

se muestra el momento pascual, que no siempre está tan claramente explicitado como la Infancia o la Pasión. Está, sin embargo, profundamente presente en la devoción al Sagrado Corazón (forma prevalente de Cristo Resucitado en la religiosidad popular) o a la Eucaristía, así como en la piedad mariana y sacramental y en el sentido festivo de la religiosidad. El Reinado de Cristo sobre la sociedad y la historia se confiesa no sólo en la explicitación de su Reino (“¡viva Cristo Rey!”) o en el reconocimiento del Niño Jesús como Alcalde, sino también implícitamente en las consagraciones al Sagrado Corazón, en la petición de que “salve al pueblo” de la patria, en la Virgen como Generala de los ejércitos emancipadores, en la honda repercusión social e histórica de los Congresos Eucarísticos, etc. De ahí que la teología latinoamericana —fiel a esa “síntesis vital” como a la Revelación misma— intente acentuar con toda nitidez tanto el carácter humano e histórico de Jesús de Nazareth (y aun las complicaciones políticas en que se vio envuelto por ser fiel a su misión religiosa), como también su carácter pascual de Cristo, Señor de la historia. El documento de Puebla, siguiendo a Juan Pablo II, va a rechazar toda ideologización de Jesucristo, no sólo la que lo presenta como político, líder, revolucionario o simple profeta, sino también la que lo reduce al campo meramente privado de una religión sin implicancias en lo social, cultural, político y económico (P. 178). Y encuentra en El la pauta y el modelo de un amor que abraza a todos los hombres, sin distinciones, pero privilegia a los pequeños, los débiles, los pobres, un amor —en fin— que congrega e integra a todos en una fraternidad capaz de abrir la ruta de una nueva historia (P. 192): precisamente la “civilización del amor” de la que hablaba Pablo VI.

Esas y otras pistas de reflexión están ya obrando en la teología latinoamericana. Sin embargo estamos todavía lejos de haber asumido teológicamente toda la riqueza humana y cristiana de la sabiduría y la religiosidad populares latinoamericanas, de su “síntesis vital” de “lo divino y lo humano”, y de su correspondiente conocimiento sapiencial. La tarea de ir elaborando una teología inculturada que tome la sabiduría popular como lugar hermenéutico permanece abierta. De ese modo se dará a la Iglesia universal y a su inteligencia de la fe un aporte específico de nuestro ámbito socio-cultural.

EL SABER Y LOS VALORES EN LA FILOSOFIA DE MAX SCHELER

por J. DE ZAN (Santa Fe)

INTRODUCCION

Este trabajo ha tenido su origen en una conferencia dictada por el autor como profesor invitado por la Universidad Nacional de Luján en el curso sobre la Filosofía de los Valores desarrollado durante los meses de octubre y noviembre de 1978, en el que participaron profesores de distintas Universidades del País. Dicha conferencia fue dedicada a honrar la memoria del filósofo alemán, pues en 1978 se cumplió el cincuentenario de su muerte. Movidos por ese hecho, pero más aún por la viva sujeción del propio pensamiento scheleriano, nos vimos llevados a prolongar el tema de aquella conferencia mediante un estudio más detenido de los textos y una reflexión crítica que permitiera recuperar para nuestra propia actualidad los aportes de la Filosofía de Scheler, y hacer avanzar más allá de los límites de sus propios presupuestos algunas de las orientaciones más fecundas de su pensamiento. El resultado de ese estudio es este trabajo que ahora se publica, el cual conserva en parte el carácter y el lenguaje de aquella conferencia.

Las más diversas corrientes filosóficas gravitaron y ejercieron su influencia sobre el pensamiento de Max Scheler. En su primera formación intelectual estuvo bajo la influencia de Eucken, que profesaba un vitalismo espiritualista de inspiración agustiniana. Esta primera orientación se ahondará y crecerá con la madurez del filósofo. Scheler, como San Agustín, es ante todo un filósofo de la vida del espíritu.

Al mismo tiempo que recoge la idea de espíritu como realidad superior, Scheler sufre también la influencia de los filósofos vitalistas contemporáneos, como Nietzsche, Dilthey, Bergson. La importancia fundamental otorgada a la dimensión vital y a los impulsos crece en sus últimas obras.

Finalmente, desde su encuentro personal con Edmundo Husserl en 1901, la influencia del fundador de la Fenomenología contemporánea va a ser decisiva para dar a su pensamiento la fundamentación y los instrumentos metodológicos definitivos. Sin embargo, M. Scheler va a ampliar y modificar la actitud fenomenológica de Husserl, llevándola al campo de la ética y la axiología, y otorgándole un sesgo netamente realista y objetivista.

Escritor brillante, polemista apasionado, pensador de grandes intuiciones, Scheler ha abierto huellas y ha dejado su impronta en todos los grandes problemas de la filosofía y de la cultura contemporánea. La diversidad de las cuestiones que reclamaron su atención, y su propio temperamento inquieto e impulsivo, lo llevaron a desplegar una obra multifacética, de una gran riqueza y amplitud temática. Mas, por eso mismo, su pensamiento no presenta siempre el grado de elaboración y el rigor conceptual de los grandes filósofos sistemáticos.

Para mejor comprender el sentido y valorar los alcances del pensamiento scheleriano es preciso considerarlo en confrontación con la situación del mundo y la cultura contemporánea de fines del siglo pasado y comienzos del actual, porque esa realidad concreta de su tiempo fue el motivo permanente de sus preocupaciones y desvelos. Esa situación, por otro lado, es fundamentalmente la misma que experimentamos nosotros; no ha variado sustancialmente a lo largo de todo el siglo: de ahí que los trabajos del filósofo mantengan todavía su plena actualidad. Con lo cual comprobamos que en el plano del pensamiento y de los procesos culturales nuestro siglo XX, tan orgulloso de sí mismo y de su progreso científico y tecnológico, se encuentra, cuando ya entramos en sus decenios finales, debatiéndose todavía con los mismos problemas y las mismas carencias que heredara del siglo XIX, sin haber logrado superar ninguna de las deficiencias fundamentales que ya fueron denunciadas por las mentes más lúcidas y críticas de los pensadores de comienzos de siglo, entre los cuales se cuenta precisamente Max Scheler. Por lo cual quizás los historiadores del futuro cuando se refieran a nuestro siglo, deberán decir que ha sido una época de transición, en la que se prolonga y agrava la crisis de la civilización moderna, pero que no ha tenido la lucidez intelectual, la creatividad y el coraje o la fuerza moral para enfrentarse con las raíces de su propia decadencia.

Es muy probable que no todos estén dispuestos a aceptar tan fácilmente esta imagen decepcionante de la época en que vivimos. El desacuerdo frente a semejantes juicios es natural, expresa una reacción instintiva en el hombre. Nos resistimos a aceptar el diagnóstico de una enfermedad fatal, y ello puede ser saludable porque manifiesta que aún tenemos voluntad de vivir, y quizás hasta capacidad de recuperarnos.

Pero la terquedad, que a veces se transforma en ceguera para ver críticamente nuestro propio mundo, puede tener también una raíz diferente, en aquella ideología que viene del siglo XVIII y que concibe a la historia como progreso necesario, continuo e indefinido. El propio Max Scheler también ha llamado la atención sobre el carácter problemático y absolutamente carente de todo

fundamento de esa idea de progreso, y del optimismo ingenuo, la pseudo-seguridad y el engañoso concepto de sí mismo que ha promovido en la conciencia del hombre moderno.

La fe en el constante aumento de valor de las cosas humanas a través del tiempo, la exaltación de la imagen que el hombre se forma de sí y de su propio mundo histórico —se pregunta el filósofo—:

“¿significan un proceso en el que el hombre concibe cada vez con mayor profundidad y verdad su posición objetiva y su lugar en el conjunto de lo real?; ¿o significan más bien la progresión y las exaltaciones de una peligrosa ilusión, síntomas de una creciente enfermedad?”¹

Max Scheler pertenece al contingente más significativo de los filósofos contemporáneos que han denunciado la ceguera de la euforia del progreso, la irresponsabilidad de la confianza ciega en el sentido positivo del proceso de la historia. La seriedad de sus análisis críticos ha puesto al descubierto las causas de la desorientación que afecta al hombre contemporáneo, aunque éste aún hoy no sea consciente de su propia inseguridad y la oculta, o haga todo lo posible por mantener y consolidar su auto-engaño.

Las causas fundamentales del problema podemos reducirlas, según el pensamiento de Scheler a dos:

1. El vacío de ideas en el orden teórico de la cultura, la defecación del pensamiento, la carencia de una interpretación profunda y convincente del sentido del mundo y de la vida, que es la consecuencia del predominio del cientismo y del positivismo.

2. La falta de normas y principios seguros, universalmente respetados en el orden práctico del obrar, y capaces de dar una orientación y contenido válido a la existencia misma, que es la consecuencia del formalismo y del relativismo moral, así como de la crisis y la devaluación de los valores.

Vamos a detenernos ante todo en el primero de estos problemas, antes de abordar luego la cuestión de los valores que es el tema central de la segunda parte de este trabajo.

I — EL PROBLEMA DEL CIENTISMO Y DEL POSITIVISMO

Podría decirse que esta cuestión constituye uno de los temas que definen el carácter propio y distintivo de casi toda la filosofía contemporánea, en la medida en que lo estrictamente post-moderno y contemporáneo en la esfera del pensamiento filo-

¹ Max Scheler, “La idea del hombre y la historia”, en *Metafísica de la libertad*, Edit. Nova, Bs. As., 1960, p. 77.

sófico comienza precisamente a través de las reacciones antipositivistas que buscan por diferentes caminos la superación del reduccionismo del saber al tipo de conocimiento experimental de las ciencias positivas y a las formas de explicación naturalista. La ruptura con el naturalismo, con el cientismo y con el positivismo, y la crítica radical de todas esas posiciones, es una constante que se hace presente en todas las corrientes inaugurales de la filosofía contemporánea, tanto en el vitalismo, como en el neokantismo, en la fenomenología, en el pensamiento dialéctico, en la neoescolástica, etc.

No obstante la validez y la fecundidad de los planteamientos realizados desde diferentes enfoques por estas distintas corrientes, sus aportes han tardado mucho en penetrar en la conciencia contemporánea y en definitiva no han alcanzado el éxito esperado en cuanto a una reorientación profunda del pensamiento y de las tendencias culturales dominantes.

El deslumbramiento por los éxitos de la ciencia hizo perder al hombre moderno su conciencia crítica frente a ella. Solamente la actitud pasatista y nostálgica de los románticos se atrevió con la ciencia y con la técnica moderna. Pero el romanticismo no fue crítico sino reaccionario; sus planteamientos no solamente carecieron de eficacia, sino también de validez. Ni aun las llamadas filosofías de denuncia, salvo el caso anómalo de Nietzsche, pensador excéntrico, adoptan en el siglo pasado una actitud crítica frente a la ciencia como tal.

La ciencia racional y positiva en los comienzos de la modernidad (desde la época del Renacimiento), debió luchar contra el tradicionalismo y las creencias irracionales y mitológicas, para imponer su método y sus verdades empíricas. Su desarrollo y difusión fue utilizado más adelante por la Filosofía de las Luces y por el positivismo posterior como instrumento y como símbolo educativo de una nueva conciencia histórica, de una mentalidad cultural ilustrada, que a través de los datos objetivos de la ciencia debía liberarse de toda clase de ilusiones y fantasmas propios de la ignorancia y el oscurantismo, para alcanzar la definitiva madurez de una existencia iluminada por el pensamiento racional.

Sin embargo, si bien estos objetivos se cumplieron bajo determinados aspectos, se produjo también la paradoja de que el mismo avance de las ciencias ha sido la fuente de nuevos mitos y creencias, de una falta de madurez y de sentido crítico igual que el precedente, que llegaron a dominar incluso al propio pensamiento científico y filosófico.

Pero sobre todo en el nivel de la conciencia común se exaltó a la ciencia hasta hacer de ella misma un mito, que perdura

aún en la conciencia contemporánea. El mito de la ciencia y de la técnica, la fe en el progreso que ellas engendran y en sus resultados positivos, han constituido los mitos y la fe fundamental del hombre moderno, que sustituyeron a las antiguas creencias y vinieron a ocupar el vacío dejado por la pérdida de la verdadera fe religiosa.

De la ciencia mitificada se llegó a esperar todo, mágicamente: el pleno dominio de la naturaleza y la utilización de todos sus recursos y energías para satisfacer no sólo las necesidades reales del hombre, sino también sus deseos imaginarios, sus veleidades, sus apetencias desenfrenadas y sus caprichos. La ciencia debía posibilitar también el manejo y control de los procesos sociales, económicos y políticos; la supresión de toda irracionalidad y desorden, la planificación total, y la racionalización científica de la vida misma; la optimización del rendimiento de la actividad humana y la seguridad de un futuro venturoso donde se ha eliminado toda incertidumbre e imprevisión mediante el cálculo y la prospectiva. De la ciencia y de la técnica se ha llegado a esperar hasta la supresión de la enfermedad, del dolor y de la muerte.

Y en el campo del conocimiento la investigación experimental debería resolver todos los enigmas del mundo y de la vida, aclarar todos los misterios y suprimir todas las falsas creencias. La verificabilidad empírica y la exactitud matemática del conocimiento científico deberían permitir la superación de todas las concepciones ideológicas que dividen y enfrentan a los hombres en luchas irreconciliables, sustituyéndolas por los conceptos objetivos de la ciencia, cuya validez universal haría posible no sólo la reconciliación y el entendimiento mutuo en base a las mismas ideas y al mismo lenguaje, sino también la cooperación racional y el trabajo en común para edificar una civilización de la humanidad que superara definitivamente el desentendimiento y la hostilidad entre los pueblos.

Esta era la utopía del positivismo, y la única condición indispensable para su realización era el imperio universal de lo que Comte llamaba "el espíritu positivo", que es la forma de pensamiento que corresponde a la civilización moderna, o que está a la altura de los tiempos modernos.

Conforme a la famosa teoría comptiana de los tres estadios de la evolución de la humanidad, frente a las primitivas etapas mítico-teológicas, y frente a las edades metafísicas del pasado inmediato, la modernidad se distingue por ser la época en que la Humanidad ha entrado definitivamente en el estadio positivo, que es el estadio de la objetividad y de la madurez.

“Estado positivo —dice Comte— es el régimen absoluto de los hechos puros”.

Por lo tanto el positivismo niega la validez de toda forma de pensamiento que avance más allá de los fenómenos observables y de sus relaciones fácticas. El postulado fundamental del positivismo es: atenerse a los hechos tal como se dan en la experiencia.

Estos principios del positivismo, que tienen una validez parcial en el campo de las ciencias experimentales, particularmente en las ciencias físicas, se afirmaron sin embargo como principios absolutos para todo el ámbito del conocimiento humano. Lo cual implicaba negar de raíz la validez del conocimiento metafísico o de la experiencia religiosa. Implicaba imponer el método y los límites de una rama particular del conocimiento, la ciencia física, como el modelo universal y único al cual debía atenerse todo conocimiento válido. Esto era precisamente el cientismo, y la desmedida expectativa sobre los alcances y los resultados de las ciencias positivas así concebidas, como el saber último y definitivo acerca de las cosas, no sólo en el campo de la naturaleza, sino también en el campo de las cosas humanas, condujo naturalmente a la mitificación de las ciencias, cuyas características hemos apuntado.

Ya desde las últimas décadas del pasado siglo la Filosofía contemporánea inicia el proceso de la demitificación de la ciencia y la crítica rigurosa del propio positivismo y de sus postulados metodológicos como insuficientes incluso para la comprensión de los fundamentos del propio conocimiento científico. Es en este marco que hay que situar precisamente los trabajos de Max Scheler en el campo de la filosofía teórica.

Las formas del saber y la cultura

¿Cómo concibe Scheler el campo del saber y sus formas fundamentales? En primer lugar el saber para Scheler no es nunca un puro “saber por el saber”, que termina en el objeto en cuanto tal. El saber está siempre ligado a la vida y al interés del sujeto; el puro objetivismo es un engaño. Cada forma de saber se halla motivada por una determinada finalidad que lo pone en conexión con la acción y el devenir de la realidad.

1.

“Las autosugestiones de la vanidad científica no constituyen por cierto una respuesta admisible para la seriedad de una cuestión filosófica. Al saber, lo mismo que a todo lo que ama-

mos o deseamos, ha de corresponderle un valor y un sentido óntico final. ‘El saber por el saber’ es tan vano y absurdo como *l'art pour l'art* de los estetas. En esa declaración no hay de plausible más que un justo sentimiento: el de oponerse al pragmatismo filosófico, según el cual *todo* saber existe sólo para la utilidad. También hay, indudablemente, un saber que existe sólo para el dominio práctico... o mejor dicho, hay un saber cuya selección de objetos tiene lugar solamente con miras a ese dominio”². Este es el saber de las ciencias positivas de la naturaleza.

En tal sentido el concepto de las ciencias empíricas como un saber puramente objetivista, desinteresado, que nos da a conocer la entera realidad tal cual es (que es el concepto postulado por el positivismo), desconoce y encubre el verdadero sentido y el carácter propio de las ciencias experimentales. Porque estas ciencias conforman “*un saber de dominio y rendimiento*”, esencialmente orientado por su propio método y por la delimitación selectiva de sus objetos a obtener datos útiles para el manejo y la transformación de la realidad con el fin de adaptarla a las necesidades y propósitos humanos. Bajo este aspecto la teoría pragmatista del conocimiento, comprendida —en sentido restringido— como teoría de las ciencias positivas, es más convincente, reflexiva y honesta que el positivismo.

“El positivismo y el pragmatismo no son sino las fórmulas filosóficas, muy parciales, de este estado real de la moderna cultura occidental (en el cual la ciencia positiva como saber de dominio y rendimiento se ha convertido en la forma exclusiva y excluyente del saber)... Sólo que el pragmatismo tiene la importantísima ventaja de ser más consciente; mientras que los representantes de la *science pour la science*, —los cuales, de facto, sólo se preocupan de ciencias técnicas, es decir, de ciencias que (prescindiendo de las motivaciones psíquicas de los investigadores), carecen en absoluto de sentido y finalidad objetivas si no sirven para la modificación técnico-práctica del mundo— dificultan mucho más que el pragmatismo la abolición de esta inmensa unilateralidad; porque su *pretendida* ciencia teórica, puramente contemplativa, ocupa ilegítimamente en el espíritu humano el sitio que correspondería a un posible saber culto y de salvación. Por eso debemos defender sin cesar el derecho *relativo* de la teoría pragmatista del conocimiento, para las ciencias positivas.

Sólo cuando esto haya ocurrido podrán *redescubrirse*, por así decirlo, los ideales de un saber puro de salvación y de cul-

² M. S., *El saber y la cultura*, Ed. La Pleyade, Bs. As., 1972, p. 78.

tura. De este modo será posible rescatar, de entre los escombros de una exclusiva civilización de rendimiento útil, sus metas genuinas y posibles, y las actitudes espirituales básicas en las que se fundan..."³.

Nadie se atrevería a negar o a disminuir la tremenda y decisiva importancia del saber científico así definido como esencialmente conectado a los procesos tecnológicos de utilización y dominio del mundo.

Pero al mismo tiempo este concepto tiene la ventaja, dice Scheler, de poner al descubierto también los límites de la ciencia positiva, y la insensatez del hombre moderno al exigirle o esperar de ella lo que por su naturaleza misma jamás podía darle.

En primer lugar, las ciencias empíricas así definidas no nos sirven en absoluto para entender el sentido de la realidad o para explicar el por qué de las cosas, ni se proponen ese cometido, porque no son en rigor explicativas. La significación humana de las ciencias positivas no debe buscarse en el valor de conocimiento de los datos que nos proporcionan, sino pura y exclusivamente en el rendimiento para la producción y el trabajo, para el mejoramiento de las condiciones de vida del hombre y para los diversos objetivos del desarrollo técnico.

La significación de las ciencias experimentales, particularmente de las ciencias físicas en general, viene dada por su finalidad práctica, no puede ser de otro modo, porque un saber de las cosas, de los objetos inferiores al hombre, no puede tener como finalidad y sentido el objeto mismo. El hombre no puede ponerse a sí mismo como sujeto en función de un objeto; el fin de una actividad humana como es el conocimiento, no puede ser puesto en algo externo e inferior al hombre mismo, en la contemplación de una cosa. Esto podía tener sentido para los filósofos griegos que veían en la naturaleza algo divino y superior al hombre; o en los medievales para quienes el conocimiento del mundo tenía como finalidad fundamental reconocer en él los signos, la imagen de Dios su creador. Pero la ciencia moderna que, haciendo uso legítimo de la autonomía de los diferentes ámbitos epistemológicos, se ha desprendido completamente de aquella significación metafísica o teológica, no puede ya valer ni tener sentido como mero conocimiento de las cosas, sino que ha de tener como fin el bien del hombre mismo, servir a sus propias necesidades y proyectos humanos.

El científicismo es, entonces —como hemos explicado en otro lugar—, la *deshumanización de las ciencias* que se desvinculan y se desinteresan del hombre, del sujeto vivo, para ocuparse só-

³ *Op. cit.*, pp. 83-84.

lo de objetos; se desentienden de los problemas e intereses propiamente humanos para investigar "problemas puramente objetivos", o de las cosas mismas.

Bajo este aspecto el pragmatismo se revela como superior al positivismo en cuanto define nuevamente el sentido de la ciencia en función de la vida y de los intereses humanos. Pero sin embargo el alcance del conocimiento en las ciencias queda ahora claramente restringido al ámbito de la eficacia de los medios, es decir, a los problemas técnicos; se excluyen por principio las cuestiones referentes al sentido y validez de los fines, es decir, las cuestiones donde están en juego los problemas propiamente humanos de la acción.

La epistemología contemporánea ha aclarado con toda lucidez que el problema de los fines queda completamente fuera del marco de la ciencia positiva, la cual no puede prestar por lo tanto ninguna utilidad para orientar al hombre en su vida y determinar las metas y objetivos válidos de la acción individual o colectiva. Pero esta delimitación de los alcances de la ciencia experimental y positiva como saber de dominio y rendimiento pone en claro también la enormidad que significa el limitar los alcances absolutos del conocimiento humano a este tipo de saber científico, que es lo que hacen tanto el positivismo como el pragmatismo dominantes.

2.

En la escala de las formas del saber, nos dice Scheler, hay otra clase de conocimiento diferente y superior a éste. Es el saber que no sirve ya para la manipulación de las cosas y procesos objetivos de la realidad, sino el saber que puede y debe servir a la vida y al desarrollo y autodomínio de la persona que sabe. A este segundo tipo de saber lo llama Scheler *el saber culto, saber cultural, o la cultura*.

No llamamos culto al hombre que acumula muchos conocimientos empíricos acerca de las cosas, aunque estos datos constituyan una erudición refinadamente científica. El saber positivo y la especialización científica por sí solos todavía no son cultura, y pueden ser compatibles en una misma persona con el primitivismo y la barbarie. Las consecuencias paradójicas y terribles de esta copulación de barbarie y científicismo fueron analizadas hace tiempo también por Ortega y Gasset en un famoso capítulo de su libro sobre *La Rebelión de las masas*. (Estas cuestiones que podrían parecer envejecidas y gastadas, tienen que ser constantemente reformuladas, denunciadas nuevamente y tratadas con la mayor seriedad, porque entre nosotros el avan-

ce del filiteísmo pseudo-científico no se ha detenido y recobra nuevos bríos en determinados períodos, como oleadas de barbarie que amenazan destruir y ahogar nuestra débil e incipiente vida cultural).

Pero, ¿en qué consiste entonces la cultura o el saber culto? La explicación y fundamentación última de este concepto conforme con el pensamiento de Max Scheler implicaría comprometernos en el análisis de uno de los planteamientos más arduos y más fecundos de la fenomenología, que es la cuestión del “apriori material” y lo que Scheler ha llamado “la funcionalización del apriori”⁴. Pero estos son temas suficientes para un trabajo aparte. Ahora vamos a limitarnos a glosar algunos párrafos del propio Scheler, entresacados de *El Saber y la Cultura*.

“Cultura no es ‘educación para algo’, ‘para’ una profesión, una especialidad, un rendimiento de cualquier género; ni se da tampoco la cultura en beneficio de tales adiestramientos, sino que todo adiestramiento ‘para algo’, toda finalidad externa es un beneficio de *la perfección del hombre*”.

Pero sin embargo, si la cultura es perfeccionamiento del hombre mismo, crecimiento y desarrollo de lo humano del hombre, no obstante, esta meta no se logra por una suerte de cultivo de la propia individualidad en cuanto tal, sino mediante la realización de valores objetivos que, al ser puestos en la realidad, promovidos en el mundo, crecen también en la propia subjetividad. El hombre se humaniza en la medida en que humaniza el mundo, se perfecciona a sí mismo en la medida en que se trasciende.

“Cultura no es querer hacer de sí mismo una obra de arte; no es un narcisismo que tenga por objeto el propio yo, su belleza, su virtud, su forma, su saber. Es justamente *lo contrario* de tal complacencia en sí mismo... Sólo quien quiera *perderse* por una causa noble o por cualquier especie de comunidad —sin miedo a lo que pueda sucederle—; sólo ese ganará su yo propio y genuino...”.

En realidad cultura no es saber, sino que es la forma y el modo de *ser* propiamente humano del hombre, por contraposición con el ser meramente natural. Cultura es la obra del hombre, lo que él ha edificado en el mundo como realidad histórica. Pero el ser-cultural, humano, que se realiza en el mundo, incluye y supone un saber, una forma de comprender y valorar la realidad que es la que le da su sentido y determina el carácter de una cultura histórica. ¿Qué clase de saber es éste que modela y di-

⁴ El tema es desarrollado por Scheler particularmente en: *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1940.

ferencia el propio ser histórico y cultural del hombre? ¿Cuál es el saber mediante el cual se forma la cultura?

Este saber no depende del número o extensión de los conocimientos que se poseen, sino del crecimiento y ampliación de *las formas apriori* del pensar, del comprender, del valorar, etc.; no depende de una acumulación de material empírico de conocimiento, sino de la riqueza y profundidad de las categorías o criterios para interpretar y juzgar la realidad, categorías lógicas, pero también axiológicas, que suponen el afinamiento y desarrollo de esa como sensibilidad espiritual para percibir el rango y la calidad de cada cosa y ubicarla en su justo lugar.

“Dicho en términos populares: el saber que se ha convertido en cultura es un saber que se halla perfectamente digerido, es un saber del que no se sabe ya en absoluto cómo fue adquirido y de dónde fue tomado... Una de las mejores definiciones del saber culto es también la de William James: ‘es un saber del que no hace falta acordarse y del que no puede uno acordarse’. Yo añadiría: es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto en cada situación concreta de la vida; un saber convertido en ‘segunda naturaleza’, que se adapta plenamente a los problemas concretos y a los requerimientos de cada hora —ceñido como una piel natural, no como un traje de confección—; no es una ‘aplicación de conceptos, reglas y leyes a los hechos’ (como el estudiante que se sabe su lección, que aprendió el manejo de un instrumento metodológico y lo aplica mecánicamente, ‘oportune et importune’, pedante y presuntuoso) sino que es la aptitud para descubrir el sentido esencial y las conexiones... En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad articulada conforme a un sentido...”. “Saber culto es el conocimiento de lo esencial... que se ha convertido en forma de pensar y regla de interpretación, en ‘categoría’ de todos los hechos contingentes que pueda traer la futura experiencia. Cada *grupo histórico de cultura* —o como se lo quiera llamar— tiene esas formas y estructuras adquiridas; tiene todo un mundo de tales formas... que constituyen como el *ethos* que lo caracteriza”⁵.

3.

Pero este saber de cultura no es todavía para Scheler la forma y el grado supremo del saber. En su concepto, según dijimos, todo saber tiene sentido en cuanto se halla en conexión con la transformación y el devenir del hombre y del mundo. El

⁵ Cfr.: *El saber y la cultura*, pp. 52-55 y 64-68.

saber empírico de las ciencias positivas está regido por el interés de rendimiento técnico, y sirve al dominio y la transformación del mundo. El saber de cultura en cambio enriquece y hace crecer, es decir forma nuevas funciones y amplía el alcance de las dimensiones de la vida del espíritu.

Pero hay una forma suprema del saber que en cierto modo pone en movimiento y sirve al devenir de la esencia misma del hombre, por cuanto lo eleva y lo abre a la comunicación con la divinidad, a la divinización. Y pone en acto también la esencia última del mundo, pues sirve al cumplimiento del sentido del ser en conexión con su último fundamento. Este es el saber metafísico y teológico al que Scheler denomina: "*Saber de salvación*".

"De los tres ideales de saber que hemos expuesto, la moderna historia de Occidente y su anexo cultural cada vez más independiente: América, sólo ha cultivado sistemáticamente uno. En forma cada vez más unilateral se ha dedicado casi exclusivamente a explotar las posibilidades de un saber especializado, tendiente a lograr una explotación racional de las posibilidades prácticas del mundo, aplicando estos conocimientos al rendimiento y la planificación del trabajo. Tanto el conocimiento cultural como el saber de salvación perdieron cada vez más importancia durante el transcurso de la historia moderna"⁶.

Sólo en esta dimensión unilateral del saber —advierte el filósofo— es el mundo europeo superior al Oriente (y a los demás pueblos extraeuropeos), porque en las otras dos formas del conocimiento la superioridad del Oriente sobre Europa es tan incontrastable como la superioridad de la ciencia positiva y de la técnica de origen occidental. Pero no se crea que este peculiar reparto de aptitudes crea una suerte de equilibrio de valores. En primer lugar, se trata de cualidades no equiparables porque poseen valores de diferente rango y se hallan subordinadas unas a otras en un ordenamiento jerárquico. Además las ciencias positivas y la técnica pueden ser fácilmente imitadas y reproducidas —como lo han sido ya— por los pueblos extraeuropeos que se han apropiado de ella y le disputan a Occidente su liderazgo en este campo. En cambio los otros dos niveles y

⁶ M. Scheler, *Conocimiento y trabajo*, Edit. Nova, Bs. As., 1969, pp. 40-41. El concepto y los alcances de la forma suprema del saber ha variado en los distintos periodos del pensamiento de Scheler, así como su posición religiosa y su idea de la divinidad. Pero no obstante, el lugar epistemológico delimitado bajo la denominación del "saber de salvación", que incluye a la metafísica y a la teología, sigue siendo correcto y válido, siempre que se lo interprete como un saber que apunta a la dimensión de la trascendencia.

formas del saber no se pueden imitar y reproducir de esa misma manera, más aún, toda imitación en este campo carece de valor y de sentido. El saber cultural tiene que formarse y recrearse desde la experiencia y la vida propia de cada pueblo, y este proceso tiene su tiempo y su ritmo independiente de la voluntad; no se puede planificar ni acelerar su crecimiento.

"Ninguna de estas tres formas de saber puede 'reemplazar' o 'suplantar' a la otra. Allí donde una de ellas reemplaza a otra o a las dos restantes de modo tal que en definitiva exige el dominio exclusivo, allí surge un grave daño para la unidad y armonía de todo el sistema cultural del ser humano, y para la unidad de la naturaleza física y espiritual del hombre"⁷.

La moderna civilización europeo-norteamericana, que funda su poderío en el desarrollo unilateral del saber de rendimiento como forma dominante que ha desplazado y ha pretendido anular los otros niveles superiores de ciencia y de conciencia, es una civilización desequilibrada y esencialmente débil, que marcha a la deriva.

Más allá de las advertencias y las denuncias de los filósofos, la humanidad occidental ha experimentado prácticamente también, y aun de manera dramática, cómo los verdaderos problemas humanos del hombre no eran aclarados ni resueltos por las ciencias a pesar de sus maravillosos avances y de los indiscutibles resultados de sus aplicaciones.

Continúan existiendo en el mundo el hambre y el estado de necesidad de grandes masas humanas, las injusticias y el aprovechamiento sobre los más débiles, las luchas sociales e ideológicas, crisis económicas, sistemas inhumanos de represión y privación de la libertad, violación de los derechos humanos más elementales, etc.; y todas estas miserias parecen evolucionar incluso con una tendencia creciente y cada vez más devastadora de los valores espirituales y del sentido mismo de la dignidad esencial del hombre. A todos esos fenómenos que son ciertamente conocidos desde muy antiguo en la historia del hombre (puesto que constituyen las características dominantes en las épocas de primitivismo y barbarie), se añaden otros problemas nuevos que son consecuencia del propio progreso generado por el avance científico y tecnológico, como la devastación de la naturaleza, la depredación irracional, el agotamiento de los recursos naturales, la contaminación del medio ambiente, etc.; pero sobre todo la declinación de los valores humanos, la degradación y el envilecimiento de la persona que consiente en su manipulación sistemática, que mediatiza todos los valores y deja mediatizar su

⁷ *Op. cit.*, pp. 44-45.

propia humanidad en función de intereses económicos o políticos; la crisis de la cultura, la desorientación espiritual del hombre llamado occidental, su insatisfacción y la ansiedad que lo lleva hasta el debilitamiento de su salud psíquica y física.

En realidad es demasiado fácil el poner de relieve y abundar en el análisis de toda la carga de negatividad acumulada en la civilización contemporánea, porque hace ya más de medio siglo que existe, y ha llegado a constituir como un género literario específico, la llamada literatura de la crisis, que ha desmascarado el vacío y la superficialidad que se oculta detrás del portentoso progreso de nuestra civilización, la endeblez de sus bases de sustentación, la irracionalidad de sus comportamientos, la inestabilidad de su estructura y la incertidumbre de su futuro.

Estos diagnósticos son por cierto bien conocidos, pero lo "bien conocido" es casi siempre lo menos seriamente "reconocido"; y cuando algo se da por sabido es porque no se lo ha pensado, o ya no se lo quiere pensar.

Las ideas y los principios para iluminar y orientar la búsqueda de las verdaderas soluciones y los grandes problemas humanos del hombre en su vida íntima y en su existencia histórica, social y política, no pueden esperarse de la ciencia y de la técnica. Ese saber de dominio y rendimiento, tan útil y necesario para el aprovechamiento de la naturaleza, no tiene sin embargo ni una sola palabra que decir frente a las cuestiones decisivas de la existencia, ni es capaz de explicar y fundamentar siquiera el sentido y la validez de sus propios afanes o de justificar la orientación de sus actuales líneas de evolución y desarrollo.

Para superar este vacío de ideas que las ciencias positivas ciertamente no tienen medio alguno para llenar, es preciso restaurar en toda su amplitud, dignidad y predominio la función y los alcances del pensamiento superior; recomponer la integridad del campo del saber frente a la reducción y a las amputaciones que el positivismo, el cientismo y la nueva barbarie han realizado, destruyendo o marginando las formas fundamentales de la conciencia racional y crítica y la dimensión trascendente del pensamiento humano.

"Todo posible dominio de la naturaleza y de sí mismo sólo existe para favorecer la 'cultura', o sea el libre desenvolvimiento de todas las energías espirituales de la persona, y para el desarrollo del espíritu (subjetivo y objetivo) mediante la funcionalización del saber esencial en y por intermedio de las personas. De ninguna manera, por el contrario, existe la persona y su desarrollo para favorecer un máximo de dominio de la naturaleza"⁸.

⁸ *Op. cit.*, p. 40.

II—EL PROBLEMA DE LA PRACTICA Y LA FILOSOFIA MORAL

Decíamos al comienzo que los grandes problemas del mundo contemporáneo con los que se enfrenta la reflexión scheleriana con profundo y decidido espíritu crítico eran dos. El primero, que tiene su raíz en el campo teórico, es el que nos ha ocupado hasta ahora.

El segundo problema, según adelantamos también al comienzo de esta conferencia, era la falta de normas y principios seguros y universalmente vigentes en el orden práctico del obrar humano. Este segundo problema tiene su raíz para Scheler en el vaciamiento de la moral que se ha quedado sin contenido y sin fundamentos sólidos y convincentes.

La respuesta scheleriana a esta situación, que es quizás el aporte más original y fecundo de su pensamiento, la encontramos precisamente en su filosofía de los valores. Scheler es, conjuntamente con N. Hartmann, el fundador de la axiología fenomenológica. Si es verdad que Scheler llegó a convertirse en "una especie de celebridad mundial" durante los años posteriores a la primera guerra, este enorme prestigio, del que pocos filósofos han gozado durante su propia vida, se debió sobre todo a la nueva posición inaugurada por él en el campo de la filosofía práctica y a la presunta superación de la ética kantiana expuesta en su obra principal: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cuyo primer volumen apareció en 1913, y el segundo en 1916. Una gran parte de la literatura moderna alemana y extranjera ha honrado a Scheler como un filósofo tan eminente que ha ensombrecido la gloria de Kant. F. Ueberweg en el tomo IV de su *Historia de la Filosofía* (Berlín, 1923) —que era el tratado de historia más difundido en Alemania, y en general de una gran seriedad—, llega a decir por ejemplo:

"El representante más eminente de la Fenomenología es Max Scheler, quien ha hecho avanzar a la ética de modo nunca visto desde la época de Kant. En el lugar de la ética a priori formal kantiana, Scheler ha establecido una ética igualmente a priori pero material... Es Scheler el que ha vencido el relativismo en la ética"⁹.

Estas apreciaciones que nos resultan en la actualidad extremadamente exageradas son reveladoras sin embargo de la im-

⁹ F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1923, t. IV, p. 504. Cit., en A. Stern, *La Phil. des Valeurs*, Hermann Edit., Paris, 1936, pp. 25-26.

presión que causó en su momento la orientación y envergadura dada por Scheler a la teoría de los valores y sus planteamientos tendientes a una nueva fundamentación de la filosofía moral¹⁰.

Con esta nueva fundamentación pretendía Scheler haber superado el formalismo de la moral kantiana, y haber devuelto a la moral un contenido concreto, positivo, que reconciliaba la moralidad con los sentimientos, desterraba “el falso heroísmo del trabajo y el deber” y hacía justicia a las exigencias del gozo y el amor como las fuentes más hondas del obrar moral¹¹. Pero al mismo tiempo este contenido rico y atractivo para el sentimiento debía ser igualmente a priori e incondicionado como el imperativo kantiano, es decir, debía tener una validez objetiva y universal que lo pusiera a salvo del subjetivismo y del relativismo.

La ética de Scheler parte de Kant y declara enfáticamente que su posición no implica en absoluto un retorno a las orientaciones de la filosofía moral prekantiana, sino una corrección y ampliación del concepto kantiano del apriori que le permite, sobre la base de la posición en que Kant había dejado planteado el problema moral, superar los límites en que había quedado encerrado el gran filósofo moderno. Por eso, en el prólogo a la tercera edición del “*Formalismus*”, Scheler, protesta enérgicamente contra las aproximaciones que N. Hartmann pretendía realizar entre la Ética material de los valores y Aristóteles:

“La ética material de los valores pertenece por entero a la filosofía ‘moderna’, y no puede ser ni un trampolín para retornar al antiguo objetivismo estático del bien moral, tal como lo pretende también, bajo otra forma, la escolástica católica, ni puede tampoco servir de fundamento para ‘una síntesis de la ética antigua y la de la modernidad’. La ética material de los valores pudo originarse tan sólo después del hundimiento de las éticas de bienes y de fines, es decir de los mundos de bienes ‘absolutos’ y seguros de sí mismos. Ella presupone la destrucción de estas formas de la Ética por parte de Kant. No desea ser ‘antikantiana’ o retroceder a la situación anterior a Kant (hinter

¹⁰ “Las reacciones contra esta glorificación prematura no tardaron en manifestarse, sobre todo después que Scheler que había gozado de la reputación de ser ‘el Nietzsche católico’, es decir, el más grande filósofo de la Iglesia moderna, se separa del teísmo. Es entonces que los dos partidos comienzan a considerar justificada la expresión de Troeltsch según la cual la filosofía scheleriana era una mezcla de profundidad y frivolidades” (A. Stern, loc. cit.).

¹¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927, s. XI. (*Ética*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1941, p. 16).

Kant zurückzugehen), sino avanzar más allá de Kant (über Kant ‘hinauszugehen’)”¹².

Scheler retoma la crítica kantiana de toda ética de bienes y de fines. La calidad ética de la persona y de sus actos no se puede medir por su relación a determinados bienes y objetos externos. La persona como tal sólo puede ser juzgada a partir de ella misma, por su propia conciencia e intención.

“Siempre que la bondad o maldad moral de una persona, de un acto de voluntad o de una acción, etc. la hacemos depender de su relación con un mundo de bienes (o de males) existentes, queda también la bondad o maldad de la voluntad en dependencia del ser de hecho, particular y contingente de ese mundo de bienes, y al mismo tiempo del conocimiento empírico de su realidad”¹³.

Y cuando se quiere juzgar el valor moral de la voluntad por la adecuación o conformidad objetiva de la conducta exterior a determinados fines “se rebajan los valores ‘bueno y malo’ necesariamente a valores meramente técnicos para ese fin”¹⁴.

Por eso, porque la persona es un valor absoluto, y para dar a la ley moral una validez incondicionada y universal para cualquier contenido, es necesario, según Kant, no poner el criterio de la moralidad en algo externo al hombre, ni en los bienes ni en los fines exteriores, ni en ninguna clase de contenido objetivo, porque todo contenido concreto es empírico, cambiante, y puede adquirir muy diferentes sentidos según la intención o según las circunstancias. De ahí el famoso enunciado kantiano: “Ni en el mundo ni fuera de él hay nada que pueda concebirse como absolutamente bueno, más que una buena voluntad”.

“El bien moral o la moralidad no reside en los bienes que se desean o en los fines que se buscan sino que es una cualidad de la voluntad misma. Lo único que puede calificarse de moralmente bueno es la propia voluntad del hombre. En consecuencia el imperativo moral no puede prescribir en modo alguno *qué* debe hacerse, sino *cómo* debe querer la voluntad, es decir, sólo puede determinar *la forma* general de la conducta y la pureza de intención que debe regir todos nuestros actos, cualquiera sean sus fines empíricos y las circunstancias de hecho en que nos encontremos... Frente a este formalismo que coloca la ley moral en un plano tan distante de la vida humana, de sus problemas concretos y de su efectiva dimensión histórica, Scheler se propone encontrar el verdadero contenido esencial del orden moral”¹⁵.

¹² *Der Formalismus...*, “Prólogo a la tercera edic.” (1926), s. XVII-XVIII (*Ética*, p. 22).

¹³ *Op. cit.*, p. 4 (*Ética*, p. 35).

¹⁴ *Op. cit.*, p. 5 (*Ética*, p. 37).

¹⁵ Rafael Virasoro, “Seminario sobre Scheler”, Santa Fe, 1977.

Una moral abstracta y sin contenido, que expresa solamente la forma vacía de la rectitud de la voluntad pura corre además el riesgo de convalidar cualquier contenido empírico y de ponerse al servicio o de justificar las acciones menos deseables. La virtud está en las obras y no en las buenas intenciones; como ya Cristo ha dicho "por sus obras los conoceréis"¹⁶.

Si bien Scheler acepta la crítica kantiana de toda ética de bienes y de fines como definitiva y piensa que es necesario partir de ella, afirma no obstante que Kant

"cree haber demostrado mucho más de lo que ha demostrado en realidad. Cree haber demostrado que no solamente *los bienes y los fines*, sino también los valores de naturaleza material tienen que ser rechazados de una ética que procede con método correcto, como presupuestos del concepto de lo bueno y de lo malo y de su constitución"¹⁷.

El problema de Kant radica precisamente en no haber sabido diferenciar y comprender el orden de los valores como objetos independientes del mundo de los bienes particulares y contingentes en el cual se manifiestan. El problema tiene su raíz en la propia teoría del conocimiento, pues Kant no reconoce como dado más que el dato empírico de la intuición sensible, y la captación de los valores presupone la concepción fenomenológica de la intuición de esencias.

El nuevo fundamento de la moral, que le proporciona una materia y contenido a priori, independiente de los bienes y fines empíricos, está dado para Scheler entonces en el orden de los valores, que en realidad no son nuevos ni viejos, sino que están desde siempre y desde siempre han constituido el criterio íntimo y universal de la moralidad.

Los valores

Los valores no se pueden definir, como no se puede definir el ser, porque son fenómenos originarios que no se remiten a ninguna otra realidad, y por lo tanto solamente se pueden captar y comprender en sí mismos y por sí mismos.

Si bien no se pueden definir, se pueden mostrar, para que

¹⁶ El concepto del formalismo como nota dominante de la moral kantiana, y la separación entre lo interior y lo exterior que ya Hegel había hecho objeto de sus críticas más acerbadas, parece sin embargo no reflejar por entero el verdadero pensamiento de Kant, particularmente si se tiene en cuenta la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. Los estudios kantianos contemporáneos han aportado nuevas perspectivas para una valoración más justa de su filosofía moral.

¹⁷ *Der Formalismus...*, p. 6 (*Ética*, p. 37).

cada uno haga la experiencia y se encuentre con ellos. Porque en el fondo son cualidades que todos conocemos y mentamos aun antes de habernos puesto a reflexionar sobre ellos.

El lenguaje posee infinidad de palabras cuya significación no hace referencia a cosas ni a elementos o propiedades de las cosas, palabras que solamente significan valores: agradable, noble, valiente, justo, hermoso... dignidad, elegancia, etc. Los contenidos objetivos que hacen presentes todos estos nombres no representan elementos constitutivos de la realidad de las cosas. El valor no consiste en tales o cuales notas o propiedades que se puedan señalar y definir junto a los otros aspectos que forman la estructura ontológica de las cosas, o que las caracterizan y las diferencian de las otras.

"El que un hombre o una acción sean 'distinguidos' o 'vulgares'... 'buenos' o 'malos', no se nos confirma por notas constantes, insitas en esas cosas y acaecimientos, ni consiste en tales notas... Por el contrario, el intento de establecer fuera de la esfera de los propios valores una nota común para definir por ejemplo a los buenos y a los malos conduce no solamente a un error de conocimiento en el campo teórico sino a un engaño moral de la mayor gravedad. Siempre que se ha formado la errónea imagen de la vinculación de lo bueno y lo malo con alguna característica ajena al propio reino de los valores —ya sean disposiciones o propiedades corporales o psíquicas que los hombres pueden exhibir, ya sea la pertenencia a una clase o a un partido— y conforme a ello se ha hablado de 'los buenos y de los justos' o de 'los malos e injustos', como de una clase de hombres objetivamente determinable y definible (como parecen creer los que pretenden discriminar los buenos de los malos de la misma manera como se apartan las ovejas de las cabras), esta manera de juzgar degenera necesariamente en una suerte de 'fariseísmo', que confunde los posibles portadores del bien y sus notas comunes (en cuanto meros portadores) con lo que corresponde al valor en sí mismo, y con la esencia de los valores, a los que ellos sirven solamente como portadores. La frase de Cristo: 'nadie es bueno sino sólo Dios' (en quien la bondad pertenece a su propia esencia), no parece tener otro sentido más que el dejar firmemente establecido este hecho frente a los 'buenos' y a los 'justos'"¹⁸, o frente a los que presumen poseer estas cualidades de valor como una característica de su personalidad, de su posición o de su grupo.

Scheler desarrolla este mismo tipo de análisis con respecto a otras categorías de valores, como los valores estéticos por ejem-

¹⁸ *Op. cit.*, p. 9 (*Ética*, p. 41).

plo, donde se muestra más claramente todavía cómo la cualidad de valor no se puede identificar con ninguna propiedad o característica de las cosas o de las obras que son portadoras de valores estéticos. De todo lo cual se desprende, como conclusión fundamental, que las *cualidades de valor* constituyen un dominio de *objetos* independientes de las cosas o de los procesos en los que se pueden manifestar. Los valores tienen sus particulares relaciones y conexiones y pueden ser ya, como cualidades independientes, más altos o más bajos, es decir, son de diferente rango y manifiestan por lo tanto un orden y una jerarquía que también es independiente del mundo de los entes o cosas en los cuales se manifiestan.

A las cosas valiosas o portadoras de valor las denominamos *bienes*; los valores se realizan o cobran existencia a través de los bienes. Pero los valores en sí son anteriores a los bienes y no son afectados por las variaciones y la caducidad de éstos en el curso del tiempo. Un determinado ser puede acobardarse, una obra de arte puede destruirse o perder su valor estético; pero estos cambios empíricos de las cosas no destruyen ni empañan la calidad y validez de los valores mismos.

Los valores no sólo son en sí independientes de los bienes, sino también para nosotros; en nuestro conocimiento se manifiesta esta misma independencia. “Toda experiencia sobre lo bueno y lo malo en la realidad presupone el conocimiento esencial de lo que sea bueno o malo”. Las ideas de valor no se obtienen inductivamente a partir de la experiencia. Basta una sola acción de valentía por ejemplo para que podamos comprender lo que significa ser valiente, la esencia de esta cualidad. Y esa comprensión esencial una vez formada funciona como apriori para juzgar en lo sucesivo la calidad o el valor respectivo de todos los otros casos particulares que nos ofrece la experiencia. En tal sentido las ideas de valor, como todas las intuiciones esenciales, son apriori para Scheler. No porque se formen o se descubran al margen de toda experiencia, sino porque su sentido esencial es independiente de los hechos y nos permite juzgarlos.

Mediante la aprioridad de los valores se supera “toda ética que quiera basar sus resultados sobre la experiencia inductiva, ya sea histórica, psicológica o biológica”.

La pregunta: “¿qué son los valores?” plantea dos problemas fundamentales: a) el problema de la relación entre valor y realidad; b) el problema de la objetividad o subjetividad de su validez o jerarquía. A la primera cuestión Scheler responde, como hemos visto, estableciendo una neta diferencia y separación entre el orden de los valores y el orden de la realidad.

Frente a la segunda cuestión su posición es igualmente cla-

ra y definida (por lo menos en el plano de los principios): los valores son objetivos y absolutos, es decir, no dependen del sujeto, su validez no es relativa ni variable, sino permanente y universal.

El subjetivismo y el relativismo axiológico piensan que el valor es una proyección del sentimiento de agrado y desagrado o de los deseos del sujeto. Valoramos algo porque nos agrada o lo deseamos. No deseamos algo porque tiene valor, sino que tiene valor para nosotros porque lo deseamos, y en la medida en que lo deseamos. El valor por lo tanto no sería nada objetivo sino el resultado de la valoración del sujeto. Valorar es otorgar o conceder a las cosas un cierto grado de importancia y significatividad, conforme a los intereses o apetencias que nos mueven. Scheler podría responder inmediatamente que los intereses o deseos son ciertamente algo del sujeto, pero no se generan en la subjetividad de manera puramente espontánea sin ser despertados y atraídos por algún objeto. No existe deseo sin correlato objetivo, las apetencias son también intencionales.

La objetividad de los valores significa entonces que no son *puestos* por el sujeto en el acto de valorar, sino que le son *dados*. Valorar es descubrir y reconocer los valores que se me presentan.

Ahora bien, admitida la objetividad de los valores, cabe preguntarse: ¿qué clase de realidad tienen? Si no son cualidades esencialmente inherentes a las cosas, ni pertenecen al orden del ser real, no queda otra alternativa más que concebirlos como esencias puramente ideales. Sin embargo Scheler no quiere tampoco caer en el dualismo y en el esencialismo platónico, del que acusa precisamente a Nicolai Hartmann. La ontologización del mundo de los valores como si fueran realidades “enteramente independientes de la esencia y la realización posible de actos espirituales vivos”¹⁹ sería un objetivismo que fosiliza la vida del espíritu y desconoce los derechos de la subjetividad sometiéndola de nuevo a una suerte de heteronomía que ya había sido superada por Kant.

Los valores se dan para Scheler por lo tanto como correlatos objetivos de la intencionalidad esencial de la vida del espíritu, son correlativos a la esencia del espíritu en general, y por lo tanto determinan la dirección fundamental de la intencionalidad y el sentido de las tendencias del espíritu humano, formando el horizonte dentro del cual se recortan los fines particulares que la voluntad se propone. Porque toda representación de un contenido determinado como fin “a realizar” presupone esa orientación esencial de la intencionalidad del espíritu hacia los valores.

¹⁹ *Op. cit.*, p. XIX (*Ética*, p. 23).

En cuanto a la forma de hacerse presentes originariamente los valores, es decir, a través de qué clase de conocimiento son descubiertos, es conocida la particular posición de Scheler que asigna a las vivencias emocionales del espíritu una especial función cognoscitiva y develadora. El conocimiento racional es ciego para los valores porque éstos no presentan un contenido de significación que pueda ser representado mediante conceptos. Los valores son objeto de una experiencia directa; pero no se trata por cierto de una experiencia sensible, porque las cualidades de valor no son tampoco fenómenos perceptibles por los sentidos. Lo cual nos revela que el hombre posee otra clase de sensibilidad, espiritual, en cuyo ámbito se da la percepción de los valores a través de lo que Scheler llama “la intuición emocional”.

El sentimiento, en cuanto experiencia del valor es un acto intencional (Fühlen), que no se debe confundir con los sentimientos como estados emotivos sin objeto determinado (Gefühle). El sentir es apertura intencional a los valores, está dirigido a un contenido objetivo que nos es dado en ese acto, y tiene por tanto una función cognoscitiva.

Scheler distingue diferentes tipos de actos del sentir que se conjugan en la axiología (amor y odio, preferencia y postergación, percepción afectiva), los cuales no sólo son diferentes del conocimiento intelectual, sino que son independientes de él y lo preceden. Es decir, la experiencia del valor no es una reacción emotiva “a posteriori” frente a un contenido dado en la representación y analizado o juzgado previamente por la razón; sino que se intuye el valor sin necesidad de entender o conocer intelectualmente aquello que en las cosas constituye la realidad portadora de valor, o las propiedades a través de las cuales el valor se realiza y se hace presente. Más aún, es el sentimiento previo del valor que las cosas entrañan lo que despierta el deseo de conocerlas.

Esta suerte de irracionalismo valoral no significaría sin embargo para Scheler el dejar librada la esfera axiológica y el orden moral que se funda sobre ella al capricho y la anarquía de los sentimientos. El racionalismo cree que los sentimientos carecen de todo ordenamiento y jerarquía porque son ciegos y puramente subjetivos. En cambio Scheler pretende haber fundado la idea agustiniana y pascaliana de un “ordo amoris” o de “las razones del corazón” y mostrar que el reino de la vida emocional del espíritu posee sus propios principios de orientación puesto que se rige por la jerarquía de los valores que constituyen su correlato objetivo.

La vida espiritual del sentimiento y del amor se nutre, recibe su dirección y contenido, de ese orden esencial que escapa

a la razón, o mejor, que es anterior a toda representación conceptual y se nos hace presente de manera inmediata y previa a toda reflexión intelectual, pero no por eso es menos seguro y convincente que las construcciones lógicas del pensamiento, y que es el mundo de los valores.

La jerarquía de los valores y el orden moral

Una cosa es la percepción del valor y el sentimiento de preferencia de los valores superiores, que son actos cognoscitivos (o afectivo-cognoscitivos), y otra cosa es el acto de la voluntad, la elección práctica, que no siempre quiere y realiza lo que el espíritu siente y reconoce como valioso y como superior. Aquí se juega precisamente el valor moral de la persona o mejor, su responsabilidad y rectitud moral en la realización de los valores.

La intuición emocional nos abre al horizonte objetivo de los valores, pero esta intencionalidad esencial del espíritu no ha de interpretarse como un impulso ontológico, como una fuerza real capaz de mover a la acción y determinar por sí sola la vida práctica en el sentido de los valores superiores. “El espíritu —va a decir Scheler— carece originariamente de todo poderío, fuerza, actividad...”²⁰. Es solamente apertura y disponibilidad para la verdad, para el bien y para los valores; pura intencionalidad lógica y axiológica que señala una dirección objetiva ascensional, pero carece de toda energía física o real en general para mover a la acción.

“N. Hartmann ha expresado recientemente con mucha exactitud esta idea, que ya había defendido yo en mi *Ética*: Las categorías superiores del ser y del valor son por naturaleza las *más débiles*... originariamente lo inferior es poderoso, lo superior es impotente”²¹.

Conforme a esta idea que cobra relieve sobre todo en sus últimos escritos, el desarrollo pleno del espíritu supone un ascetismo de los impulsos vitales y una sublimación de los mismos para poner sus fuerzas al servicio de la realización de los valores superiores.

Hablamos de valores superiores, y hemos mencionado ya también la existencia de un orden o jerarquía de valores. ¿Qué sentido tienen estas expresiones?

La jerarquía de los valores es uno de los tipos de relaciones “a priori” que encontramos como relaciones esenciales y

²⁰ Max Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, Edit. Losada, Bs. As., 1964, p. 78.

²¹ *Op. cit.*, p. 87-88.

necesarias de los valores entre sí, independientemente de las cosas o bienes en los que se encuentran realizados.

Entre estas relaciones encontramos en primer lugar las que son puramente formales, independientes del contenido material de las cualidades de valor. Desde este punto de vista todos los valores se escinden en dos polos, uno positivo y otro negativo como: agradable-desagradable, bueno-malo, bello-feo, etc. Es lo que se ha denominado: la *polaridad* de los valores. A todo valor positivo le corresponde un valor negativo, y existe una serie de relaciones puramente formales (lógicas) entre estos dos polos.

La otra clase de relaciones mutuas que encontramos entre los valores es la jerarquía en virtud de la cual un valor es más alto o más bajo (superior o inferior) que otro. El saber es superior a lo agradable, la justicia es superior a la utilidad, o a la cortesía, y el amor es superior a la justicia. Pero no se debe confundir la jerarquía con la polaridad; los valores inferiores son también valores positivos, y podría hablarse de una jerarquía inversa de la negatividad en los valores negativos.

Las diferencias de rango entre los valores son diferencias cualitativo-esenciales, no de cantidad. Ciertamente es preferible una suma de valores a un valor aislado. En los bienes culturales se condensa por lo general toda una constelación de valores armonizados en torno a un valor central, y es esta riqueza la que los hace tanto o más apreciables. Pero el aumento meramente cuantitativo, la mayor cantidad (aunque sea infinita) de un valor inferior no lo convierte nunca en un valor superior. Aquí no existe salto cualitativo ni transformación de la cantidad en cualidad.

Las diferencias de altura entre los valores se captan de manera inmediata, intuitiva, en un acto especial de conocimiento, de sensibilidad axiológica, que es el sentimiento de preferencia. Ahora bien,

“aunque la superioridad de un valor sea dada ‘en’ el preferir, sin embargo, esa superioridad (Höhersein) es una relación que reside en la esencia de los mismos valores correspondientes. Por eso el orden de rango (Rangordnung) de los propios valores es algo absolutamente invariable, mientras los sistemas de preferencias son en principio variables en la historia”²².

Si bien Scheler defiende de este modo la objetividad de la jerarquía de los valores, su tesis acerca del modo de conocimiento de la misma tiene sin embargo una grave consecuencia que él no deja de anunciar:

“Resulta claro con esto que el orden de rango de los valores

jamás puede ser *deducido o derivado*. Cuál es el valor más alto, esto tiene que ser siempre nuevamente aprehendido (por cada uno) a través de los actos de preferencia y postergación. Se da para esto una *intuitiva ‘evidencia de preferencia’* (Vorzugsevidenz) que no es sustituible por ninguna *deducción lógica*”²³.

Esta consecuencia era inevitable. Si los valores están desconectados del ser, y forman un orden de objetos cuya esencia y relaciones se tienen que establecer “a priori”, no es posible fundar su jerarquía ni derivarla del orden ontológico.

Pero el propio Scheler no queda satisfecho con la mera apelación a la experiencia de preferencia y a la evidencia intuitiva con que se manifiesta el rango esencial de los valores. Si así fuera, por otro lado, no se entiende cómo se han dado y subsisten diferentes y contradictorios sistemas de preferencias. Por eso Scheler busca otros criterios subsidiarios y encuentra una serie de características que parecen tener una conexión esencial con la altura relativa de los valores, como la durabilidad, la participabilidad, la independencia, etc., que son como índices externos de la jerarquía relativa.

Con respecto a la determinación del orden jerárquico, M. Scheler no ha dejado tampoco una exposición suficientemente amplia y fundada, limitándose, como él mismo dice, a “caracterizar aproximadamente los *modos* cómo los valores pueden ordenarse ‘a priori’”.

En el primer libro del *Formalismus* distingue dos criterios de ordenamiento, uno que es *relativamente formal*, y que atiende a los depositarios o portadores esenciales de las diferentes cualidades de valor, donde aparecen categorías como las siguientes: valores de persona y valores de cosa; valores de actos, de función, y de reacción; valores individuales y colectivos, etc.²⁴.

En primer lugar es preciso identificar estas conexiones esenciales entre determinado tipo de valores y sus depositarios respectivos. Por ejemplo:

“Sólo las personas pueden ser éticamente buenas y malas (originariamente); y todo lo demás es bueno y malo únicamente en *relación* con las personas... Por otra parte, nunca puede ser una persona (en cuanto tal) agradable o útil. Estos valores son más bien esencialmente valores de cosas y acontecimientos”²⁵.

En segundo lugar se debe establecer la altura respectiva de estas diferentes clases de valores. Así por ejemplo, son los valores de la persona misma esencialmente más altos que los va-

²³ *Op. cit.*, p. 87 (*Ética*, p. 133).

²⁴ *Op. cit.*, pp. 98-103 (*Ética*, pp. 145-151).

²⁵ *Op. cit.*, p. 99 (*Ética*, p. 145).

²² *Der Formalismus...*, pp. 85-86 (*Ética*, p. 131).

lores de la cosa, entendiéndose por estos últimos a todas las cualidades valiosas que tienen realidad en los bienes, ya sean bienes materiales, útiles, económicos, como también los bienes culturales, por ejemplo: la ciencia, el arte, etc.

El otro criterio de ordenamiento jerárquico atiende al contenido esencial de las diversas "modalidades de valor", es decir es un criterio *rigurosamente material* en base al cual se establece la tabla de valores más conocida. Cada uno de los niveles de esta tabla está constituido por una *serie* de cualidades de valor de una riqueza y variedad indefinida.

1. En primer lugar tenemos, en el nivel más bajo, la serie de lo agradable y desagradable, o de los valores sensibles, a la que corresponden los estados de placer y displacer o dolor. Los valores que se resumen en el concepto de lo "útil", ("valores de civilización", en cuanto contrapuestos a los "valores de cultura"), pertenecen en principio también a esta serie, aunque en otros lugares Scheler los destaca como una serie independiente que comprendería todos los valores específicos del mundo de la técnica. Pero en este caso hay que diferenciar lo útil y demás valores del mundo técnico que corresponden a los bienes de confort, de los valores que tienen una función "instrumental" (en sentido amplio) dentro de los otros niveles. Porque todos los valores, aun los más altos, se escinden en "valores por sí mismos" (Selbstwerte), y "valores derivados" por referencia a los primeros (Konsekutivwerte). Estos segundos se pueden denominar también "valores técnicos", como puede ser por ejemplo el valor de un método con respecto al valor de conocimiento de la verdad, o la legislación positiva respecto a los valores de justicia. Ahora bien, los valores técnicos en este segundo sentido quedan asumidos por el valor principal y pertenecen a la serie del mismo, participando de su propio rango.

2. En un segundo nivel encontramos los valores vitales que comprenden todas aquellas cualidades relacionadas con la antítesis: noble-vulgar, o con el bien en el sentido de estar bien (bienestar) y su contrario (*gut*, en cuanto opuesto no a *böse*, sino a *schlecht*).

Como estados correspondientes a esta serie se pueden enumerar aquí todas las modalidades del sentimiento vital: el sentimiento de vigor de la vida ascendente, o la debilidad y el agotamiento; el sentimiento de la salud y de la enfermedad, de la juventud, de la vejez y de la muerte, etc. La esfera de lo vital constituye un orden de valores superiores a los valores hedonistas de lo agradable y del placer, o a los valores de simple utilidad. Scheler destaca especialmente los valores de la vida integrando a su sistema el pathos nietzscheano de lo dionisiaco.

3. En un nivel superior se encuentran los valores espirituales que merecen el sacrificio de todos los anteriores, y que comprenden las siguientes clases: a) los valores estéticos, cuyas categorías fundamentales son lo bello y lo feo, pero que comprenden toda una serie muy rica en la cual se pueden enumerar: trágico-cómico, armónico, alegre, etc. b) los valores jurídicos, cuyas categorías fundamentales son: justo-injusto. c) los valores de puro conocimiento de la verdad, que son los diversos valores del saber de cultura (como la filosofía), en contraposición con la "ciencia" positiva que, en cuanto saber de dominio y rendimiento tiene un *valor técnico* con respecto al mundo de la *técnica*, y queda subsumida dentro del rango propio de ésta.

4. En el más alto rango de la jerarquía de los valores se sitúan los valores religiosos, cuyas categorías fundamentales son: lo sagrado y lo profano. Los valores religiosos corresponden esencialmente a las personas, y por excelencia a la Persona divina, pero consecutivamente y como símbolos de aquéllos pertenecen a esta serie también los valores propios de cosas como los objetos de culto, ritos, imágenes, instituciones, etc. Son portadores también de valores específicamente religiosos múltiples clases de estados y actos, como la fe, la adoración, etc.

Se observa que en la tabla de valores de Scheler no figuran los valores morales. Es que el valor moral no es una clase o modalidad particular de valor que se pueda ubicar en una posición determinada, al lado de los otros valores. El valor moral no tiene un contenido o materia propia independiente de los otros valores. "En cuanto Kant niega la existencia de un bien (moral) material, que pudiera ser también materia de la voluntad, tiene toda la razón; la materia (del obrar moral o de la buena voluntad) es siempre un valor extramoral"²⁶.

El valor moral está en juego en todo acto humano en cuanto todo acto lleva entrañada una referencia a valores, positivos o negativos. Pero no existen actos puramente morales, que no sean nada más que morales, es decir, cuya intención no tenga otro objeto y contenido más que el bien moral puro. El que nada "hace" ni se eleva hacia algún determinado valor, tampoco realiza el bien ni se hace bueno a sí mismo. Y si al hacer algo que entraña un determinado contenido de valor (como prestar ayuda al prójimo por ejemplo, realizar un trabajo, o cumplir una tarea), no se quiere en realidad lo que se hace ni se aprecia el objeto de la acción en cuanto tal, sino que solamente se lo utiliza como medio y ocasión para "ser buenos", o "hacer el bien", con esta doble intención no se realiza tampoco ningún verdadero

²⁶ *Op. cit.*, p. 22 (*Ética*, p. 67).

bien moral sino un acto de hipocrecía y se encubre un fariseísmo que no busca el bien en su verdad y en su realidad, sino que quiere solamente aparecer bien ante sí mismo o ante los demás.

El bien moral reside entonces en la realización de todos los otros valores conforme al orden y a la jerarquía objetiva de los mismos. El contenido de la ética material no está dado en consecuencia por un valor particular, específicamente moral, sino que ese contenido es mucho más amplio y más rico porque comprende toda la gama de los valores positivos. Todo el orden jerárquico de los valores positivos se presenta con una exigencia ética de realización, y el deber se funda precisamente en los valores.

Pero entonces, si todo acto tiende a la realización de algún bien particular en cuanto portador de un valor extramoral, parece que no hay una *realización* del valor propiamente moral, el valor moral no se encarna ni cobra existencia como tal en nada. Efectivamente, según Scheler el valor moral no tiene realidad en el mundo de las cosas, no existen bienes morales como objetos reales portadores de ese valor, porque bueno y malo en sentido moral no son valores de cosas, sino valores personales. Las cualidades de valor moral solamente se encarnan y cobran realidad en la persona, pero no a través de la búsqueda de sí mismo, sino en la entrega y la consagración a la tarea de promover el crecimiento de valor en el mundo.

Amor, personalismo, historicidad y trascendencia

El espíritu en sí no es un poder, carece de toda fuerza y poderío para imponer y hacer prevalecer los valores superiores por sobre los inferiores en el hombre y en el mundo. Pero sin embargo no está desprovisto de toda energía; posee una secreta fuerza capaz de vencer la potencia de lo inferior volviéndola contra ella misma y transformando sus impulsos vitales en instrumentos de los valores superiores. Esa secreta y maravillosa energía es el amor, "el sentimiento en que culmina la intencionalidad emocional y en el que todos los valores alcanzan su punto más elevado"²⁷.

Este es uno de los temas nucleares de toda la filosofía de Scheler, y su meditación sobre el amor en relación con la persona y los valores ha sido la fuente de casi toda las reflexiones posteriores sobre este mismo asunto tan trillado en la filosofía contemporánea.

²⁷ M. F. Sciacca, *La filosofía hoy*, Ed. L. Miracle, Barcelona, 1961, p. 258 (t. I).

El objeto del amor no son los valores en sí, sino el ente concreto, o la persona portadora de valores. El verdadero amor, podríamos decir, no se dirige al valor sino al ser. No se ama a alguien por los valores que posee, sino que el amor es gratuito; aun el más miserable de los hombres puede ser amado, y es amado y objeto de la predilección de Dios. El amor está en conexión esencial con los valores, pero sin embargo no se funda en ellos ni los exige como requisito previo, sino que es él quien funda el valor, lo descubre y los hace crecer.

Al menos este es el sentido del amor que el cristianismo ha traído al mundo, en contraposición con el concepto clásico de los griegos según el cual el amor sólo se podría entender como aspiración de lo inferior a lo superior, y por lo tanto sólo se puede amar lo más alto, lo que es más perfecto que el que ama. Como consecuencia el hombre más noble y más sabio no puede amar a sus inferiores, y los dioses en cuanto entes supremos no aman en absoluto.

Scheler muestra que el amor así entendido sería siempre solamente la expresión de una carencia y una necesidad. Por eso el ser perfecto y autosuficiente no ama ni puede amar. El amor es signo de inferioridad; y la superioridad se muestra como impenetrabilidad. Pero hay otra forma del amor que parece ser la más verdadera, y que no brota de una indigencia que se busca sino de una plenitud que se da, o que desborda de sí misma. No obstante, la plenitud que se hace difusiva en el amor no es anterior, ni es un presupuesto del amor sino su propia esencia. Por eso Dios *es* amor, y en el hombre la plenitud llega con el amor.

En tal sentido el amor es espontáneo, libre y creador, en cuanto eleva el objeto amado desde la situación en que se encuentra hasta la plenitud de sus posibilidades de valor, y así se eleva también a sí mismo. Es el movimiento intencional que envuelve al amante y al amado y los transporta hacia los valores superiores que el propio amor descubre en el amado como la imagen ideal o el destino encubierto en su propio ser.

"Lo que caracteriza al amor no es una tendencia hacia un fin, el deseo de realizar un objeto representado por un valor superior. Sino que es el amor mismo el que, en el curso de su movimiento crea continuamente (o descubre y promueve) en el objeto su valor superior; pero la cosa acontece como si este valor brotara de suyo en el objeto amado mismo, sin ninguna actividad tendiente a tal fin por parte del amante".

Si el amor descubre en su objeto los valores escondidos y más altos, el odio por el contrario tiene una función encubridora que nos impide apreciar al objeto y, al poner de relieve

los valores negativos que hay en él, tiende a la destrucción de los valores superiores.

Scheler reactualiza un viejo principio de inspiración agustiniana, según el cual: "no es el amor el que se funda en el conocimiento, sino el conocimiento en el amor". Pero además el amor transfigura al objeto, transporta sus mejores valores posibles al plano de la existencia, y en la medida en que crece y hace crecer al amado se justifica y se funda a sí mismo mediante su propio movimiento.

"El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual portador de valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar²⁸.

Es esa esencia axiológica ideal de nosotros mismos que vemos y sentimos reflejada en el espejo de los seres que nos aman, la que sostiene y orienta el propio crecimiento interior. En tal sentido el ser amado y el saber y sentirse amado es lo que descubre y promueve o crea en la persona sus valores más altos. La intencionalidad axiológica del amor que recibimos y que nos alimenta es la fuerza interior que vigoriza nuestras propias fuerzas. Sin el amor que da y que recibe el espíritu es impotente y desfallece. El amor no es sólo la fuerza de intencionalidad espiritual más alta, sino también la más originaria, la que guía al conocimiento y funda el querer o la decisión de la voluntad.

Con todo lo dicho queda expuesto el panorama esencial de la axiología scheleriana, que es uno de los pilares en que se fundamenta su filosofía moral. Para completar la estructura de esta brillante construcción plena de fecundas sugerencias e intuiciones, faltaría desarrollar la otra clave fundamental de la ética de Scheler —la cual ha de quedar meramente mencionada en esta circunstancia—: la teoría de la persona y la significación y alcances del personalismo ético al cual le asignaba Scheler una importancia tanto o más decisiva que a la propia axiología porque,

"ahora que hemos aprendido a cuidarnos del contenido objetivo de los valores, no podemos abandonar el problema de la vida moral del sujeto, a no ser que vayamos a parar a un objetivismo y ontologismo que fosilizan el espíritu vivo... y que llevan a olvidar la sustancia viva del cristianismo con su capital descubrimiento del eterno derecho de la subjetividad viviente, inobjetivable, y de existencia exclusivamente *in actu* de Dios y el hombre"²⁹.

²⁸ J. Llambías de Azevedo, *Max Scheler*, Edit. Nova, Bs. As., 1966, p. 205.

²⁹ *Der Formalismus...*, "Prólogo a la tercera edic.", p. XIX.

La universalidad, la invariabilidad y la validez absoluta del orden objetivo de los valores, no implica para Scheler desconocer la vocación única e irrenunciable de cada persona individual, cuyo deber esencial jamás se puede subsumir bajo la forma y el rasero uniforme de una ley general, y mucho menos se puede supeditar a un ordenamiento social externo.

En otro orden, es igualmente necesario asignar el mayor relieve a "la naturaleza histórica y social de todo *ethos* vivo y de su especial jerarquía de valores" que perfilan diferentes tipos de humanidad. Pero de estas diferencias no se deduce tampoco lógicamente ninguna consecuencia que refute la objetividad de los valores en sí. Lo que varía en las diferentes culturas son las interpretaciones y las perspectivas sobre los valores, o el *ethos*, en cuanto sistema de preferencias. Y como consecuencia de esto, en otros niveles, también varían las normas o principios éticos, las costumbres, instituciones y ordenamientos jurídicos.

Pero no se debe confundir la validez esencial del valor con el hecho de su vigencia o no vigencia social. La relatividad histórica muestra, por un lado la defectibilidad en la realización de los valores, pero por otro lado también la finitud esencial humana. Las valoraciones históricas se pueden desviar y confundir, la sensibilidad espiritual para las diferentes modalidades de valor se hace más fina y delicada en unas épocas y parece perderse en otras, que adolecen a veces como de una ceguera espiritual para ciertos valores. Pero en la recta dirección hacia los mismos valores caben todavía diferentes caminos y formas de realización histórica que no son necesariamente contradictorias sino complementarias.

El horizonte de los valores espirituales es un horizonte siempre abierto, ilimitado. Podríamos decir nosotros en un lenguaje que ya no es el de Scheler, que la intencionalidad esencial del espíritu es apertura hacia el horizonte infinito del ser, del bien y de los valores, los cuales precisamente por su *trascendencia metafísica*, no son *categorías definibles de manera unívoca*, ni pueden ser pensados en conceptos cerrados y estáticos, sino que admiten una múltiple y variada diversidad de *participaciones* posibles, porque son trascendentales y esencialmente *analógicos*.

El espíritu es intencionalmente infinito, pero en su realidad existencial y esencial el ser humano es siempre limitado, por eso las modalidades finitas de su realización en el tiempo son de una riqueza y diversidad inagotables, e irreductibles a un modelo conceptual unívoco.

Pero más aún, se debe decir también con M. Scheler que esa intencionalidad esencial del espíritu atraviesa y trasciende en definitiva toda finitud y temporalidad:

“Así, pues, el hombre es sólo el movimiento, la tendencia, la transición hacia lo divino. Y por eso hay que aceptar positivamente lo que Nietzsche dijo en sentido trágico: que el hombre es el buscador de Dios (Gottsucher). Es el ser que para mantenerse en su humanidad no puede quedarse solamente en lo humano sino que tiene que orientarse hacia algo más que humano... El concepto esencial del hombre es el de ser una esencia que se trasciende a sí misma, a su vida y a toda vida... El hombre no es el ente que tiene tal o cual forma biológica sino el ente que puede trascender hacia lo divino”³⁰.

III—AXIOLOGIA Y REALISMO CRITICO

La filosofía de los valores ha jugado un importante papel en la filosofía contemporánea. No obstante, el significado último de la misma no ha podido superar la situación de una radical ambigüedad, que parece insoluble, y que quizás está esencialmente conectada con la idea misma de toda axiología.

Nosotros vamos a puntualizar aquí solamente algunas consideraciones que muestran ambos lados de dicha ambigüedad y vamos a señalar el camino para su superación. El desarrollo y la fundamentación de estas cuestiones sólo es posible dentro del contexto sistemático de la metafísica, la antropología y la filosofía de la cultura.

La separación de valor y realidad, la afirmación de la independencia absoluta de los valores frente al mundo de los bienes y la negación de toda ética de fines está planteada en Scheler expresamente como la forma de mantener la autonomía y trascendencia de la filosofía y de la moral con relación al orden de vida empírico y las formas culturales dominantes, que en cada momento histórico son socialmente consideradas como pautas normativas de la conducta.

El autor del *Formalismus* reitera con el máximo vigor este objetivo como la intencionalidad concreta y fundamental de la axiología y de su personalismo ético frente a las tendencias crecientes y amenazadoras de los regímenes políticos de nuestro tiempo, que pretenden hacer valer sus formas organizativas e institucionales como criterios de validez absoluta acerca de lo bueno y de lo justo. La filosofía de los valores se presenta como un arma para la defensa del ser personal y para la lucha contra todas las tendencias actuales (cualquiera sea su orientación ideológica o sus motivaciones históricas), que anteponen la organi-

³⁰ J. Llambías de Azevedo, *op. cit.*, p. 111.

zación, el rendimiento, y cualquier clase de bienes sociales, institucionales o culturales a la persona misma, o que hacen depender el valor de la persona de su adecuación y funcionalidad con respecto a un determinado mundo de bienes³¹.

La independencia de los valores y su separación de los bienes es también el antídoto contra el positivismo y el sociologismo. Solamente que para Scheler habría dos clases de positivismo: uno relativista e historicista; el otro reaccionario y dogmático. Este último consiste en la ontologización del orden positivo empíricamente vigente como el orden absoluto y el bien en sí, frente al cual toda posición crítica y todo movimiento de transformación aparece como desviado y subversivo. Esta sacralización de unas determinadas formas históricas, que han cobrado vigencia en un momento dado, como definitivas y absolutas, representa la vertiente más dogmática y reaccionaria de un positivismo que se ha infiltrado también en otras escuelas filosóficas.

La axiología scheleriana y la ética material de los valores se proponen precisamente salvar la libertad del hombre y la aptitud de trascendencia del espíritu vivo frente a los sistemas cerrados y al imperio absoluto de los hechos positivos que pretenden agotar en sí las instancias últimas de validez objetiva, absorbiendo y objetivando el valor de la persona misma.

En la axiología todo mundo de bienes empíricos, culturales, y todo ordenamiento positivo queda relativizado y reducido a los límites de su realidad temporal, contingente, histórica. Lo verdaderamente absoluto y permanente son sólo los valores mismos en su pura esencialidad trascendente al mundo de los bienes empíricos que constituyen sus actuales portadores. Los bienes son mudables, caducos, y pierden o cambian su valor con el tiempo y la variación de la realidad. Lo esencialmente malo sólo radica entonces en la subversión del orden absoluto de los valores mismos. Y ya es desordenada la posición de un determinado bien por encima del valor esencial. La sobrevaluación de lo que pertenece al orden empírico de las cosas y la consolidación de las formas (como absolutas) entraña el encubrimiento de la esencia y la devaluación del valor en cuanto tal³². Por eso ha escrito Scheler aquella significativa frase:

³¹ Cfr. *Der Formalismus*, prólogo a la 2ª edic. de 1921.

³² Cuando hablamos aquí de “cosas” no se entiende con ello solamente las “cosas materiales”, o bienes sensibles, económicos, etc., sino también los bienes culturales, instituciones, normas del derecho positivo, etc. Todas estas son igualmente “cosas”, hechos o procesos de la realidad empírica, que pueden tener un mayor o menor valor, pero que jamás son el valor, ni alcanzan a gozar del rango, las prerrogativas y la perdurabilidad de los valores en cuanto tales.

“La ética material de los valores pudo surgir tan sólo después del hundimiento de las éticas de bienes y de fines, es decir, después del derrumbe de los mundos de bienes (pretendidamente) ‘absolutos’ y seguros de sí mismos”³³.

La misma indistinción o confusión de bienes y valores que, como hemos visto, conduce a la indebida atribución del carácter absoluto y permanente de los valores mismos a un determinado mundo de bienes históricos, puede llevar también al resultado opuesto, es decir, a concebir el cambiante curso de las cosas históricas como alteración y trastocamiento de los propios valores. Este último es el concepto que corresponde al sociologismo historicista y relativista. Con lo cual el dogmatismo extremo y el extremo relativismo se manifiestan como los dos lados de la misma posición filosófica fundamental y su aparente oposición total se reduce a un fundamento común y a una radical coincidencia. Este fundamento del cual se derivan consecuencias contradictorias sin que exista criterio alguno para dirimir la contradicción, es un principio que, por lo tanto, se refuta a sí mismo por medio de sus propios resultados.

Pero el relativismo de la identificación de los valores con los bienes empíricos tiene además otras derivaciones:

“Llámesese como se quiera a esos bienes —por ejemplo el bienestar de una comunidad dada, de un Estado... o el nivel de desarrollo de una cultura, de una civilización y sus formas históricas—, el valor moral de la voluntad dependerá siempre de que ‘conserve’ o ‘fomente’ ese mundo de bienes (Güterwelt) o las tendencias de desarrollo de hecho imperantes... Con la alteración de ese mundo de bienes se alteraría también el sentido y la significación de lo bueno y de lo malo... Toda ética quedaría basada entonces en la experiencia histórica en la que se nos manifiesta ese cambiante mundo de bienes. Evidentemente sólo podría tener por lo tanto una validez meramente inductiva. Se daría con ello sin más el relativismo moral... (Sin tener en cuenta además que) un mundo dado, o las tendencias dominantes en el desarrollo de lo real, pueden ser en sí mismas buenas o malas”³⁴.

Aquí reside justamente el más grave problema que la axiología está destinada a superar. La carencia de un orden de valores independientes del ser y del mundo de los bienes empíricos priva al hombre de toda instancia desde la cual enjuiciar la realidad de las cosas (“consideradas” como bienes), y al no tener puntos de apoyo para trascender la realidad dada no sólo se

³³ *Der Formalismus...*, p. XVII (*Ética*, p. 22).

³⁴ *Op. cit.*, p. 4 (*Ética*, pp. 35-36).

anula la criticidad de la razón, sino que con ello también se elimina la raíz de la libertad.

“Enteramente excluída quedaría la posibilidad misma de toda crítica del mundo de bienes vigente en cada época. Tendríamos que inclinarnos sin más con reverencia ante cualquiera de las partes de este mundo de bienes y entregarlos a las tendencias evolutivas que de hecho pudieran manifestarse en él. Es evidente por el contrario, que nosotros no solamente practicamos la crítica o somos críticos en ese mundo de bienes (al diferenciar, por ejemplo, entre el arte genuino y el inauténtico, entre la verdadera cultura y la pseudocultura, entre el Estado tal como es y como debe ser, etc.), sino que además tributamos la más alta estimación moral a personas que en determinadas circunstancias destruyeron un tal mundo de bienes existentes y en su lugar establecieron ideales de reconstrucción que mantenían la más abierta oposición hacia el mundo de bienes vigentes de su época”³⁵.

Si la separación del reino de los valores y su elevación más allá del mundo de la realidad mantiene la distancia crítica del sentimiento y del pensar frente al orden empírico de las cosas, el concepto de ese reino de lo ideal como objetos que carecen en sí mismos de toda entidad (en sentido contrario al platonismo), y que sólo cobran realidad en el ámbito de los bienes concretos, trae aparejada una *exigencia práctica de realización* y transformación del mundo mediante la acción humana para suprimir el disvalor de la existencia, eliminar las condiciones materiales que se oponen a la verdadera libertad concreta, y abrir los caminos al crecimiento real de los valores en el mundo y en la vida individual y social de los hombres.

En tal sentido se ha de reconocer a la axiología una profunda intencionalidad crítica hacia un humanismo concreto. Pero no obstante, la afirmación de la “objetividad” de los valores y de su independencia frente al ser real, que la axiología fenomenológica invoca como sus mejores logros, constituyen también, al mismo tiempo, su mayor debilidad. Así dice J. L. Aranguren, siguiendo a M. Heidegger:

“al caracterizar algo como valor, *ipso facto* se le arrebató su dignidad, reduciéndolo a objeto de la estimación humana. Toda valoración es una ‘subjetivación’. No deja al ente ‘que sea y nada más’, sino que le hace *valer* para el hombre. El esfuerzo por probar la objetividad de los valores ni siquiera sabe lo que quiere, pues objetivación y subjetivación son conceptos correlativos”³⁶.

La “objetividad” así entendida no es más que el producto

³⁵ *Ibid.*

³⁶ J. L. Aranguren, *Ética*, Ed. Rev. de Occidente, p. 99.

de la objetivación que tiene su fundamento en el sujeto. Esto lo vio por primera vez Nietzsche, quien interpretó como la fuente de todos los valores a la voluntad, el querer del hombre, el cual en su raíz sólo se quiere a sí mismo, es voluntad de voluntad, o voluntad de poder, y pone los valores como medios de su propio desarrollo y crecimiento. No obstante su intención y el vigor con que defiende la objetividad e independencia de los valores la axiología no ha salido por lo tanto del ámbito de la filosofía del sujeto.

Al establecer el reino de los valores como independiente y más allá del ser y de la esencia ya no queda ningún otro camino para encontrar su fundamento. Por ello reitera con razón el P. Mandrioni con respecto a las filosofías neokantianas y fenomenológicas de los valores la siguiente frase: "estas teorías se reducen a complementar el ser desprovisto de valor, colocando en su vecindad un valor desprovisto de ser, en lugar de mostrar y fundamentar la radical unidad de ambos". Es una suerte de "idealismo axiológico" que, para poner a salvo lo ideal y liberar al hombre de la tiranía de los hechos, se ve obligado a instaurar lo ideal más allá de lo real y engendra así una duplicación que, aunque polemice contra el platonismo, lleva en su propia lógica una invencible tendencia a recaer en él.

Pero el problema es quizás más radical aún porque, si es verdad que la axiología no se puede fundar sin la ontología, también podría pensarse que si se parte de una ontología realista se hace innecesaria. Así llega a decir E. Gilson en su *Vademecum del realista principiante*:

"Hay que apartarse de toda especulación acerca de los valores, porque los valores no son otra cosa que trascendentales que se han separado del ser e intentan sustituirlo. 'Fundamentar valores': la obsesión del idealista; para el realista, una expresión vacía"³⁷.

El intento de fundamentar la ética al margen de la ontología tiene que ser criticado con razón por toda filosofía que comprenda el sentido y el lugar de la metafísica. Por eso ha dicho Aranguren que

"la crítica escolástica de la ética de los valores (como la crítica heideggeriana, es decir, de las dos concepciones metafísicas realmente vigentes hoy), es justa en líneas generales y además muy oportuna con respecto a los escolásticos eclécticos, que incrustan en su viejo sistema elementos de novedad, y sostienen que esta novedad 'estaba ya' en la Escuela. A mi parecer, las

³⁷ E. Gilson, *El realismo metódico*, Ed. Rialp, Madrid, 1963, p. 189.

posiciones puras son preferibles a las "armonistas". Naturalmente, lo mejor, aunque más difícil, es la síntesis desde la raíz"³⁸.

La escisión entre axiología y ontología tiene también otro resultado que no todos los axiólogos han visto y frente al cual Max Scheler se manifiesta más consecuente que ninguno. Como ya el neoplatonismo en la antigüedad lo había advertido, el poner un más allá del ser implica al mismo tiempo suponer un más allá de la razón que, en cuanto se lo afirma es ya conocido por otra vía, no racional. El irracionalismo no es, en consecuencia, una posición particular de Scheler, sino que resulta inevitable y también está en la lógica de este tipo de filosofía.

El irracionalismo, la imposibilidad de fundamentar los valores y su desconexión del orden esencial de la realidad concreta, pueden tener además otras derivaciones teóricas y prácticas que fluctúan entre los extremos de un romanticismo ajeno a toda realidad, alienante y evasivo, hasta la actitud opuesta (que no es opuesta en sus fundamentos, sino sólo en sus resultados, como la traducción práctica y militante de la misma posición anterior), de la negatividad abstracta y el rechazo indiscriminado de toda realidad como irreconciliable con el valor, que es la ideología de la violencia y de la revolución permanente.

La raíz de todos estos problemas está en última instancia en la idea misma de toda axiología. Pero la dirección por donde puede avanzar nuestro propio pensamiento en la actualidad no puede dejar simplemente de lado a la filosofía de los valores y las cuestiones que ella ha puesto sobre el tapete. Se ha dicho que la axiología ha sido un esfuerzo por superar el vacío y la aridez del formalismo kantiano y sus derivaciones posteriores, pero desde los mismos presupuestos de la *Crítica de la Razón Pura* que ignora la esencialidad, el ordenamiento, la consistencia propia y la legalidad immanente al ente mismo, y por lo tanto ha cerrado el camino para el descubrimiento de sus exigencias ónticas de realización y desenvolvimiento. Todo lo cual es verdad sin duda y está expresamente reconocido por Scheler como su propio punto de partida. Pero no obstante es evidente también que en el origen de la axiología hay más que un prejuicio kantiano (que sería en realidad un prejuicio empirista). Ese plus aparece siempre que se tenga la aptitud para ver más allá de la conexión intrafilosófica de los conceptos las conexiones del pensamiento con la situación objetiva del mundo y con los problemas de la realidad.

En el origen de la axiología y en la necesidad del mencionado dualismo hay también y sobre todo el reconocimiento de

³⁸ J. L. Aranguren, *op. cit.*, p. 98.

una nueva experiencia que la filosofía clásica del ser no tuvo en cuenta suficientemente, y tampoco la escolástica. Es la dura y amarga comprobación de que el hombre contemporáneo no puede reconocer más la validez de aquel axioma que decía "omne ens est bonum"; "ens et bonum convertuntur". Los escolásticos contemplan el mundo desde una altura metafísica y teológica, como salido directamente de la mano de Dios, conservando aún frescas las huellas del creador. La imagen y la participación del creador trasparece en el orden, la armonía y la belleza de un mundo que conserva todavía la pureza y simplicidad de lo natural. Por eso podían ellos identificar el bien con lo que es, con la perfección del ente mismo. Valor y realidad no se separaban todavía. Todo ente constituye necesariamente un bien, realiza un cierto grado de perfección; y el mal carece de realidad en cuanto tal, o "es" esa carencia. Estas categorías son adecuadas con relación al orden natural en cuanto creado por Dios, participación del Sumo Bien.

La realidad histórica, que es la obra del hombre, el mundo de la cultura y de la civilización, formaba todavía una delgada capa, un tenue sedimento de sustancias históricas sobreañadido a la naturaleza, que no alcanzaba a ocultar la constitución ontológico-natural de la realidad, y se mantenía en lo esencial todavía fiel a las estructuras del orden creado por Dios, prolongándolas conforme a sus propias exigencias y legalidad natural. Por lo menos así entendía y pensaba el hombre antiguo y medieval su propio mundo. La historia lejos de contraponerse a la naturaleza, era una sucesión de episodios humanos que no alteraban en absoluto el orden universal y permanente del mundo y de las cosas firmemente establecido por la sabiduría de Dios y regido por su providencia. La cultura no se alejaba de la naturaleza, no era sentida como distanciamiento sino como imitación de la perfección natural. La sociedad misma y su ordenamiento jerárquico era concebida como fundada inmediatamente en la ley natural y divina.

El hombre antiguo y medieval viven todavía en relación directa, inmediata, con la naturaleza. Su experiencia originaria del ser, a partir de la cual se elabora su metafísica, es la experiencia del ente físico-natural. Quizás el único gran pensador pre-moderno que llegó a vivir una experiencia diferente fue San Agustín, porque él creció en el seno de esa gran maquinaria de civilización mundial que era el Imperio Romano, cuya imponente estructura y poderío aparecía con una densidad ontológica comparable a la naturaleza misma, pero era al mismo tiempo —en la época de S. Agustín— un mundo de corrupción y despotismo, de opresión y esclavitud, esencialmente pervertido y decadente.

Quizás por eso fue San Agustín el primer filósofo que llegó a plantearse el problema del mal con una radicalidad metafísica, en toda su envergadura ontológica.

La experiencia del hombre contemporáneo, nuestro mundo cotidiano, es decir, el lugar donde se nos hace presente por primera vez el ser, ya no es la naturaleza pura, la Physis de los primeros filósofos griegos, ni el mundo como creado, salido inmediatamente de la mano de Dios. La relación fundamental en la que se realiza la vida del hombre contemporáneo no es ya la relación con el orden cosmológico, sino con el mundo de las formas y objetivaciones culturales, de las estructuras, relaciones y procesos sociales, económicos y jurídicos, el acontecer político y los artefactos e instrumentos producidos por la técnica. Nuestra relación con la naturaleza se halla mediada por una espesa y densa capa de formaciones que constituyen el sedimento histórico de la civilización humana. Sedimento que nos envuelve y nos penetra también a nosotros mismos hasta el fondo de nuestra propia conciencia. En este orden de cosas ya no vale sin más unívocamente el "ens et bonum convertuntur", porque esta es una realidad que entrafía una esencial y constitutiva ambigüedad axiológica, donde el mal y los valores negativos también adquieren consistencia y entidad. La teología misma nos habla del pecado y la injusticia institucionalizados. El mal moral no reside solamente en el obrar humano, sino que también se objetiva, adquiere una entidad autónoma y un poder propio que se manifiesta en su eficacia generadora y difusora de negatividad.

La experiencia y la conciencia de esta realidad no invalida en lo fundamental aquella concepción de los escolásticos, pero exige un sentido más profundo de la trascendencia divina y de la autonomía del mundo cultural. Autonomía ontológica que no significa justificación axiológica de todas sus tendencias, sino a la inversa, la desacralización o desmitificación que es el presupuesto de la crítica racional.

La historia no es una mera sucesión de actos o gestas del hombre, que parten de la situación natural del hombre y del mundo para volver a ella cuando cesa el impulso vital que los produce. La acción humana se objetiva (el concepto de objetivación es aquí fundamental) y constituye un mundo nuevo, con su propia estructura, legalidad y autonomía. La historia muere en el ser mismo y tiene una fecundidad que se puede considerar, analógicamente, pero real y verdaderamente, creadora. El demiurgo de este nuevo mundo es el hombre, y puramente humana es toda la responsabilidad sobre la historia. Pero sin embargo, una vez salido de la mano del hombre el mundo de las

formas culturales y el proceso de la civilización adquiere una vida propia, se mueve con un dinamismo que ya no obedece a la intención subjetiva de su hacedor, sino a la dinámica objetiva de su estructura y de sus propios elementos.

El mundo de las objetivaciones histórico-culturales que se han independizado del sujeto posee una consistencia y objetividad que se puede volver en contra del hombre mismo y dominarlo (alienación). Su fuerza no es incontrolable ni está gobernada por un determinismo ajeno al hombre mismo. Pero su control y orientación requiere ante todo tomar en serio su realidad y consistencia propia, emplear las técnicas adecuadas a la "naturaleza" de su materia (que es diferente en cada una de sus regiones) e instrumentar su propio dinamismo y energías, respetando la legalidad que le es immanente.

La filosofía contemporánea ha desarrollado ampliamente estos análisis, aportando una gran riqueza de materiales y categorías nuevas, aunque falta todavía quizás una comprensión ontológica y metafísica adecuada del mundo histórico y cultural en relación con la esencia del hombre y con los principios trascendentales del ser en general, cuya analogía quedará también enriquecida y ampliada en este nuevo horizonte. Ahora bien, lo que aquí nos interesa especialmente destacar es que este mundo está ciertamente en relación con la esencia del hombre, con la intencionalidad constitutiva de la "naturaleza" misma del espíritu, pero el proceso de su realización no obedece en los hechos sin embargo a ninguna ley de naturaleza, sino que se hace efectivo solamente por mediación de la libertad. De ahí la grandeza y la miseria de la historia. Y de ahí la necesidad de la diferencia entre la facticidad del ser de hecho y el bien, la imposibilidad de mantener universalmente su identidad metafísica. Para responder a esta situación aparece precisamente la idea de valor que hace referencia a la distancia y a la oposición (valores negativos) entre la realidad del mundo y el horizonte al que halla abierta la intencionalidad esencial de la sensibilidad, de la vida y del espíritu (valores sensibles, vitales y espirituales).

Esta es la experiencia que se expresa a través de la dualidad de valor y realidad, y que no puede ya ignorarse o suprimirse. Es la conciencia histórica propia de la edad moderna, la comprensión del mundo de las objetivaciones culturales como una nueva región de la ontología, que se transforma ahora en conciencia crítica, superando la inmediatez del optimismo metafísico teológico y su prolongación bajo la forma encubridora de la ideología del progreso.

La axiología manifiesta el surgimiento de la distancia crí-

tica en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Pero al concebir a los valores como un mundo de objetos trascendentales, más allá de lo real, sin conexión esencial con el ser y carentes de toda suerte de potencia y dinamismo ontológico, su criticidad se torna ineficaz y no termina de comprender y explicar ni la dinámica ni la conflictividad de lo real en sí mismo. Esta criticidad fallida reconoce finalmente su propia impotencia y falta de aptitud para dirimir las cuestiones decisivas cuando pone a los valores en la esfera del puro sentimiento, es decir, fuera del alcance de toda controversia racional.

Dejamos fuera de nuestra consideración aquí el problema de los llamados valores religiosos, que requerirían un análisis diferente, por cuanto Dios es efectivamente trascendente pero no es un valor, sino el *Ipsum Esse Subsistens*. Y la religión como fenómeno histórico, si bien en cierto nivel es analizable mediante la distancia immanente de las categorías de valor, trasciende sin embargo este nivel de análisis en la medida en que es esencialmente relación a la efectiva transcendencia de Dios, que sería el único criterio absoluto de validez de los conceptos teológicos y de las formas religiosas.

En definitiva entonces, no es posible volver a la situación precedente sino reintegrar la distancia axiológica al seno del ente, sin suprimir ni amenguar su oposición, como la diferencia que se abre en la inmanencia del mundo entre las formas empíricas de la realidad del ente y las exigencias ontológicas de la verdad de su esencia, que constituyen la fuerza y la legalidad de su propio desenvolvimiento, y la instancia desde donde opera la criticidad del pensamiento en cuanto crítica racional que se plantea desde el punto de vista de la realidad misma, que no se funda en una idea de lo que debe ser, ni en un mero sentimiento de valor, sino en la verdad del ser. Bajo este aspecto hablamos de la necesidad de asumir la axiología en un *realismo crítico*, el cual no ha de entenderse en el sentido de la "crítica del conocimiento", sino en el sentido de la crítica de lo real, o de una filosofía crítica fundada en la metafísica realista.

Con el mundo de los valores es preciso repetir la operación aristotélica frente a las ideas platónicas. Y entonces la diferencia entre el valor y la realidad tiene que interpretarse como una diferencia ontológica que pertenece a la esencia del ente mismo. Y la polaridad de los valores, como una ambivalencia en la realidad misma de las objetivaciones humanas e históricas, que tiene su raíz en la libertad, y que se manifiesta en la tensión y en los antagonismos concretos, también ontológicos y permanentes, de la historia.

Aquella diferencia ontológica que es el principio de todo

dinamismo y crecimiento (como la teleología inmanente de la physis del ente), tiene en la esencia del hombre y en el mundo humano su primer analogado puesto que aquí se manifiesta como distancia infinita o desigualdad esencial consigo mismo, que es apertura a la trascendencia en sus dos dimensiones diferentes e inconfundibles: horizontal, histórica; y vertical, o metafísico-religiosa.

LA CONCIENCIA Y SU EXAMEN

según S. Ignacio de Loyola

por M. A. FIORITO, S.J. (San Miguel)

Si consideramos el espacio que S. Ignacio asigna al examen de conciencia en sus Ejercicios Espirituales, podemos incluso llegar a sorprendernos: son veinte números marginales (EE.24 a EE.44); o sea, desde que termina el *Principio y Fundamento* (EE.23), hasta el comienzo propiamente dicho de la *Primera Semana* (EE.45, con el primer ejercicio de la misma, o *meditación del 1.º, 2.º y 3.º pecado*). Y todavía habría que añadir, si quisiéramos ser más exactos, todo lo que S. Ignacio dice, breve pero exhaustivamente, del *examen de la oración* (EE.77); y de los *modos de orar*, del primero, “sobre los mandamientos... (y) sobre los pecados mortales” —o capitales— (EE.238-244), e incluso sobre “las potencias del ánima” (EE.246) y sobre “los cinco sentidos corporales” (EE.247), porque todos estos “ejercicios” son una suerte de examen en el uso de las facultades y sentidos del hombre.

A primera vista parecería en cierta manera excesivo —al menos para el hombre de hoy— el espacio que S. Ignacio dedica a estos diversos “exámenes”.

Pero además sabemos, por el testimonio de sus contemporáneos, que dispensaba más fácilmente de la oración diaria que del examen diario de conciencia.

Y, en fin, por lo que nos cuentan —entre otros— Laynez y Ribadeneira, él mismo hacía su examen de conciencia cada vez que daba la hora el reloj¹

¹ Cfr. J. de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1955, pp. 36-37: “Otro rasgo de la vida interior de nuestro Santo es la coexistencia en él, hasta el fin de su vida, de dones infusos los más eminentes, con prácticas ascéticas, que a muchos parecerían únicamente buenas para principiantes. En primer lugar, *el uso frecuente de exámenes de conciencia continuados hasta el fin de su vida...* Hemos oído a Laynez atestiguar, en 1547, su cuidado en comparar semana con semana y mes con mes y día con día... (cfr. MHSI. FN. 1, p. 140). Ribadeneira precisará: ‘siempre tuvo también esta costumbre de examinar cada hora su conciencia, e investigar con cuidado diligentísimo cómo había pasado aquella hora...’. Y sigue un rasgo muchas veces citado: ‘Habiéndose encontrado con un Padre de los nuestros, le preguntó cuántas veces se había examinado aquel día. Como respondiese, si mal no recuerdo, siete veces, repuso el Padre: ¿Tan pocas veces? Y todavía faltaba buena parte del día...’ (cfr. MHSI. Scripta, 1, p. 354)... Qué faltas eran esas que Ignacio perseguía con tanto rigor, y qué sentimientos lo inspiraban, nos lo hace ver el *Diario* de 1554...”. El *Diario Espiritual* de S. Ignacio es, pues —como a continua-