bueno el acto orientado a la realización del valor más alto”.

Así, pues, podemos reducir a estos términos la pregunta fundamental: ¿Qué relación jerárquica guardan los valores de la comunidad en relación con los valores estrictamente individuales? ¿Tiene primacía el bien común con respecto al bien singular o viceversa? Trataremos de contestarla siguiendo las

líneas generales que, basadas en la filosofía tomista, ha trazado Charles de Koninck en su obra: “De La Primauté du Bien Commun Contre Les Personalistes”. Y tendremos como antecedente, los principios establecidos cuando tratamos el problema ontológico de los valores en la doctrina de Santo Tomás.

Primacía del Bien Común Espiritual.

El bien es aquello que todas las cosas apetecen en tanto que ellas apetecen su perfección. Esta definición nos evidencia que el bien tiene razón de fin, o, más propiamente, de “causa final”. “Ahora bien, entre más elevada es una causa, dice el Doctor Angélico, extiende su causalidad a mayor número de seres”. De esta manera, su efecto propio, al encontrarse en más cosas, es, al propio tiempo, más común. (In VI Metaph., Lect. 3, n. 1205).

Siendo esto así, el bien —causa final— es tanto más eficaz cuanto a mayor número de seres se comunica. En efecto, si la misma cosa es un bien para cada individuo y para la ciudad, es claro que lo que constituye el bien de toda la ciudad es más grande más digno de amor y, por ello, más digno también de procurarse y defenderse que lo que constituye el bien de un sólo hombre... Lo mismo puede decirse del bien de la nación en relación con el bien de la ciudad. “Mucho más divino resulta patentizar nuestro amor a toda la nación que contiene muchas ciudades. Decimos que es más divino porque es más semejante a Dios, que es la causa última de todos los bienes” (Santo Tomás In 1 Ethic., lect. 2. n. 30.)

Esta universalidad es lo que distingue al bien común del bien particular. Por ello, “el bien común tiene razón de superabundancia y es eminentemente extendible en tanto que es más comunicable: se extiende a lo particular en forma mucho mejor que el bien singular: es el mejor bien del particular”. Sin embargo, es necesario prevenir equívocos o falsas interpretaciones. La razón de la superioridad del bien común no está en el hecho de que éste comprenda al bien particular de todos los particulares; pues si así fuera no

tendría entonces “la unidad de bien común”, sino que representaría una mera colección, sólo mejor en un sentido material. La razón de su perfección debe encontrarse en su comunicabilidad: esto es, que si el bien común es mejor para cada uno de los particulares que de él participa, se debe únicamente a que, en la misma medida, es comunicable a los demás. Sin que esto signifique, tampoco, que son los “demás” la razón por la que el bien común debe ser amado; al contrario, “bajo esta relación formal, los demás son dignos de amor en tanto que participan de este bien”.

Lo anterior evita otro equívoco: el de considerar que el bien común, al no ser el bien de los particulares, fuera el bien de la colectividad, vista como una especie de lo singular. Es evidente que, entonces, este bien sería común sólo por accidente, diferenciándose del bien singular de los particulares únicamente por su carácter de “nullius”.

Con todo, es preciso advertir todavía que la distinción del bien común y del bien singular no significa que aquel no sea el bien de los particulares; pues, en tal caso, no siendo el bien de éstos, no sería común verdaderamente.

Todas estas consideraciones se comprenden mejor cuando se analiza el significado de “bonum suum” o “bien propio”; es decir, aquel que los seres apetecen en tanto que desean su perfección y que constituye, con propiedad, “su bien”.

Este bien propio, al que tiende naturalmente un ser, el bonum suum, puede tener significados diferentes, según los diversos bienes en los cuales encuentre su perfección. Estos significados pueden sintetizarse así:

1.- Bien propio de un particular en tanto que individuo. Ejemplo: bienes en los que se encuentren realizados los valores de nutrición.

2.- Bien propio de un particular en razón de su “especie”. Ejemplo: bienes en los que se hallen realizados los valores propios de la “procreación y defensa” de la especie.

3.- Bien propio de un particular en razón de su “género”. Ejemplo: los bienes de agentes equívocos y de sustancias intelectuales, cuya acción puede comprender por sí misma un bien comunicable a varias especies.

4.- Bien propio de un particular en razón de la “semejanza análoga” que como cosa proveniente de un principio, tiene con este mismo principio. Ej. Dios que, como Bien pura y simplemente universal, es el Bien propio que todas las cosas desean naturalmente como su Bien -el mejor y más alto- y a todas ellas procura su ser pleno. (III Contra Gent., e. 24).

Ahora bien, “todo singular ama, de acuerdo con su naturaleza, más el bien de su especie que el bien propio (particular)”. Y es que, para él mismo, el bien de la especie es un bien mayor que su bien singular. El mismo particular es quien, por naturaleza (*ratio indita rebus ab arte divino*) desea preferentemente el bien de la especie a su bien particular.

Conforme a esto, el bien de la especie (común) no es un bien extraño - *bonum alienum*- como en el caso del bien de otro tomado como tal. Y no se diga que así se viene a caer en definitiva en el colectivismo, pues, mientras éste demanda una enajenación del bien propio como tal —y por lo tanto, del bien común—, aquí se postula que el bien común es para la persona el mejor de los bienes propios.

En resumen, “la naturaleza refleja en sí misma, no solamente aquello que es singular, sino preferentemente aquello que es común, lo que denota que todo ser tiende naturalmente hacia el bien “universal absoluto”. (1a. q. 6o, a. 5. ad 3.)

En el apetito que sigue al conocimiento encontramos un orden semejante. La perfección de los seres está relacionada con la distancia que separe de un sólo bien singular el bien a que tiende su apetito. Por ejemplo, el apetito de los animales nunca podrá extenderse más allá de lo singular sensible porque su conocimiento se halla ligado a éste. En cambio, siendo la sustancia intelectual

“comprehensiva totius entis”, siendo parte del universo en- la que existe -a través del conocimiento- la perfección de todo el universo, su bien más propio será el bien del universo, bien común esencialmente.

Ahora bien, “tanto más perfecta es la virtud de un ser y eminente su grado de bondad, cuanto más universal es su apetito de bien y más gestiona y busca el bien de los seres que están alejados de él. Por ello, Dios, cuya bondad es perfecta absolutamente, tiende hacia al bien del ser pleno. Tal es, en el fondo, el sentido de la frase: “Bonum est de sui diffusivum” ya que entre más bueno es un ser más extiende su bondad— en el acto amoroso— a los seres que más alejados se encuentran de él. “Y porque el más perfecto en cada género es ejemplo y medida de todos los comprendidos en éste género, Dios que tiene la bondad más perfecta y que la extiende en la forma más universal, debe ser, en la difusión de esta verdad, el ejemplo de todos los seres que extienden cualquier bondad”. (III Contra Gent., C. 24).

El bien común creado, no importa del orden que sea, imita más propiamente el bien común Absoluto.

En conclusión: Tanto más perfecto es un ser cuanto más en relación se encuentra con el bien común y actúa con más intensidad para este bien que es el mejor no sólo en sí mismo sino para el propio ser. La perfecta fundamentación de la tesis de la “primacía del bien común” llevada a cabo por Koninck -fielísima al pensamiento de Santo Tomás-, nos permite resolver en parte el problema que nos habíamos planteado acerca de la altura de los valores sociales que se estructuran en relación con la comunidad y el bien común.

Bien Común Temporal.

Decimos que únicamente en parte, porque es fácil descubrir en este magnífico estudio que todo él va fundamentado en la concepción que identifica el bien común con el Bien Sumo, Bien pura y simplemente universal. Dios, como Perfección Absoluta, es el último fin -causa final- de todos los seres y,

por ello, constituye simultáneamente el “bien personal por excelencia” y “el más alto de todos los bienes comunes”.

Y porque la moral cristiana tiene como base y principio esencial el Amor a Dios, todos los actos de la persona, en miras de este Amor, adquieren la dignidad y el valor altísimo que este mismo Amor implica.

Pero, el bien común no sólo tiene esta acepción: no es un concepto unívoco ni equívoco, sino análogo, como la noción de “ser”. De esta manera, podemos hablar del bien común, no en relación con el Bien Sumo, bien esencialmente espiritual, sino del “bien común temporal”, es decir, en relación con la vida de la comunidad y con la vida social de los integrantes de ésta.

Ahora bien, lo primero que con respecto a este bien común se nos manifiesta es su categoría de “medio” para la realización integral del Bien Sumo, para la realización de este bien personal y común que es el fin propio -el mejor de los bienes propios- de las personas. En efecto, el cumplimiento de esta finalidad última, la plena realización y el íntegro despliegue de las virtudes y capacidades del ser personal, la consecución de éste bien común universal, presuponen necesariamente todo un conjunto jerarquizado de medios entre los cuales cuenta con importancia relevante -dadas las limitaciones de los poderes individuales que su propia naturaleza ha impuesto a los hombres-, la creación de un “ambiente social favorable”, de un orden donde quede asegurada con plenitud la posibilidad de que todas las personas puedan cumplir su misión altísima.

La misión responsable del ser personal -rector de si mismo-, que funda en último término la suprema dignidad del hombre, aparece ahora claramente como objeto último del orden social, con lo que se quiere significar que la base misma de este orden está representada por el principio esencial que reconoce a la persona humana como “beneficiaria” final de todas las instituciones sociales. Así, el orden social —su creación, su mantenimiento y su defensa—, adquiere el carácter de bien común en cuanto que es un bien del que participan todos y cada uno de los miembros que pertenecen a la comunidad.

Resulta evidente ahora que, a diferencia del Bien Sumo, espiritual y eterno, éste bien común va ligado a los márgenes temporales de la comunidad respectiva y está representado por todos los bienes concretos que dentro del devenir histórico sirven para el fin concreto de ella. Como simple medio extrínseco de realización, este bien tendrá, pues, un rango inferior a las prerrogativas esenciales de la persona a cuyas exigencias debe adecuarse.

Con lo anterior no se niega la obligación moral que toda persona tiene de realizar los valores de la comunidad. Al contrario, ésta queda plenamente asegurada; pues si la realización de los valores de la comunidad, esto es, el bien común, es un medio necesario impuesto por la naturaleza misma para la consecución de la finalidad última del hombre, éste está obligado moralmente a acatar las exigencias que del bien común se derivan. “Se llama bien común, dice el P. Delos, no sólo porque todos los miembros de la comunidad participan de él, sino porque todos ellos están obligados a procurarlo, mantenerlo y defenderlo”.

Buscar, servir y defender -el bien común y el orden social son, en consecuencia actos moralmente buenos en cuanto entrañan, siempre, acatamiento de la voluntad a las exigencias normativas. Por ello, estos actos — como todos los actos morales— requieren una intención pura y un querer íntegro y pleno; es decir, que el objeto debe ser querido precisamente por el valor que entraña y con plenitud de voluntad.

“Amar el bien de la ciudad, escribe Santo Tomás, para apropiárselo y poseerlo por sí mismo, no es el acto de un buen político; porque el tirano también ama el bien de la ciudad a fin de dominarla, lo que significa amarse a sí mismo más que a la ciudad. Pero amar el bien de la ciudad para conservarlo y defenderlo, es auténtico amor a la ciudad, y es lo que hace un buen político, a tal grado que para conservar o aumentar el bien de la ciudad expone su vida y su bien “particular”. (20. de Cosit., a. 2.c.).

Koninck comenta lapidariamente: “Una sociedad constituida por personas que aman su bien privado fuera del bien común o que identifica a éste con aquél, es una sociedad no de hombres libres sino de tiranos —y así el pueblo

entero se convierte en tirano— que se unieron por la fuerza y en la que el jefe eventual es el más astuto y el más fuerte entre todos los tiranos, siendo los sujetos a su potestad tiranos frustrados”.

Por ello, lo más grave en una sociedad política no es -a pesar de su gravedad positiva- la tiranía del jefe, sino la degradación moral y el desprestigio de los súbditos que al haber desertado del cumplimiento de los deberes que el bien común exige, la han convertido en un pueblo de tiranos. Las exigencias normativas que traen consigo los valores sociales y que, en último término implican la realización del bien común, unidas a la intuición -por parte de las personas- de su naturaleza social, legitiman la existencia de la autoridad y del Derecho como medios adecuados de realización -esenciales y necesarios-.

Conexión entre Moral y Derecho.

Así encontramos la primera conexión de Estado y Derecho con La Moral. Pues éstos como medios adecuados a la realización del bien común; vale decir, al establecimiento, conservación y defensa del orden social, deben ser procurados por todas las personas pertenecientes a tal orden. Esto significa que todas las personas están obligadas moralmente a procurar que los gestores del bien común y los conductores de la sociedad lleguen al poder y procedan en su ejercicio habiendo llenado los requisitos que el bien común exige, tales como capacidad, honestidad y sujeción a las normas jurídicas. De donde nace también la obligación moral de todos ellos de procurar un Derecho que se ajuste en sus disposiciones lo más exactamente posible a las mismas exigencias del bien común. Tal es, en su simplicidad, el más hondo sentido del “deber político”.

El Derecho, debe, en consecuencia, servir al bien común. De ahí que nuestra primaria consideración de lo jurídico sea, simplemente, técnica: En relación con el bien común, el Derecho tiene categoría de medio, presentándose como un conjunto de reglas debidamente jerarquizadas que tienden a la realización, conservación y defensa del orden social.

No obstante, es de advertirse que precisamente por ser el Derecho un conjunto de reglas jerarquizadas y tener carácter de medio, debe servir a la realización de su finalidad, siendo esta adecuación el criterio seguro y necesario de su validez. El Derecho será válido si cumple la finalidad a que está destinado; en caso contrario, carecerá de validez. Prescindiendo de su fin, el Derecho no tiene más valor que el de la “utilidad” que es el valor propio de los medios. Por el contrario, puesto en relación con su fin, el Derecho adquiere el valor propio de éste conforme al principio axiológico que establece que “la realización de un valor positivo es en sí misma un valor positivo”.

Ahora bien, ¿Cómo cumple el Derecho su finalidad? Es evidente, que referido a la conservación del orden social integrado por personas libres, su misión fundamental estriba en normar y regular la conducta social revistiendo el carácter de mandato, de orden, de norma, de imperativo cuyo cumplimiento obligue a los integrantes del cuerpo social de modo necesario e inflexible sin atender, naturalmente, a la dignidad de las personas cuyo atributo esencial es la libertad que las hace rectoras de sí mismas. ¿Cómo conciliar estas dos exigencias que, aparentemente, se excluyen? ¿Cómo respetar la dignidad de la persona, por una parte, y, por otra, obligar a ésta al cumplimiento de los mandatos jurídicos? Encontramos, de esta manera, el sentido de la “coercibilidad” del Derecho, el sentido de su imposición inexorable: no es que las normas no puedan ser transgredidas por la persona en uso de su libertad; por el contrario, es de la esencia de la norma la posibilidad de ser violada. Lo que se quiere decir es que la norma debe tener en sí la garantía de su eficacia, y ésta consiste en la sanción que automáticamente recae sobre el trasgresor, en vista de la primacía del bien común sobre el bien meramente singular.

A la consideración primaria del Derecho como Técnica debemos agregar, de acuerdo con lo anterior, su pleno sentido “normativo”. En relación con los destinatarios de la norma, el Derecho, como conjunto de principios rectores de la conducta social y de las relaciones de las personas, debe realizar el valor de la Justicia Social, entendida ésta como: “la proporción entre el dar y el exigir lo que es necesario para la existencia del orden social”. Definición que incluye, en sí misma, a la justicia distributiva y a la justicia conmutativa.

Es evidente que, en el fondo, las dos consideraciones del Derecho se confunden en una sola, implicándose mutuamente. Pues ¿qué es, en último término la Justicia Social en una determinada comunidad sino el supremo valor que funda el Bien a que aspira? Y ¿qué es el bien común de ella misma sino la realización plena del valor de la justicia social en las relaciones humanas?

Bien común y Justicia son, así, los dos lados de una misma medalla: Valor justicia realizado = Bien común. Ambos = Fin del Derecho.

A través de estas cuantas consideraciones resalta con una claridad meridiana el valor de la definición que Rafael Preciado Hernández nos proponía en su cátedra de Filosofía del Derecho, superando las definiciones de R. Stammler y J. del Vecchio; EL DERECHO ES LA REGULACION NORMATIVA, BILATERAL Y COERCIBLE ORDENADA AL BIEN COMUN.

Como REGULACION encontramos el aspecto técnico. Como NORMA la expresión del deber ser ideal y, por tanto, del valor Justicia Social. Es BILATERAL en cuanto rector de la conducta social que implica, al lado del “yo”, el “prójimo persona”. Tiene carácter de COERCIBLE porque las normas llevan en sí la eficacia de su cumplimiento a través de la coacción (empleo de la fuerza). Y el BIEN COMUN, fin último del Derecho, le da pleno sentido a su ser mismo y a cada uno de sus caracteres.

Se comprende, ahora, que el problema de la valoración del Derecho coincide con el problema de su valoración moral, ya que en definitiva, todo Derecho que cumple su finalidad, a través de la realización de los valores de la Justicia Social, es necesariamente un bien en sí mismo y, por tanto, obliga a la persona moralmente su acatamiento.

Pero es importante ver que el criterio supremo de valoración está vinculado necesariamente al Bien Común y a la Justicia Social. Estos son los Nortes y Estrellas directoras de toda vida en común. Precisamente, por serlo,

no tienen el carácter de meros principios formales sin contenido material alguno.

El Bien Común es bien para una comunidad determinada y para las personas que a ella se vinculan. Sus exigencias no son simples exigencias ideales, sino exigencias reales fincadas en la realidad de la comunidad y en la realidad de las personas. Hay sin duda, un ideal destino cuyas estructuras son, al propio tiempo, estructuras de la realidad y que son, por ello, susceptibles de convertirse en exigencias positivas de realización. Aquí como en toda la esfera de la realización de lo valioso, frente a la realidad social que niega el orden social ideal, éste rechaza y condena la realidad que lo contradice. Surge, así, el deber ser actual de lo social que, puesto en relación con las circunstancias reales y concretas de una determinada comunidad, se transforma en deber ser normativo con validez de mandato para todos los miembros e instituciones de ella. Podemos, en consecuencia, hablara en principio, de una Justicia y un Bien Común que en sí mismos son válidos idealmente, prescindiendo de toda comunidad humana en concreto. Pero las exigencias normativas de esta justicia y de este bien común tendrán que variar necesariamente, en cuanto a su expresión, de acuerdo con el ser y el modo de ser específico (vocación, tradiciones, necesidades, ideales) de la comunidad a que se dirigen en concreto.

Las normas son siempre expresiones del deber ser ideal y éste se funda siempre en valores. Pero, La norma tiene, además, como característica, un “tomar en cuenta” la situación real a la que rige, La intención y el “poder” del sujeto sobre cuya voluntad opera. A la diferencia de situaciones obedece, pues, la diversidad de expresión. Así como en el campo de la Moral el imperativo a la conducta de las personas toma para su expresión fórmulas cuyo sentido puede ser tomado aparentemente como contradictorio, traduciendo, en el fondo, el mismo y único deber ser ideal; así también en el campo de lo jurídico, la formulación de los sistemas o de los preceptos, en cuanto dirigidos éstos a situaciones sociales diferentes, puede aparecer contradictoria, obedeciendo, en el fondo, a la realización de un mismo valor Justicia y de un idéntico deber ser ideal.

Lo complejo y variable de la realidad social no sólo explican sino exigen la diversidad formal de los sistemas de Derecho ya que el sentido de la norma tiene validez en cuanto relaciona en su seno mismo los principios ideales y la realidad en la que éstos deben ser realizados.

En consecuencia, toda comunidad tiende a la realización del bien común. Este es su fin natural -último y supremo-. Toda comunidad tiende a lograr la plenitud del orden social. Pero la realización de éste implica caminos diferentes, tan diferentes como diversa sea la realidad de sus propios elementos. Adecuar las exigencias de este ideal a la realidad misma, a través de la realización de la Justicia, es el fin en concreto de todo sistema jurídico.

Se comprenderá por lo anterior, que no es el valor Justicia lo que cambia ni tampoco el deber ser ideal de ella; puestos en relación diferentes sistemas de Derecho, lo que cambia en ellos es, en definitiva, la formulación de este deber en los preceptos jurídicos. En toda auténtica norma podemos encontrar — sosteniéndola, alentándola, confirniéndole validez— el secreto del ideal que realiza y del valor que le da significación.

Este es, en el fondo, el pensamiento genial que nos legó el P. F. Suárez al dividir el Derecho Natural en preceptivo y dominativo: lo inmutable y lo susceptible de cambio en el derecho. Y el mismo pensamiento se atisba dentro del sistema formalista de Stammler en la postulación de su Derecho Natural de Contenido Variable.

Es evidente que esta concepción del Derecho implica límites a la facultad legislativa, limitaciones impuestas por el propio bien común, el orden y la Justicia Social. Pues el conocimiento de la realidad social y el conocimiento de las exigencias ideales al lado de la técnica de realización adecuada, son requisitos esenciales y últimos puntos de referencia fuera de los cuales ninguna labor jurídica es válida.

Bien pudo, por ello, F. Geny (Science et Technique en droit privé positif) hablar del “dato” y lo “construido” en el Derecho y poner como límites a las facultades del legislador el dato “real”, el dato “racional”, el dato “ideal” y el “histórico”. Nosotros pensamos que todos estos datos encuentran su último fundamento en el bien común y la Justicia Social, teniendo su punto de enlace en el seno mismo de la norma jurídica.

Resulta así que fuera de estos últimos puntos de relación no existe nada que, a priori, establezca de una manera inmutable lo que es conveniente y adecuando al bien común y que señale, en definitiva, su propia consistencia. Al contrario, esto se manifiesta en las exigencias de la hora, en lo que en cada momento pide la realidad social y las circunstancias en que se aloja. Esta es la razón de la dificultad y el mérito de la labor del legislador y del jurista. Pues lo que constituye un bien para la comunidad en un instante puede dejar de serlo y resultar perjudicial para ella en el momento siguiente, poniendo en peligro la vida misma del todo con la ruptura del orden.

Servir y atender a las exigencias del bien común, mirar al aseguramiento del orden social, a través de la realización de la Justicia, es, en consecuencia, el fin propio del Derecho y por ello, ineludible deber y misión altísima de los legisladores y juristas.

EL PROBLEMA FILOSOFICO DEL DERECHO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA SOCIEDAD.

Es fácil ahora comprender que en nuestra concepción de lo jurídico se enlaza el punto de vista moral y el punto de vista sociológico, llegando, por caminos diferentes, al “IDEALISMO REALISTA”, para emplear la denominación de Le Fur.

En el fondo, cualesquiera que sean los caminos y los métodos que se elijan se tendrá que llegar, como lo demuestra J. T. Delos, a esta postura en la

consideración filosófica del Derecho, pues la unidad de éste, frente a la cual nacen los interrogantes y se plantean los problemas, exige la concordancia de las Soluciones.

De esta manera, el punto de vista sociológico o, para ser más precisos, el del "VITALISMO SOCIAL", viene a comprobar las soluciones que desde el punto de vista estimativo hemos encontrado al problema de la validez del derecho positivo.

El Vitalismo Social se coloca en el punto de vista de la sociedad. "Porque el hombre es un ser social existe un Derecho: UBI SOCIETAS IBI JUS". Resulta, así, que el derecho es una de las creaciones de la sociedad, considerada ésta con vida propia; un conjunto de reglas que ella misma elabora para servir a sus propios fines; es la expresión de su devenir y la figura momentánea que ella se da.

Desde este punto de vista sociológico se consideran, en consecuencia, las relaciones del Derecho con la Sociedad de la cual es la forma voluntaria: el derecho creado y realizado por la sociedad como medio de la que ésta se sirve para el cumplimiento de sus fines. Ahora bien, como el punto de vista sociológico es el de la "acción" a través de la cual una comunidad se construye sin cesar su propio derecho, en el Vitalismo Social será predominante la consideración de los fines del Derecho.

Para la exposición de esta postura filosófica nos ha de servir de guía la exposición de J. T. Delos ("Los fines del Derecho". Ed. "Jus" México). En contra de la concepción positivistas y en general, contra todas aquellas teorías que afirman que las leyes son simples creaciones del legislador (siendo los fines del derecho ideas que caen fuera del orden positivo mismo), el Vitalismo Social toma como punto de partida el siguiente principio: "El derecho positivo persigue fines objetivos que le son exteriores y trascendentes; pero, rasgo esencial, esos fines son al mismo tiempo inmanentes a la realidad jurídica. Inmanencia o interioridad, de una parte, trascendencia, de otra parte, he ahí lo que explica que los fines del derecho sean un elemento constitutivo de la realidad jurídica,

sin dejar de ser, por ello, un punto de dirección, un elemento de cambio y de perpetua regeneración”.

Veamos cómo desde el punto de vista sociológico puede ser mostrada la verdad de este principio. “Cada ley es, en todo momento, un acto de la sociedad que la promulga, la mantiene en vigor y la aplica. Es, en todo momento, la forma sobre la cual la sociedad se piensa, se quiere y se realiza”. Pero, además de esta realización en el pensamiento y en el querer de la sociedad, se realiza también en los actos individuales de los miembros de ella que acatan sus normas, en concreto. Por ello, la ley es un pensamiento concretado en un orden social de hecho.

Ilustra esta posición sociológica “vitalista” el punto de vista que M. Hauriou ha denominado de la “fundación” y de la “institución”. En efecto, en el estudio de la fundación de una institución o de la creación de una regla de derecho, aparece con mayor claridad el papel de los fines.

Toda ley, toda norma, es una fundación continuada, un acto continuo, porque si la regla de derecho debe su nacimiento a un acto de pensamiento y voluntad de la sociedad, continúa existiendo por todo el tiempo que duran este pensamiento y este querer. Es, dijérase, el mismo cuerpo social quien continúa queriéndose y realizándose bajo esta forma.

Así es fácil comprender el papel que desempeña el “fin” en cada una de las reglas que la sociedad se da. “Porque todo cuerpo constituido lo es “para” la realización de una obra o de una empresa. ...el elemento más importante de toda institución corporativa es aquél de la “idea” de la obra por realizar en un grupo social y en provecho de ese grupo”. Esta es la IDEA MADRE de la fundación.

Hauriou distingue entre la “idea” de la obra por realizar o “idea directriz” de la empresa, y el “fin”. Éste, dice, “puede ser considerado como exterior a la

empresa mientras que la “idea directriz” es interior a ella”. El primero es trascendente, mientras que el segundo es inmanente a la propia empresa.

Dice el P. Delos: “Nosotros estimamos que el fin y la idea directriz no son sino una y misma cosa; una realidad única; pero que ejerce una doble función. La reflexión nos muestra la inmanencia de la idea directriz al cuerpo social organizado. Es el principio del orden concreto que hace que esta sociedad exista. ¿Podría, en efecto, hablarse de un grupo fundado, instituido, si no existiese una idea común propia de todos los individuos interesados, en la que todos ellos se unen y se ordenan, sometiéndose a las exigencias de su realización? El alma del grupo no puede ser sino esta “idea madre”, única, por otra parte, que puede dar pleno sentido a sus leyes. El grupo existirá mientras la idea directriz actúe sobre los miembros y “en tanto” ella misma se manifieste por un orden dado a su masa.

Pero, además, esta idea es “trascendente al grupo”, “existía antes de él, porque ha proporcionado un fin y un programa a sus fundadores. Después, una vez hecha la fundación, y habiendo entrado el grupo a la categoría de la continuidad y de la duración, la idea directriz conserva su superioridad porque permanece, como dice Hauriou, siendo el principio vital de las instituciones sociales, ella les comunica una vida propia separable de aquella de los individuos”.

Todas estas nociones no presentan dificultad alguna si tenemos presente la estructura misma del acto teleológico: la postulación del fin (idea directriz o proyecto); la elección retroactiva de los medios por las finalidades (donde la idea directriz muestra su superioridad, al determinar los medios de acuerdo con su naturaleza), y el acto de la realización propiamente dicha.

Ahora bien, entrando al análisis de la índole de la regla de derecho, se puede afirmar que “lo que es verdadero del grupo, lo es también de cada una de las reglas de derecho positivo”.

“En el Estado —que es un estado de derecho— cada regla positiva es la actualización o formalización de un pensamiento y de una voluntad del cuerpo social respondiendo a una de sus necesidades. Expresa la manera por la cual, sobre un punto particular, la sociedad se concibe a sí misma”.

Así como la idea directriz final explica la fundación y duración del Estado, así también, hay en cada ley particular, una idea que se encamina hacia la realización del fin del Estado. Cada idea es un elemento de una concepción del Orden Jurídico; por ello, cada ley, al realizar una idea, realiza un fragmento de este orden cuyo principio está incluido en la idea o en el fin del Estado.

“Toda ley, como afirma G. Renard, toda regla de derecho contiene una idea a la que proporciona vías y medios necesarios en su realización concreta e histórica”. Estos conceptos sociales y técnicos se agrupan en torno de la idea para realizarla y ello es el “fin” de su agrupamiento. Estos fines, relacionados unos con otros, forman un conjunto coherente, un sistema que da al orden jurídico de un pueblo su sustancia espiritual y a la sociedad su estructura.

Relación entre Fin del Derecho y Bien Común.

Nos acercamos al fin de nuestra tarea obteniendo ciertos vislumbres de la estrechísima semejanza que guarda la solución del punto de vista sociológico con respecto a la solución que la Axiología nos ha proporcionado. Esta se evidencia cuando se pregunta, en último término, ¿Qué relación existe entre la noción de “Fin del Derecho” y Bien Común?

Desde el punto de vista psicológico y concreto, dice J. T. Delos, “todo fin social responde siempre, directa o indirectamente, a una necesidad de los individuos que componen la sociedad. En el origen de toda organización social hay siempre LA PERSECUCION DE UN BIEN NATURAL O MORAL, o de lo que es considerado como tal por los interesados”.

Ya se ha visto que el fin -objeto de conocimiento y postulación- es denominado “idea directriz”.

Ahora bien, este mismo fin cuando se considera desde el “punto de vista estimativo”, es decir, desde el punto de vista de su “valor o utilidad” llevará el nombre de “bien”. De esta manera, fin, idea directriz y bien común tienen el mismo contenido objetivo; sólo que el bien común implica un juicio de valor. ¿No es evidente ahora que todo sistema jurídico se debe inspirar en una concepción del bien común, de fines que se ha propuesto la sociedad porque los encontró “buenos”?

Si a lo anterior, enlazamos la noción general que del bien común hemos obtenido a través de nuestro estudio, tendremos que admitir con el P. Delos que “todo lo que se refiere al bien común debe ser apreciado en razón de la persona humana espiritual y libre” (Personalismo), llegando a la siguiente definición: “EL BIEN COMUN ES EL CONJUNTO ORGANIZADO DE LAS CONDICIONES SOCIALES GRACIAS A LAS CUALES LA PERSONA HUMANA PUEDE CUMPLIR SU DESTINO MATERIAL Y ESPIRITUAL”.

Así, la última consecuencia que puede ser deducida de todas las consideraciones anteriores es la de que el bien común —y, por tanto, el derecho— tiene por fundamento la superioridad o trascendencia de la persona humana sobre la sociedad. “El papel del bien común es prolongar, sobre el plan moral, las nociones de idea y de fin, de arraigarlas, si se puede decir, en la moral social, y, por ello, de vivificarlas y humanizarlas”.

LOS PROBLEMAS DE LA ESTIMATIVA

Henos aquí en los plenos dominios de la Estimativa Jurídica, en la esfera más importante de la Filosofía del Derecho. Hemos llegado a ella por los dos caminos más importantes, más evidentes y más seguros: el camino propiamente estimativo —racional, axiológico o del “Derecho Natural”— y el camino que toma a la Sociedad como punto de partida: el “Vitalismo Social”. El

plan y el método que hemos seguido nos colocan en ventajosa posición para resolver los problemas capitales que en esta disciplina se plantean.

En efecto, después de las soluciones que en la parte general quedaron expuestas en relación con el origen del conocimiento estimativo y en relación con la objetividad de los valores, es fácil comprender que estas soluciones tienen vigencia en lo que respecta a los valores propiamente jurídicos. Por tanto, afirmamos que el conocimiento de éstos se logra merced a un acto de intuición sin que por ello se niegue la posibilidad de hacer intervenir la “razón”, en su sentido tradicional, como última prueba reflexiva, según pretende el “realismo crítico”.

“Lo propio del hombre, afirma Le Fur, es dejarse guiar por la razón; es ella lo que lo hace hombre y lo distingue del animal conducido por su instinto. Si no se tiene confianza en ella, es perfectamente inútil discutir estos problemas. Pero entiéndase bien que cuando yo hablo de la razón, no entiendo por ella únicamente la “razón razonante”, la “pura lógica”, sino más bien, la ‘RAZON COMPLETA’ -con eso que muchos llaman intuición-, la razón trabajando sobre los datos de la experiencia”.

Es decir, que el conocimiento de lo jurídico es “a priori” en el sentido que nosotros hemos dado a esta palabra, completamente ajeno a la significación que tiene en la filosofía kantiana. Con estos antecedentes no es difícil comprender las palabras de Luís Recaséns Siches (Vida Humana, Sociedad y Derecho): “...el que veamos como justo un derecho, como convenientemente organiza una sociedad, como acertado un programa político, supone la intuición de los valores que encarnan esas realidades. Y, entonces se ve que la conducta en cuestión concuerda con algo valioso. Se ama, se anhela, se estima, se prefiere, tan sólo en mérito de valores intuidos primariamente”.

Con lo anterior no se niega, de ningún modo, que en el Derecho —como obra humana— intervengan elementos de carácter empírico. Ya hemos analizado cuál es precisamente el sentido válido de toda “norma” y cómo intervienen en su elaboración los múltiples elementos del mundo de la realidad.

En la norma, como expresión del deber ser ideal, se conjugan elementos ideales y elementos reales al tomar en cuenta la situación real determinada y concreta a la que rigen.

Podemos afirmar asimismo que los valores en cuestión son plenamente objetivos, esto es, que existen con total independencia de los juicios y estimaciones de las personas a las cuales están referidos, y que se diferencian plenamente de las disposiciones psíquicas y de los estados sentimentales de los sujetos.

La objetividad de los valores se funda en la esencialidad de la relación entre el ente en acto y su tendencia natural. Por ello, es fácil comprender que, referidos a la finalidad intrínseca del ser, tengan, en relación con el quehacer humano que pretende traducirlos o cristalizarlos en la realidad, el carácter de “ideas” o tipos ideales de acuerdo con los cuales se debe orientar la actividad.

Con lo anterior hemos resuelto los dos primeros problemas que plantea el estudio axiológico del Derecho. En lo fundamental, ha quedado resuelto también el tercer interrogante que se refiere a la intervención que en la elaboración de los sistemas jurídicos tienen los principios ideales y los factores empíricos, o, lo que es lo mismo, a la determinación de las relaciones entre los valores y la historia. Tales relaciones están determinadas por la índole específica del deber ser normativo en cuyo seno, hemos dicho, encuentran su vinculación esencial los supremos valores de la Justicia y el Bien Común, por una parte, y, por otra, los factores reales como los sociológicos e históricos. Inclusive, el papel mismo que en el derecho desempeña la persona humana está determinado por las exigencias de la Justicia y el Bien Común, pues éste al encerrar dentro de su significado el bien de la comunidad y el bien de las personas que en él participan, toma a la persona humana en la unidad de su naturaleza material y espiritual, atendiendo a todas sus aspiraciones y necesidades. De ahí que el bien de la persona humana sea en definitiva, a través del Bien Común y la justicia, el “denominador común de todas las instituciones jurídicas”, como ha dicho certeramente A. de la Pradelle. Sólo con la noción de Bien Común aparece la trascendencia final de la persona humana

sobre la sociedad. Y esto porque el Bien Común es una noción moral que implica una estimación acerca del hombre y el valor del hombre, acerca de la sociedad y el valor de la sociedad.

La Justicia y la Seguridad como fines del Derecho.

En torno a estos valores se plantea el cuarto interrogante de la Axiología Jurídica. Trataremos, en consecuencia, de precisar algunas de las nociones que fueron apuntadas apenas en la breve caracterización que hicimos del Orden Jurídico.

Quedó dicho ya que el orden social y el bien común exigen la realización de la Justicia Social y que por ello este valor debe ser, esencialmente, materia y fin de las normas que rigen la conducta social y de los sistemas de Derecho a través de los cuales se implanta, se conserva y se defiende el orden de la sociedad. Porque todo orden social, decíamos, implica relaciones entre sus miembros, el Derecho ha de regir la conducta social de éstos a través de la realización de la Justicia. Así, la definición que nosotros aceptamos toma como uno de sus elementos esenciales la conservación del orden social: “La justicia como materia y fin del Derecho, es la proporción entre el dar y el exigir para la conservación del orden social”, esto es, para la realización del bien común. En esta definición, también quedó dicho, se incluyen tanto la “justicia distributiva” como la “justicia conmutativa”.

En realidad, la Justicia Social no es sino un aspecto de la Justicia en su más amplio sentido. “Es justo, dice Scheler coincidiendo con el pensamiento de los escolásticos, “el ser de algo considerado como debido; es injusto el no ser de algo considerado como debido; es justo el no ser de algo considerado como indebido e injusto el ser de algo considerado como indebido”.

De acuerdo con estos axiomas, si todo deber va fundado en valores, entonces es evidente que la Justicia Social —referida al orden social— en último término se funda en la noción de bien común, siendo justo socialmente,

en consecuencia, todo aquello cuyo ser o no ser esté de acuerdo con las exigencias del propio Bien Común.

Es éste, sin duda, el más amplio sentido de la Justicia Social y el más importante por cuanto comprende en sí mismo los conceptos ya mencionados de la justicia distributiva y de la justicia conmutativa. Estos se comprenden cuando se reflexiona sobre las relaciones interpersonales que implica la convivencia, así como sobre las relaciones entre el principio de autoridad y los subordinados, relaciones fundadas, en definitiva, en la propia naturaleza social del hombre.

Porque la norma jurídica rige la conducta social y ésta se basa en el valor de la persona humana, siempre se ha definido la Justicia haciendo figurar como uno de sus elementos esenciales la idea de "igualdad". En la base misma de la Justicia Social, si ésta quiere ser comprendida, se debe colocar la dignidad altísima de la persona con sus naturales destinos. Sólo de esta manera es posible comprender que la igualdad que denota la Justicia se traduce en la realidad -a través de su formulación en normas- no en un tratamiento igual para todos los hombres y los hechos. Por ello, es válido afirmar que la Justicia denota al lado de la igualdad la idea de "proporción": "la proporción entre el dar y el exigir para la conservación del orden social". Encontramos así la noción de justicia distributiva ya formulada por Aristóteles y cuya aplicación más evidente se manifiesta lo mismo en las relaciones entre la autoridad y los subordinados, como en el tratamiento diferente que deben recibir los grupos sociales que se encuentran en situaciones también diferentes; esto es lo que tradicionalmente se ha entendido como justicia social

De acuerdo con lo anterior, ya es fácil captar el significado de la justicia conmutativa; ésta no es más que la justicia distributiva aplicada a hechos y hombres iguales; igualdad efectiva que exige por lo tanto, como aplicación del mismo principio de la proporción, un tratamiento igual.

En resumen, la Justicia de acuerdo con nuestra concepción no denota simplemente relaciones interpersonales, sino como afirma M. Gurvitch,

relaciones societarias, de integración y no de yuxtaposición: Es la Justicia Social en su más amplio sentido la que al incluir en sí misma a la justicia distributiva y conmutativa, les sirve de criterio supremo y les presta equilibrio, en la vida, de la sociedad.

“Estas relaciones de integración dice el P. Delos, comentando a M. Gurvitch, son aquellas que ligan al individuo tomado como miembro de la sociedad, con ésta, tomada como un todo, como un cuerpo que tiene una vida interna orgánica”.

“Ahora bien, en las sociedades políticas, estas relaciones son relaciones de justicia. La integración del individuo en el cuerpo político es una integración moral, regida por las reglas de la justicia.

Por una parte, en efecto, el hombre entra en el Estado como sujeto de derechos y deberes. Es una cualidad que tiene por naturaleza y lejos de perderse en la ciudad, por el contrario, es ahí donde esta cualidad se manifiesta con todo su valor. Por otra parte, el grupo tomado como una entidad, como un todo, es separable de la persona misma de sus miembros, tiene su personalidad y es también sujeto de derechos y deberes. En consecuencia, sobre la base del Derecho y la Justicia se desenvuelven las relaciones del cuerpo político con sus miembros, el Derecho y la Justicia serán su regla. La Justicia Social, es, en los miembros de la sociedad, la VOLUNTAD DE DAR A LA SOCIEDAD LO QUE ES DEBIDO; tiene por correlativo el derecho de la sociedad o del Estado sobre sus miembros. Nada de lo que éste reclame del individuo puede ser exigido sino sobre la base de la Justicia Social; de otra manera el Estado cesaría, de reclamar lo que le es debido. Es ésta, como se ve, la que integra al individuo en el cuerpo Social y lo liga a éste último. Ella tiene como contraparte a la justicia distributiva que asegura a cada individuo los beneficios de la vida social a los cuales tiene derecho. Una, por tanto, sirve al bien común y exige de los particulares todo lo que es necesario para constituir una sociedad, un orden concreto y estable; la otra, coloca la institución social al servicio de la persona humana; una, manifiesta por sus exigencias imperativas la trascendencia del bien común; la otra, asegura su retorno al hombre, en quien se realizan finalmente los valores sociales”.

Esta es la concepción que nos permite resolver todas las pretendidas antinomias que comúnmente son señaladas por los autores entre La Justicia y El Bien Común como fines del Derecho.

La Seguridad.

Con este tema tocamos ya los límites de la Estimativa Jurídica. Es el último de los problemas esenciales. Para su exposición nos basaremos casi íntegramente en el estudio que el P. Delos ha consagrado a esta materia.

“En su sentido más general, principia el autor de este estudio, la seguridad es la garantía dada al individuo de que su persona, sus bienes y sus derechos no serán objeto de ataques violentos o que, si éstos llegan a producirse, le serán aseguradas por la sociedad protección y reparación. En otros términos, está en seguridad aquel que tiene la garantía de que su situación no será modificada sino por procedimientos societarios y por consecuencia, “regulares” conforme a la “regula”, “legítimos” conforme a la “lex”.

De esta manera la seguridad se nos presenta como una noción societaria en el preciso sentido de que siempre está ligada a un hecho de organización social.

Ahora bien, la seguridad puede ser entendida en un sentido objetivo y en un sentido subjetivo, indisolublemente ligados.

Como estado subjetivo, es la convicción que tengo de que la situación de que gozo no será modificada por la violencia, por una acción contraria a las leyes y a los principios que rigen la vida social. Pero, la seguridad es un sentimiento que se define con relación a la sociedad. Mi Convicción subjetiva debe estar fundada: ¿Sobre qué puede estarlo sino sobre la existencia de hecho de un estado social que me protege?

En su sentido objetivo, la seguridad se confunde con la existencia de un estado de organización social. Esto conduce a definir la seguridad como UNA

RELACION ENTRE EL INDIVIDUO Y UN ESTADO SOCIAL OBJETIVO EN EL CUAL ESTA INCLUIDO AQUEL. Es decir, que la seguridad así concebida pone en relación lo subjetivo y lo objetivo; implica la confrontación de un Sujeto con la armadura social objetiva que lo protege.

De lo anterior se deduce con claridad que, a diferencia de la Justicia que es una noción moral correlativa al Derecho, la seguridad es “un estado de hecho” que, por lo menos directamente, no hace referencia a la noción de Derecho.

En efecto, en su sentido subjetivo es un hecho psicológico: certeza efectiva de que los actos de violencia no vendrán a cambiar la situación de que disfruto. Considerada objetivamente se nos manifiesta como una organización de hecho cuyo efecto natural -otro hecho- es la integridad de la persona y de los bienes de ella en una sociedad determinada. Por último, si se atiende a la relación entre el sujeto y el orden social efectivo, la seguridad está en el individuo “por” la sociedad, o en la sociedad “para” el individuo; esto es, siempre un hecho que puede ser realizado sin referencia al Derecho. Puede decirse, en consecuencia, que el objeto de la seguridad es propia y simplemente “la posesión de un bien”. Sin que sea materia o parte de su objeto legitimar esta posesión del bien que protege, ni menos aún, estimar el valor absoluto de este bien. Lo primero es materia del Derecho, y lo segundo, objeto propio de la Moral.

Conforme a lo anterior, ¿cómo es, entonces, que la seguridad llega a ser fin del Derecho?

Nuevamente las nociones de Bien Común y Justicia Social, como principios sustentadores del orden social, nos ofrecen la respuesta a esta última pregunta. Pues si la seguridad es materia y fin del Derecho positivo, llega a serlo por que el Bien Común y la Justicia Social entendida en su más amplio sentido lo exigen necesariamente.

En efecto, después de haber mostrado la “consistencia” de la Justicia Social y de la seguridad en sus diferentes aspectos, las exigencias de aquéllas con respecto a ésta última se nos hacen patentes.

Así, considerada la seguridad como la relación de hecho entre el individuo y la sociedad en la cual está integrado, se hace evidente la relación de justicia que denota tanto por lo que ve a las exigencias que el bien común reclama de los particulares y que son necesarias para constituir un orden concreto y estable, como por lo que respecta a la relación de servicio que la institución social tiene “para” la persona humana, en quien se realizan los valores sociales. Si la seguridad es la posesión de hecho, tranquila y cierta de las personas y de sus bienes, obtenía por medio de la sociedad, ¿no es claro que esta posesión se traduce en un derecho del individuo y que garantizarlo constituye un fin y un deber para la propia sociedad?

A la misma conclusión tiene que llegarse si el ángulo de consideración de este valor social se coloca en el individuo o en la sociedad.

Desde el punto de vista objetivo, es decir, desde el punto de vista del orden social y de su mantenimiento, al denotar éste sacrificios impuestos a las personas que lo integran y ser exigidos a ellas en nombre de la Justicia Social, se manifiesta con precisión la necesidad de que el sistema que rija la conducta en cuestión sea un sistema jurídico, pues, en definitiva, no es más que la actualización positiva en normas de los deberes de Justicia.

Desde el punto de vista subjetivo, la seguridad, asimismo, reviste un aspecto jurídico. Denotando la vida social relaciones interpersonales y relaciones de poder y subordinación entre gobernantes y gobernados, la persona tiene el derecho de ser protegida eficazmente lo mismo contra sus iguales que contra los posibles abusos de la autoridad. Este derecho implica un deber de Justicia para la sociedad que de hecho encuentra su expresión más clara en el Derecho Constitucional, trascendiendo a casi todos los aspectos del Derecho positivo.

Después de esta exposición queda claramente resuelta también la antinomia en que algunos autores se basan para declarar que la Justicia y la seguridad son términos irreductibles y contradictorios. Lejos de ello, tales valores se nos presentan como elementos constitutivos del orden social, y se vinculan, por ello, necesariamente al bien común.

“Jamás, dice Le Fur, se logrará resultado satisfactorio sino donde se hubiese logrado hacerlos concordar; una seguridad injusta no es tal, es precisamente lo contrario al Derecho, y a una Justicia que no ha podido ser asegurada, le falta uno de sus elementos esenciales”.

**

Hemos llegado al final de la tarea propuesta. Del largo y penoso viaje, acaso no hayamos obtenido sino un fruto único: la firme convicción de que lo jurídico no puede concebirse válidamente sino en función de los principios axiológicos que lo vinculan esencialmente a la Ética. Pero, en todo caso, tal convicción es el centro sobre el que gira el problema filosófico del Derecho.

Con la perspectiva, todavía problemática, —por ello quizás, llena de sugerencias y llamados—, se abre con sus dos continentes (el ontológico y el axiológico) el mundo de la Filosofía Jurídica guiado y vivificado por estos, nortes (Bien común, Justicia y Seguridad) que hemos descubierto en el Universo de los Valores.

BIBLIOGRAFIA.

ARENDDT, A. Filosofía Moral.

BRENTANO, F. El Origen del Conocimiento Moral.

DERXST, O. N. La Axiología y el Personalismo Ético de Max Scheler.

GARCÍA MAYNEZ, E. Ética.

GARCÍA MORENTE, M. Lecciones Preliminares de Filosofía.

GENY. F. Science et Thecnique en Droit Privé Positif.

GURVITCH, G. Las Corrientes Contemporáneas de la Filosofía Alemana.

HELLER, H. Teoría General del Estado

HELLER, H. Idearios Políticos

HUSSERL, E. Investigaciones Lógicas.

KONINCK, CH. De la Primauté du Bien Commun Contre Les Personalistes.

KULPE, O. Introducción a la Filosofía.

LEBEET, R. P. Mystique d'un Monde Nouveau.

MEVER, T. Instituciones de Derecho Natural.

MENENDEZ PELAYO, M. Historia de las Ideas Estéticas.

MESSER, A. Filosofía Actual.

MULLEN, A. Introducción a la Filosofía.

ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas.

PRE1ADO HERNÁNDEZ, R. Apuntes de Filosofía del Derecho en su Cátedra de 1943.

RADERUCU, LE PUR, DELOS, CARLYLE. Los Fines del Derecho: Bien Común, Justicia y Seguridad”.

RECASINS SZCHES, L. Vida Humana, Sociedad y Derecho.

RECASINS SZCHES, L. La Filosofía del Derecho de F. Suárez.

RECASINS SZCHES, L. Direcciones Contemporáneas del Pensamiento Jurídico.

ROBLES, O. Propedéutica Filosófica.

ROMANO Muñoz, J. El Secreto del Bien y Del Mal.

SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma Teológica

SCHELER, Max. Ética.

SCHELER, Max. El Resentimiento en la Moral.

SCHELER, Max. Sociología del Saber.

SCHELER, Max. El Saber y la Cultura.

SCHELER, Max. De lo eterno en el Hombre.

SIWEK, P. Le Probleme de la Valeur.

SPRANGER, E. Formas de Vida.